

ФИЛОСОФИЯ эпохи ранних буржуазных революций

ФИЛОСОФИЯ

ЭПОХИ  
ранних  
буржуазных  
революций

\*

АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
Институт философии

**ФИЛОСОФИЯ**  
**ЭПОХИ**  
**ранних**  
**буржуазных**  
**революций**



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»  
Москва 1983

Работа представляет собой первое в марксистской историко-философской литературе систематическое исследование философии XVI—XVII столетий, рассмотренной в тесной связи с эпохой ранних буржуазных революций. Книга состоит из двух больших разделов. Первый посвящен анализу коренных перемен в общественном сознании XVI—XVII вв. и связанной с ними перестройки социально-философских и политико-юридических воззрений. Во втором исследуется научная революция XVI—XVII вв. в связи с революционными изменениями в категориальном языке, установках и методах философского мышления.

Редакционная коллегия:

академик Т. И. ОЙЗЕРМАН

(руководитель авторского коллектива),

доктор философских наук В. М. БОГУСЛАВСКИЙ,

доктор философских наук Н. В. МОТРОШИЛОВА

(ответственный редактор 2-й части),

кандидат философских наук Э. Ю. СОЛОВЬЕВ

(ответственный редактор 1-й части)

# Предисловие

Основоположники марксизма-ленинизма неоднократно указывали на необходимость пристального изучения переломных эпох в истории, когда крутое изменение экономических, социальных, политических отношений, как правило, сопровождается обновлением всего строя теоретического мышления и выдвижением целого комплекса новаторских философских идей. Одной из таких эпох являются XVI—XVII столетия в Западной Европе — эпоха ранних буржуазных революций.

Философские учения этого периода, прежде всего классические системы XVII в., достаточно обстоятельно освещены в нашей литературе в работах Б. Э. Быховского, А. С. Богомолова, И. С. Нарского, В. В. Соколова, М. А. Кисселя, Г. Г. Майорова и других советских исследователей. Вместе с тем пока еще не предпринималась попытка проанализировать философские искания XVI—XVII столетий как выражение единой социально-исторической ситуации, показать их связь с противоречивыми процессами генезиса капитализма, с глубокой перестройкой массового сознания, наконец, с совершившейся в XVII в. научной революцией.

Выявлению этих многоплановых зависимостей, анализу раннебуржуазной философии как формы самосознания особой исторической эпохи и посвящена предлагаемая читателю коллективная работа.

В первой части рассматриваются основные социальные и культурно-исторические характеристики эпохи Возрождения — Реформации (при этом особое внимание уделяется реформационной идеологии, недостаточно освещавшейся как в нашей исторической, так и в историко-философской литературе).

В философских учениях XVI—XVII вв. выделяется прежде всего их общественно-политическая проблематика (взгляды на государство, право, церковную организацию, на научный и социальный прогресс).

Вторая часть книги посвящена исследованию особого типа взаимодействия науки и философии, который сложился под влиянием революционных социально-экономических процессов и, в свою очередь, сам революционизировал способы деятельности людей, образ их мышления, стиль познания и культуры.

Авторы считают правомерным говорить об осуществившейся в Европе XVI—XVII вв. научно-философской революции, суть которой раскрывается на материале философии естествознания, гносеологии, логики, философии человека.

Авторы второй части уделили особо внимание таким идейным феноменам (например, скептицизм XVI—XVII вв.) и таким раз-

делам философских учений (например, учения о вере и знании, о человеческой природе, о разуме и страстях человека и т. д.), которые в наибольшей степени впитали в себя изменения идей, мыслей, чувств, настроений, происшедшие в ходе подготовки и осуществления ранних буржуазных революций.

Авторы труда не стремились к систематическому изображению всех аспектов раннебуржуазной философии; многие его разделы выполнены в жанре проблемных очерков, отвечающим своеобразным задачам ситуационно-исторического анализа.

Книга подготовлена сектором истории философии стран Западной Европы и Америки Института философии АН СССР.

Авторы книги: *Введение* — Т. И. Ойзерман; *часть I*: раздел I — Д. Е. Фурман, раздел II — В. В. Лазарев, раздел III — Э. Ю. Соловьев, раздел IV — Ю. П. Михаленко; *часть II*: раздел I (гл. I — Т. Б. Длугач и Я. А. Ляткер, гл. II — Б. Г. Кузнецов, гл. III — В. В. Сильвестров, гл. IV — М. А. Киссель), раздел II (гл. I — В. В. Соколов, гл. II — А. А. Антонов, гл. III — В. М. Богуславский), раздел III — Н. В. Мотрошилова.

Научно-вспомогательная и организационная работа выполнена М. М. Ловчевой.

Авторский коллектив выражает признательность докторам философских наук А. С. Богомолу, В. А. Карпушину и Н. С. Юлиной за пожелания и критические замечания, высказанные в ходе работы над книгой.

# Введение



## Социально-политические революции и революции в философии

Философия, по известному выражению Маркса, есть духовная quint-эссенция своего времени. Иными словами, социологически понятая философия есть самосознание исторической эпохи, что по-новому раскрывает ее культурно-историческое значение. Существует закономерное отношение между основными эпохами философского развития и важнейшими этапами всемирной истории. Исследование их связи — задача, решение которой позволяет глубже осмыслить историю философии с позиций материалистического понимания истории.

Социальные революции — важнейшие события в истории классово-антагонистического общества. Его наиболее выдающиеся культурные завоевания являются в значительной своей части результатами коренных преобразований общественных отношений. Научная периодизация всемирной истории предполагает признание эпохального значения социальных революций как высшей формы борьбы классов и могущественного обнаружения инициативы, самостоятельности, социального творчества народных масс.

«Высокая оценка революционных периодов в развитии человечества, — указывал В. И. Ленин, — вытекает из всей совокупности исторических взглядов Маркса...»<sup>1</sup> Теоретическое обобщение исторического опыта социальных революций — одна из основ развития марксистского учения. Эту коренную особенность марксизма как революционного учения В. И. Ленин считал «безусловно самой важной»<sup>2</sup>. Развивая марксизм, Ленин следовал примеру его основоположников.

Социальные революции — необходимый результат длительного развития общества, развития, порождающего кризис исторически изжившей себя системы социальных отношений. Вопреки буржуазной историографии, обычно изображающей революции стихийным, в значительной мере случайным стечением обстоятельств, которых могло бы и не быть, марксизм видит в коренных революционных переворотах не только начало новой исторической эпохи, но также и завершение предшествующего развития. Таким образом, существенность всех тех экономических, политических и в особенности идеологических процессов, которые предшествовали революционному перевороту, непосредственно выявляется в этом увенчивающем эволюционный процесс революционным итогом.

Трудно переоценить значение предьстории революции — многогранного процесса общественного развития, в ходе которого по-

степенно подтачивается старая социальная система, назревает и обнаруживается ее кризис, формируется и осознается объективная необходимость — экономическая, политическая, нравственная — ее революционного уничтожения. Было бы совершенно чуждым духу марксистского историзма абстрактно противопоставлять революционные перевороты историческим периодам их эволюционной подготовки. Тот факт, что социальные революции являются продолжением предшествующего общественного развития, обуславливает их историческую необходимость, закономерность. Революции являются, конечно, отрицанием предшествующего состояния общества, но поскольку это отрицание носит позитивный характер, оно есть вместе с тем и развитие определенных характеристик предшествующей эпохи, именно тех ее характеристик, которые находились в конфликте с ее доминантами.

Исследователи-марксисты придают первостепенное значение изучению социально-экономической основы историко-философского процесса. С точки зрения исторического материализма научное понимание смысла и значения любого философского учения не может быть достигнуто одним лишь анализом его составных частей, исходных посылок, конечных выводов и т. д. Эта азбучная истина марксизма не всегда, однако, получает конкретное, содержательное применение в историко-философском исследовании. Во многих таких исследованиях рассмотрение исторической эпохи фактически сводится к описанию экономического, политического, культурного фона, но такое описание не вскрывает объективной необходимости философских учений, которые существовали в эту эпоху.

Дальнейшее развитие марксистской историко-философской науки несомненно предполагает более основательное, специальное исследование специфического отношения философского сознания к общественному бытию. С этой точки зрения становится еще более очевидной актуальность конкретно-исторического исследования развития философии в рамках истории (и предыстории) социальных революций.

Буржуазная историко-философская наука обычно пренебрегает такого рода исследованием, несовместимым с идеалистическим пониманием истории, так как последнее интерпретирует развитие философии как имманентный, обусловленный одними лишь философскими интересами исторический процесс. «Подобно тому как композитор творит в мире музыкантов, подобно художнику, который видит в мире художников даже тогда, когда он созерцает пейзаж, философ мыслит в мире философов», — заявляет современный французский историк философии А. Гуйе<sup>3</sup>, совершенно игнорируя тот факт, что сообщества музыкантов, художников, философов не существуют в социальном вакууме, но формируются, определяются исторически определенным обществом.

Правда, буржуазный историк философии обычно не упускает возможности обрисовать отношение философов к историческим событиям их времени. Но он, конечно, сочтет недопустимым ис-

следование основного содержания философской системы с точки зрения социально-экономических сдвигов, предшествовавших возникновению этого учения. Историко-философское исследование, поскольку оно явно или не явно вдохновляется идеалистическими убеждениями, как правило, отвергает оценку философских учений как прогрессивных, революционных или, напротив, консервативных, реакционных, т. е. социологическую, социально-политическую характеристику их специфического содержания. Анализ идеологической функции философии обычно исключается идеалистической теорией историко-философского процесса. Даже в тех случаях, когда буржуазный историк философии отмечает определенную социально-политическую ориентацию философского учения, он рассматривает этот факт как внешнее по отношению к философии обстоятельство. Нет необходимости доказывать, что марксистско-ленинская теоретическая позиция радикально противоположна идеалистическому рассмотрению философии, которое, пытаясь возвысить ее над другими формами общественного сознания, в действительности обедняет ее содержание.

Энгельс характеризует французское просвещение XVIII в. как философскую революцию, которая предшествовала революционному политическому перевороту и идеологически его подготавливала. «Религия, понимание природы, общество, государственный строй — все было подвергнуто самой беспощадной критике; все должно было предстать перед судом разума и либо оправдать свое существование, либо отказаться от него. Мыслящий рассудок стал единственным мерилom всего существующего»<sup>4</sup>. Эти характеристики французского просвещения могут быть поняты лишь в реальном историческом контексте предреволюционной эпохи, лишь при учете буржуазного содержания французского просвещения. Это мощное интеллектуальное движение является закономерным продолжением учений основоположников философии нового времени.

Немецкой буржуазной революции XIX в. также предшествовала философская революция — классическая немецкая философия. Предшественниками Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля и Фейербаха были, с одной стороны, Декарт, английские материалисты XVII в., французские просветители, а с другой — Лейбниц и Спиноза, которые также являются основоположниками буржуазной философии. Учения родоначальников буржуазной философии существенно отличаются друг от друга. Материализм противостоит идеализму. Противоположность рационализма и эмпирицизма также существенна, хотя она не исключает существенно общего. Однако конфронтация этих учений имеет место в границах общей им всем социальной ориентации. Это — философия эпохи ранних буржуазных революций.

Мы не входим здесь в собственно историческое, специальное рассмотрение понятия ранних буржуазных революций. Их периодизация является, как известно, предметом дискуссии среди историков. Ясно, однако, то, что эти революции охватывают эпоху,



началом которой следует считать крестьянскую войну в Германии (1525 г.), потерпевшую поражение вследствие незрелости капиталистических отношений. Маркс указывал также на идеологические истоки этого поражения: «Крестьянская война, это наиболее радикальное событие немецкой истории, разбилась о теологию»<sup>5</sup>. Непосредственно крестьянская война в Германии была вызвана религиозным общественным движением, Реформацией. Участники крестьянской войны стремились уничтожить феодальные отношения, которые представлялись им несовместимыми с подлинным духом христианства, извращенным господствующей римско-католической церковью. Действительное содержание крестьянской войны существенно отличается от тех яростных теологических споров, которые составляют экзотерическое содержание Реформации. Однако реальное, социальное содержание и значение Реформации также далеко от теологических коллизий, в которые тем не менее были втянуты и рядовые участники крестьянской войны.

Энгельс характеризует начальный период ранних буржуазных революций как грандиозную эпоху, когда «бюргерство сломало мощь феодализма, когда на заднем плане борьбы между горожанами и феодальным дворянством показалось мятежное крестьянство, а за ним революционные предшественники современного пролетариата, уже с красным знаменем в руках и с коммунизмом на устах». Эта эпоха, именуемая также Возрождением, «создала в Европе крупные монархии, сломала духовную диктатуру папы, воскресила греческую древность и вместе с ней вызвала к жизни высочайшее развитие искусства в новое время, которая разбила границы старого orbis и впервые, собственно говоря, открыла Землю. Это была величайшая из революций, какие до тех пор пережила Земля»<sup>6</sup>. В ходе этой эпохи королевская власть вступает в союз с развившимся в городах третьим сословием с тем, чтобы покончить с самовластием феодальных сеньоров. Уничтожение феодального партикуляризма, образование крупных монархий, национальных государств стало необходимым условием развития наций.

Кризис феодального строя был исторически неизбежен, так как его собственное развитие породило капиталистические экономические отношения, которые до поры до времени соседствуют с феодальным производством лишь потому, что они еще недостаточно развиты. Капитализм возникает из простого товарного хозяйства, развитие которого в конечном итоге превращает в товар и рабочую силу. Кульминационный пункт развития товарно-денежных отношений внутри капитализма предполагает, с одной стороны, формально свободную (свободную от крепостной зависимости) рабочую силу, а с другой — создает условия для уничтожения многообразных форм внеэкономического принуждения. Этот исторический процесс, формирование капиталистического уклада, особенно интенсивно совершается в тех феодальных странах, в которых уже покончено с крепостничеством.

Таким образом, формально свободный рабочий, «добровольно» становящийся наемным работником капитала, — результат длительного прогресса товарного производства, развития господства денежных отношений. Феодальные господа, которых уже не удовлетворяет натуральное хозяйство, стремятся интенсифицировать свое хозяйство, чтобы располагать деньгами. Растущая зависимость феодалов от товарно-денежных отношений ведет сначала к усилению эксплуатации рутинными феодальными методами, а в дальнейшем к развитию капиталистических методов эксплуатации.

Капиталистическое обобществление производства, как это особенно ярко проявилось в истории Англии, где крепостное право перестало существовать уже в XIV в., означало экспроприацию самостоятельных мелких производителей, которые просто изгоняются с обрабатывавшихся ими земель, лишаются принадлежащих им средств производства с тем, чтобы на «освобожденной» таким образом земле организовать крупные овцеводческие хозяйства. Так появляются, с одной стороны, капиталистические предприятия в сельском хозяйстве, а с другой — массы бездомных людей, пауперов, будущих пролетариев. В Нидерландах широко развивалось производство шерстяных тканей. Англия поставляла фландрской промышленности необходимое для нее сырье. Таковы эмпирические предпосылки процесса, который по природе своей носит всеобщий характер, т. е. не сводится к развитию на товарно-денежной основе какой-либо отдельной отрасли производства.

Т. Мор, которого можно считать основоположником утопического коммунизма, с горькой иронией описывает «огораживание», как называлось это ограбление крестьянской массы в Англии. Овцы, пишет он, обычно тихие, скудно питающиеся, стали «такими прожорливыми и неукротимыми, что пожирают даже людей, опустошают и разоряют поля, дома, города». Феодальные собственники, в том числе и «аббаты, святые мужи, недовольны теми ежегодными доходами и прибылью, которую обычно получали от владений их предшественники... Для пашни они ничего не оставляют, все занимают пастбищем, ломают дома, разрушают города, оставляя лишь только храм под овечий хлев... Следовательно, держателей вышвыривают оттого, что один ненасытный обжора, жестокая чума в отечестве, распространив поля, окружает несколько тысяч югеров единым забором»<sup>7</sup>.

Формы первоначального накопления капитала (иными словами, некапиталистического накопления экономических условий капиталистического производства) не сводились, разумеется, лишь к «огораживанию», которое вообще имело место не во всех странах.

Первоначальное накопление многообразно по способам своего осуществления. В других странах оно происходило путем превращения натуральных крестьянских повинностей в денежные, путем классовой дифференциации в среде крестьянского населения, развития высокотоварного сельскохозяйственного производства, возрастания прямых (и особенно косвенных) налогов, вследствие

чего государственная власть получает в свое распоряжение все более значительные денежные средства, которые используются как капитал. Все это вело не только к развитию буржуазии, но и к обнищанию значительной части крестьянства, которая покидала деревни, переселялась в города, превращалась в пролетариев. «Экспроприация непосредственных производителей совершается с самым беспощадным вандализмом и под давлением самых подлых, самых грязных, самых мелочных и самых бешеных страстей,— писал Маркс.— Частная собственность, добытая трудом собственника, основанная, так сказать, на срастании отдельного независимого работника с его орудиями и средствами труда, вытесняется капиталистической частной собственностью, которая покоится на эксплуатации чужой, но формально свободной рабочей силы»<sup>8</sup>.

Вместе с возрастанием товарности сельского хозяйства усиливается эксплуатация крестьянской массы помещиками, ростовщиками, купеческим капиталом. Государственные палого с крестьян, составлявшие, по существу, централизованную феодальную ренту и важный источник дохода высшего дворянства, служившего при королевском дворе и в армии, непрерывно возрастали. Налоговая система становилась все более изощренной, ускоряя тем самым кредиторам-буржуа получение права взимания налогов. Государственный долг превращается в один из сильнейших рычагов первоначального накопления капитала. Откупщики, разумеется, выкачивают из трудящихся значительно большие суммы, чем те, которыми они сужали монархию. В некоторых странах продавались не только права на взимание налогов, но и государственные должности, а также дворянские звания. Откупа и титулы доставались главным образом верхнему слою буржуазии — банкирам, откупщикам налогов, акционерам привилегированных торговых компаний. Наряду с «дворянством шпаги» (старым потомственным дворянством), приходившим во все больший упадок и жившим в значительной мере на подачки двора, умножалось в гораздо большей мере чем раньше, чиновничество, образовавшее особую касту, буржуазную по происхождению, но по положению близкую к дворянству.

Важным источником первоначального накопления являлся захват западноевропейскими государствами заморских территорий, которые превращались в колонии. Ускоренное капиталистическое развитие Англии, Голландии и других западноевропейских стран было бы невозможно без колониальной экспансии, которую совместно осуществляли правительства и частные предприниматели. Великие географические открытия, которые как бы открывают эту эпоху, не только способствуют формированию нового мировоззренческого горизонта, но и создают широкое поприще для обогащения молодой, предприимчивой буржуазии.

Колониальная система, система государственных займов, налоговая система, система протекционизма — таковы основные черты первоначального накопления капитала, которые покоятся,

по словам Маркса, на грубейшем насилии. Государственная власть этой переходной эпохи отражает упадок феодальных сеньорий и развитие экономического могущества буржуазии. Такова абсолютная монархия, которая «возникает в переходные периоды, когда старые феодальные сословия приходят в упадок, а из средневекового сословия горожан формируется современный класс буржуазии, и когда ни одна из борющихся сторон не взяла еще верх над другой»<sup>9</sup>.

«Огораживание», т. е. экспроприация массы крестьянства английскими лендлордами, не было делом одних лишь английских помещиков. Английский парламент узаконил эту бесчеловечную практику. Кровавое законодательство конца XV и всего XVI в. как в Англии, так и в других странах, ставших на путь капиталистического развития, санкционирует применение жесточайших мер принуждения и наказания к пауперизированным массам, которые, будучи выбитыми из привычной колесницы жизни, не хотят вместе с тем вести чуждый им образ жизни наемных рабочих. В Англии середины XVI в. был, например, издан закон, по которому любой «бродяга», уклоняющийся от работы, отдается в рабство тому лицу, которое сообщит о нем властям. Раб, совершивший в третий раз побег от своего хозяина, подвергался смертной казни как государственный преступник. Таким образом, экономическое подчинение труда капиталу совершалось не только стихийно; оно подгонялось жесточайшим внеэкономическим насилием.

Буржуазным философам, правоведам, историкам возникновение капиталистической собственности представляется результатом многолетнего трудолюбия, бережливости, воздержания. М. Вебер, который уже в XX в. попытался связать «дух капитализма» с нидерландскими добродетелями, изображаемыми в качестве его источника, подытожил (однако уже в духе апологии капиталистического общества) эти иллюзии молодой буржуазии, которая действительно отличалась бережливостью, но явно переоценил значение этого обстоятельства. Как доказал Маркс, первоначальное накопление капитала, т. е. создание основы последующего, собственно капиталистического накопления, запечатлено в истории человечества пламенеющим языком огня и меча.

Антагонистическая природа капиталистического способа производства обуславливает соответствующие ему формы социального прогресса. Это отнюдь не умаляет, не ставит под вопрос всемирно-историческое значение капиталистического переустройства феодального общества. Капитализм действительно покончил с консерватизмом, характеризующим докапиталистические формации. Капиталистическая эксплуатация, непрерывно повышающая экономическую эффективность производства, несравненно прогрессивнее всех предшествовавших ей форм экономического порабощения труда. В масштабе всемирной истории капиталистический способ производства является необходимой ступенью на великом пути человечества к бесклассовому обществу. Буржуазная конкуренция, к которой капиталистическое производство сводит права

и возможности индивида, составляла для этой эпохи единственно возможным способом более свободного, чем в предшествующие эпохи, развития личности. Превращение рабочей силы в товар является в рамках рассматриваемой эпохи действительным историческим прогрессом, так как только благодаря этому складываются материальные условия для массовой и организованной борьбы пролетариата сначала за улучшение своего положения при капитализме, а затем за уничтожение этого строя.

Марксов анализ форм меновой стоимости, их развития от простой, единичной, случайной формы, существовавшей уже при первобытно-общинном строе, до полной, развернутой и, наконец, всеобщей формы стоимости имеет ключевое значение для понимания экономического генезиса буржуазной демократии и соответствующих ей идеологических иллюзий. Там, где продукты труда отдельных производителей лишь sporadически становились товарами, эквивалентный обмен товаров также носил случайный характер. Между тем товарный обмен, во всяком случае в своей развитой форме, предполагает, что обмениваемые потребительные стоимости заключают в себе равное количество общественно необходимого труда, затраченного на их производство. Утверждение в сфере товарного обмена равного меркла для неравных вещей — различных по своим свойствам товаров — становится закономерностью лишь благодаря превращению товарного обмена во всеобщее, господствующее отношение. При этом условия самые разные вещи, как носители стоимости, находятся в отношении равенства друг с другом. И когда на рынке товаров появляется рабочая сила, то и отношение между ее владельцем и собственником капитала постепенно утверждается как отношение формального равенства. Действительного равенства, конечно, нет и быть не может, так как экономическая необходимость, пужда, заставляет пролетария продавать свою рабочую силу и притом сплошь и рядом даже ниже ее стоимости, т. е. стоимости средств ее воспроизводства. И все же тот факт, что рабочие формально свободны распоряжаться принадлежащим им специфическим товаром, имеет громадное значение. Стоимость рабочей силы исторически изменяется, развивается. В нее включаются и потребности рабочего, вызванные к жизни прогрессом производства, развитием культуры, образования, развитием классового самосознания пролетариата, его запросов, требований, за осуществление которых он ведет борьбу.

Буржуазная демократия, указывал Маркс, является отражением капиталистических товарно-денежных отношений в той мере, в какой они стали господствующими. И буржуазное теоретическое сознание XVII—XVIII вв., провозглашавшее отношения между товаровладельцами «всеобщим взаимоотношением между всеми индивидами, было также смелым и открытым шагом вперед, было *просвещением*, раскрывающим земной смысл политического, патриархального, религиозного и идиллического облачения эксплуатации при феодализме»<sup>10</sup>. Как это ни парадоксально на первый

взгляд, феодальная эксплуатация, постоянно предполагающая внеэкономическое принуждение, выступала на поверхности как патриархальное, освященное вековым обычаем отношение. Буржуазия противопоставила внеэкономическому принуждению принуждение экономическое и тем самым обнажила сущность эксплуатации, которую уже не может завуалировать никакая идеология свободного товарообмена. Таким образом, капиталистические отношения впервые в истории создают условия, которые позволяют эксплуатируемым действительно осознать свое положение в обществе.

Товар, подчеркивал Маркс, является великим уравнивателем. И хотя формальное равенство между индивидами, создаваемое капитализмом, представляет собой основное условие фактического неравенства, т. е. господства капитала над наемным трудом, оно же, формальное равенство, составляет одну из необходимых предпосылок для пролетарской борьбы за действительное, социальное равенство, которое осуществляется лишь путем уничтожения классов и классовых различий.

Классики буржуазной политической экономии рассматривали товарообмен как единственно справедливую форму экономического сотрудничества между людьми, поскольку обмен продуктами их деятельности совершается добровольно и в соответствии со стоимостью товаров. Они обличали феодальные отношения как несправедливые, основанные на неэквивалентном обмене товарами и услугами. Тем не менее трудовая теория стоимости, обосновывавшая справедливость отношений между капиталом и трудом, зафиксировала также и тот основной факт, что богатство общества, определявшееся экономистами как совокупность товаров, является воплощением труда, т. е. создано трудящимися массами. Противоречие между трудом и капиталом — основной антагонизм капиталистического строя — выявляется, следовательно, самим развитием товарно-денежных отношений и находит свое отражение даже в буржуазной идеологии, во всяком случае в ту эпоху, когда она еще не стала апологетикой.

Итак, развитие капиталистических отношений внутри феодального общества, развитие буржуазии как носительницы новых общественных отношений, противоречие между «третьим сословием», т. е. основной экономической силой, и господствующими феодальными сословиями, разложение феодальных производственных отношений — таковы экономические предпосылки ранних буржуазных революций. К. Маркс, сопоставляя английскую революцию 1648 г. и французскую революцию 1789 г., отмечает основные присущие им черты, которые делают их эпохальными историческими свершениями. «Революции 1648 и 1789 годов не были *английской* и *французской* революциями; это были революции *европейского* масштаба. Они представляли не победу *определенного* класса общества над *старым политическим строем*; они *провозглашали политический строй нового европейского общества*. Буржуазия победила в них; но *победа буржуазии* означала тогда

победу нового общественного строя, победу буржуазной собственности над феодальной, нации над провинциализмом, конкуренции над цеховым строем, дробления собственности над майоратом, господства собственника земли над подчинением собственника земле, просвещения над суеверием, семьи над родовым именем, предприимчивости над героической ленью, буржуазного права над средневековыми привилегиями... Эти революции выражали в гораздо большей степени потребности всего тогдашнего мира, чем потребности тех частей мира, где они происходили, т. е. Англии и Франции»<sup>11</sup>. Маркс, таким образом, вскрывает многообразие социальных преобразований, составляющих содержание революционного перехода от феодализма к капитализму. Революционное переустройство экономической структуры общества и его политической, правовой, идеологической надстройки означало обновление всей жизни общества, сознания, культуры. Это было низвержением унаследованных традиций, добрых обычаев, нравственных заповедей, культурных стереотипов. Все это хотя и было подготовлено предшествующим стихийным развитием, хотя и совершалось со стихийной, так сказать, силой, но не могло быть само по себе только стихийным процессом. У старого были умелые защитники, красноречивые адвокаты. Низвержение старого образа жизни стало возможным потому, что противники феодального строя создали новое мировоззрение.

Началом идеологической борьбы против феодализма является эпоха Возрождения — Реформации. Оба эти термина недостаточно, неадекватно выражают подлинное содержание тех исторических процессов, которые ими обозначаются. Сущность Возрождения не сводится ни к возрождению античной культуры, ни даже к расцвету искусства — его самому выдающемуся достижению. Реформация также не может быть понята лишь как реформа, пусть даже радикальная, господствовавшей в западноевропейском обществе католической религии, несмотря на то что эта реформа уничтожила господство католической церкви и подорвала духовную диктатуру церкви в ряде стран Европы. И Возрождение и Реформация — эпохальные исторические процессы, но, поскольку они характеризуются как совершенно отличные друг от друга (и это вполне соответствует их непосредственному, субъективно осознаваемому содержанию), их действительное историческое значение фактически преуменьшается. Между тем, как ни различны по своему культурному облику Возрождение и Реформация, как ни отличает их друг от друга также и то, что происходили они в разных странах, находящихся на разных уровнях экономического и культурного развития, оба эти исторических феномена — лишь различное выражение одного и того же социально-экономического процесса: революционного рождения буржуазного общества. В этом смысле мы вправе говорить об эпохе Возрождения — Реформации как, в сущности, о единой эпохе революционного переворота не только в светской жизни феодального общества, но и в его идеологии — религии. Последнее особенно важно, так как в этом об-

шестве религия — единственная и притом массовая идеология вообще<sup>12</sup>.

Антифеодальный характер Возрождения, его значение, далеко выходящее за границы истории искусства, литературы, культуры вообще, достаточно раскрыт марксистскими исследованиями, в том числе и историко-философскими. Вопрос же о Реформации исследован в этом отношении недостаточно, в особенности же в историко-философском плане. Между тем значение этого вопроса для понимания философии эпохи ранних буржуазных революций трудно переоценить. Ведь Реформация, по известному определению Энгельса, представляет собой «буржуазную религиозную революцию»<sup>13</sup>.

Ранние буржуазные революции XVI—XVII вв. являются по форме как бы продолжением Реформации, так как именно протестантизм является той формой, посредством которой выражается языком, доступным для самых широких масс, их действительное социально-экономическое содержание. Религиозное облачение этих революций не только не ослабляло мощи революционного натиска на феодализм, но, напротив, усиливало его, поскольку посредством религии в революционное движение были вовлечены массы угнетенных и эксплуатируемых. В этом отношении ранние буржуазные революции, так же как и Реформация, являются продолжением той борьбы угнетенных и эксплуатируемых против феодальных господ, которая постоянно разгорается в ходе истории феодализма.

Энгельс писал об этом: «Средневековые мистики, мечтавшие о близком наступлении тысячелетнего царства, сознавали уже несправедливость классовых противоположностей»<sup>14</sup>. Разумеется, Реформация не есть простое продолжение средневековых ересей и восстаний. Это — качественный скачок, соединение борьбы против господствующей, официальной религии, которая уже воспринимается массами как греховное извращение самой сущности веры, с массовой крестьянской войной против феодальных господ, с войной, которая охватила Германию и другие страны. И дело не только в том, что католическая церковь была могущественным феодальным собственником, эксплуататором. Идеи Реформации, овладевая массами, становились материальной силой. Эти идеи подымали на борьбу против феодального гнета самые отсталые, забытые, неграмотные массы<sup>15</sup>.

Реформация подорвала единство феодального государства с феодальной церковью. Она противопоставила национальное государство космополитической римско-католической церкви и религии. Борьба против определенной, т. е. католической, религии прокладывала, разумеется, не непосредственно, дорогу для развития иррелигиозного общественного сознания, вопреки тому очевидному факту, что непосредственно Реформация означала как бы усиление религиозности. Ненависть к дискредитировавшей себя католической церкви соединила воедино борьбу против феодальной эксплуатации с борьбой против ее духовного облачения, каковым



в сознании масс являлась, конечно, не религия вообще, а именно господствующая религия.

Лютер провозгласил, что любой верующий человек способен понять Священное писание не хуже папы римского и его саванников.

Это утверждение, даже если ограничиться его буквальным смыслом, означает посягательство на права, доходы и само существование господствующего феодального сословия. Если же отвлечься от его религиозной формы, то станет очевидным, что Лютер говорил в сущности то же, что позднее сказал Декарт: все люди от природы в равной мере наделены разумом. Принцип, согласно которому все верующие могут быть священнослужителями, наряду с прямым отрицанием необходимости существования особого (и притом господствующего, присваивающего себе плоды труда масс) сословия священников, имплицитно заключал в себе и требования буржуазной демократии. Как правильно замечает В. Л. Паррингтон, «учение Лютера о священстве всех верующих было начинено порохом — оно произвело взрыв, проломивший зияющие бреши в казавшихся незыблемыми крепостных стенах феодализма»<sup>16</sup>.

Возрождение и тесно связанное с ним интеллектуальное движение, получившее название гуманизма, было продуктом высоко развитой городской культуры. Шедевры гениальных итальянских художников, произведения гуманистов, а также выдающихся философов и политических теоретиков Возрождения были доступны лишь немногим образованным людям той эпохи. Реформация же именно вследствие своего религиозного характера всколыхнула, подняла на борьбу массы, которые, в сущности, не знали иной духовной ниши, кроме религии. Однако благодаря Реформации верующие массы впервые начали сознательно относиться к религии, обсуждать вопросы, о которых в прежние времена судить простым людям возбранялось. Господствующая феодальная идеология, поскольку она была религиозной, по-видимому свободной от пристрастия к тому или иному сословию, представляла собой наиболее упорно сопротивляющуюся развитию капитализма общественную силу. Ведь угнетатели и угнетаемые придерживались одной и той же религии и ничто непосредственно не свидетельствовало о том, что господствующая религия выражает интересы господствующих сословий. То, что массовая борьба против господствующей (и фактически единственной) феодальной идеологии началась в ее собственной, религиозной сфере, было исторически неизбежно и необходимо для всего антифеодального движения. Светская критика религии, имевшая место и в эту эпоху, стала существенным фактором идеологического развития позднее, не ранее чем с XVII в.

На первый взгляд представляется, что Реформация расширила социальную базу христианства, поскольку широкие массы включились в борьбу за «истинную» религию. Однако борьба против феодальной идеологии путем заимствования ее религиозной фор-

мы и наполнения ее новым содержанием вела в конечном счете к ослаблению влияния религии.

Реформация секуляризировала владения феодальной церкви и если не прямо, то косвенно способствовала секуляризации общественного сознания хотя бы уже потому, что его светское содержание было признано достойным верующего человека. Протестантизм представлял собой обуржуазивание, секуляризацию религии, осуществляемую посредством религиозной формы, наполняемой не только специфически религиозным, конфессиональным, но и светским, чуждым религии содержанием. В этом смысле можно сказать, что Реформация оказалась первоначальной формой буржуазного просвещения, которое затем сформулировало идеологические принципы буржуазии более адекватным образом.

Возникновение светского по своему основному содержанию буржуазного просвещения следует рассматривать как кульминационный пункт той идеологической революции, которая предшествовала крупнейшим революционным политическим переворотам этой эпохи. Это уже XVII в. И философия эпохи ранних буржуазных революций — это, прежде всего, западноевропейская философия XVII столетия. М. Лютер и другие выдающиеся деятели эпохи Реформации были далеки от философских вопросов, так же как от вопросов, которыми занимались их современники-естествоиспытатели. Великое открытие Н. Коперника было не понято Лютером, который осмеял его как невежество относительно содержания Библии. Однако в одном отношении выдающиеся деятели протестантизма являются, можно сказать, непосредственными предшественниками основоположников буржуазной философии. Они беспощадно развенчали не только католицизм, но и связанную с ним философию. «Я думаю, — говорил Лютер, — что невозможно преобразовать церковь, если только с корнем не вырвать схоластического богословия, философии, логики, каковы они теперь, и не установить новых»<sup>17</sup>.

Таким образом, исторические истоки философии эпохи ранних буржуазных революций, которой, по существу, является философия XVII в., следует относить к периоду, предшествующему деятельности основоположников философии нового времени. Эпоха Возрождения — Реформации была прообразом последующих буржуазных революций. Она положила начало буржуазному свободомыслию, которое через философский скептицизм и движение либертегов непосредственно способствовало формированию классической буржуазной философии.

Ф. Бэкон, Декарт, Спиноза, Гоббс, Лейбниц, Локк теоретически подытоживают эпоху Возрождения — Реформации; их философия является в известном смысле идеологическим продуктом этого революционного переворота. Декарт и Спиноза непосредственно пережили освободительное влияние первой победоносной буржуазной революции, нидерландской. Ф. Бэкон — непосредственный предшественник второй победоносной буржуазной революции, английской. Философия Гоббса формируется в ходе этой

революции, учение Локка философски осмысливает последующие революционные преобразования.

Весьма важным, заслуживающим быть специально отмеченным обстоятельством является тот факт, что основополагающие философские труды этой, охватывающей более чем столетие эпохи отделяют друг от друга сравнительно небольшие временные промежутки. В 1625 г. появляется «Новый органон» Ф. Бэкона, а через 12 лет — «Рассуждение о методе» Декарта. В 1677 г. была опубликована «Этика» Спинозы, а через 11 лет выходит в свет четырехтомное собрание сочинений Гоббса, подготовленное самим автором. Еще 12 лет отделяют от этого издания «Трактат о человеческом рассудке» Локка, а через 14 лет, т. е. в 1804 г., напечатаны «Новые опыты» Лейбница. И если без изучения ранних буржуазных революций нельзя понять тогдашних философских учений, то и эти учения, в свою очередь, проливают свет на основные черты революционного перехода от феодализма к капитализму. Ясно также и то, что философия ранних буржуазных революций отражает великие научные открытия этой эпохи, революцию, совершенную Коперником в астрономии, великие географические открытия, изменившие кругозор людей, так же как и существенные изменения в сфере производства, потребления, обмена, с которыми непосредственно связаны такие основополагающие идеи буржуазной философии, как идеи социального прогресса и господства над природой.

Буржуазия, достигнув политического господства, разрушила, как указывали Маркс и Энгельс, «все феодальные, патриархальные, идилические отношения... В ледяной воде эгоистического расчета потопила она священный трепет религиозного экстаза, рыцарского энтузиазма, мещанской сентиментальности»<sup>18</sup>. Переход от средневековья к «свободному» буржуазному обществу носит ярко выраженный антагонистический характер. Но как бы ни проклинали социальные бедствия этой эпохи романтические критики капитализма, переход к капитализму был не только неизбежен, но и в высшей степени прогрессивен. Однако его результатами являются не только новые, бурно развивающиеся производительные силы, но и углубление противоположности между имущими и неимущими, возникновение новых форм отчуждения и самоотчуждения, развитие анонимного, ранее остававшегося невидимым процесса — господства стихийных сил общественного развития над людьми. Власть денег — лишь одно, правда наиболее очевидное, его выражение.

Разрыв с привычным, несмотря на все заключавшееся в нем зло, историческим прошлым никогда не был безболезненным. Но это — необходимое условие социального прогресса. Экспроприация мелких производителей и образование свободного от феодальных пут трудящегося — две стороны одного и того же исторического процесса, который делает необеспеченным существование рабочего, но вместе с тем является способом утверждения нового типа личности, человека, способного бороться за свое место в жизни.

Учения философов-новаторов отражают основные черты этой переходной эпохи. Провозглашение эгоизма атрибутивным определением человеческой природы не имеет фактически ничего общего со средневековой концепцией изначальной, первородной греховности человека. Речь, скорее, идет о том, что каждый человеческий индивид должен действовать на свой собственный страх и риск, но именно действовать, добиваться своих целей, отстаивать свое собственное существование, вместо того чтобы вести пассивный образ жизни или возлагать свои надежды на другого. Это убеждение уже было выражено в религиозной форме Реформацией, когда Лютер провозглашал, что спасение каждого верующего может быть лишь результатом его личной веры. Основоположники буржуазной философии ставят на место религиозной эмансипации личности ее эмансипацию в качестве члена гражданского, или правового, строя. То, что они интерпретируют буржуазную политическую форму освобождения личности как человеческую эмансипацию вообще, еще не является, строго говоря, идеализацией капиталистического строя. Они ведь еще не знают такового, поскольку капитализм находится лишь в процессе становления.

Философы этой эпохи создают, разумеется, не учение о буржуазно-ограниченном социальном прогрессе — такое учение они не могли создать именно потому, что они были буржуазными философами, — а теорию общественного прогресса вообще, т. е. такого прогресса, который призван обеспечить всеобщее благодействие. Они разрабатывают учение об овладении стихийными силами природы, возвещая, что благодаря этому неограниченному во времени и пространстве процессу социальное зло, каковы бы ни были формы его проявления, будет выкорчевано с корнем. «Атлантида» Ф. Бэкона — социальная утопия буржуазии XVII в., утопия, объективное содержание которой как бы систематизирует иллюзии буржуазии относительно социальных последствий ее политической и экономической деятельности.

Оставляя в стороне вопрос об иллюзиях, можно сказать, что эти последствия действительно носили всемирно-исторический характер, что получило свое теоретическое отражение в философии эпохи ранних буржуазных революций.

## Новаторская философия и новаторская наука

Философы-идеологи ранних буржуазных революций провозглашают и обосновывают идею разумного переустройства всей человеческой жизни. Эта идея была чужда феодальной философии, которая исходила из представления, что существующее общество устроено согласно божественному плану, а все присущие ему пороки — неустраняемые последствия изначальной поврежденности природы человека.

Идею разумного переустройства общества, как ее разрабатывала философия XVII в., не следует отождествлять с ее неизбежно ограниченным буржуазным содержанием, История показала, что научный коммунизм наполнил эту идею принципиально иным, антикапиталистическим содержанием. Таким образом, важнейшая идея философии эпохи ранних буржуазных революций, исторически обусловленная социально-экономическим содержанием этой эпохи, далеко выходит за границы породившей ее социально-экономической среды.

И. Азар, французский исследователь истории культуры, отмечает, что на пути от XVII к XVIII столетию образ жизни и сознание людей в странах Западной Европы радикально изменяются. **Начало этого пути** характеризуется раблепной приверженностью к прошлому. «Оставаться прежними, избегать всякого изменения, которое угрожает разрушением чудесного равновесия,— таковы упования классического века. Любопытность, возбуждающая беспокойную душу, представляется ему чем-то опасным, каким-то помешательством. Ведь путешественник, который спешит на край света, никогда не находит чего-либо иного, кроме того, что он взял с собой: своего человеческого существования... Пространство внушает страх, оно заключает в себе неожиданности. Люди хотели бы, будь только это возможно, остановить время»<sup>19</sup>. И вдруг — так полагает Азар — картина совершенно изменяется. Те же люди, которые, живя, например, в Париже, не испытывают в течение всей своей жизни желания посетить Лондон или Рим, загораются страстью к путешествиям. Европа уже не кажется завершившей свою историю; европейские пароды теряют свои, казалось бы извечно присущие им всем, известные характерные черты, которые возникли в сознании людей как только произносились такие слова, как «англичанин», «француз», «итальянец». Все приходит в движение. Движение захватывает и область, которая в силу своей специфической формы представлялась в принципе неизменной, не подлежащей людскому вмешательству, навечно установленной свыше, — область религии. Против католицизма, отрицавшего право индивида иметь собственное мнение в области веры, выступает протестантизм, провозглашая права личности на соответствующее ее убеждениям вероисповедание. Это, впрочем, не мешает и реформированному христианству проявлять нетерпимость к любым отклонениям от возвещаемых им новых догматов. Но вернуться к прошлому уже невозможно: самосознание человека становящегося буржуазного общества проникнуто идеей веротерпимости, несовместимой с представлением о навязанном извне, т. е. просто декретированном вероисповедании.

Наука, занимавшая низшее место в средневековой иерархии академического знания, вершиной которого считалась теология, начинает выдвигаться на первый план и, казалось бы, неожиданно становится источником веры в будущее. Наука, полагают ученые, позволяет читать самую великую книгу — «книгу природы». Это убеждение почти недвусмысленно ставит под вопрос познава-

тельное значение Библии. С прогрессом научных знаний связывают не только материальное благоденствие человечества, но и преодоление всех пороков и пагубных заблуждений, которые представляются главными причинами любой социальной несправедливости.

Будущее, обещаемое наукой, развитие которой отождествляется с совершенствованием человеческого разума, кажется, превосходит всякое воображение: непрерывный переход от одного созданного человеком чуда к другому наконец увенчается тем, что человек поднимется в воздух, воспарит над Землей, совершит полет на Луну.

Завоевания науки, пишет П. Азар, представлялись достижением счастья, материальный прогресс — нравственным обновлением<sup>20</sup>. Философия, которая все более отмежевывается от теологии даже тогда, когда она формально еще признает непрерываемость последней, философия, ориентирующаяся на идеал научного знания, признается теперь подлинной руководительницей жизни. Теология фактически уступает свое место философии, но, разумеется, лишь в светских делах.

Идеологи буржуазии, разумеется, не осознают себя теоретиками какого-либо класса, защитниками одного общественного строя против другого. Они считают себя адвокатами человеческой природы, которой надлежит действовать согласно собственным законам, а не по каким-то чуждым ей указкам, предписаниям. Философы-новаторы полны решимости найти и воплотить в жизнь «естественную» форму совместной жизни людей, имея в виду интересы отдельного индивида и, конечно, не сознавая того, что этот обособившийся индивид представляет собой продукт разложения феодального образа жизни и становления капиталистических общественных отношений.

Ф. Бэкон считает своей главной задачей расчистку почвы для будущих исследований. Теория идолов, т. е. учение о призраках, заблуждениях (некоторые из которых рассматриваются как врожденные и, следовательно, неискоренимые), составляет, по существу, один из важнейших разделов его философии.

Декарт, начинающий свою философию с универсального методологического сомнения, стремится найти хотя бы одно безусловно достоверное высказывание, опираясь на которое можно было бы уверенно продвигаться вперед по дороге познания. Гоббс разрабатывает теорию государства исходя из представления о необходимости государственного насилия, но, разумеется, для блага всех членов общества. Спиноза определяет «естественного» человека как раба своей чувственности, раба вообще, независимо от условий его жизни и общественного устройства. С его точки зрения, общечеловеческая задача не сводится к тому, чтобы создать соответствующий человеческой природе общественный строй. Необходимо изменить самую человеческую природу, и это нелегкая, однако же осуществимая задача, поскольку человек существо разумное и превращение разума в основной, господствующий аф-

фekt, совершающееся благодаря познанию, означает обуздание хаотического своеволия чувственности.

Критический пафос основоположников философии нового времени обусловлен не просто тем, что они ведут борьбу против все еще господствующей средневековой идеологии, в особенности против схоластики, в которой они, как правило, не разграничивают существенно отличающиеся друг от друга, в том числе и относительно прогрессивные, течения. Отрицание, несмотря на то что политически оно сплошь и рядом принимает компромиссную форму, в теоретическом отношении (т. е. в своей умозрительной, нередко эзотерической форме) не останавливается зачастую перед самыми крайними выводами. Анализируя предрассудки, пороки, реакционные установления феодального общества, они видят в них нечто такое, что так или иначе коренится в человеческой природе. И все же эти мыслители убеждены в том, что предрассудки, произвол и все другое, стоящее на пути разумного переустройства общества, отнюдь не непреодолимо. Бэкон ссылается на выдающиеся изобретения своего времени, которые преисполняют его верой в возможность покорения стихийных сил природы. Он убежден в том, что знание — самая могущественная из всех сил, доступных человечеству. Это убеждение разделяют почти все выдающиеся современники Бэкона.

Декарт формулирует и философски обосновывает идеал математического знания. Гоббс пытается, руководствуясь этим идеалом, построить науку об обществе, которая призвана не только вооружить человечество знанием, но и указать ему практический путь рациональной организации гражданского общества. Спиноза стремится с помощью математического метода решить основополагающую задачу этики: указать каждому человеческому индивиду единственно возможный способ самоосвобождения, которое может быть осуществлено только каждым отдельно взятым человеком. Это философское воззрение, несмотря на то что оно обосновывается мыслителем, в сущности, атеистического толка, вполне соответствует духу победившей в Нидерландах Реформации, которая возлагает спасение верующих на их собственные плечи, ставит это спасение в зависимость от их личной самодеятельности. С этой точки зрения отличие Спинозы от Декарта, провозглашающего свое невмешательство в дела веры, является весьма существенным и в культурно-историческом отношении. Декарт утверждал, что воля по природе своей не подчиняется разуму, так как она предпочитает желаемое истинному. Следовательно, человек не способен собственными силами овладеть своими аффектами. Для этого нужны внешние силы: церковь, правительственная власть. Между тем, с точки зрения Спинозы, никакая власть (значение которой он отнюдь не умаляет) не может решить задачи, составляющей собственное назначение человеческой личности.

Итак, основоположники философии нового времени, идеологи ранних буржуазных революций являются критическими оптимистами. Они не столько идеализируют буржуазные преобразования,

сколько превосхищают последние. То что они действительно идеализируют, есть, скорее, последствия уже намечающегося, а частью и совершающегося уничтожения феодальных порядков. Это, по существу, уже буржуазно-демократические иллюзии, которые, однако, являются иллюзиями относительно еще не сложившихся общественных отношений. Главное, что отличает их от идеологов господствующей феодальной системы, — критическое отношение к настоящему и прошлому, непримиримость к привычному, по тем более ужасному социальному злу, освященному традициями, легендами, религиозным учением и практикой церкви.

При всем своем критицизме эти мыслители весьма далеки от того, чтобы принижать, недооценивать человеческие возможности, как это присуще феодальной идеологии. Несовершенному человеку они приписывают способность беспредельного совершенствования.

Социальный прогресс, понятие которого систематически разрабатывается именно в эту эпоху, решительно противопоставляется привычным, господствующим представлениям о «спокойной», размеренной, сохраняющей свои веками сложившиеся формы человеческой жизни. Понятия «революция» (в его социально-политическом смысле, да и вообще как действия, совершаемого людьми) еще не существует в лексиконе этой эпохи, но философия буржуазной революции уже родилась.

Таким образом, идея разумного преобразования природы и общественного устройства является своего рода категорическим императивом философии эпохи ранних буржуазных революций. Правильно замечает М. Бур, характеризуя историческую роль Ф. Бэкона: «Бэкон как реформатор логики, — такова была зачатую без обсуждения принимавшаяся посылка почти всех до настоящего времени изданных работ о Бэконе. Но именно эта посылка является ложной. Бэкон хотел быть не реформатором логики, а реформатором человеческого общества»<sup>21</sup>.

Высокая оценка достижений техники не означает для Бэкона, как и для других мыслителей этой эпохи, хотя бы малейшего умаления значения теоретического знания. Только последнее делает изобретения (в самом широком смысле этого слова) не случайными, счастливыми находками, удачами, а необходимыми результатами методического исследовательского поиска. Именно поэтому, подчеркивает Бэкон, светоносным опытам, т. е. экспериментам, умножающим знания, принадлежит более значительная роль, чем плодоносным экспериментам, которые непосредственно увеличиваются практическими приложениями, изобретениями. Овладение законами природы предполагает прежде всего их действительное познание, соблюдение законов природы, сознательное подчинение им. «Человек, слуга и истолкователь природы столько совершает и понимает, сколько постиг в ее порядке делом или размышлением, и выше этого он не знает и не может»<sup>22</sup>. Бэкон, следовательно, весьма далек от отождествления знания и силы, так же как далек он от отождествления силы со знанием. Дейст-



вительный смысл антисхоластической ориентации Ф. Бэкона правильно выразил его непосредственный продолжатель Т. Гоббс, который писал: «Знание есть только путь к силе»<sup>23</sup>.

Р. Декарт, являющийся в отличие от Бэкона рационалистом, считающим основой всякого знания метафизику, исходные положения которой якобы образуют врожденные идеи, так же как и Бэкон видит высшую цель познавательных усилий человечества в его практических достижениях. Формулируя этот идеал, Декарт (это в особенности хочется подчеркнуть) ссылается на труд ремесленников, которые в рамках своей специализированной деятельности целесообразно преобразуют материал природы, т. е. подчиняют его человеческим задачам. Той же цели, но в несравненно более широком, поистине всеобъемлющем масштабе призвано служить философское и всякое иное научное знание. И Декарт утверждает, что «вместо умозрительной философии, преподаваемой в школах, можно создать практическую, с помощью которой, зная силу и действие огня, воды, воздуха, звезд, небес и всех прочих окружающих нас тел, так же отчетливо, как мы знаем различные ремесла наших мастеров, мы могли бы наравне с последними использовать и эти силы во всех свойственных им применениях и стать, таким образом, как бы господами и владельцами природы»<sup>24</sup>. Это не только отрицание схоластической логики, но и положительная программа преодоления бессодержательных спекулятивных абстракций на пути создания «практической», в новом смысле этого слова, философии.

Чтобы правильно понять установку на «практическую философию», имеющую в виду не этическую, а именно практическую, в собственном смысле этого слова, проблематику, следует сразу же указать на принципиальное отличие этой не только методологической (и гносеологической) позиции от пресловутого, господствовавшего в ту эпоху схоластического «практицизма». Схоласты, несмотря на свои в высшей степени умозрительные, нередко даже тончайшие в отношении логических дистинкций рассуждения, упорно настаивали на том, что знание ради знания, исследование, вдохновляемое одной лишь жаждой новых знаний, стремлением открыть новые, неведомые человечеству истины, не только суетно, но и, по существу, несовместимо с подлинным благочестием<sup>25</sup>. Познание с точки зрения схоластики не есть само по себе добро; оно оправдано лишь постольку, поскольку одушевлено целями, лежащими вне сферы знания: защита, укрепление, обоснование религиозной веры. Идея превращения философии (и всякого познания вообще) в интеллектуальную силу, независимую от теологии, в силу, способствующую овладению законами природы, самым непосредственным образом подрывала основной схоластический императив: философия — служанка теологии. Не следует забывать, что в эту эпоху философией именовалось всякое, за исключением теологического, теоретическое исследование.

Известно, что основоположники философии нового времени, как правило, не были атеистами: полемизируя с теологией, они

обычно не ставили под вопрос религию. Теология же, поскольку она подвергалась критике, интерпретировалась как неадекватная интерпретация Священного писания, на авторитет которого постоянно ссылаются даже наиболее чуждые религиозному умонастроению мыслители. Эти ссылки на Священное писание — не только экзотерическое облачение по существу иррелигиозного (во всяком случае, чуждого теологии) философствования. Следует учитывать и то обстоятельство, что Реформация впервые сделала Священное писание доступным для способных читать, что стало возможным в особенности благодаря переводу Библии с латыни на национальные языки и изобретению книгопечатания. Библия стала настольной книгой, и нет ничего удивительного в том, что противники феодальной (религиозной) идеологии постоянно ссылаются на этот основополагающий документ христианства.

Ф. Бэкон назидательно замечает, что лишь поверхностное знание вступает в противоречие с христианским откровением, в то время как более глубокое постижение природы вещей наполняет душу человека религиозным благоговением и благочестием. Декарт, обосновывая принципы нового научного метода, несовместимые со схоластическим умозрением, оговаривается, что эти принципы никоим образом не посягают на истины веры, которые человеку надлежит усваивать без критического анализа. Попытка Декарта обновить онтологическое «доказательство» бытия божия не может быть истолкована просто как вынужденная уступка господствующему религиозному сознанию. Так же как и вся дуалистическая система философа, эта попытка, так сказать, изнутри характеризует противоречия философии ранних буржуазных революций.

Лейбниц, по-видимому, считал «Теодицею» своим важнейшим философским трудом. Во всяком случае, это единственная большая философская работа мыслителя, которая была опубликована при жизни философа.

Среди основоположников философии нового времени только Б. Спиноза является, по существу, атеистом. Но это такого рода атеизм, который, по-видимому, является тайной и для самого философа. Иными словами, экзотерический смысл спинозизма не есть сознательно выраженный, проникнутый субъективным убеждением мировоззренческий принцип. Маркс именно в связи с философией Спинозы указал на необходимость разграничивать объективное содержание философского учения и способ его выражения, изложения.

Учение Бэкона, отмечал Маркс, полно теологических непоследовательностей. И вместе с тем в целом это учение носит недвусмысленно антитеологический характер. Методологическое значение этой характеристики философии Бэкона заключается в том, что она раскрывает типическое противоречие всей идеологии ранних буржуазных революций. Основная идеологическая коллизия этой исторической эпохи заключалась отнюдь не в том, что религиозной идеологии, составлявшей единственную духовную пищу

масс, было противопоставлено отрицание религии. Нет, феодальной религии была противопоставлена другая религия, отражавшая в противоположность основным догматам католицизма развитие новых общественных сил, формирование национальных государств, вступивших в конфликт с католическим космополитизмом, развитие самостоятельной буржуазной личности, которая стремится на свой собственный страх и риск решать все касающиеся ее жизни, в том числе и вероисповедные, вопросы. Буржуазное содержание новой идеологии формировалось первоначально в религиозном сознании. И философы-новаторы независимо от своей личной религиозности или иррелигиозности теоретически осмысливают и оправдывают эту коллизия.

Д. Локк, буржуазное содержание учения которого является наиболее сложившимся, созревшим, получившим адекватное, классическое теоретическое выражение, обосновывая буржуазно-демократический принцип веротерпимости, специально оговаривается, что атеисты не вправе «претендовать на привилегию веротерпимости»<sup>26</sup>. Это значит, что принцип веротерпимости, насколько не покушаясь на религию как таковую, направлен, с одной стороны, против господствующей (феодальной) религии и в особенности церкви, а с другой — призван оградить религиозное сознание от опасности (или угрозы) неверия. Эта амбивалентность веротерпимости обусловлена также и тем, что идеологическая революция, предшествующая революционному переходу от феодализма к капитализму, сначала политически нейтрализует религию, а затем превращает ее в идеологическое оружие нового господствующего класса буржуазии.

Если в условиях феодального строя религия как идеология была чем-то вроде абсолютной монархии, то в эпоху кризиса этого общественного строя идеологии буржуазии борются за конституционное ограничение ее власти. Поэтому тот же Локк, считающий правомерным преследование атеистов, безоговорочно утверждает, что церковная власть «должна быть ограничена рамками церкви и никоим образом не может распространяться на гражданские дела»<sup>27</sup>. Значение приведенного принципа, который в той или иной форме (с большей или меньшей резкостью, отчетливостью, прямолинейностью) формулируется, обосновывается всеми идеологами изучаемой эпохи, трудно переоценить. Речь идет о свободном от религиозного гнета философском исследовании, о мировоззренческой самостоятельности естествознания, т. е. наук о природе, которые именно в этом своем качестве обязаны принципиально отвергать объяснение естественного сверхъестественным. Это — категорическое требование жесткого разграничения знания и веры, разграничения, означающего рестрикцию области веры, которая именно как вера не подлежит обсуждению и именно поэтому не в праве вмешиваться в то, что составляет предмет обсуждения, исследования, доказательства. Даже благочестивый Н. Мальбранш, призывающий «слушаться больше нашей веры, чем нашего рассудка»<sup>28</sup>, недвусмысленно заявляет, что верующему

«должно слепо верить, но, чтобы быть философом, нужно требовать очевидности»<sup>29</sup>.

Декарт разграничивает физику и метафизику, фактически отделяет их друг от друга вовсе не потому, что он умаляет метафизику. Он считает ее основой основ и тем не менее придает этому разграничению характер онтологического принципа (дуализм), предоставляя тем самым «физике» (естествознанию, философии природы) полную свободу в границах ее специальной области исследования. Но именно поэтому он настаивает также на том, чтобы метафизика, составляющая основу физики, в корне изменила свой характер, т. е. стала соответствующей основывающемуся на ней зданию науки. Основоположения метафизики должны быть очевидными, исключаящими возможность сомнения. Такая постановка проблемы начала философии есть отказ от всего принятого на веру, не прошедшего горнила критики. Однако это не отрицание сверхъестественного вообще, это отрицание его необходимости и правомерности в философии и науке, в которых право голоса принадлежит лишь естественному разуму, а предмет познания составляют исключительно только естественные вещи.

Декарт не оспаривает догмата христианства о сотворении мира из ничего не столько потому, что он не отваживается на это «святотатство», сколько потому, что в предметной области научного исследования «невозможно предположить возникновение какой-либо вещи из ничего»<sup>30</sup>. Материя и движение неуничтожимы. Это материалистическое основоположение, воспринятое естествознанием XVII в. из философии, подкрепляется ссылкой на... божественное установление. То, что установлено самим богом, не может быть изменено даже им, ибо божественные установления непреходящи. Бог, пишет Декарт, «при сотворении материи наделил отдельные ее части различными движениями и сохраняет их все тем же образом и на основании тех самых законов, по которым их создал»<sup>31</sup>. Использование теологических аргументов для обоснования нерушимости естественного порядка вещей, т. е. для отрицания (фактического, но отнюдь не формального) всемогущества божьего, включающего в себя, разумеется, божественный произвол, несомненно, представляет собой экзотерическую форму эзотерической элиминации теологии из философии и естествознания.

Способ, каким Декарт противопоставляет «естественный свет» разума Священному писанию, явно рассчитан на theologов, которых он не столько убеждает, сколько обезоруживает. Откровение, замечает он явно не без иронии, «разом подымает нас до безошибочной веры», и поэтому оно, увы, не пригодно для изучения отнюдь не сверхъестественных вещей. Не следует вообще рассчитывать на достижение истины «одним прыжком». В том, что не дано нам откровением, следует полагаться лишь на собственные силы и, прежде всего, на правильный метод исследования, который хоть и не сразу, но зато наверняка приводит в конечном счете к истинному знанию.

Принцип естественного (природного) объяснения естественных (природных) вещей, т. е. объяснения природы из нее самой, находит свое логическое завершение в материализме Т. Гоббса, который провозглашает единственной реальностью пространственно ограниченные вещи, тела, отрицая тем самым существование неведущего, бестелесного, во всяком случае в сфере философского (и естественнонаучного) исследования. Гоббсовский номинализм служит обоснованием ренессанса, согласно которому существуют лишь природные и социальные тела (последние именуруются искусственными, т. е. созданными людьми). Мир, или Вселенная, представляет собой «массу всего существующего». Мир «телесен, иначе говоря, является телом и имеет измерения величины, называемые длиной, шириной и глубиной. Всякая часть тела является точно так же телом и имеет те же измерения и, следовательно, телом является всякая часть Вселенной, а то, что не есть тело, не является частью Вселенной. Вселенная есть все, поэтому то, что не является ее частью, есть ничто и, следовательно, нигде не существует»<sup>32</sup>.

Идеалист Лейбниц, видевший высшую задачу философии в обосновании божественной *harmonia praestabilitata*, самым категорическим образом возражает против любых попыток вести исследование природы, руководствуясь теологическими посылками. Бог, согласно Лейбницу, действует в полном соответствии с созданной им природой и ее законами, которые не могут быть поэтому иными. Сверхъестественное попросту невозможно. С этой точки зрения любая попытка изучать доступную наблюдению действительность с помощью представлений, не почерпнутых из ее кропотливого анализа, должна быть осуждена раз и навсегда как недостойное занятие, дискредитирующее не только естественный человеческий разум, но и богословие, истинность догматов которого Лейбниц ставит вне сомнения, так как наука подвергает сомнению лишь то, что относится к ее компетенции. «В догматах веры,— замечает в этой связи Лейбниц,— могут заключаться непостижимые для нас тайны, но я не желал бы, чтобы в обычном ходе вещей прибегали к чудесам и допускали абсолютно непонятные силы и воздействия»<sup>33</sup>.

Мы видим, таким образом, что философия эпохи ранних буржуазных революций теоретически обосновывает естествознание, что влечет за собой мировоззренческие выводы, образующие основу и нового понимания общественной жизни. Существует естественный порядок вещей, который не может быть нарушен никаким вмешательством свыше. Все изменения происходят естественным образом, т. е. происходят из внешней природы или природы самого человека. Необходимая связь явлений нигде не может быть прервана, ибо нет причины без следствия, как и следствия без причины. Религиозный преддетерминизм заменяется натуралистическим фатализмом. При этом даже отрицание случайного и фактическое исключение категории возможности приобретают черты антирелигиозного, иррелигиозного убеждения. Следует, впро-

чем, отметить, что этот фатализм, настойчивое подчеркивание абсолютной власти природы над человеком, вполне сочетается с признанием того, что человек может и должен быть господином природы.

Философия, обосновывающая естествознание и превращающая последнее в свое собственное основание, есть, прежде всего, отрицание авторитета веры по меньшей мере в рамках наук о природе и философии. Б. Спиноза утверждает, что «вера теперь стала не чем иным, как легковерием и предрассудками»<sup>34</sup>. Философия, заявляет Спиноза в другом месте, «должна быть отделена от теологии»<sup>35</sup>. Поясняя эту мысль, Спиноза безоговорочно порывает с экзотерической формулой двойственной истины. Он пишет: «Между верой, или богословием, и философией нет никакой связи или никакого родства... Ведь цель философии есть только истина, вера же, как мы обстоятельно показали, — только повиновение и благочестие»<sup>36</sup>.

Итак, «естествознание», как свидетельствует само слово (ср. фр. *sciences naturelles*), исходит из определенной мировоззренческой установки: оно объясняет природу из нее самой, избегая во всех случаях обращения к сверхприродному.

Энгельс датирует возникновение естествознания нового времени великим открытием Коперника не просто потому, что гениальный польский астроном создал гелиоцентрическое мировоззрение, но прежде всего потому, что он дал отставку теологической космологии. Естествознание, так сказать по определению, элиминирует религиозное истолкование природы, оставляя открытым вопрос о бытии божием, несмотря на то что естествоиспытатели в своем подавляющем большинстве остаются религиозными людьми и за пределами своей специальной области исследования охотно занимаются теологическими изысканиями, что нередко налагает определенную печать и на их собственно естественнонаучные работы.

Эпоха ранних буржуазных революций является также эпохой дифференциации научного знания, возникновения новых научных дисциплин, вследствие чего происходит размежевание между философскими и нефилософскими исследованиями. Это следует понимать не как отказ естествознания от мировоззренческих, в частности философских, убеждений, а как вычленение специальных областей исследования и формирование соответствующей методологии. Этот процесс в тогдашних исторических условиях еще не становится противопоставлением философии так называемым положительным наукам. Естествознание трактуется еще как «натуральная философия» (*philosophia naturalis*), и естествоиспытатели называют себя философами, так как они обосновывают необходимость естественного объяснения природы.

Ф. Бэкон пропагандирует в «Новом органоне» натуральную философию, т. е. естествознание, понимаемое как подлинная в отличие от схоластики философия природы. Натурализм — не только естественнонаучная методология, но и философская основа

учения об обществе (в первую очередь доктрины естественного права). Даже идеалисты отвергают апелляцию к сверхъестественному, несмотря на то что они обосновывают спиритуалистические воззрения<sup>37</sup>.

Античные философы создали понятие космоса, упорядоченного целого Вселенной, в котором вначале еще не разграничивались принципиальным образом земное и неземное. Антипеза того и другого впервые систематически формулируется Платоном. Аристотель пытается обосновать противопоставление земному божественной сферы небесных тел данными астрономии. Этим путем идет и Птолемей, систему которого восприняло христианское вероучение. Геоцентрическое мировоззрение выступало, таким образом, не только как религиозное, но и как специально научное учение, вполне согласующееся, как казалось в течение веков, с повседневным опытом.

Новое время ниспровергает не только геоцентрическое мировоззрение, но и исторически связанные с ним религиозные убеждения. Не существует никакой небесной тверди, небесной материи, природа всюду одна и та же. Д. Бруно впервые открыто высказавший мировоззренческие выводы, вытекающие из новой, гелиоцентрической картины мира, поплатился за это своей жизнью. Декарт, обычно смягчающий поваторские убеждения всякого рода оговорками, тем не менее заявляет, что «материя неба не разнится от материи Земли», ввиду чего «во всем мире существует только одна материя»<sup>38</sup>. Этот вывод Декарт непосредственно связывает с системой Коперника, признавая, что она составляет основу его собственного философского учения. Заявление Декарта имело эпохальное значение; оно указывало на то, что философия и естествознание нового времени неотделимы друг от друга. Иными словами, предпосылкой философии новой эпохи является отказ от противопоставления друг другу небесного и земного в рамках астрономического мировоззрения. Но только ли астрономического?

Новая астрономическая картина мира, создатели которой не покушаются на теологическое противопоставление небесного земному, есть такого рода мировоззренческий переворот, который неизбежно порождает не только гордую веру в могущество разума, но и сомнение, тревогу, сознание шаткости всех устоев, на которых, казалось, незыблемо покоится существование человечества. Через 11 лет после сожжения Д. Бруно английский поэт Д. Донн писал:

Все в новой философии — сомнение:  
Огонь былые потерял значение,  
Нет солнца, нет земли — нельзя понять,  
Где нам теперь их следует искать.  
Все говорят, что смерть грозит природе,  
Раз и в планетах и на небосводе  
Так много нового; мир обречен,  
На атомы он снова раздроблен.  
Все рушится, и связь времен пропала,  
Все относительным отныне стало<sup>39</sup>.

Мироощущение кризиса выражено в этом стихотворении с такой силой, что современному человеку, воспринимающему гелиоцентрическое мировоззрение почти как само собой разумеющееся, может показаться непонятным или, во всяком случае, нетипичным для интересующей нас эпохи такое смятение чувств. Но стоит лишь связать эти стихи с идейной революцией, началом которой послужило гелиоцентрическое мировоззрение, чтобы все, что пишет Донн, обрело свое конкретное историческое содержание.

Философы античности и средневековья рассуждали о природе вещей, имея в виду неизменные простые элементы. Философы нового времени называют природой всю совокупность существующего, составляющего предмет познания или практического воздействия. Сверхприродное, как правило, не отрицается, но перемещается на периферию умственных интересов людей, занимающихся философией и наукой, которые теперь заняты исследованием естественного, а не размышлениями о сверхъестественном. Показательно, например, что Гоббс вполне определенно утверждает, что философия и теология несовместимы друг с другом, отнюдь не утверждает, что теология не имеет права на существование. Он просто исключает теологию из сферы научного знания, которое в принципе является для него также и философским знанием<sup>40</sup>. Спиноза, который является, по существу, основоположником систематической, научной критики Библии, настаивает на том, что «писание оставляет разум совершенно свободным и что оно с философией ничего общего не имеет»<sup>41</sup>. Так формируется натуралистическое мировоззрение нового времени. Оно иницируется, с одной стороны, материалистической философией, а с другой — естествознанием независимо от того, осознают ли его представители материалистические послышки своего исследовательского поиска. Неудивительно поэтому, что даже идеалисты, как уже подчеркивалось выше, воспринимают (разумеется, с существенными ограничениями) натуралистическое мирозерцание.

Если понятия космоса, Вселенной, мира и даже «природы вещей» были вполне ассимилированы схоластической философией, то представление о том, что природа как окружающая человека, чувственно воспринимаемая реальность вездесуща, всемогуща, составляет важнейший, если не единственный, предмет изучения, явно антитеологично, антисхоластично. Столь же враждебно теологическому мировоззрению и разрабатываемое философами-новаторами понятие человеческой природы. «Природа человека, — пишет Гоббс, — есть сумма его природных способностей и сил, таких, как способность штаться, двигаться, размножаться, чувство, разум и т. д. Эти способности мы единодушно называем природными, и они содержатся в определении человека как одаренного разумом животного»<sup>42</sup>.

Натуралистическое истолкование общественной жизни как многообразных отношений между самодовлеющими индивидами выявляет социальные, по существу, буржуазные интенции этого антитеологического понимания общественной жизни, которое, од-



нако, не порывает с натуралистически интерпретируемой философией истории. Основным отношением между индивидами является, согласно Гоббсу, конкуренция. Жизнь подобна состязанию в беге, где каждый стремится «оказаться впереди своих конкурентов». Все человеческие свойства оцениваются Гоббсом с точки зрения участников этого бега, в котором наградой является наибольшее благополучие. «Стремление сбить с ног и опрокинуть вырвавшегося вперед соперника есть зависть»,— говорит Гоббс, нисколько не осуждая этого чувства, ибо оно де естественно. «Постоянно обгонять всех есть счастье»<sup>43</sup>. «Смотреть на тех, кто находится позади, есть слава»<sup>44</sup>.

Природу не судят, а изучают,— таков девиз натурализма, не только естественнонаучного, но и философского. Все природное неустранимо, хорошо оно или плохо. Его следует принимать не просто как наличное, но как должное, так как иное невозможно. Природным, во всяком случае в общественной жизни, называется, однако, не все существующее, а именно тот тип социальных отношений, который формируется в недрах феодального общества и враждебно противостоит господствующим отношениям. Последние характеризуются как извращенные, неестественные, т. е. несоответствующие природе человека.

Натуралистическое мировоззрение сводит социальное к природному, которое понимается как нечто изначальное, находящееся вне власти человека, неизменное. То, что человек есть общественное существо, никоим образом не отрицается. Аристотелевское определение человека как общественного (политического) животного полностью принимается, несмотря на всю критику аристотелизма. Но в отличие от Аристотеля буржуазные философы, пожалуй, делают логическое ударение на том, что человек есть природное существо, животное. Все его социальные характеристики являются с этой точки зрения специфическими признаками данного вида животных. Эта перемена акцента соответствует суровой эпохе перехода от феодализма к капитализму.

Таким образом, классовая и теоретическая ограниченность натуралистического мировоззрения выявляется уже в эпоху его исторического формирования.

### Рациональный метод.—гносеологический, этический, социальный императив эпохи

Известные слова К. Маркса: «Философия резюмируется в ее методе»,— в особенности относятся к интересующей нас эпохе. Каждый из великих философов этого времени создает свою систему, противостоящую другим системам. Но главное, что характеризует все эти системы формирующейся буржуазной философии, сближая их, несмотря на все разделяющие их противоречия, есть выдвигание на первый план, понимание метода как решающего условия плодотворного познания. Больше того, создание истинного

метода исследования призвано обеспечить наряду с преодолением заблуждений всеобщее благоденствие и даже духовное облагораживание человечества. Абсолютизация научного метода, несмотря на то что он еще находится в процессе своего исторического становления, является одной из основных характеристик интеллектуального климата этой эпохи. Ф. Бэкон, указывает Энгельс, «жаждет применения своего нового эмпирического, индуктивного метода прежде всего для достижения следующих целей: продления жизни, омоложения в известной степени, изменения телосложения и черт лица, превращения одних тел в другие, создания новых видов, владычества над воздухом и вызывание гроз»<sup>45</sup>.

Первостепенное значение, которое приобретает в эту эпоху проблема метода, несомненно, связано с тем, что фундаментальные науки, обособляясь друг от друга, а также и от философии, разрабатывают свои собственные методы, существенно отличающиеся от философского способа анализа, доказательства, определения понятий. В этой связи проблема общенаучного метода, применимого также и в философии, приобретает ключевое, не только специально научное, но и мировоззренческое значение, ибо речь идет о единстве всего знания, об отношении философии к наукам о природе и обществе. Однако не менее важно и то, что универсальный метод, разработкой которого заняты философы, осмысливающие достижения математики, с одной стороны, и эмпирического естествознания — с другой, открывает, как кажется, единственно возможную перспективу разрешения коренных социальных проблем, порожденных кризисом феодального строя. Таким образом, в самой постановке проблемы научного метода находит свое концентрированное выражение основное содержание революционного общественного сознания, его установка на радикальное переустройство общества.

В сочинениях мыслителей этой эпохи есть немало глубоких догадок относительно экономических и политических причин кризиса феодальной системы, но эти догадки всегда остаются неразвитыми, так как на первый план выступает всеобщее убеждение в том, что глубочайший источник всех бедствий человечества составляют перманентные заблуждения людей. Все остальное, в том числе и тирания господствующих сословий, бесправие и т. п., кажутся чем-то производным от этих заблуждений.

Буржуазная идеология по природе своей является идеалистическим отражением общественного бытия. Кризис феодального строя осознается неадекватным образом, т. е. просто как бедственное состояние общества, упадок нравов, бесправие, отсутствие гарантий безопасности личности, подавление человеческого достоинства; все эти факты резюмируются в представлении об извращении человеческой природы, которое непосредственно связывается с учением о заблуждениях человеческого рода и путях их преодоления. Речь, следовательно, идет не столько о разложении определенного общественного устройства, сколько о злополучной истории человечества, о путях его спасения.

Конечно, и теоретики феодализма постоянно рассуждали о заблуждениях как причинах социальных бедствий. Но они имели при этом в виду главным образом отступление от религиозной веры, самонадеянность разума, пренебрежение к обычаям, традициям, забвение того, что все необходимые человеку истины уже известны и находятся в Священном писании или в сочинениях признанных авторитетами писателей. Основоположники философии нового времени секуляризуют традиционное учение о заблуждениях, связывавшее последние не столько с познанием или иной человеческой самостоятельностью, сколько с изначальной греховностью человека. Эта светская, антифеодалная теория заблуждений, так же как и секуляризованное учение об аффектах, становится одним из отправных пунктов буржуазного просвещения — мощного интеллектуального движения, революционизировавшего духовную жизнь феодального общества.

Учение Ф. Бэкона об идолах представляет собой не только введение в его теорию метода, но также философско-историческую концепцию, согласно которой человечество на протяжении всей своей истории руководствовалось заблуждениями и иллюзиями, внимало призракам и вследствие этого не могло найти правильного пути, ведущего ко всеобщему благоденствию. В том, что такой путь существует у Бэкона в отличие от его оппонентов-теологов, нет ни малейшего сомнения. Задача заключается лишь в том, чтобы освободиться от идолов (призраков) или по меньшей мере существенно ограничить их пагубное влияние на человеческие души.

Заблуждения несравненно пагубнее невежества, так как они кажутся людям истинным знанием, в то время как невежество есть просто неведение. Иногда, правда, Бэкон и другие философы этой эпохи осознают, что невежество — не просто пустое пространство памяти, что оно также заполнено призраками. В целом же эти философы склонны абсолютно противопоставлять знание невежеству, истину заблуждению. Впрочем, в конкретных исторических условиях этой эпохи такое метафизическое противопоставление играет прогрессивную роль, так же как и абстрактное, безоговорочное отрицание старого.

Учение Локка о *tabula rasa*, свободном от каких-либо представлений (и, разумеется, заблуждений) первоначальном состоянии человеческого сознания, также включает в себе вполне определенный философско-исторический смысл. Великое преобразование человеческой жизни, которое возвещают идеологи ранних буржуазных революций, должно быть начато (и осуществлено) на хорошо расчищенном месте. Все старое, изжившее себя, все, что противодействует «человеческой природе», т. е. фактически буржуазному образу жизни, объявляется подлежащим искоренению заблуждением. Таким образом, объективная историческая необходимость буржуазного переустройства общества осознается главным образом как задача исправления, очищения человеческой природы, поврежденность которой представляется очевиднейшим

фактом. Парадоксально, конечно, то, что и феодальное, теологическое мировоззрение постоянно указывает на пагубную деформацию природы человека, считая ее, однако, непреодолимым в этой земной жизни злом. Эта пессимистическая оценка реального бытия людей отвергается философами-новаторами, которые натуралистически истолковывают поврежденность человеческой природы, обосновывают возможность и необходимость ее восстановления, которое мыслится как воспитание человеческого рода путем просвещения.

Таким образом учение о заблуждениях есть не только проповедь новой гносеологии, но и необходимое введение в философское обоснование программы борьбы против всего феодального строя.

Гоббс, разделяя в известной мере воззрение на источники пороков, высказанное еще Сократом, полагает, что «воля человека всегда стремится к благу или к тому, что кажется благом»<sup>46</sup>. В чем же причина того, что результатом человеческих стремлений оказывается сплошь и рядом не благо, а зло, т. е. то, к чему человек вовсе не стремится, поскольку он хочет лишь блага? Дело, по-видимому, заключается в том, что человек не отличает действительного блага от мнимого.

Со времени великого открытия Коперника ученые начинают уже осознавать необходимость разграничения действительного и мнимого движения, сущности и видимости. Борьба против заблуждений осмысливается соответственно как борьба против мнимого знания, разительным примером которого является официальная ученость, схоластика.

У Гоббса нет представлений о специфической объективной обусловленности действий человеческих индивидов, так же как об объективных последствиях их субъективных действий. Он исходит из представления об отдельном человеке, общество в таком случае представляет собой лишь сумму индивидов. Гоббс, правда, утверждает, что война всех против всех есть естественный закон человеческого общежития, но это положение не снимает его основного убеждения, согласно которому всякое социальное зло коренится в заблуждениях индивида, который считает мнимое благо действительным. Поэтому, например, он утверждает, что «из незнания гражданских обязанностей, т. е. науки о морали и государстве, происходят гражданские войны, являющиеся величайшим несчастьем для человечества»<sup>47</sup>.

Таким образом, учение о заблуждениях — легальная и, что особенно важно, не требующая легитимации форма критики феодального status quo и обоснование путей его уничтожения. Это, конечно, абстрактная постановка задач буржуазного переустройства общества; она легко сочетается с идеологическим компромиссом, но в эпоху господства уже разлагающихся феодальных отношений такая идеологическая стратегия является, по-видимому, особенно эффективной.

Итак, проблема метода занимает центральное положение в философии эпохи ранних буржуазных революций, поскольку метод трактуется как кратчайший (иными словами, революционный) и притом в принципе свободный от заблуждений путь к достижению общечеловеческих идеалов. Разоблачая идолы, Бэкон формулирует новое понимание проблемы человека. Индуктивный метод, понимаемый как исследование, ведущее к изобретениям (в самом широком смысле слова), характеризуется соответственно этому как способ обеспечения благоденствия человечества.

Декарт связывает основные требования своего метода исследования с вполне определенными этическими (а частью и политическими) предпосылками, которые далеко выходят за границы так называемой этики ученого. Для Спинозы метод познания знаменует освобождение личности от порабощающих ее аффектов, т. е. единственный, по его убеждению, способ развития гражданских добродетелей, без которых невозможно разумно организованное общество. Метод есть с этой точки зрения радикальное усовершенствование разума, а благодаря этому и осуществление идеала разума в человеческом общении.

Философы-схоласты, следуя античной традиции, утверждали, что человек в отличие от животного есть разумное существо. Философы-новаторы по-новому ставят этот вопрос. Их прежде всего интересует, почему разумное существо действует вопреки разуму. Понятие разума остается при этом весьма абстрактным, однако содержание того, что называется неразумным, достаточно очевидно. Конечно, в ответе на этот вопрос между философами немало разногласий, но в одном они в основном солидарны: переход от неразумия к разумному образу мысли и жизни осуществим лишь путем создания метода, обеспечивающего неизбежную основу истинного знания и указывающего пути его достижения. Дискуссия об истинном методе познания, который также нередко толкуется как адекватный подлинной человечности образ жизни, составляет важнейшее содержание философии нового времени. С этой точки зрения задача обособления философии от теологии, так же как и проблема естественного объяснения всего природного, представляют собой лишь различные, разумеется, в высшей степени существенные аспекты более общего вопроса об универсальном методе познания.

Материалисты и идеалисты, рационалисты и сенсуалисты расходятся друг с другом в понимании существа истинного метода. Но все они разделяют убеждение, что предоставленный самому себе разум — разум, не обладающий истинным методом, неизбежно заблуждается, вступает в конфликт с самим собой и в конечном счете оказывается неразумием. Культ разума, столь характерный не только для рационалистов XVII в., но и для приверженцев эмпирицизма, есть, прежде всего, культ истинного метода, которому, как казалось тогда, не могут сопротивляться никакие загадки природы.

Ф. Бэкон критикует своих предшественников, высоко оценивавших познавательное значение чувственного опыта, за то, что они, не разрабатывая метода опытного исследования, уподоблялись муравьям, собирающим все, что ни встречается на их пути. Критика беспорядочного опыта, разработка системы методического опыта опытного исследования, предостерегающего поспешные, необоснованные выводы из фактов,— в этом видит Бэкон назначение своей философии и ее радикальное отличие от учений предшествующих сторонников эмпирицизма.

Проблема метода является, несомненно, центральной и для Декарта, Гоббса, Спинозы, Лейбница, Локка. Это единомышленники, которые полемизируют друг с другом по всем другим вопросам, специфическим образом характеризует эпоху, когда наука утверждается в сознании передовых людей как единственная адекватная форма теоретического знания, приобретение которого может и должно совершаться по правилам, независимым от произвола исследователя. А поскольку прогрессивные философы воспринимали утверждающуюся науку как подлинное знание, они разрабатывают философский метод, ориентируясь на идеал научного знания своего времени. Гносеологически истолковывая достижения математики и эмпирического естествознания как результаты плодотворного применения научного метода, философы обосновывают необходимость аналогичного метода и для собственно философских исследований. При этом противоположность между рационализмом и эмпирицизмом, естественно, находит свое выражение и в концепции метода. Рационалисты пытаются универсализировать завоевавший всеобщее признание метод математики. Сторонники эмпирицизма, напротив, обосновывают решающее значение наблюдений, позволяющих точно фиксировать и правильно описать факты, производить измерения, разлагать предметы на составные части, переходить от следствий к причинам, устанавливать путем анализа причин необходимо вытекающие из них следствия. Однако как ни велико значение эмпирического естествознания, впервые открывшего человечеству бесконечное качественное многообразие явлений природы, их разнообразные полезные людям свойства, идеал научного знания этой эпохи наиболее последовательно выражает рационалистическая теория метода. Ее основная гносеологическая посылка — идея непогрешимости методически мыслящего человеческого разума.

Р. Декарт демистифицирует понятие «разум». Это уже не частица (увы, бесконечно малая) божественного разума, а просто *bon sens*, т. е. здравомыслие, которое в равной степени присуще всем людям. Ведь никто не жалуется на то, что ему не хватает здравого смысла. То, что делает одно разумное существо более способным, чем другое, к познанию и разумному поведению, есть не разум, а способ его применения, метод, который совершенно не разработан, из-за чего познание оказывается делом случая. Такое понимание разума может быть охарактеризовано как демократическое. И если обосновываемое философами-новаторами юридиче-

ское мировоззрение провозглашает эталоном права применение равного мерила ко всем, следовательно, к разным людям, то отныне у этого мировоззрения есть философское основание: люди равны как разумные существа.

Учиться правильно мыслить, правильно познавать — таково первое требование, провозглашаемое философией нового времени. А для этого, прежде всего, необходимо отказать от убеждений, которые внушают хотя бы малейшее сомнение, от утверждений, принимаемых на веру, без должной проверки и доказательства. Это требование, несомненно, субъективно, как субъективно и сомнение, которое по природе своей может исходить только от отдельных лиц, субъектов. Можно сказать даже больше: требование Декарта утопично, так как невозможно подвергнуть сомнению все то, что воспринимается чувствами, усваивается в процессе обучения, образования, личного опыта и т. д. И вместе с тем требование отказа от некритического отношения к любому высказыванию и даже к констатации с громадной силой выражает интеллектуальную энергию основоположников новой философии. Они, действительно, полны гносеологического и социального оптимизма, захвачены непреодолимым пафосом истины и непреклонной готовностью отбросить все то, что не выдержит испытания разумом. Поэтому формулируемое Декартом исходное правило метода есть не только гносеологическая директива, но и моральное обязательство, больше того, философски интерпретируемый гражданский долг: «Не принимать за истинное что бы то ни было, прежде чем не признал это несомненно истинным, т. е. старательно избегать поспешности и предубеждения и включать в свои суждения только то, что представляется моему уму так ясно и отчетливо, что никоим образом не сможет дать повод к сомнению»<sup>48</sup>.

Принцип универсального методологического сомнения, провозглашаемый Декартом в качестве исходного пункта истинной философии, и учение Бэкона об идолах — явления однопорядковые. Эти учения возникли почти одновременно и притом независимо друг от друга. Это убедительно свидетельствует о том, что задача, поставленная обоими мыслителями, действительно выражает насущные потребности новой эпохи. Следует, однако, подчеркнуть, что картезианская постановка проблемы носит более радикальный характер. И вместе с тем она свободна от крайностей скептицизма XVI—XVII вв., некоторые представители которого являются предшественниками Декарта.

Декарт нисколько не сомневается в существовании внешнего мира, материи; нет у него, по-видимому, сомнений и в существовании бога, нетленной человеческой души и т. п. Но он убежден в том, что поиск незыблемого, аксиоматического начала истинной философии может увенчаться успехом лишь в том случае, если мы отважимся на сомнение относительно того, что, несмотря на свою истинность, все же не является столь обоснованным, чтобы исключить любые сомнения. И тогда окажется, что есть все-таки нечто такое, в чем попросту невозможно сомневаться, существо-

вание чего, собственно, и выявляется с абсолютной несомненностью из самого акта сомнения. Декарт пишет: «Отбросив, таким образом, все то, в чем так или иначе мы можем сомневаться, и даже предполагая все это ложным, мы легко допустим, что нет ни бога, ни неба, ни земли и что даже у нас самих нет тела,— но мы все-таки не можем предположить, что мы не существуем, в то время как сомневаемся в истинности всех этих вещей»<sup>49</sup>.

Итак, абсолютно несомненным, во всяком случае на первой стадии рационалистического философствования, оказывается не существование внешнего мира, предметов чувственного восприятия, собственного человеческого тела, бога и т. д., а лишь существование этого единичного, сомневающегося во всем субъекта, точнее, даже лишь наличие сомнения, мышления, которое все способно поставить под вопрос, кроме собственного существования в акте сомнения. *Cogito ergo sum* — «я мыслю, следовательно, существую». Вот, согласно убеждению Декарта, абсолютное начало всякого истинного знания, основой которого должна быть философия.

Исходя из *cogito* Декарт «дедуцирует» субстанциальность мышления, существование бога, бытие внешнего мира и т. п. Он реабилитирует то, что подвергал неумолимому сомнению, обосновывает положения, которые отнюдь не отличаются безусловными ясностью и отчетливостью, объявленными им подлинными критериями (точнее, очевиднейшими признаками) истины. Вся эта вереница умозаключений, исходным пунктом которых считается *cogito*, представляет собой во многом отступление от исходного пункта, потрясающего своей теоретической смелостью и остающегося, несмотря на все оговорки, революционным вызовом авторитарному средневековому мышлению, догматизму, который страшился собственных убеждений или вовсе не имеет их, снимая с себя ответственность за решение любого вопроса. Между тем никакой внешний авторитет (в том числе и авторитет Священного писания) не может противостоять разуму отдельного, единичного человека, который, мысля нечто с ясностью и отчетливостью, элиминирующими всякое сомнение, устанавливает тем самым истину, остающуюся таковой как бы она ни противоречила общепринятому, освященному авторитетами, традициями и т. п. мнению.

Хотя *cogito*, согласно Декарту, является аксиоматической посылкой для последующих дедуктивных выводов, принцип самоочевидности истины, который формулируется этим основоположением, считается Декартом вполне применимым и в эмпирических исследованиях, которыми он немало занимался. Декарт, как известно, открывает рефлексы, основной физиологический механизм, изучение которого сыграло громадную роль в материалистическом объяснении поведения живых существ. И тем не менее его эмпирическое исследование особенно наглядно показывает, что *cogito* не может быть исходным положением теории познания, что ясность и отчетливость не представляют собой ни критерия истины, ни ее атрибутивных признаков. Остается загадкой, что та-



кой гениальный мыслитель, как Декарт, не постиг той простой истины, что необходим критерий ясности и отчетливости представлений, что этот критерий не может быть субъективным сознанием.

Принцип *cogito* составляет отправное положение рационалистического учения о тождестве физических и логических оснований. Согласно последнему необходимо мыслимое необходимо же существует. Закладывая основы этого учения, с помощью которого рационалистическая метафизика XVII в. пыталась доказать возможность сверхчувственного, выходящего за границы всякого возможного опыта знания, Декарт писал, что «все истинное есть нечто, так как истина то же самое, что бытие»<sup>50</sup>. Исходя из тождества логических и фактических оснований, Декарт модернизировал онтологический аргумент Ансельма Кентерберийского, т. е., идя навстречу теологии, «доказывал», пользуясь понятием ясного, отчетливого, или истинного, представления, бытие божие. Все это говорит о гносеологической несостоятельности *cogito* как теоретической основы гносеологии, что, однако, не умаляет его громадного конкретно-исторического, идеологического значения.

Принцип *cogito* как гносеологическое основоположение был подвергнут резкой и обоснованной критике Гоббсом, Гассенди, Локком и другими великими философами этой эпохи, которые правильно указывали как на его субъективность, так и на тот факт, что из него никоим образом не может быть дедуцировано то многообразное содержание знания, которое в нем, согласно Декарту, имплицитно заключается. Однако вся эта критика ни в малейшей степени не затрагивает громадного мировоззренческого и идеологического значения сформулированного Декартом принципа, который, несомненно, разделялся всеми передовыми философами эпохи, хотя и формулировался ими по-разному. Этот принцип заключается в утверждении: нет иного судьи в вопросе об истине и заблуждении, кроме самого познающего субъекта, его сознания, самосознания, мышления. Верховная инстанция в делах познания — человеческая, а не сверхчеловеческая.

Итак, натуралистическое мировоззрение, каковы бы ни были его формы (а они нередко выступают как несовместимые противоположности), является основой соответствующего его содержанию учения о методе. Универсализация понятия природы не сводится к открытию новой формы всеобщности. Всеобщность природного методологически предreshает развитие интереса к отдельным, единичным вещам, совокупность которых и образует природу. Эта тенденция особенно отчетливо выражена материалистическим сенсуализмом, который к тому же в эту эпоху непосредственно связан с номинализмом (или его смягченной формой — концептуализмом), а это означает, что собственно только отдельным, единичным вещам придается онтологический статус. Тем самым приобретает онтологическое содержание и представление о различиях между единичными вещами.

Центральным понятием древнегреческой философии является понятие космоса. Новое мировоззрение и соответствующая ему методология, нисколько не теряя интереса к реальным космическим параметрам действительности (достаточно вспомнить достижения небесной механики — важнейшее завоевание естествознания этой эпохи), непосредственно направлены на изучение многообразия, разнородности природных вещей, их отличия друг от друга, т. е. того, что в прошлом не привлекало внимания ученых, считалось не заслуживающим философского рассмотрения, чем-то как будто бы общеизвестным, хотя в действительности оно ускользало от повседневного опыта.

Античные философы признавали существенным, субстанциальным лишь то, что тождественно в различных вещах; то же, что отличает их друг от друга, считалось несущественным, причем этот тезис никогда не доказывался. Он представлялся чем-то само собой разумеющимся. Естествознание нового времени, напротив, исходит из признания существенного многообразия явлений. Интерес к этому многообразию, изучение всего, что отличает одни вещи (минералы, металлы, растения, животные и т. д.) от других, становится главным направлением развития эмпирического естествознания.

В плюралистической философии Лейбница признание всеобщности и существенности различия является как онтологическим, так и гносеологическим принципом. Различие, по Лейбницу, даже более существенно, чем тождество. В этом отношении Лейбниц, несмотря на расхождения с Бэконом и Декартом, является их продолжателем, радикализируя уже наметившееся у них направление исследования. Разработанный Бэконом индуктивный метод является, собственно говоря, методом, который исходит из признания существенности различий, хотя его конечную задачу составляет открытие существенной общности, присущей разным вещам.

Изучение различий есть изучение единичных вещей, которое становится возможным потому, что развивается интерес к каждому отдельному именно как к отдельному, единичному, особенному. Такой подход к явлениям природы требует упорного, систематического наблюдения, изучения всего того, что претило ученым прошлых эпох. Благодаря такому качественному изменению самого характера научной любознательности становятся возможными классификация минералов, животных, растений, географические описания и т. п. Антисхоластическое презрение к книжной мудрости, которой противопоставляется «великая книга природы», означает всемерный интерес к чувственно воспринимаемому многообразию мира единичных вещей.

Историки науки, характеризуя рассматриваемую эпоху, обычно сосредоточивают свое внимание на великих открытиях, совокупность которых, непосредственно связанная с развитием математики и ее применения в физике, получила название классической механики. Мы далеки от недооценки этой исследовательской задачи. Но не менее существенным с точки зрения исторической

перспективы являлось эмпирическое естествознание, придающее первостепенное значение исследованию различий, которые ранее представлялись незначительными, несущественными.

Отсутствие интереса к единичному — характерная черта значительной части философов рационалистического толка. Мы видим ее, например, у Спинозы, который относит знание единичного к случайному, беспорядочному опыту. Однако Декарту, который в отличие от Спинозы был гениальным математиком и естествоиспытателем, было совершенно чуждо стремление противопоставлять математику эмпирическому исследованию природы. Если первое правило формулируемого им метода имеет в виду интуицию истины, примером которой являются, по Декарту, аксиомы геометрии, то последующие три правила, хотя и имеют некоторое отношение к математике, ориентированы преимущественно на исследования в области эмпирического естествознания<sup>51</sup>. Неудивительно поэтому, что Декарт, подобно Ф. Бэкону, высоко оценивает индукцию как метод эмпирического исследования, которая характеризуется им как «столь тщательное и точное исследование всего относящегося к тому или иному вопросу, что с помощью ее мы можем с достоверностью и очевидностью утверждать: мы ничего не упустили в нем по нашему недосмотру»<sup>52</sup>.

Методология натуралистического мировоззрения, созданного философами-новаторами, носит метафизический характер, несмотря на то что эти мыслители нередко высказывают блестящие диалектические идеи. Метафизический способ мышления был не только неизбежен в эту историческую эпоху, он сыграл безусловно прогрессивную роль. Энгельс указывал, что этот способ мышления, в том виде, каким он сложился в XVII—XVIII вв., был порожден потребностями естествознания нового времени. Поэтому его дальнейшая характеристика может быть дана лишь в связи с рассмотрением механистического мировоззрения, основой которого также было естествознание, точнее, классическая механика.

## Механицизм как мировоззрение и методология

Механистическое мировоззрение и соответствующая ему методология являются результатом совместной работы философии и естествознания, их взаимодействия и взаимопроникновения.

Размежевание между философией и фундаментальными науками, которые до этого казались (а иногда и действительно были) частями философии, не следует понимать в том смысле, будто бы выдающиеся представители естествознания теряют интерес к философской проблематике. В эту эпоху, когда науки о природе еще борются за признание, особенно наглядно выступает их органическая связь с определенными философскими предпосылками: натуралистическим истолкованием природы, идеей могущества разума, сенсуалистической редукцией понятий к чувственным данным. Эти философские концепции, разработка которых составляет

непреодолимую заслугу материализма XVII в., получают свое законченное выражение в механицизме.

Механицизм есть не просто отказ от теологического, в особенности телеологического истолкования явлений природы, как это можно сказать о натуралистическом мировоззрении в целом. Это — вполне разработанная теоретически и апробированная экспериментально модель научного понимания природных процессов. Правда, механицизм не был даже в условиях XVII в. единственно возможным способом опровержения телеологии. Последней противостоял также органицизм, рассматривавший отдельные явления неживой природы (например, минералы, металлы и т. п.), а также природу в целом как живой организм. Однако органицизм был совершенно неэффективен как способ конкретного естественнонаучного исследования. И даже как философское воззрение органицизм, несмотря на отрицание божественного источника целесообразности в природе, не предлагает никакого другого объяснения этого феномена, кроме отрицания существенности различия между живой и неживой природой. Историческая прогрессивность механицизма заключается поэтому не только в опровержении теологическо-телеологических воззрений, но и в критике наивно-натуралистического миропонимания органицистского типа.

Показательно, что в сознании подавляющей части философов и естествоиспытателей XVII—XVIII вв. термин «механистический» был синонимом собственно философского термина «материалистический». Материализм, как уже говорилось, сыграл громадную роль в обосновании механицизма. Стоит подчеркнуть, что даже идеалисты XVII в. вынуждены соглашаться с механистической интерпретацией природы, реальная альтернатива которой была еще невозможна. Но они «дополняют» механицизм телеологией, пытаются доказать, что основу механистического, природного образует сверхприродное. Так, Лейбниц утверждал, что законы природы «вытекают из сверхматериальных принципов, хотя все в материи происходит механическим образом»<sup>53</sup>. Механическое понимание природы признавалось, таким образом, единственно возможным, но вместе с тем недостаточным. Хотя в этом воззрении заключается очевидная в наше время истина, в условиях XVII в. оно противостояло естественнонаучному исследованию, поддерживая его оппонентов из лагеря теологов.

Слово «механика» вызывает представление о машине. Первые машины (в самом широком смысле этого термина) создавались задолго до возникновения механики как науки. Сначала, как это обычно бывало, появились практики, а лишь затем — теоретики. Практика в те времена в большинстве случаев опережала теорию, во всяком случае в области материального производства. И механистическое мировоззрение в отличие от родственной ему античной атомистики непосредственно вдохновляется достижениями технической практики, связь которых с научными исследованиями, как правило, не может быть установлена. Мы имеем в виду изобретение пороха, компаса, книгопечатания и многое другое.

Изобретение механических часов стало одной из важнейших основ развития не только прикладной, но и теоретической механики. Изобретатели остались фактически неизвестными, но ясно, что они не были профессиональными учеными. Осмысление часового механизма непосредственно способствовало созданию теории равномерного механического движения, учения о трении, передаче движения и т. д. Таким образом, выдающиеся достижения технической практики стали моделью мировоззренческого осмысления мира. Вот почему Кеплер называет Вселенную мировой машиной (*coelestem machinem*) и, конкретизируя это представление, которое осознавалось им не просто как сравнение, определяет мир как божественные часы (*horologium*).

Создатели механистического мировоззрения нового времени — энтузиасты «машиноведения». В особенности их воодушевляют автоматы, в создании которых уже средневековые мастера нередко отличались изощреннейшим искусством. Теоретикам эти автоматы представлялись чем-то вроде модели Вселенной как целого. В таком убеждении нередко сочетаются основные натуралистические посылки с теологическим (преимущественно деистическим) допущением божественного первотолчка или даже Мастера, сконструировавшего машину Вселенной. Поскольку функции «мастера» на этом заканчиваются, такие теологические допущения не мешают последовательному проведению натуралистического объяснения конкретных природных процессов.

Декарт, которого следует считать не только родоначальником рационализма нового времени, но в еще большей степени основоположником механистического мировоззрения, не ограничивается, как известно, применением механики к неживой природе. Он применяет механику к исследованию живых существ, допуская при этом, что механика также объясняет процессы, совершающиеся в теле человека, если, конечно, они не обусловлены воздействием его, богом, созданной души. Животные, по Декарту, в отличие от человека, наделенного душою, являются просто автоматами. «Природа в них действует сообразно расположению их органов, подобно тому как часы, состоящие только из колес и пружин, точнее показывают и измеряют время, чем мы со всем нашим разумом»<sup>54</sup>. Это замечание Декарта полно глубокого смысла. Ведь часы, как и мельница, — наиболее замечательные технические достижения эпохи возникновения капитализма. И основоположник рационализма нового времени, идеолог молодой исторически прогрессивной буржуазии, не случайно становится основоположником механистического мировоззрения. И рационализм и механицизм имеют своим основанием математическое исследование. Механика была главным приложением, основной физической интерпретацией математики, которая для всей этой эпохи представляет собой не просто мыслимый, но уже осуществленный идеал научного знания. *Mores geometrico*, т. е. способ, каким Спиноза излагает свою «Этику», — непосредственное выражение господствующего убеждения. Гоббс, который объединяет в своем лице противоположности ра-

ционализма и эмпирицизма, обосновывает необходимость математической дедукции основных положений науки об обществе. Он убежден, в частности, в том, что мышление по самой природе своей — совокупность математических, конкретнее говоря, арифметических операций, основными элементами которой являются сложение и вычитание.

Все рационалисты считали важнейшей эпистемологической задачей создание универсальной математики (*mathesis universalis*). Решение этой задачи, поскольку оно далеко выходит за границы собственно математического знания, мыслилось лишь путем универсализации механики. К этому следует прибавить и то немаловажное обстоятельство, что рационализм в отличие от эмпирицизма, придерживающегося номиналистической (или по меньшей мере концептуалистической) теории универсалий, обосновывает онтологический принцип объективности всеобщего и поэтому, естественно, ориентируется на неограниченную какими бы то ни было качественными характеристиками экстраполяцию математического знания и законов механики. Для рационализма, как и для механицизма, характерно стремление свести к единству качественно различные, даже противоположные явления вопреки стремлению эмпирического естествознания изучить, описать, классифицировать все многообразие наблюдаемых различий. «Мы, — говорит Спиноза, — не признаем никакого различия между людьми и остальными индивидуумами природы, а также между людьми, одаренными разумом, и теми, кто истинного разума не знает, а также между глупыми, безумными и здоровыми»<sup>55</sup>. Этот явно несовместимый с очевидностью тезис может быть понят лишь как признание субстанциальности устанавливаемых механикой свойств, отношений, законов.

Наиболее последовательными сторонниками механицизма являются, однако, философы-материалисты. Но они, как правило, сторонники эмпирицизма, который сочетается в их учениях с механистическим миропониманием. Механицизм, как уже говорилось выше, обычно отождествлялся с материализмом. Этим объясняется двойственное отношение идеалистов к механицизму. Борьба между материализмом и идеализмом в эту эпоху сплошь и рядом выступала как антитеза между последовательно проводимым механицизмом и идеалистическими попытками ограничить механицизм, дополнить его телеологией, индетерминистской концепцией свободы воли и т. п.

Таким образом, единство между рационализмом и механицизмом глубоко противоречиво, так как механицизм ограничивает объяснение природных процессов анализом одних лишь материальных отношений. Однако и отношение эмпирицизма к механицизму носит противоречивый характер, в особенности потому, что эмпирицизм интерпретирует универсалии лишь как феномен знания. Эмпирицисты, правда, не оспаривали всеобщности законов механики, однако признание объективности всеобщего несовместимо с эмпирицистской гносеологией. Что же касается механи-

стического понимания движения, механицистской редукции первичных качеств ко вторичным, то все это воспринимается философами-эмпирицистами. В рамках механицистского мировоззрения расхождения между рационалистами и эмпирицистами отступают на второй план, так как и те и другие видят в механицизме единственно возможное натуралистическое (научное, естественнонаучное) объяснение явлений.

Механицистское мировоззрение предполагает сведение сложного к простому, которое при этом рассматривается как субстрат присущих сложному целому свойств. Сведение качественных различий к количественным (несомненно, правомерное в ряде фундаментальных направлений исследования) принималось за основной объяснительный принцип большинством сторонников как эмпирицизма, так и рационализма и притом не только философами, но и естествоиспытателями.

Эмпирицизм полностью разделял основное механицистское убеждение о механическом «устройстве» живых существ. Историческая оправданность этого убеждения не только в том, что оно было первой попыткой преодоления теологической интерпретации феномена жизни. В нем, в этом убеждении, заключалась, как это стало очевидным в наши дни, глубокая догадка о физико-химической основе жизнедеятельности. Системы классификации, создававшиеся на основе сравнительного описания минералов, растений, животных, фиксировали в первую очередь некоторые общие черты, аналогии, изоморфные моменты, дававшие основания для обобщений и объяснения сложного путем описания составляющих его частей. Этот принцип формулирует с позиций гносеологического эмпирицизма Гоббс: «Ведь всякий предмет лучше всего познается благодаря изучению того, что его составляет, подобно тому, как в автоматически двигающихся часах или в любой сложной машине нельзя узнать назначения каждой части и каждого колеса, если не разложить эту машину и не рассмотреть отдельно материал, вид и движение ее частей»<sup>56</sup>. Это, по существу, правильное положение, если, конечно, не абсолютизировать его гносеологического значения. Но такая абсолютизация была неизбежна для рассматриваемой эпохи, когда всякое целое понималось лишь как механическое соединение частей.

Применяя аналитически-механицистский подход к анализу анатомии животных, Гоббс приходит к следующему выводу: «Что такое сердце, как не пружина? Что такое нервы, как не такие же нити, а суставы, как не такие же колеса, сообщающие движение всему телу так, как этого хотел мастер?»<sup>57</sup> Современная наука не приемлет такого упрощенного, основанного на аналогиях описания этого сложного органа. Но она вместе с тем указывает, что сердце, между прочим, есть также насос. И необходимой частью аппарата, применяемого в качестве «искусственного сердца» во время операций, является особого рода насос.

Таким образом, и материалисты и идеалисты (мы имеем в виду лишь прогрессивных представителей этого направления), и

рационалисты, и эмпирицисты отстаивали, обосновывали, проповедывали механистические принципы. Механицизм, несмотря на все оговорки и ограничения, являлся общей платформой для всех прогрессивных философов, с одной стороны, и естествоиспытателей — с другой. Механическое объяснение явлений природы представляет собой не только исторически, но и логически первую гипотезу — элементарную форму движения. Механическое движение — элементарная форма движения, но именно поэтому оно существенным (хотя и далеко не исчерпывающим образом) характеризует и все другие, немеханические формы движения материи. Из того факта, что жизнь не сводится к механическим процессам, никоим образом не следует, что механические процессы, совершающиеся в организме человека, несущественны. Как свидетельствует опыт современного научного развития, физиологические процессы подчинены определенным физико-химическим закономерностям, без которых принципиально невозможно и понимание собственно биологических закономерностей. В механицизме следует различать его исторически определенное, ограниченное содержание и те общие естественнонаучные посылки, которые составляют непреходящее завоевание науки. Многообразие физических процессов не может быть объяснено принципами одной лишь механики. Но это не умаляет ни общего значения принципов механики, ни значения научной редукции сложного к более простому, разумеется, там, где это возможно и уместно. Следовательно, механистическое мировоззрение включает в себе элементы общенаучного исследовательского подхода, сохраняющие известное методологическое значение и для современного естествознания.

Было бы заблуждением видеть ограниченность механицизма в том, что принципы механики распространяются за пределы механических процессов. Ведь именно на этом пути Гарвей дал научное описание кровообращения, т. е. исследовал механический аспект этого жизненного процесса. Ограниченность, а при известных условиях и несостоятельность механистической методологии заключается в абсолютизации законов механики, т. е. в их метафизической интерпретации.

Абсолютизация любых положений науки несостоятельна. Даже абсолютную истину не следует абсолютизировать, так как границы ее относительны. Механическое, конечно, вездесуще, но оно не всемогуще. Не существует вообще всемогущих принципов, законов, отношений. Эту истину не могли усвоить метафизически мыслявшие философы и естествоиспытатели, в частности те, которые, отвергая теологическую концепцию всемогущего, искали таковое в самой природе. Но и идеалисты, оспаривавшие положения метафизического материализма о всемогуществе природного, не видели действительной ограниченности механицизма, которому они могли противопоставить лишь чуждое науке представление о сверхприродном. Суть дела, однако, заключается в том, что механицизм лишь в ту историческую эпоху был единственной науч-



ной альтернативой теологическому истолкованию природы. Считать механицизм единственно возможной альтернативой теологии — значит абсолютизировать конкретные характеристики этой методологии, что ведет лишь к извращению ее научного содержания и серьезным философским заблуждениям.

Механицизм как антитеза телеологии находит свое естественное, необходимое выражение в общей концепции детерминизма XVII в., согласно которой одинаковые причины порождают одинаковые следствия, а предшествующие состояния полностью определяют все последующие. Такое понимание детерминации не только исключает случайное; оно абсолютизирует необходимость, которая складывается из случайностей. Необходимое, истолковываемое механистически, исключает также и возможное, т. е. то, осуществление чего отнюдь не неизбежно. Этой категории, строго говоря, вообще нет места в рамках механистического мировоззрения, согласно которому все действительно возможное обязательно осуществляется, вследствие чего понятие возможного истолковывается просто как субъективное, проистекающее из незнания представления. Механистическая методология абсолютизирует необходимость, закономерность, которые противопоставляются (чего обычно не сознают сторонники механицизма) многообразной действительности, трактуемой как подчиненная возвышающемуся над нею закону. При таком подходе нельзя понять обусловленности (и, следовательно, относительности) необходимости, закономерности, так же как и объективного характера вероятностных процессов. Конечным выводом из механистической концепции детерминизма становится фатализм натуралистического толка: прошлое определяет настоящее, а последнее — будущее. Детерминизм сводится, вольно или невольно, к преддетерминизму.

Исторический подход к развитию естествознания приводит к убеждению, что окончательное преодоление метафизического отождествления детерминизма и преддетерминизма стало возможным лишь в XX столетии благодаря развитию понятия статистической закономерности, с одной стороны, и созданию кибернетики и теории информации — с другой. Кибернетика исследует, в частности, широкий класс процессов, где наличное состояние системы не просто определяется ее предшествующим состоянием, а находится в зависимости от получаемой информации. Механистический преддетерминизм был, следовательно, неизбежен, поскольку отношения между явлениями и вызывающими их обстоятельствами трактовались, соответственно фактическим данным, которыми располагало естествознание, лишь как отношения между последовательно следующими друг за другом явлениями, без анализа несравненно более сложных процессов взаимодействия. Однако механистическое представление о неукоснительной однозначной необходимости, т. е. признание абсолютной власти природы, не следует, конечно, отождествлять с религиозной фаталистической концепцией, которая интерпретирует абсолютную необходимость как божественный произвол.

Отмечая далеко не случайную связь механистического миропознания и метафизического способа мышления, не следует все же смешивать, а тем более отождествлять то и другое. Метафизический способ мышления ведет свое происхождение со времени возникновения философии, между тем как механистическая система взглядов складывается, утверждается лишь в XVII—XVIII вв. Метафизический способ мышления, особенно та его историческая форма, которая восторжествовала в интересующую нас эпоху, не сводится к абсолютизации принципов механики. По своему основному содержанию метафизический метод соответствовал прежде всего тому периоду развития естествознания, когда оно, выражаясь словами Энгельса, было еще собирающей, накапливающей факты, а не упорядочивающей фактический материал наукой. Эта исторически конкретная, связанная с эмпирическим исследованием форма метафизического способа мышления была порождена самим развитием естествознания нового времени. Философы, в первую очередь приверженцы эмпирицизма, переносят этот метод из естествознания в философию, в которой он далее получает систематическое развитие. Что же касается классической механики, то она в отличие от эмпирического естествознания была не только упорядочивающей наукой, но и первой исторической формой теоретического естествознания.

Метафизически ограниченным, как показано выше, было не только учение о природе, но и тогдашнее понимание общественной жизни. В этой связи следует подчеркнуть, что метафизический способ мышления имел глубокие социально-экономические, классовые корни. Идеологи ранних буржуазных революций мыслили метафизически прежде всего потому, что социальный переворот, который они готовили, формируя новое общественное сознание, представлялся им не исторически определенной потребностью, необходимостью, задачей, а восстановлением естественного порядка вещей, который якобы был извращен феодальными порядками. Соответственно этому феодальная форма собственности характеризовалась этими мыслителями как деформация истинной, частной, собственности, свободной от личной зависимости и ограничений, накладываемых сословными привилегиями. Следует, конечно, полностью учитывать, что в эту эпоху обоснование принципов частной собственности, которая не могла быть в феодальном обществе господствующим экономическим отношением, было исторически прогрессивным делом.

Итак, метафизический способ мышления был исторически оправданным и, больше того, прогрессивным в тех исторических условиях, когда он противостоял схоластической метафизике или методологической неупорядоченности естественнонаучных исследований ученых-эмпириков. Этот способ мышления представлял собой, прежде всего, систему принципов, и эта его системность являлась залогом последующих успехов. Что же касается принципов, то сами по себе они, как подчеркивал Энгельс, выражали реальные, необходимые процессы исследования, но придавали им,

в ущерб другим методологическим элементам исследования (последние еще недостаточно выявились в эту эпоху), абсолютное значение.

Метафизический способ мышления соответствовал общественным потребностям той исторической эпохи, потребностям, которые могли быть адекватно выражены лишь буржуазией. Он методологически обосновывал буржуазную идеологию и, в свою очередь, основывался на ней. К. Маркс, подвергая систематической критике метафизическую ограниченность буржуазной политической экономии, постоянно указывал на то, что политическая экономия как наука была создана именно в рамках буржуазной идеологии. Парадокс здесь, однако, заключался в том, что политическая экономия, созданная А. Смитом и другими выдающимися теоретиками прогрессивной буржуазии, была системой научных воззрений, но как идеология она носила антинаучный характер.

Классическая механика, не свободная от метафизических допущений, разумеется, не связана с буржуазными идеологическими установками. Это не значит, конечно, что механика (механистическое мировоззрение в особенности) не испытывала влияния буржуазной идеологии, которая как определенное общественное сознание существует в головах человеческих индивидуумов и, следовательно, также присуща тем из них, которые занимаются научными исследованиями. Тем не менее было бы явной вульгаризацией исторического материализма говорить о классовых корнях механицизма, подобно тому как мы говорим о такого рода корнях определенных философских воззрений<sup>57а</sup>.

Энгельс, характеризуя естествознание XVIII в., отделенное целым столетием от рассматриваемой нами эпохи, отмечает: «Наука все еще глубоко увязает в теологии. Она повсюду ищет и находит в качестве последней причины толчок извне, необъяснимый из самой природы»<sup>58</sup>. Эти пережитки теологического мировоззрения, которые еще рельефнее выступали в естествознании XVII в., имеют в первую очередь идеологические корни. Ведь буржуазное мировоззрение, несмотря на конфронтацию с феодальной, в основном религиозной, идеологией, в конечном счете освобождаясь от «крайностей» атеизма, все более склоняется к признанию обновленной капиталистическим развитием религии, которая становится необходимым ингредиентом идеологии буржуазии. Подытоживая историческое развитие Реформации, Маркс указывает, что «*Лютер победил рабство по набожности* только тем, что поставил на его место рабство по *убеждению*. Он разбил веру в авторитет, восстановив авторитет веры. Он превратил попов в мирян, превратив мирян в попов. Он освободил человека от внешней религиозности, сделав религиозность внутренним миром человека. Он эмансипировал плоть от оков, наложив оковы на сердце человека»<sup>59</sup>. Это положение Маркса относится не только к Реформации в Германии, но и ко всему процессу исторического перехода от феодальной религии к религии буржуазной. Восстание против господствующей религии феодального общества, поскольку оно

поглавлялось буржуазией, неизбежно должно было завершиться примирением с преобразованным на буржуазный лад по-новому институционализированным религиозным мировоззрением. И это с необходимостью находит свое выражение в философии, поскольку она носит буржуазный характер.

Механическое мировоззрение, разумеется, не способно раскрыть самодвижение материи, так как для этого необходимо исследование взаимного превращения качественно различных форм движения материи. Но оно, это мировоззрение, как и естествознание вообще, признает научным лишь такое объяснение феноменов природы, которое не апеллирует к сверхприродному. И если Ньютон комментировал Священное писание, то это происходило отнюдь не потому, что он был одним из основоположников классической механики, а скорее потому, что он, как и многие другие выдающиеся естествоиспытатели той эпохи, разделял господствующие идеологические представления<sup>60</sup>.

Классическая механика, несмотря на то что она развивалась в условиях господства метафизического способа мышления, нередко порождала идеи, которые стали предпосылками принципиально нового, диалектического миропонимания. Уже гелиоцентрическая система Коперника включает в себе в высшей степени существенное разграничение между видимым и действительным движением. Поскольку исследование видимого движения планет позволяет установить определенные законы, видимость постигается как существенное, объективное, а тем самым вскрывается противоречие, внутренне присущее самой сущности явлений. Развитие этих идей ведет к диалектическому осмыслению категорий сущности, необходимости, закона, явления и т. д.

В рамках классической механики Галилей установил принцип относительности движения, который наряду со специальным естественнонаучным содержанием заключал в себе философский тезис об абсолютной всеобщности движения, что вело к пониманию движения как атрибута материи. И метафизические материалисты XVIII в. действительно сформулировали принцип самодвижения материи, научное обоснование которого было дано лишь в середине XIX в.

Несмотря на то что предмет классической механики по определению исключает развитие, в рамках механистического мировоззрения была создана первая специальная теория развития. Мы имеем в виду космогонию Декарта. Самое замечательное в этой космогонии, во всяком случае с философской точки зрения,— высокая оценка познавательного значения принципа развития.

Декарт глубоко осознавал конфликт между созданной им космогонией и креационистской доктриной. Его оговорки в этой связи воистину замечательны: космогония-де имеет своей целью лишь объяснение строения природы и ее многообразных явлений, для чего все эти явления условно трактуются как образовавшиеся в ходе более или менее длительного времени. Природа этих явлений, подчеркивал Декарт,— «гораздо легче познается, когда мы видим

их постепенное развитие, чем когда рассматриваем их как вполне уже образовавшиеся»<sup>61</sup>. В другом месте Декарт идет еще дальше в своем одностороннем (и, вероятно, не вполне искреннем) подчеркивании лишь эвристического значения принципа развития: «...Я не сомневаюсь в том, что мир изначально создан был во всем своем совершенстве, так что тогда же существовали Солнце, Земля, Луна и звезды; на Земле не только имелись зародыши растений, но и сами растения покрывали некоторую ее часть; Адам и Ева были созданы не детьми, а взрослыми». Тем не менее, продолжает философ, «мы лучше разъясним, какова вообще природа всех сущих в мире вещей, если сможем вообразить некоторые весьма понятные и весьма простые начала, исходя из коих мы ясно сможем показать происхождение светил, Земли и всего прочего видимого мира как бы из некоторых семян; и хотя мы знаем, что в действительности все это не так возникло, мы объясним все лучше, чем описав мир таким, каков он есть или каким, как мы верим, он был сотворен»<sup>62</sup>. Если даже допустить, что все эти оговорки выражают действительные убеждения Декарта, остается несомненным признание понятия развития в качестве объяснительного принципа, позволяющего познавать сущность качественно различных явлений, их взаимообусловленность, единство.

Через сто лет после Декарта И. Кант также исходя из механики доказывал, что «системное устройство» Солнечной системы может быть лучше всего объяснено именно с точки зрения развития. Мы видим, таким образом, что механика послужила в новое время первоначальной основой для разработки принципа развития. Мы имеем в виду, разумеется, метафизическую концепцию развития. Но поскольку тогда еще не было диалектической концепции развития, принцип развития, пусть и сформулированный метафизически, не противостоял диалектике, не был ее отрицанием, а, напротив, являлся ее исторической подготовкой, предвосхищением. То же, но с известными оговорками, относится и к метафизическому способу мышления в целом.

Метафизический способ мышления господствует в науке и философии XVII в. Это обстоятельство не исключает, однако, развития (правда, замедленного, нередко спорадического и деформированного) диалектической традиции. Энгельс, называя Декарта, Спинозу и Лейбница блестящими представителями диалектики, указывает тем самым не только на индивидуальные особенности этих мыслителей. Суть дела, по-видимому, заключается в том, что диалектические тенденции всегда наличествуют в развитии познания хотя бы уже потому, что этот процесс внутренне диалектичен. «*Omnis determinatio est negatio*» — это диалектическое прозрение Спинозы характеризует не только уровень диалектического мышления, которого периодически достигает эпоха ранних буржуазных революций. Оно указывает и на место диалектики в философском развитии этой эпохи, основным определением которого остается метафизический способ мышления.

В рамках настоящего введения нет необходимости рассматри-

нить вопрос об исторических судьбах диалектики в эту эпоху, тем более что он уже был предметом специального исследования, выполненного, кстати сказать, при участии некоторых авторов данного труда<sup>63</sup>. Достаточно лишь отметить это немаловажное обстоятельство, которое обогащает наше представление о многогранности философии изучаемой эпохи.

Исследователи историко-философского процесса нередко концентрируют свои усилия на том, чтобы проследить предшествующее развитие идей того философского учения, которое непосредственно составляет предмет их изучения. Эта правомерная в рамках конкретно-исторического подхода методологическая установка приобретает иной раз самодовлеющее значение, вследствие чего выявление нового, действительно характеризующего новаторскую философскую эпоху, подменяется сведением этого нового к тому, что уже существовало в прошлом. Такого рода «историзм» сплошь и рядом превращается в свою противоположность. Фиксируя, например, тот факт, что мысль о договорном происхождении государства высказывалась уже в античную эпоху, сторонники указанного историко-философского подхода готовы утверждать, что теория естественного права не является идейным завоеванием нового времени. Ссылаясь на то, что идея прогресса (например, рассуждения о совершенствовании орудий труда, улучшении обработки земли, умножения знаний) выявляется уже в сочинениях древних мыслителей, ревнители этой односторонней ретроспективы фактически отрицают несомненное: теория социального прогресса есть специфический идейный феномен нового времени.

Авторы настоящего труда стремились избежать недостатков указанного способа исследования и изложения. Всюду подчеркивая первостепенное значение идейного наследования, без которого вообще невозможно развитие философии, авторы считали своей главной задачей критический анализ той философской революции, которая образует одно из важнейших измерений исследуемой эпохи. Философы-новаторы, опираясь на предшествующее философское развитие, подвергают решительному отрицанию господствовавшие в нем консервативные и реакционные традиции. Они критически осваивают идейное наследие. Их интеллектуальные интересы устремлены в будущее. Критический оптимизм, вера в человеческий разум и его права — таковы общие всем этим мыслителям основные убеждения, которые в абстрактной, нередко весьма умозрительной форме отражали историческую необходимость революционного перехода от феодализма к буржуазному обществу.

Многое в тех воззрениях на перспективы человека и человечества, которые вынашивались, обосновывались, проповедывались философами-идеологами ранних буржуазных революций, оказалось иллюзорным, утопическим, явно не соответствующим действительному содержанию утверждавшегося капиталистического строя, о котором эти мыслители еще не могли иметь конкретных представлений. Но эти иллюзорные, подчас даже утопические воз-

зрения отнюдь не бессодержательны. В них выявляются, с одной стороны, историческая ограниченность данной эпохи философского развития человечества, ограниченность, которая отражает исторически преходящий характер капиталистического способа производства. Мы обнаруживаем в них, с другой стороны, новые возможности мировоззренческого осмысления природной и социальной реальности, новую постановку коренных, не только философских, но и социальных проблем, решение которых составляет необходимое содержание величайшей философской революции, которая была совершена марксизмом.

- <sup>1</sup> Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 16, с. 23.
- <sup>2</sup> Там же, т. 33, с. 22.
- <sup>3</sup> Gouhier A. Note sur le progrès et la philosophie: Etudes sur l'histoire de la philosophie. P., 1964, p. 113.
- <sup>4</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 19, с. 189.
- <sup>5</sup> Там же, т. 1, с. 423.
- <sup>6</sup> Там же, т. 20, с. 508.
- <sup>7</sup> Мор Т. Утопия. М., 1978, с. 132—133.
- <sup>8</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 23, с. 771—772.
- <sup>9</sup> Там же, т. 4, с. 306.
- <sup>10</sup> Там же, т. 3, с. 411.
- <sup>11</sup> Там же, т. 6, с. 115.
- <sup>12</sup> В буржуазной исторической, в частности историко-философской, литературе зачастую имеет место противопоставление Возрождения и Реформации, причины которого очевидны из сказанного выше. Так, Б. Рассел, скептически оценивавший все религиозные движения вообще, пришел к выводу, что Реформация представляла собой «восстание менее цивилизованных народов против интеллектуального господства Италии» (Рассел Б. История западной философии. М., 1959, с. 542). При этом он явно не придал какого-либо значения тому решающему обстоятельству, что Реформация была не просто коллизией внутри церковного клира, но социальным движением масс против феодального строя. Правда, в некоторых других своих исследованиях Б. Рассел высказывает более правильные суждения по этому вопросу: «Научный пафос XVII в. шел рука об руку с Реформацией» (Russel B. The will to doubt. N.-Y., 1958, p. 51). Но если это так, то не следует истолковывать Реформацию как движение, враждебное Ренессансу.
- <sup>13</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 506.
- <sup>14</sup> Там же, с. 161.
- <sup>15</sup> «Реформационные движения,— правильно отмечают авторы „Истории философии“,— были искрой, упавшей в пороховой погреб, и послужили сигналом к народным революционным выступлениям против феодального гнета» (История философии / Под ред. М. А. Дыньника, М. Т. Иовчука, Б. М. Кедрова, М. Б. Митина, О. В. Трахтенберга. М., 1957, т. 1, с. 316).
- <sup>16</sup> Паррингтон В. Л. Основные течения американской мысли. М., 1962, т. 1, с. 44—45.
- <sup>17</sup> См.: История философии / Под ред. Г. Ф. Александрова, Б. Э. Быховского, М. Б. Митина, П. Ф. Юдина. М., 1941, т. 2, с. 35.
- <sup>18</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 4, с. 426.
- <sup>19</sup> Hasard P. La crise de la conscience. P., 1886, p. 3.
- <sup>20</sup> Ibid., p. 298.
- <sup>21</sup> Buhr M. Vernunft — Mensch — Geschichte. B., 1977, S. 30.
- <sup>22</sup> Бэкон Ф. Соч.: В 2-х т. М., 1972, т. 1, с. 12.
- <sup>23</sup> Гоббс Т. Избр. прозаические произведения: В 2-х т. М., 1964, т. 1, с. 55.

- <sup>61</sup> Декарт Р. Рассуждение о методе. М., 1953, с. 54.
- <sup>60</sup> Отсюда понятно, почему движение так называемых гуманистов, возникшее на исходе средневековья, носило, несмотря на отсутствие в нем резко выраженных социально-политических интенций, явно антифеодальный, антисхоластический характер. Гуманисты занимались изучением античной, в особенности древнегреческой, философии и литературы. Неудивительно поэтому, что сочинения гуманистов, даже в тех случаях, когда они не заключали в себе критики феодального status quo, воспринимались защитниками средневекового образа жизни как мятежный вызов всем символам веры.
- <sup>26</sup> Локк Д. Избр. филос. произведения: В 2-х т. М., 1960, т. 2, с. 174.
- <sup>27</sup> Там же, с. 154.
- <sup>28</sup> Мальбранш Н. Разыскания истины. СПб., 1906, т. 2, с. 448.
- <sup>29</sup> Там же, 1903, т. 1, с. 36.
- <sup>30</sup> Декарт Р. Рассуждение о методе, с. 34.
- <sup>31</sup> Декарт Р. Избр. произведения. М., 1950, с. 485—486.
- <sup>32</sup> Гоббс Т. Указ. соч., т. 2, с. 640.
- <sup>33</sup> Лейбниц Г. Новые опыты о человеческом разуме. М.; Л., 1936, с. 57.
- <sup>34</sup> Спиноза Б. Избр. произведения: В 2-х т. М., 1957, т. 2, с. 11.
- <sup>35</sup> Там же, с. 202.
- <sup>36</sup> Там же, с. 192.
- <sup>37</sup> Выше мы уже ссылались на Лейбница, который истолковывает сверхъестественное как в сущности естественное. Он даже пытается доказать, что «души бессмертны естественным образом и что было бы чудом, если бы они не были бессмертными» («Новые опыты...», с. 63). Таким образом, чудо, как и все сверхъестественное, исключается, поскольку речь идет о предмете философского и естественнонаучного исследования. Теологическое объявляется границей человеческого познания, поскольку его беспредельность еще не признана в качестве гносеологического основоположения.
- <sup>38</sup> Декарт Р. Избр. произведения, с. 476.
- <sup>39</sup> Дюни Д. Стихотворения. Л., 1973, с. 150.
- <sup>40</sup> Гоббс Т. Указ. соч., т. 1, с. 58.
- <sup>41</sup> Спиноза Б. Указ. соч., т. 2, с. 13—14.
- <sup>42</sup> Гоббс Т. Указ. соч., т. 1, с. 442.
- <sup>43</sup> Там же, с. 491.
- <sup>44</sup> Там же, с. 492.
- <sup>45</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 373.
- <sup>46</sup> Гоббс Т. Указ. соч., т. 1, с. 56.
- <sup>47</sup> Там же, с. 58.
- <sup>48</sup> Декарт Р. Рассуждение о методе, с. 22.
- <sup>49</sup> Декарт Р. Избр. произведения, с. 428.
- <sup>50</sup> Там же, с. 383.
- <sup>51</sup> Декарт Р. Рассуждение о методе, с. 22—23. Можно вполне согласиться с М. Шелером, который, имея в виду основные черты картезианского учения о методе, замечает: «Со времени Декарта проблема познания вещей самих по себе приобретает первостепенное значение» (*Sheler M. Vom Ewigen im Menschen. Leipzig, 1921, Bd 1, S. 111*).
- <sup>52</sup> Декарт Р. Избр. произведения, с. 102.
- <sup>53</sup> Лейбниц Г. Указ. соч., с. 67.
- <sup>54</sup> Декарт Р. Избр. произведения, с. 52.
- <sup>55</sup> Спиноза Б. Указ. соч., т. 2, с. 203.
- <sup>56</sup> Гоббс Т. Указ. соч., т. 1, с. 290.
- <sup>57</sup> Там же, т. 2, с. 207.
- <sup>57\*</sup> Вульгаризаторское истолкование механистического мировоззрения было весьма характерно для тех представителей II Интернационала, которые отождествляли механицизм с материализмом, с одной стороны, и буржуазной идеологией, — с другой. Так, О. Бауэр писал, что «разложение механистического понимания вырвало почву из под материализма. Лишь после этого мы поняли, что материализм был не чем иным, как проекцией капиталистической системы на мироздание. Только благодаря этому



уничтожаются узы, связывавшие понимание истории социализма с последней догматической системой капитализма» (*Bauer O. Das Weltbild des Kapitalismus. Der lebendige Marxismus. Wien, 1918, S. 462*). Мы видим, таким образом, что социал-демократическая критика капитализма принимает иной раз ультралевую форму, несмотря на то, что на деле она оказывается идеалистической критикой материализма.

<sup>58</sup> *Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 349.*

<sup>59</sup> Там же, т. 1, с. 422—423.

<sup>60</sup> То обстоятельство, что Ньютон вводит понятие бога в качестве объяснительного принципа в свою механику, т. е. связывает тангенциальную силу с божественным воздействием, называет пространство вместилищем бога и т. п., характеризует, разумеется, не классическую механику, а воздействие буржуазной, в частности, религиозной идеологии на эту науку. Можно допустить даже большее: Ньютон не просто не мог объяснить определенные явления механически и поэтому прибег к теологической «гипотезе». Великий ученый вполне сознавал, что в науке всегда существуют проблемы, которые не могут быть разрешены на данной ступени ее развития, проблемы, которые разумный исследователь оставляет своим продолжателям. Суть дела состояла в том, что как глубоко религиозный человек, т. е. независимо от проблематики своего исследования, Ньютон стремился найти место богу в создаваемой им научной картине мира. Наука не нуждается в «помощи» религии или теологии. Но религиозный ученый нередко пытается согласовать свои научные воззрения с религиозными убеждениями.

<sup>61</sup> *Декарт Р. Рассуждение о методе, с. 42.*

<sup>62</sup> *Декарт Р. Избр. произведения, с. 510—511.*

<sup>63</sup> См.: *История диалектики XIV—XVIII вв. М., 1974.*

Часть первая  
ИЗМЕНЕНИЯ  
В ОБЩЕСТВЕННОМ СОЗНАНИИ  
И КОРЕННАЯ ПЕРЕСТРОЙКА  
СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ



Раздел первый  
ИДЕОЛОГИЯ РЕФОРМАЦИИ  
И ЕЕ РОЛЬ В СТАНОВЛЕНИИ  
БУРЖУАЗНОГО ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ

Раздел второй  
РАННЕБУРЖУАЗНАЯ ЭПОХА  
И ГЕНЕЗИС ФИЛОСОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Раздел третий  
ОТ ТЕОЛОГИЧЕСКОГО К ЮРИДИЧЕСКОМУ  
МИРОВОЗЗРЕНИЮ

(проблема церкви, государства и права  
в эпоху ранних буржуазных революций)

Раздел четвертый  
ФОРМИРОВАНИЕ КОНЦЕПЦИИ  
ОБЩЕСТВЕННОГО ПРОГРЕССА  
В ЭПОХУ РАННИХ БУРЖУАЗНЫХ РЕВОЛЮЦИЙ

## РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

# Идеология Реформации и ее роль в становлении буржуазного общественного сознания



В XVI в. в странах Западной Европы предбуржуазия, бюргерство, становится все более мощной и активно стремящейся к общественным преобразованиям силой. Начинается эпоха ранних буржуазных революций. И идейным знаменем этих революций служит новая форма религиозной идеологии — идеология Реформации. Ее прогрессивное значение в становлении буржуазно-демократических обществ несомненно. Именно под ее лозунгами, под знаменем борьбы за «истинную веру» боролись революционные армии Англии, Шотландии и Нидерландов, войска выступивших против императора немецких князей и городов, защищающие свои права и веру французские гугеноты. Страны, в которых в XVI в. победила (революционным путем или путем насаждения «сверху») Реформация, — это страны, вышедшие на путь буржуазно-демократического развития раньше, чем католические, и идущие по нему быстрее и, если так можно выразиться, спокойнее, увереннее, создавшие наиболее стабильные буржуазно-демократические институты.

Между тем, если мы хотим показать, в чем же заключалось прогрессивное воздействие идеологии Реформации, возникает очень много сложных вопросов. На первый взгляд роль этой идеологии и ряд ее существенных характеристик находятся в разительном противоречии друг с другом. Ведь идеология Реформации — это идеология, провозглашающая свой идеал не в будущем, а в раннехристианском прошлом. Освобождение человека от феодальных оков оказывается связанным с идеологией не возвышающей, а принижающей человека, утверждающей испорченность его природы, принципиальную невозможность для него своими силами достичь «спасения», причем с такой категоричностью и яркостью, с какой никогда не писали о человеке «отцы церкви» и схоласты.

Перед лицом этих противоречий у исследователя может возникнуть стремление или преуменьшить роль идеологии Реформации, выдвинув на первый план фигуры типа Эразма или итальянских гуманистов, или преуменьшить роль антигуманистических и иррационалистических элементов этой идеологии, изображая их как «пережиточные» и делая упор на других, «прогрессивных». Но и то и другое значило бы пытаться уйти от проблемы.

В эпоху Реформации существовали идейные течения, которые относительно легко связать с последующими оптимистическими, прогрессистскими буржуазными идеологиями. Но реальное социально-политическое значение этих течений очень ограничено. Итальянский гуманизм с его культом человека и антирелигиозными (а не только антиклерикальными) тенденциями в народные массы не проник, контрреформации не предотвратил, упадку зарождавшихся в Италии буржуазно-демократических институтов и феодальной реакции не помешал. При всем громадном влиянии Фразма в начале XVI в. влияние это ограничивалось лишь узким слоем элиты, и как только началась борьба широких народных масс, он и другие подобные ему религиозные «либералы» оказались между молотом Реформации и наковальной католической реакции. Закрывать глаза на эти факты нельзя. У истоков буржуазного идейного развития стоят не гуманисты-либералы, а борющийся с плотскими искушениями иступленный монах Лютер и без зазрения совести сжигавший на кострах «ведьм» и «еретиков» Кальвин.

Нельзя отмахиваться и от «неприятных» антигуманистических черт идеологии Реформации. Это — не пережитки прошлого, ибо утверждения о бессилии разума в богопознании, бессилии воли в достижении спасения, о необходимости возвращения назад, к первоначальному христианству, — это как раз то новое, что реформаторы противопоставили католицизму; это — *центральные, стержневые* элементы их доктрины.

Парадокс раскрепощающего и прогрессивного влияния идеологии, зовущей назад и утверждающей бессилие человека, — реальный парадокс. Для того чтобы раскрыть и разрешить его, нужно попытаться понять, что значат отдельные положения идеологии Реформации во всем контексте этой идеологии, какова ее внутренняя логика.

## Глава I

### Историко-религиозные предпосылки Реформации

Важнейшая особенность идеологии Реформации, с которой, на наш взгляд, прежде всего связана ее прогрессивная роль в становлении общественно-политического сознания эпохи ранних буржуазных революций, заключается в том, что эта идеология (вернее, порожденные ею религиозные системы) обладала способностью постоянно перестраиваться в соответствии с новыми знаниями и новыми общественными потребностями.

На наш взгляд, эта динамичность идеологии Реформации с точки зрения ее социально-исторического влияния неизмеримо важнее, чем наличие в ней каких-либо готовых, пусть даже передовых для своего времени положений.

Реформация очистила религию от наиболее архаичных мифологических и магических элементов. Но одновременно в писаниях реформаторов (особенно у Лютера) немало представлений, отсталых даже для XVI столетия. Прогрессивное воздействие Реформации — не в ее «модернизме», не в том, что она вобрала в себя все самое передовое для своего времени, а в ее «открытости», в ее поразительной способности отбрасывать или переосмысливать любые свои элементы, идя навстречу потребностям времени, способности к «внутренней секуляризации».

Именно эта способность сделала созданные Реформацией формы религиозной идеологии идеально соответствующими буржуазному обществу — обществу динамичному, не только базирующемуся на определенном уровне развития науки и техники, но и предполагающему их постоянный рост, не только создавшему систему новых институтов, но и постоянно их перестраивающему. Но как связана эта особенность протестантизма с содержанием его идеологии? Как совместить открытость новому с идеей возвращения к Писанию, способность к постоянной перестройке с утверждениями о человеческом бессилии?

Основным, стержневым положением идеологии Реформации было то, что она мыслила себя отнюдь не как нечто новое, а как восстановление христианства в его первоизданной чистоте<sup>1</sup>.

Лютер, Цвингли, Кальвин и другие реформаторы трактуют свои построения лишь как раскрытие содержания христианского Писания. Новое в Реформации — это по-новому понятое и осознанное древнее, и, следовательно, учение реформаторов принципиально неотделимо от учения первоначального христианства; своеобразие идеологии Реформации как бы складывается из двух компонентов — своеобразия раннего христианства, как оно зафиксировано в Библии, и особого, уникального «прочтения» Библии реформаторами. И очевидно, оба эти компонента одинаково важны — ни Библия сама по себе, вне ее специфического «прочтения», не породила таких форм религиозной идеологии, как реформационная, ни новые, уже светские по духу, идейные движения XVI столетия, не связывавшие себя задачей толкования «священного текста», не имели столь важных социальных последствий.

Поэтому, если мы хотим понять, откуда берется «открытость» протестантизма, его способность к «внутренней секуляризации», мы должны прежде всего поставить вопрос, не заложены ли какие-то потенции подобного рода в самом содержании раннехристианской идеологии, как она фиксирована в Писании (а поскольку Писание, как оно ни перетолковывается и ни «прячется», все же остается главным источником для любой ветви христианства, то в какой-то степени и в христианстве вообще).

Идеология раннего христианства не есть систематизированное учение. Это — ранний этап рефлексии над изложенным в евангелиях мифом — рассказом о событиях, связанных с жизнью и деятельностью основателя христианства. И если для какой-либо философской системы образ ее создателя и его жизнь — нечто тре-

нестепенное, то здесь образ основателя и представления о его действиях, его «биографии» — самый стержень идеологии. Приводимое в Евангелии слова Иисуса — как бы комментарии и пояснения к его действиям и основному мифологическому действию — «искуплению». Поэтому особенности раннехристианской идеологии — это прежде всего особенности образа основателя христианства. И особенности эти очевидны, «бросаются в глаза».

Основатель христианства наделяется максимальным «теологическим статусом»; более высоким, чем великий ученый Конфуций, или иудейские пророки, или Магомет — последний и величайший пророк. Он предельно, невероятно велик — Сын Божий, Логос, Бог. Соответственно и его «теологическая функция» невероятно велика — он не просто дал истинное учение, показал путь к спасению, но сам спас людей — своей смертью на кресте искупил их грехи, победил смерть и даровал верующим в него вечную жизнь.

Но насколько теологический статус и функция Иисуса Христа превышают теологический статус и функцию основателей иных религий, настолько же его «земной» статус ниже статуса этих основателей. Он — не великий ученый, как Конфуций, не сын царя, как Будда, не достигший успеха религиозно-политический деятель, как Магомет или Моисей, он — социальное ничтожество, сын плотника из провинциального захолустья Иудеи. Он одновременно «совершенный бог» и «совершенный», можно даже сказать — подчеркнуто обычный, рядовой человек, что впоследствии привело к догмату о двух его природах. И никто из других основателей не имел так мало успеха при жизни, как Иисус, который, согласно евангелиям, не оставив после себя никаких последователей, кроме горстки малокультурных бедняков, погибает позорной смертью на кресте.

В иных религиях мы найдем очень много похожего. Но мы нигде не найдем основателя, мыслимого, с одной стороны, богом, а с другой — распятым на кресте<sup>2</sup>.

Бог оказывается, таким образом, в парадоксальных отношениях с миром и человеком. Признание распятого Иисуса богом максимально сближает бога и человека, выводит бога из мира «потустороннего» и вводит в земной, «посюсторонний» мир. Но это же признание Иисуса богом и максимально отдаляет бога от земли и человека. Если, например, бог неоплатоников, никогда не нисходящий на землю, не соприкасающийся с миром многообразия и тленности, своим своим неподвижным пребыванием над миром утверждает его порядок, то бог ранних христиан своим сошествием на землю в виде Иисуса выказывает, если так можно выразиться, полное пренебрежение к земному и социальному порядку и тем самым оказывается куда более «потусторонним», чем любой другой бог<sup>3</sup>.

Это парадоксальное отношение бога к миру в раннем христианстве ведет и к своеобразным аксиологическим следствиям — к резкому противопоставлению статуса личности (как она пред-

стает перед богом) и ее социального статуса, а также божественных и земных, социальных ценностей. Ведь если Иисус и его ученики не обладали ни высоким положением, ни земными ценностями — богатством, знатностью, ученостью книжников и формальной праведностью фарисеев, значит, все это для спасения не нужно: «Царствие Мое — не от мира сего». Фарисеи не спасутся, а раскаявшийся разбойник спасется. Книжники не поймут, а ребенок поймет.

Такая религия несет в себе потенциал недоверия к догме, к формализации поведения, к иерархической религиозной организации, к религиозному освящению социально-политического строя<sup>4</sup>.

На первый взгляд это утверждение может показаться абсурдным. Как можно говорить об адогматическом потенциале христианства, если оно не только знает такие явления, как религиозные войны, инквизиция, догматические споры по поводу предельно отвлеченных предметов, но и культивирует их в неизмеримо больших масштабах, чем любая другая религия? Как можно говорить, что христианству свойственно равнодушие к формальным характеристикам поведения, если страшным грехом считалось случайно, по ошибке, оскоромиться? Как можно говорить о чуждости христианству формальной религиозной организации, если оно создало церковную организацию, равной которой по жесткости и авторитарности опять-таки не знают иные мировые религии? Как можно говорить о том, что «христианство не судит о ценности государственных форм», если глава католической церкви стремился к тому, чтобы быть светским главой мира?

Идеи раннего христианства с его учением о «царствии не от мира сего» и противопоставлением «земного» и «небесного» статусов личности обладали колоссальной притягательной силой, прежде всего, как писал Ф. Энгельс, для «рабов, изгнанников, отверженных, гонимых, угнетенных»<sup>5</sup>. Но эти же идеи, проведенные последовательно, исключали не только победу в масштабе общества, но и вообще любую устойчивую организацию. Там же, где была сила христианства, была и его слабость. Поэтому с самых первых своих шагов христианство начинает изживать свой первоначальный «аформализм». И в своей борьбе за выживание и победу, превращаясь из гонимой секты в террористически подавляющую противников церковь, оно радикально перестраивает все свое содержание.

Религия, основатель которой не написал ни строчки, создает культ Писания, едва ли меньший, чем в иудаизме. Религия, основатель которой говорил, что истина скорее открывается наивному восприятию ребенка, чем учености «книжников», порождает сложную догматическую теологическую систему, вобравшую в себя многие достижения античной философии. Религия, основатель которой не обладал никаким авторитетом, вытекающим из его формального статуса, создает предельно формализованную авторитарную церковную организацию.

Подобного рода метаморфозы в какой-то степени характерны для эволюции любой развитой и идущей к господству в обществе религии. Но никакая другая религия не проделывала такой голонокружительной эволюции, не переиначивала до такой степени содержания своего первоначального учения. Если халифа пи в какой мере нельзя рассматривать как «Анти-Магомета», то для людей, самостоятельно и непредвзято прочитавших Новый Завет, пища, сидящий на престоле в усыпанном драгоценностями одеянии, дарующий вечную жизнь за деньги и тратящий их на любовниц, был именно «Анти-Христом». Откуда же такой чудовищный разрыв между первоначальной и развитой формами христианства?

На наш взгляд, он связан с выше обрисованным разрывом между «небесным» и «земным» статусами основателя религии. (Обусловленный этим разрывом «аформалистический» потенциал евангельского учения крайне усложняет для христианства проблемы организационной и (поскольку оно господствует в обществе) общесоциальной интеграции и вынуждает прибегать для этой интеграции к «крайним» средствам, не нужным другим религиям.

В самом деле, если бы в Писании не содержалось положений, которые всегда могут быть использованы для отрицания любого авторитета, для противопоставления самого социально ничтожного индивида всему остальному миру, не пужно было бы прятать Писание под толщей догматической экзегетики и теологических построений, не нужно было бы жесткой идеологической дисциплины, устраняющей возможность самостоятельного изучения Библии. Если бы Писание предписывало определенный социальный порядок, не содержало бы идеи «царствия не от мира сего», то не существовало бы и предельно заостренной проблемы взаимоотношений церкви и государства, претензий пап на власть над миром<sup>6</sup>. Таким образом, высокая степень формализации, иерархичности и светских претензий средневекового христианства прямо связана с высокой степенью адогматичности и асоциальности христианства первоначального, являясь как бы их компенсацией.

Но дело не только в том, что христианство изживает свои первоначальные тенденции. Дело еще в том, что идеи раннего христианства сохраняются в «глубинных слоях» средневеково-католической идеологии. Ведь они фиксированы в Писании. А Писание можно перетолковать, спрятать, но нельзя упичтожить; также нельзя сказать, что оно ошибается. Писание является постоянной угрозой наличной церковной организации. Но раз Писание не отрицается, а лишь теологически перетолковывается, то в скрытом виде имманентный ему аформализм присутствует и в самой теологии. За схоластической премудростью прячется признание принципиальной непостижимости бога; за формалистикой развитого католического культа остается неявным то, что действует она лишь при абсолютно неформальном условии любви к богу и ближнему. Эти глубинные пласты идеологии как бы давят на ее верхние слои. И именно поэтому верхние слои так ригидны и так ра-



зительно непохожи на глубинные: мощные стенки котла нужны именно тогда, когда велико давление пара.

Реформация — движение, охватившее в XVI в. в той или иной степени все или почти все западно-европейские католические страны, но, как выражались русские богословы прошлого века, «разбившееся о твердыню православия». Поэтому если изначальные особенности христианства создают самые общие предпосылки для появления идеологии Реформации, то правомерно поставить вопрос и о специфических предпосылках Реформации, связанных с особенностями развития западноевропейского региона и его господствующей идеологии.

Вряд ли можно найти какую-то связь между Реформацией и исходным догматическим различием восточной и западной церкви — догматом об исхождении Святого Духа. Скорее этот догмат был лишь поводом для разделения, вызванного глубокими, но не собственно догматическими различиями. Это — различия тех политических и социальных ситуаций, в которых оказалась церковь на востоке и западе Европы, в результате чего развитие двух ветвей христианства пошло по-разному и в одном случае «вывело наружу» аформалистические потенции христианского мифа, а в другом — заглушило их.

Католицизм — та ветвь христианской церкви, которая сформировалась под началом одного церковного главы, противостоящего многим слабым варварским государям. Наоборот, православие сложилось в условиях существования многих равноправных глав церкви, противостоящих единому и сильному, опирающемуся на тысячелетнюю государственную традицию светскому властителю — императору Византии, который мог противопоставлять друг другу отдельных патриархов и подчинять их своей воле.

Можно ли усмотреть какую-либо связь между этими исходными особенностями положения церкви на Западе и тем фактом, что Реформация охватила лишь католический мир? На наш взгляд, можно.

Эволюция христианства от секты к церкви означает создание идеологических и организационных форм, все более противоречащих первоначальному учению и все более внутренне противоречивых. Но ясно, что этот процесс заходит тем дальше, чем более свободно развивается церковь, раскрывая имманентные ей противоречия. Неподчиненная государственной власти, западная церковь создает формы, в которых эти противоречия достигают максимальной остроты, и способствует созданию в XVI в. конфликтной социальной и культурной ситуации, чреватой реформационным взрывом.

В отличие от других религий, в которых нет столь резкого «разведения» божественного и человеческого, в христианстве религиозная организация резко отделяется от государственной, что создает основу для возможных конфликтов, ибо интересы церкви и государства, как это прекрасно понял еще Августин, не совпа-

люди. Конфликты эти были и на Западе и на Востоке. Но на Востоке мощное государство смогло поставить церковь в положение, которое было нужно ему исходя из интересов его прочности и стабильности. На Западе, напротив, самостоятельность и сила церкви вышли из рамок, необходимых для стабильности государства, и стали в какой-то мере дестабилизирующим фактором.

Основная опасность для католической церкви, которую она всегда прекрасно видела, заключалась в создании централизованного, могучего государства — возникновении «Западной Византии». И церковь делает все возможное, чтобы этого не произошло. Рим борется с каждым усиливающимся светским государем, натравливает на него соседей, претендентов, вассалов. Кроме того, в каждом государстве возникает сословие, по самой своей сути не полностью подчиняющееся светской власти, — духовенство, стоящее на страже своих привилегий и в случае их нарушения апеллирующее к Риму, от которого оно непосредственно зависело.

Если для церкви основная опасность — мощное централизованное государство, то для государей — папская теократия, утрата ими самостоятельности. И они борются с папами (воюя с ними, выдвигая антипап и т. д.), а также со «своим», но неповинуящимся духовенством. Поэтому история западноевропейского региона буквально пронизана борьбой церковной и светской иерархий, в то время как на Востоке такая борьба — лишь отдельные эпизоды, вызванные особыми обстоятельствами.

Для осуществления Реформации, которая в одних странах была вызовом лишь церковной, а в других — и церковной и светской организациям, была нужна большая смелость перед лицом традиций и авторитетов. Постоянная же борьба церкви и государства как раз расшатывала авторитет обоих, создавала массу прецедентов неподчинения папам и государям.

Кроме создания этих социально-психологических предпосылок, особые отношения церкви и государства в католической Европе влияли и на ход социального развития, способствуя вызреванию непосредственно социальных предпосылок Реформации. Борясь с усилением светской власти, церковь препятствовала превращению западноевропейских обществ в автократии с отлаженным и все время воспроизводящим собственные формы государственным механизмом. И эта борьба, препятствуя государственной интеграции, даже порождая элементы анархии, одновременно способствовала динамизму общества — в условиях, когда невозможна всеобщая социальная регламентация, ростки новых социальных отношений скорее пробивают себе дорогу.

Новой социальной силой, постепенно зревшей в недрах западноевропейского феодального общества, были городские слои, предбуржуазия. Города в условиях слабой государственной власти вырывали привилегии у монархов и феодалов, окружали себя стенами и становились как бы теплицами, в которых вырастали первые ростки буржуазных отношений. Постепенно «бюргерство» выходит за рамки узкогородских проблем. Оно становится в ряде стран

мощной политической силой и в какой-то мере уже начинает стремиться к перестройке общества. Если вначале феодальная анархия способствовала вызреванию буржуазных отношений, то теперь она мешает развитию буржуазии, которой по самому характеру ее деятельности нужна единая и четкая государственно-правовая организация.

В этих условиях в ряде западноевропейских стран власть монархов усиливается и появляется тенденция к созданию централизованных государств. Монархии таких государств с особой силой и уверенностью стремятся освободиться от опеки Рима и видят в Реформации орудие укрепления своей власти.

Но связь идеологии Реформации с интересами монархов и чиновничьего аппарата — значительно менее глубокая, чем ее связь с психологией и интересами бюргерства, в большинстве стран ставшего основным носителем этой идеологии<sup>7</sup>.

Бюргерство было слоем, устремленным в будущее, динамичным и мобильным. Сама природа его деятельности предполагала постоянные изменения — производственные, культурные, социально-политические. Но, как мы говорили, важнейшая характеристика идеологии Реформации — это способность к постоянной перестройке в соответствии с новыми знаниями и новыми потребностями. И там, где произошло соединение становящейся буржуазии и протестантизма, революционные возможности, таящиеся и в этом слое, и в протестантизме, развернулись со всей мощью.

Реформация не была лишь движением мирян против церковной иерархии. Основной костяк лидеров Реформации образовали представители низших звеньев иерархии — священники и монахи, ученые теологи. Реформация была не только бунтом против светского засилья церкви, но и бунтом внутри церкви. Были ли в средневековом католицизме наряду с общими социальными и социально-психологическими еще и какие-то специфически церковно-организационные предпосылки Реформации?

Католицизм выработал организацию, значительно более авторитарную и централизованную и значительно более независимую от светской власти, чем православие. При этом необходимым элементом, обеспечивающим независимость церкви, была власть пап как светских государей. Однако эта светская власть пап создавала и специфическую ситуацию, при которой их интересы как государей вступали в конфликт с интересами церкви как идеологической организации. «Нормальное» стремление «верхов» организации подчинить «низы» осложнялось тем, что папы заставляли духовенство выполнять решения, продиктованные не интересами религии и церкви в целом, а чисто политическими соображениями усиления папского государства.

Но те же особенности католицизма, которые порождали максимальное давление «сверху» на низы организации, порождали и максимальное сопротивление этому давлению. Стремление к независимости и единству, которое нашло воплощение в создании

нишского государства и авторитарном управлении пап, выразилось и в celibate священников и в различных правах и привилегиях духовенства по отношению к светской власти. Такое духовенство обладало значительно более высоким самосознанием, чем «каста» православных священников, зачастую получающих профессию «по наследству», обремененных семьями и значительно более зависимых от светских властей.

Реформации предшествовал длительный период борьбы духовенства за ограничение власти пап соборами, за превращение церкви в «конституционную монархию» или даже «республику» — борьбы, в которой многие историки усматривают преддверие и неудавшуюся альтернативу Реформации. Реформаторы во многом, особенно на первых порах, примыкали к этой «соборной», антиавторитарной церковной традиции и использовали ее.

Неудача предшествующих Реформации антипапских движений во многом связана с их идейной половинчатостью. Они не смогли отринуть идею непогрешимости церковной организации, ее «сверхъестественного» характера, т. е. произвести полный переворот в теологии. Однако постепенно складывались идейные предпосылки и самого этого переворота.

Параллельно процессу усиления и организационного оформления католической церкви шел связанный с ним процесс развития католической догмы. Организационная независимость и единство означают возможность для церкви принимать обязательные для ее членов решения. Но это значит, что для нее не так опасны постановка новых теологических проблем и неизбежные при этом споры. Поэтому католическая догма развивается, католицизм четко определяет то, что на Востоке остается не определенным<sup>8</sup>.

Это создавало отношение к догме более свободное, чем при отсутствии развития, ортодоксальной консервации учения на стадии, формально более близкой к раннему христианству. Люди, привыкшие к богословским спорам, к изменениям догматической системы, были скорее способны воспринять учение Реформации, чем люди, живущие в духовной атмосфере неуклонного соблюдения традиции.

Более того, догматическое развитие христианства в средневековой католической церкви было, если так можно выразиться, «избыточным»<sup>9</sup>. Отойти от иррационалистического аформализма раннего христианства было необходимо для самого существования церкви. Но представители схоластики периода ее расцвета стремились вообще сделать из теологии внутренне непротиворечивую систему, где одно вытекает из другого и все доказуемо. И это, очевидно, было уже больше, чем нужно, вело к идеологическим «напряжениям», и в конце концов к взрыву. Это усиление идейной противоречивости, подготавливавшее Реформацию, видно во всех аспектах эволюции католической идеологии. Рассмотрим некоторые из них.

Во-первых, налицо растущее несоответствие догматической системы и Писания. По мере развития католической доктрины Писание становится все более «взрывоопасным» и его даже за-прещают читать мирянам. Возникает поразительная ситуация когда, например, распространение в Англии лоллардами Библии Уиклефа (т. е. распространение в народе книги, являющейся основным источником господствующей идеологии) провозглашается приверженцами этой идеологии преступлением. Библия на живом языке повсеместно становится источником ереси. Но, с другой стороны, то же самое развитие догматической теологии и экзегетики ведет к тому, что новое обращение к Библии становится все более неминуемым и совершается в самом сердце идеологии руками тех, кто объективно призван создавать «затемняющие» Библию теологические построения. Чем разработаннее и утонченнее становятся экзегетика и теология, чем шире распространяются необходимые для этого гуманитарные знания (например, греческого и древнееврейского языков), тем серьезнее и глубже становится обращение theologов к Библии. Когда за Библию Уиклефа сжигали английских бедняков-сектантов, не бедняк и не сектант, а покровительствуемый кардиналами и монархами гуманист, представитель католической культурной элиты Эразм перевел Новый завет с греческого, что было несомненно, одной из первых капель из грозовой тучи приближающейся Реформации.

Во-вторых, усиливается противоречие рационалистических и иррационалистических элементов в самой теологии. Развитие схоластики вначале ведет к созданию на почве античной философии системы максимально рациональной, где все логически вытекает одно из другого. Но примирение такой системы с иррационализмом исходного христианского мифа невозможно. Церковь сама пугается этого развития, что ведет к осуждению авэрроизма, и с XIV в. в схоластике начинается обратное движение. Те истины, которые еще в XIII в. считались доказуемыми, в XIV в. уже считаются предметом веры. Скотт и Оккам подчеркивают непостижимость божества, иррациональность откровения, что подготавливает иррационализм Реформации.

Можно отметить, очевидно, еще много других все усиливающихся идейных противоречий (противоречие рационально построенной теологии и магических элементов культа, приводящее к тому, что представитель культурной элиты не мог серьезно относиться к вере крестьянина, привязывавшего к большой ноге мула бумажку с молитвой к святому; противоречие дошедшей до продажи индульгенций формализации этических требований и параллельно с этим растущего стремления к нравственному возрождению; и др.).

К XVI в. внутренние противоречия церковного учения становятся столь разительны, что церковь уже не может сдерживать распадающиеся, расходящиеся в разные стороны тенденции. Намечаются две основные линии отхода от церковной идеологии.

Огрубляя ситуацию, можно сказать, что схоластическая попытка синтеза античного философского рационализма с христианским мифом как бы распадается надвое — на стремление к возрождению философского рационализма и на стремление к возрождению раннехристианского иррационализма.

Первое стремление выражается в постоянном усилении рационалистических и антропоцентристских тенденций, выводящих за пределы христианства — к возрождению элементов античного мирозерцания. Эта тенденция, которой суждено было пережить страшный удар со стороны контрреформации, но затем в новых формах возродиться в антихристианских рационалистических системах, возникавших в XVIII в. в католической Франции, в XVI в. была особенно сильна в стране, где наиболее ощутимо присутствие античного культурного пласта, — в Италии<sup>10</sup>.

Вторая тенденция, характерная для стран Северной Европы, где христианство не легло на мощный пласт античной культуры, — тенденция возврата к новозаветному учению, к неинституциональной набожности, к «мирскому», не связанному формализмом монашеских орденов аскетизму, проявляющаяся у нидерландских «братьев общей жизни» и немецких мистиков, — т. е. тенденция, на которой выросла Реформация.

Сказанное выше, разумеется, не представляет собой сколько-нибудь исчерпывающего анализа историко-религиозных предпосылок Реформации. Это скорее необходимые иллюстрации исторических зависимостей, которым в нашей литературе не уделялось достаточного внимания: как буржуазные отношения подготавливались развитием западноевропейского феодального общества, так Реформацию подготовило развитие католицизма. Но подготовило не тем, что католицизм постепенно эволюционировал в сторону Реформации, а тем, что он создавал предельно противоречивые изначальное содержание христианской идеологии и ее глубинным идейным пластам внутренне конфликтные идейные и организационные формы, способствовал созданию противоречивой и динамичной социальной и культурной ситуации, шел к «взрыву», порождал Реформацию как свое отрицание.

## Глава II

### Основные черты идеологии Реформации

Как мы уже говорили, реформаторы не считали, что они создают какое-то новое учение. Они стремились лишь воссоздать прошлое — возродить христианство в его первоначальной чистоте. Но объективно это стремление привело к созданию принципиально новой, буржуазной формы религиозной идеологии.

Чтобы понять, как это произошло, мы должны прежде всего постараться уяснить, каковы были внутренние стимулы реформаторов, какими побуждениями они руководствовались?

Реформаторы были людьми своего времени, глубоко и вполне «средневеково» верующими. Все те мучительные психологические процессы, которые в наше время были бы охарактеризованы как «поиск смысла жизни», или, более учено, «стремление к интеграции личности», осознавались реформаторами как борьба за «спасение души». Учения реформаторов носили глубоко личностный характер: противоречия церковного учения были пережиты ими, «пропущены через себя» в процессе поисков собственного «спасения». Наиболее страшными (а может быть, просто наиболее известными) были муки молодого монаха Лютера, который был буквально раздавлен ощущением собственной греховности и неполноты того, что нужно делать для спасения. Все противоречия церковной доктрины стали его внутренними противоречиями. Кризис этот им был разрешен прямым обращением к евангельскому мифу — мифу о боге, который, презрев, если так можно выразиться, все человеческие нормы, стал человеком, был распят на кресте и тем спас людей, и о человеке, который настолько беспилен, что для его спасения нужна смерть бога на кресте, и одновременно настолько любим богом, что тот ради него сам становится человеком и умирает на кресте. Евангельский миф был осознан Лютером не как нечто отвлеченное, относящееся к человеку вообще, а как относящееся непосредственно к нему, Лютеру. После мучительного переживания противоречий церковной доктрины осознание парадокса евангельского мифа принесло ему чувство освобождения. Бог умер за него, Лютера, он спасен, и теперь ему не страшны ни его личные греховность, слабость и несовершенство, ни дьявол<sup>11</sup>. Ему уже не нужно страшиться всех опасностей, связанных с формализованной католической этикой: что он нарушил ненароком какое-нибудь монашеское правило, забыл или не осознал какой-нибудь грех и поэтому не покаялся в нем и не получил отпущение и т. д. И теперь ему никто не «указчик». Авторитет людей — церковного начальства, папы — не имеет силы над тем, кто знает, что он «спасен», что за него умер бог. Одно из важнейших сочинений Лютера так и называется — «О свободе христианина». Это была личная духовная революция. Пережив все противоречия средневековой католической доктрины, человек сначала внутри себя, духовно, свергает власть католической церкви. Сначала — только Лютер, только духовно и только церкви. Как сказал К. Маркс, «революция началась в мозгу монаха»<sup>12</sup>.

Нравственный долг, миссия людей, осознавших эту «свободу христианина», — нести ее другим. И начинается титаническая борьба, которая вначале выглядит чуть ли не как борьба одного Лютера со всем миром, но которая, поскольку семена учения реформаторов падают на прекрасно подготовленную почву, становится борьбой партий и государств в масштабах всего континента.

Для самих реформаторов борьба с «Антихристом», восседающим в Риме, за евангельскую свободу — это, прежде всего, проповедь и разработка их учения, что значит уяснение спасающей

перы, рефлексия над евангельским мифом. Этот миф полностью подчиняет себе их мышление. Они говорят и пишут лишь о нем. Все прочее входит в предмет их рассмотрения лишь постольку, поскольку имеет значение для уяснения этого мифа или постольку, поскольку имеет значение для проповеди этого мифа. Отвлеченно, само по себе, их в общем-то ничего не интересует.

И так как предмет их рефлексии парадоксален и эта парадоксальность ими осознается, она захватывает их, они любят ее, иногда выражают (особенно Лютер) в парочито обостренных, гротескных формах<sup>13</sup>. Основной парадокс христианского мифа разворачивается у них во множестве различных парадоксов, характерных для разных аспектов учения. Они их не боятся, не пытаются закрыть рациональными построениями (или пытаются в малой степени — и тогда вместо парадокса получается противоречие).

Это обнаженное раскрытие парадоксальности христианского мифа одновременно означало и актуализацию его «аформалстических» потенций. Революция, начавшаяся «в мозгу монаха», захватывает последовательно все аспекты религиозного учения, как она охватывает всю религиозную организацию. И очень скоро внутренняя логика концепции приводит (особенно ясно это видно у Цвингли и Кальвина) к распространению революционных выводов, сделанных в религиозной сфере, на дела земные, светские.

Посмотрим теперь, как парадокс христианского мифа преломляется в разных аспектах учения реформаторов.

Реформаторы меньше всего стремились быть «философами»<sup>14</sup>. Они принципиально не рассуждают о том, чего нет в Писании и что, с их точки зрения, не имеет отношения к вере, иногда даже отказываясь делать сами собою напрашивающиеся выводы, ибо эти выводы — уже вне данных Писания и «безразличны» для спасающей веры<sup>15</sup>. Но мировоззрение реформаторов — это все же цельное мировоззрение. Хотя они ставят проблемы не так, как их ставили бы философы, и не ставят ряд вопросов, которые философы поставили бы обязательно, выводы, которые они делают из евангельского мифа, затрагивают все сферы, которые охватывает философская система. Это дает возможность, рассматривая учение реформаторов, условно разделять его так, как традиционно разделяют философские учения. При этом мы постоянно будем сопоставлять учение реформаторов с католической доктриной, от которой они отталкивались.

### *1. Раннепротестантское учение о боге и мире*

Уже в ветхозаветном мифе о творении из ничего заложено представление о «несоизмеримости» бога и мира, «несущности» характере законов этого мира. Мир, сотворенный «из ничего», нестабилен, и не случайно идея творения из ничего сопряжена с идеей конца мира. Этот нестабильный, неуравновешенный мир, где бог произвольно может нарушить однажды учрежденный порядок, не похож на миры, рисуемые античной мыслью, — уравновешенные, гармоничные и вечные.



Христианский миф распятого бога еще более усилил эту «несоизмеримость» бога и мира, ибо «абсурдностью» своих действий бог, так сказать, демонстрирует несущностный характер мира и его законов.

Но все дальнейшее развитие христианского представления о боге в русле средневекового католицизма вело к смягчению идей «несоизмеримости» и «абсурдности» бога, «несущностности», неабсолютности земного миропорядка. Эта трансформация явилась прямым отражением эволюции христианства от гонимой секты к господствующей церкви.

Когда конкретная, «земная» организация захватывает духовную монополию и провозглашает, что ей гарантирована истина, бог перестает быть чем-то иным по отношению к земному разуму и знанию (таков был бог Иисуса, отвергающего мудрость книжников); он становится скорее той же самой мудростью, но написанной с большой буквы. Когда церковь определяет, что нужно делать для достижения загробного блаженства, бог перестает быть чем-то иным по отношению к человеческому понятию о добре (таков был бог, отвергший праведность фарисеев); он делается воплощением этого понятия, Добром с большой буквы. Если церковь господствует в обществе, значит, бог — не ипсое по отношению к социальному порядку, а как бы венец, вершина этого порядка. Атрибуты бога — продолжение земных ценностей, небесная иерархия — завершение земной.

Таким образом, факт господства иерархии над верующими влечет за собой установление сущностной связи, «соизмеримости» бога и церкви, а факт господства церкви в обществе — к установлению «соизмеримости» бога и земного, социального порядка.

Потребность «привязать» бога к земле и тем самым освятить и стабилизировать устраивающий церковь миропорядок, находит выражение и в космологии — тяготении средневековой мысли к уравновешенным, симметричным, гармоническим картинам мира, создававшимся на материале античной мысли. Этому «привязыванию» бога к земному миропорядку отнюдь не противоречит его возвеличивание, приписывание ему всяких грандиозных эпитетов, отдаление его от земли разного рода посредниками — земными и небесными. Напротив, этим способом бог еще крепче привязывается к земному миропорядку.

В схоластике прочно укореняется представление о стабильном мире, в культе — образ иерархии, на вершине которой — на небе — восседает бог, окруженный святыми и ангелами, как император придворными. И можно сказать, что как теология тяготеет к античному, «языческому», философским системам, так культ тяготеет к античному политеизму.

Разумеется, эти процессы не могли быть завершены. Христианский культ не мог быть до конца редуцирован к «языческому», а схоластика, достигнув в XIII в. максимального приближения к античной философии, в XIV в. вынуждена была вновь подчеркивать «несоизмеримость» божественного и человеческого<sup>16</sup>.

Но поскольку трансформация представлений о боге была обусловлена реальным процессом борьбы за земное господство церкви, постольку эти обратные тенденции поздней схоластики неизбежно были ограниченными. Для логически последовательного проведения идеи «несоизмеримости» бога и мира нужно было такое же реальное действие — восстание против воплощающей эту «несоизмеримость» церковной организации, и, наоборот, для настоящего, последовательного восстания против папства необходимо было последовательное проведение идеи «несоизмеримости».

Реформация (полное, ранее небывалое отвержение авторитета церкви) неразрывно связана с радикальным, опять-таки ранее неизвестным европейской мысли «разведением» бога и мира. Лишь то, что реформаторы «нашли» в Писании предельное противопоставление бога и мира, отрицание «сущностного» характера миропорядка, было для них оправданием и обоснованием их революционных по отношению к церкви действий.

Лютеру постоянно задавали обычный в подобных случаях вопрос, и он сам задавал его себе: «что он, умнее всех?». Как может быть, что вся церковь со всеми ее Сорбоннами и Оксфордами ничего не понимает, а он один все понимает? И у него есть одно оправдание своей смелости — бог настолько велик, что «не обязан» говорить через папу и Сорбонну. Он не обязан подчиняться земной иерархии и свободен по отношению к миропорядку. Перед лицом его безмерного величия нет разницы между папой и Лютером<sup>17</sup>. Конечно, то, что Лютеру открылись истины, не понятые церковью, — абсурд, но «бог — лицо такого рода, что любит делать глупое и бесполезное в глазах этого мира»<sup>18</sup>.

Высказывания о том, что бог непостижим, что он выше любого знания, даже знания ангелов, — общее место и у отцов церкви, и у схоластов. Но никогда и никто не делал из этого столь последовательных и далеких выводов. Лишь у реформаторов противопоставление божественного земному проводится «до конца», по всем пунктам доктрины, и мы еще много раз будем сталкиваться с ним в дальнейшем изложении. Если бог несоизмерим ни с чем земным, значит, он принципиально недоступен земному разуму и это откровение в Писании «несоизмеримо» теологическим формулам (и никакая организация, никакой индивид не может претендовать на знание абсолютной истины). Если бог несоизмерим со всем земным, значит, он несоизмерим и с нашей земной моралью, мы не можем приписывать ему нашу мораль и ожидать от наших моральных действий спасения<sup>19</sup>.

«Разведение» бога и мира уничтожает небесную иерархию. Отделенный от бога, лишенный «сущностного основания», мир «дестабилизируется». Для Кальвина мир не живет по своим законам, которые периодически нарушаются богом (чудеса), но все его детали, все его мелочи непосредственно определяются волей бога. Камень с горы не упадет без воли бога, как и солнце восходит лишь по воле бога. Мир — это не порядок, нарушаемый чудесами, а, так сказать, весь одно сплошное чудо. Естественно, при

этом у реформаторов нет никакого интереса к античной мысли, стремящейся к картине мира вечного, ограниченного и упорядоченного. Вместе с тем идея законосообразности парадоксальным образом присутствует в раннепротестантском мышлении. Только мир *в целом* — сплошное чудо. Но именно поэтому особые чудеса претят реформаторам — они или выдумки, или трюки дьявола<sup>20</sup>. Мир-чудо оказывается миром, где естественный ход вещей не прерывается<sup>21</sup>. Бог настолько велик, что никакое человеческое действие не «свято», не приближает к богу более, чем какое-либо другое, и ни один человек не более «свят», чем другие, не ближе к богу других людей, но именно поэтому все действия и все люди святые.

## 2. Учение о человеке (антропология)

Новое, созданное реформаторами представление о боге неразрывно связано с новым представлением о природе человека.

Средневековый католицизм ставил человека бесконечно далеко от бога, но при этом сохранял как бы некую нить, цепочку, связующую его с богом. Это видно из того, как католицизм трактовал библейский миф о грехопадении.

Если так можно выразиться, католицизм «смягчает» силу падения Адама. Что утратил при падении Адам? Он утратил «подобие бога», те особые «сверхприродные» дары — бессмертие тела, контроль разума и воли над телом, контроль над внешней природой, которые составляли его блаженство и облегчали ему возможность безгрешной жизни. Но это именно «сверхприродные» дары. Природу свою и «образ божий» — бессмертную душу, свободную волю и разум — он сохранил.

Так как природа человека осталась неизменной и в ней самой по себе нет ничего «принципиально порочного», умерший новорожденный младенец, даже если он не крещен, попадает не в ад, а в лимб, а крещеный — обязательно в рай: Он так же чист, как Адам до грехопадения.

Взрослый человек — в ином положении. У него сохранилось устремление к богу — к добру и к истине, что видно, между прочим, в доблестях и мудрости язычников. Но так как низшая сфера его существа, тело, уже не под контролем высших — разума и воли, то и прийти к богу, спастись он без посторонней помощи не может.

Таким образом, разрыв человека с богом, связанный с падением Адама, — это как бы удаление на громадное, но измеримое и в какой-то мере преодолимое расстояние. Но где есть измерение, там есть иерархия.

Человек включен во множество иерархий, на вершине которых бог. Во-первых, это его, так сказать, внутренняя иерархичность. У него есть высшие сферы (разум, воля), которыми он близок к богу, соприкасается с ним, и низшая — плоть. Это, во-вторых, иерархия грешников и святых: есть люди, которые ближе к богу своей жизнью, своими заслугами, и люди, далекие от

Эта иерархия начинается в видимой церкви (миряне, священники, епископы, папы) и завершается на небесах (святые, апостолы, дева Мария); человек включен в эту иерархию и благодаря ей одновременно отдален от бога и связан с ним.

Важно отметить, что лестница приближения к богу есть иерархия власти и подчинения. Подчинение низшего высшему (тела — разуму, разума — богу, мирянина — священнику, священника — епископу, епископа — папе) — это как бы частичное возвращение той первоначальной гармоничности и иерархичности, которая была нарушена бунтом Адама.

Самые отвлеченные теологические проблемы имеют, если внимательно присмотреться к ним, реальное жизненное значение. И такие «далекие от жизни» пункты доктрины католицизма, как учение о «сверхприродных дарах», явно связаны с иерархичностью феодального общества и средневекового церковного устройства. И такое же жизненное значение имел и переворот в представлении о человеке, совершенный реформаторами.

Для реформаторов знание величия бога есть одновременно знание человеческого ничтожества. Как пишет Кальвин, одно знание обусловливает другое и без него невозможно. Не зная бога, мы обязательно будем принимать относительно меньшую грязь или чистоту, меньшую глупость за мудрость и т. д., как привыкший лишь к черному человек, увидев серое, решит, что это — белое<sup>22</sup>.

Наведенный католицизмом «мост» между человеком и богом разрушается; миф о грехопадении подвергается новой трактовке. Реформаторы отказываются от уменьшающего «масштаб» грехопадения разделения «образа» и «подобия»<sup>23</sup>. В грехопадении, полагают они, произошло полное повреждение человеческой природы, относящееся не только к грешной, неподконтрольной плоти. Повреждение — «тотальное», оно охватывает и ум и волю<sup>24</sup>. Человек утрачивает возможность богопознания (ум его эффективен лишь в низшей сфере — наук и искусств) и свободу воли к добру. Он весь пронизан похотью и даже маленькие дети — это «маленькие змеи, полные яда, злобы и порока»<sup>25</sup>.

Отсюда вытекает, что спасение может быть даровано греховному человеку лишь по свободному и произвольному решению бога, а не за заслуги; субъективным эквивалентом спасения признается вера — «дар божий». Но хотя вера и порождает устремление воли к добру, она не изменяет природу, верующий также пронизан похотью. Он ведет с собой постоянную борьбу, которая в принципе не может увенчаться успехом. Как пишет Кальвин, душа спасенного «разделяется на две части, между которыми постоянная противоречие... Отсюда борьба, которую ведет верующий всю жизнь.» «И это, — добавляет он, — не пустое спекулятивное рассуждение... но учение, подтвержденное практикой, истину которого мы испытываем на себе»<sup>26</sup>. Человек никогда не станет святым в католическом значении этого слова. Он никогда не выйдет из состояния «несоизмеримости» с богом, не приобретет «за-слуг».

Итак, человек «раздавлен» реформаторами. Они не жалеют слов, чтобы унижить его, и разрушают все «мосты», соединяющие его с богом. Но в прописанной парадоксами системе реформаторов это унижение человека вообще, Человека с большой буквы, оборачивается невиданным раскрепощением индивида, человека с маленькой буквы. Разрушение «мостов» между богом и человеком оборачивается немыслимым ранее приближением к богу простого, рядового человека — мирянина и грешника. Поскольку человек поврежден весь, и в высших и в низших сферах его природы, постольку занятия, связанные с этими высшими сферами, не имеют большей ценности по сравнению с низшими видами деятельности. Занятия теологией не более приближают человека к богу, чем занятия кузнечным делом. Поскольку повреждена природа всех в равной мере, все оказываются в своей греховности равными друг другу. Перед лицом этой абсолютной греховности иерархическая система средневековья утрачивает свое обоснование и санкцию.

### *3. Учение о богопознании и новые гносеологические установки*

В период своего высшего расцвета средневековая католическая теология весьма оптимистично смотрела на человеческие возможности богопознания (что соответствовало выше обрисованному онтологическому сближению человеческого и божественного). Это относится и к процессу познания тех, кто еще не знал откровения. Средневековые теологи говорят о близости к истинному богопознанию, к откровению, и рационального (Аристотель, Платон), и в какой-то степени чувственного (Вергилий, Сивилла) богопознания язычников, хотя, конечно, оговариваются, что это лишь близость.

Тем более это относится к процессу познания верующих. Откровение передано церкви в целом — организации, а не личностям — и передано в двух формах, которые являются равноправными источниками учения, — в формах Писания и устной традиции (предания). Писание и предание, естественно, не могут противоречить друг другу, ибо имеют единый источник, который есть Истина. При этом они сами по себе, взятые «в отрыве от церкви», — не есть истина. И прочтение Писания, и истолкование предания, как известно, могут быть еретическими. Их истинность гарантируется тем, что они есть Писание и предание *церкви*, которая не может ошибаться. Имплицитно в вере церкви изначально содержались все затем принятые церковные догмы и содержатся еще непринятые, но достоверным свидетельством того, что то или иное положение содержится в вере церкви, является эксплицитное признание их церковью. Вера церкви всегда истинна и всегда «себе равна». Но из «сокровищницы веры» церковь может извлекать, «актуализировать» все новые элементы доктрины, которые, однако, не могут отрицать ранее принятые.

Таким образом, результатам человеческого познания (поскольку они приписаны церкви) может быть приписано абсолютное значение. В сфере рационального познания это открывает дорогу «буйству» схоластического рационализма, который иногда поразительно бесстрашен по отношению к откровению, Писанию (бесстрашен потому, что, строго говоря, не Писание — откровение, а Писание вместе с преданием, как их понимает церковь; не боясь Писания, схоласты боятся церкви), а в сфере чувственного — такому же «буйству» мистицизма — бесконечным явлениям Мадонны и святых.

«Откровение», таким образом, как бы продолжается в развивающемся католическом учении. Оно не ограничено Библией, ибо поскольку церковь признает истиной, например, логику Аристотели, или учение Фомы, или видение какого-либо святого, или (а это уже истина по определению) свое собственное решение, они тем самым практически встают на один уровень с Библией.

Раннепротестантская идеология совершенно по-иному расставляет акценты. Реформаторы абсолютизируют Библию как единственный источник откровения и соответственно решительно утверждают бессилие человеческого познания.

Все то, до чего можно дойти «своим умом», как и все, что можно ощутить каким-либо напряжением своих чувств, никакого отношения к откровению не имеет. Откровение — это «по определению» то, до чего человек сам дойти не может. Образно и доходчиво выразил это Цвингли: «Сами мы можем узнать, что такое Бог, еще меньше, чем жук может узнать, что такое человек. Поэтому человек может узнать, что такое Бог, лишь от самого Бога»<sup>27</sup>. Любые рациональные догадки о боге ведут лишь к заблуждению. Более того, можно сказать, что чем «хитрее», убедительнее догадка, тем глубже заблуждение. И по отношению к этому принципиальному, абсолютному незнанию любые градации и оценки, любые «больше и меньше» утрачивают смысл. Аристотель не ближе к знанию бога, чем дикарь.

Знание бога могло быть (и было) получено лишь от самого бога. Все необходимое для спасения знание раз и навсегда дано в Иисусе Христе и зафиксировано в Писании. При этом знание, даваемое откровением, остается таким же в принципе недостижимым для человеческих способностей, как для них недостижимо богопознание без откровения. Как человек не может «своим умом» додуматься до того, что бог стал человеком, так он не может и понять, что это значит. Знание откровения — это знание того, что но сутт своей не может быть понято. И такое знание может быть лишь знанием веры.

Таким образом, мы видим иррационализм — полный, унижение человеческой способности к познанию — абсолютное. Такого отрицания силы человеческого познания, «топтанья его ногами», как у Лютера, обзывавшего разум «потаскухой дьявола», мы не встретим в средние века или в эпоху патристики. Создается ощущение, что Лютер и Кальвин — регресс по сравнению со схоласти-

кой. Но на самом деле это далеко не так. Предельное унижение человеческого познания реформаторами таило в себе его невиданное ранее раскрепощение, открывало путь новому, буржуазному сознанию. Как это могло случиться?

Как мы видели, «структурообразующим элементом» католической доктрины познания является учение о том, что вся истина у церкви. Даже истинность Писания известна людям лишь потому, что церковь учит, что Писание истинно.

Реформаторы, если можно так выразиться, «переворачивают» католическое представление о взаимоотношении церкви и Писания. Не церковь определяет, что есть Писание и что есть в Писании, а, наоборот, Писание определяет, что есть церковь, т. е. поскольку учение церкви соответствует Писанию, она и есть церковь. Кальвин, полемизируя с «папистами», ссылающимися на то, что Павел назвал церковь «столпом истины», пишет: «...так как церковь — „столп истины“, то отсюда следует, что церковь не с ними, ибо истина не только лежит у них погребенной, но и постыдно разорвана, брошена и попирается ногами...»<sup>28</sup>.

И как Писание является независимым и первичным источником веры, авторитет которого не обусловлен каким-либо иным авторитетом, так оно является и единственным источником истины, дополнять который означало бы ставить человеческое на место божественного. Кальвин пишет: «Мы не должны позволять себе исследовать Бога где-либо помимо Его священного слова, или создавать о Нем какие-либо идеи, не согласующиеся с этим словом, или говорить о Нем что-либо, что не извлечено из этого же слова»<sup>29</sup>.

Таким образом, беспредельное возвеличение Писания приводит к освобождению индивида от господства над ним авторитета церкви и церковной догмы. Но не значит ли это, что человеческое познание попадает в новое, еще худшее рабство — рабство Писанию?

На наш взгляд, отношение к тексту Писания — один из самых поразительных аспектов учения реформаторов, где их мысль движется от парадокса к парадоксу, совершая головокружительные сальто-мортале. Субъективно для реформаторов Писание — не только догма, но нечто безмерно высшее любой догмы. Но именно это и приводит их к поразительно адогматическому подходу к Писанию.

Прежде всего, если выше Писания ничего нет, то кто же определяет, что данный текст есть Писание? Это внушается Святым Духом сердцу и разуму индивида, это — знание веры. Но что это значит? Как расшифровать эту теологическую формулу?

Святой Дух в системе реформаторов не есть какой-то особый источник знания, вроде голоса или видения. Это как бы те же самые разум и чувство, нравственная и интеллектуальная интуиция человека, но «очищенные», не замутненные «похотью плоти».

И отсюда вытекает неожиданный и парадоксальный вывод. Писание безмерно возвеличено, разум безмерно унижен. Но ока-

оказывается, что этот жалкий разум — не коллективный разум церковной организации, а обыкновенный разум обыкновенного человека — на деле оказывается высшим критерием определения того, что есть Писание. И те же самые Лютер и Кальвин, которые как бы все время говорят: «Я ничто, я — нуль; значимо только Писание»<sup>10</sup>, отрицают принадлежность апокрифов к Писанию на основании очень простых и человеческих аргументов (этих апокрифов нет в древнееврейском тексте, и содержание их противоречит другим книгам Библии и их, Кальвина и Лютера, представлению об учении Библии). Предельное уничижение оборачивается немислимой смелостью. Они унижают себя и свои возможности познания перед Писанием, и вдруг оказывается, что они сами и определили, что данные книги есть Писание.

Из этого исходного пункта вытекает дедогматизация всех аспектов отношения к тексту Писания. Если так можно выразиться, реформаторы хотели бы остановиться, но не могут. Внутренняя логика их доктрины влечет их все дальше и дальше. Если Писание настолько выше разума, что перед его величием бесконечно малые величины человеческих разумов равны друг другу, значит, никакого авторитета при определении его смысла нет и разум человека оказывается абсолютно свободным. И если разум у всех один (верующий имеет интуитивное знание веры, но к законам логики это знание отношения не имеет, оно их не меняет, эти законы — общие), значит, к Писанию надо подходить как к какому-то другому тексту. Реформаторы решительно меняют принципы чтения, отказываются от средневекового представления о тексте Писания как о шифре, который не может быть понят вне традиционного церковного толкования. Текст Писания надо изучать, как мы изучаем любой текст. Надо применять к нему все доступные методы изучения — сравнивать разные версии, искать «первоисточник», выяснять исторический контекст и т. д.

Таким образом, получается, что именно предельная сакрализация текста Писания оборачивается его неожиданной десакрализацией. Безмерно великий текст оказывается самым обычным текстом. Реформация дает религиозную санкцию на существование научной библейской текстологии.

Из этого вытекает еще более поразительный вывод. Раз текст Писания — обычный текст, значит, он, как и любой текст, может быть ошибочен. Во-первых, он может быть просто испорчен. То или иное место может быть поздней вставкой. Во-вторых, и этот шабод осмеливается делать лишь Лютер (Кальвин в этом вопросе идет назад), этот текст, как и любой текст, создан людьми, несет на себе отпечаток человеческой ограниченности и является неадекватной передачей откровения, в нем могут быть места важные и правильные и неважные и ошибочные. Авторы его, даже апостолы, могут просто-напросто заблуждаться.

В полемике Лютера с католиками, оправдывающими таинство соборования ссылками на послание Иакова, Лютер начинает с того, что послание это, очевидно, не апостола, ибо недостойно апо-



стольского авторства. Но сразу же за этим он говорит, что, даже если оно апостола, апостол не имеет права сам вводить таинства и, следовательно, он не прав!<sup>31</sup> И это пишет тот самый Лютер, который называл разум «потаскухой» и категорически отказывался принимать любой авторитет, кроме авторитета Писания! И это, как мы видим, не просто противоречие. Это — имманентный парадокс системы реформаторов. Из предельно иррационалистических посылок Лютер приходит к предельно адогматическим выводам.

И этот адогматизм логически распространяется и на их собственные, сделанные на основании Писания умозаключения. Внутренняя логика их учения толкает их к отрицанию абсолютности любой интерпретации Писания. Во-первых, поскольку откровение в принципе выше разума, его истины доступны лишь интуитивному знанию веры. Но в теологии мы имеем дело не с этим знанием, которое одинаково доступно теологу и крестьянину, а с переводом его на рациональный язык, т. е. как бы переводом бесконечно великого на язык бесконечно малого. И такой перевод, если и может быть правилен, то всегда до какой-то степени не до конца. Во-вторых, этот же вывод вытекает и из признания Писания текстом, который передает откровение через призму человеческой ограниченности его создателей, переводчиков, переписчиков. Недаром реформаторы обращаются от латыни к греческому и еврейскому текстам. Недаром они стараются понять исторические (т. е. случайные, человеческие) обстоятельства возникновения того или иного текста.

Лютер, Цвингли, Кальвин всю жизнь изучают Библию и не могут сказать, что они все в ней поняли<sup>32</sup>. Они допускают, что постижение Писания будет продолжаться и после них. Писание — бесконечно, и верующие могут извлекать из него все новые и новые истины, все время переосмысливая библейские формулы.

В системе реформаторов, где мы на каждом шагу встречаем живые, продуктивные парадоксы, предельно набожный подход превращается в свою противоположность. И совершается это в «святая святых» религиозной идеологии. Первым объектом, по отношению к которому постулируются возможность и необходимость исследовательского подхода, оказывается самый священный объект — Библия. И как догматическое, средневековое отношение к Библии имело своим следствием догматизацию всех сфер знания, так и дедогматизация отношения к Библии влекла за собой адогматическое отношение к миру в целом.

Имея дело с религиозной идеологией далекого XVI в., мы все время сталкиваемся с проблемой языка. У реформаторов — не наш язык, они говорят словами («благодать», «откровение», «спасение» и т. д.), которые ушли из нашего языка. Отношение к процессу познания также выражено этими ушедшими словами. Кальвин пишет: «Наше знание Бога — реально, но несовершенно и благодатию Божией все возрастает и возрастает. Но это — знание веры и, следовательно, иное, чем то, которым мы будем наслаждаться

антом»<sup>33</sup>. Попробуем «перевести» эту фразу на наш язык. Знание было это абсолютное знание, знание Истины. Кальвин признает, что наше знание соответствует истине, оно объективно, в нем есть частицы абсолютной истины. И в процессе познания мы все более и более приближаемся к абсолютной истине, которая целиком, однако, остается принципиально недостижимой.

Хотя такого рода «переводы» языка реформаторов на наш язык необходимы, тем не менее нельзя забывать, что это именно переводы. Специфический религиозно-мифологический язык реформаторов — оболочка, форма их мысли. В этой форме они выражали отношение к познанию, приближающееся к научному. Но это форма, в которой научное отношение не может быть выражено адекватно и, следовательно, само выражаемое в ней отношение не может быть до конца научным. Оставаясь в рамках этой формы, реформаторы не могли быть до конца последовательными в проведении своих адогматических принципов.

Если раньше мы двигались в сфере парадоксов мысли реформаторов, то сейчас мы вступаем в сферу их формально-логических противоречий.

Логика мысли реформаторов толкала их к выводам, с точки зрения человека XVI в., безумным и фантастическим. И реформаторы сами их страшились. Они делали эти выводы и тут же «давали отбой». Их жизненная задача — борьба с Римом — требовала сплочения их сторонников, создания «партии», новой церкви, новой догмы. Но выводы, к которым влекла их собственная логика, вели не к церкви и не к догме, а к научному подходу к миру. Их собственная логика выбивала у них почву из-под ног. Кроме того, перед глазами реформаторов все время вставал призрак всеобщей духовной и социальной анархии (которая в действительности в какой-то степени возникла — в крестьянской войне в Германии и раннем анабаптизме). Поэтому реформаторы не выдерживают собственной логики, их мысль отклоняется, и они начинают противоречить сами себе.

Вся логика раннепротестантского мышления приводит к тому, что канон свободно определяется самим человеком, т. е., иными словами, канон, в строгом значении этого слова, просто исчезает. Реформаторы, действительно, сами определяют канон. Но, определив его, они совершенно произвольно, без достаточных логических оснований утверждают, что это определение — окончательное (что противоречит их же собственным словам, что смысл Писания не может быть определен раз и навсегда). Они убеждены, что, если люди, руководствуясь своим разумом (разумеется, просвещенным Святым Духом), обратятся к Писанию, они должны будут, во всяком случае по всем основным вопросам, прийти к одним выводам — тем же, к каким пришли сами реформаторы. Кальвин пишет: «Я признаю, что Писание — богатейший источник мудрости. Но я отрицаю, что это богатство состоит в разных значениях, которые каждый может придавать ему как хочет»<sup>34</sup>. Реформаторы были искренними людьми, глубоко убежденными в

своей правоте, и им казалось, что то, что они вычитывают в тексте Писания, «самоочевидно». Если кто-то не понимает того, что «самоочевидно», значит, у него просто нет веры, его разум ослеплен «похотью плоти». И для Лютера Цвингли, отрицающий ясный и недвусмысленный смысл слов Христа: «Сие есть тело Мое и кровь Моя», который очевидно ясен Лютеру, — еретик, человек, не просто заблуждающийся, а заблуждающийся злобно, греховно, самообманывающийся и обманывающий других.

Логика учения реформаторов — логика парадокса. Там, где они идут до конца в своем иррационализме, они приходят к освобождению разума от догмы. Там же, где они делают уступки разуму, они вновь приходят к догме. Пока утверждается, что до конца, абсолютно адекватно разум не может постичь Писание, догмы не получается, Писание становится открытым для интерпретаций. Как только сделано допущение, что хоть что-то можно понять абсолютно, общезначимо, тут же возникает догма.

Обнаженный реформаторами аформализм исходной мифологемы уничтожает последовательно одну за другой разные католические догмы, и на их место встает просто отрицание. Но затем, все разрушив, на самой периферии доктрины реформаторы пытаются воссоздать догму, как бы построить плотину этому потоку отрицания. Возникают положительные догматические утверждения вроде лютеровского определения значения слов «сие есть тело Мое...» как «консубстанциации» хлеба и тела в причастии. Но плотина получается слабая. Это жалкое подобие той мощной стены догматической системы, которую воздвигла против аформалистических потенций центральной мифологемы, вокруг Писания католическая церковь.

В самом деле, как могут реформаторы внушить веру в свои позитивные утверждения? Мы имеем в виду не веру в исходное позитивное утверждение — христианский миф. Эту веру не нужно было внушать, она уже была внушена всей средневековой культурой. И мы имеем в виду не их негативные положения, отрицающие католическую догму (католические позитивные положения). Мы говорим сейчас именно об их «личных догмах», их личных толкованиях Писания, позитивных утверждениях значения мифологем Писания. В религии есть лишь два типа авторитета. Это — авторитет организации, церкви, и авторитет харизматической личности, которая мыслится особо близкой к богу. Какого рода авторитетом могли обладать Лютер и Кальвин?

Авторитет реформаторов не мог быть производным от авторитета полуторатысячелетней мировой организации, претендующей на то, что она основана богом. От этого авторитета они сами отреклись. Лишь иногда они ссылаются на «отцов церкви», и это отчасти непоследовательность, полемическая уступка противникам, отчасти просто указание, что в данном вопросе они согласны с таким-то теологом, т. е. не ссылка на авторитет.

Но их авторитет не мог быть и «настоящим» харизматическим авторитетом, типа авторитета Иисуса, Магомета и основателей

различных позднейших сект. От возможности такого авторитета они также сами отреклись. Они — не святые и не пророки, у них нет никакого особого общения с богом, кроме того, которое доступно всем — общения веры. Более того, их доктрина в принципе исключает ссылки на подобного рода «прямое общение».

Итак, реформаторы сами отреклись от обоих вариантов религиозного авторитета. Единственное, на что они могли сослаться, — Библия и разум, т. е. разного рода конкретные знания и логики (в доказательствах на интуицию веры они сослаться не могли). И эти два авторитета — Библия и разум — как бы «раздавили» их личный религиозный авторитет.

Объективно, внутренней логикой своей доктрины — несмотря на свое стремление найти в Библии знание точное, однозначное, догматическое — реформаторы приближались к адогматическому, научному подходу к Библии, и их авторитет — как бы они субъективно ни стремились навязать другим свои «самоочевидные истины» и как бы их приверженцы, над которыми тяготела выработавшаяся веками привычка к духовному подчинению, ни принимали бездумно их выводы — объективно приближался к авторитету ученых (и именно в современном значении этого слова, а не ученых — «магов»).

Вся логика раннепротестантской доктрины ставила реформаторов в позицию исследователей. Как ученый верит в свой разум, но знает, что конечные выводы должны проверяться эмпирически и если проверка подтверждает их неверность, они должны быть безжалостно отброшены, так и реформатор верит в свой разум, но знает, что его выводы должны проверяться Библией и если они не соответствуют ей, то должны быть отброшены. Как ученый верит в объективность изучаемого им объекта, но знает, что эта объективность не означает совпадения видимости и сущности, так и реформатор верит, что Библия истинна, но ее внешний, поверхностный смысл не соответствует ее глубинному, сущностному смыслу. Как для ученого процесс познания изучаемого им объекта — эмпирической реальности — бесконечен и абсолютная истина недостижима, так и для реформатора бесконечен процесс познания Библии. И как авторитет ученого, как бы высок он ни был, безмерно ниже, если так можно выразиться, авторитета реальности и разума, так и авторитет реформаторов безмерно ниже авторитета Библии и разума. Поэтому отношение к трудам реформаторов так никогда и не стало «до конца» догматическим. Всегда допускалось, что они могут ошибаться, что им можно и чем-то противоречить, что их можно дополнять<sup>35</sup>.

Реформаторы сильны в отрицании католической догмы, но беспомощны в создании собственных догм; их авторитет как людей, мыслителей, ученых, толкователей Библии достаточно велик, но он жалок как религиозно-харизматический авторитет.

И на этом слабом религиозно-харизматическом авторитете можно было создать лишь «слабые» церкви, у которых нет достаточных оснований для жесткой идеологической дисциплины. Этих

церквей «хватило» на то, чтобы не распасться, выдержать борьбу с католицизмом и победить в ряде стран, но не «хватило» на то, чтобы установить в этих странах и в сознании верующих новую клерикальную монополию на истину. Раз сам Лютер не смог внушить безусловной слепой веры в свои слова, то тем труднее было это для последующих лютеранских пасторов.

Итак, мы проследили за головокружительным сальто-мортале мысли реформаторов и видели, как в этой мысли совершается «переход противоположностей»: предельный пиетет перед Библией превращается в ее доступность для научного анализа, а предельное унижение разума делает его высшим судьей в религиозных вопросах. Но пока мы все время находились в сфере религии, Библии, теологии. Выйдем из нее и посмотрим, какие выводы получаются из учения реформаторов применительно к сфере светской — сфере собственно научного познания.

Ясно, что если идеология Реформации открывает дорогу научному подходу к самому священному — к Библии, то тем более она должна снимать преграды перед научным подходом к тому, что несвященно, — к природе. Но достигается это, как и все в идеологии Реформации, путем парадоксальным.

Католицизм, делая источником веры самую церковь, фактически стоящую над Библией и преданием, тем самым делает неясными, расплывчатыми границы между светским и сакральным знанием, богопознанием и познанием природы. В самом деле, научная и философская идея, если она признается церковью истинной, имплицитно содержащейся в вере церкви, становится тем самым сакральной. Это возвеличивает значение научно-философского поиска, который в какой-то мере приравнивается к изучению Писания как путь богопознания. Но одновременно, поскольку знание церкви абсолютное, догматическое, это возвеличение научно-философского поиска означает догматизацию его результатов. Так происходит средневековая догматизация Аристотеля, возводящая его учение чуть ли не на уровень Библии.

Мысль реформаторов движется от противоположных посылок к противоположным выводам. Реформаторы знают лишь один источник богопознания — Библию. Никакое занятие отвлеченной наукой к богопознанию не ведет. Но из этого вытекает, что отрицается присутствие в самой науке сакрального, догматического. Именно потому, что наука безмерно ниже богопознания, ею можно заниматься свободно, не боясь никаких догматических авторитетов (в науке их просто нет). Но ведь такой авторитет есть вне науки — откровение. Как быть с противоречием науки откровению Писания?

Знание откровения — это (по определению) то знание, которое не может быть достигнуто самостоятельной работой человеческого ума, и если ум приходит к выводам, противоречащим откровению, значит, он заблуждается. Но чей ум заблуждается? Это может быть ум ученого, например Аристотеля, учащего, что душа

смертна. Но и теолог (экзегет) может заблуждаться, утверждая, что Библия нечто говорит, когда на самом деле она этого не говорит, и (Лютер мог это допустить) автор библейской книги, через которого передается откровение, мог передать его неадекватно, и в итоге заблуждаться.

Таким образом, если философия, т. е. самостоятельное рассуждение о тех вопросах, о которых говорит Библия (о добре, силе, душе, боге и т. д.), внушает реформаторам отвращение и ужас, трактуется как воплощение сатанинской гордыни, то эмпирическая, «скромная» наука их совершенно не пугает. Она не может противоречить Библии, так сказать, «по определению». Любое противоречие здесь мнимое.

Но науке не просто дается свобода заниматься делами, которые не волнуют религию, потому что они не имеют для нее никакого значения. Один из характерных для идеологии Реформации «переходов противоположностей» состоял в том, что наука, извлеченная из сферы сакрального, тем самым сама в некотором роде делается сакральной. Как это получается?

Мир, согласно реформаторам, не только создан богом и управляется им, но в каждой своей детали непосредственно определяется богом. Таким образом, научное познание, если оно совершается человеком благочестивым (значит, не пытающимся рассуждать о том, что находится вне эмпирических данных и постигается лишь в откровении), есть познание бога и его чудес (ибо весь мир — чудо).

Логика реформаторов вновь ведет к стиранию граней между познанием бога через откровение, данное в Писании, и познанием бога в природе, но к стиранию граней, иному чем в католической традиции. Католицизм идет от возвеличения «земной мудрости» к ее догматизации и тем самым лишает научный поиск всякого автономного смысла. Идеология Реформации от полного отрицания «земной мудрости» ведет к освобождению научного поиска, а отсюда к тому, что этот поиск вновь приобретает значение богопознания.

Вряд ли кто-нибудь выразил это специфически протестантское отношение к «скромному» научному познанию как к богопознанию лучше, чем Кеплер. Он так говорил о себе: «Я хотел быть служителем Бога... и много трудился для того, чтобы стать им; и вот в конце концов я стал славить Бога моими работами по астрономии». И обращаясь к богу в предисловии к своей книге «Гармония мира», он говорит: «...я показал людям, которые будут читать эту книгу, славу Твоих дел; во всяком случае в той мере, в какой мой ограниченный разум смог постичь нечто от Твоего безграничного величия»<sup>36</sup>.

#### 4. Учение о спасении (раннепротестантская аксиология и этика)

Во всех аспектах своего учения католицизм совершает один и тот же процесс — он уничтожает несоизмеримость бога и человека, ибо внутри земного, человеческого порядка существует институт, который в то же время есть «тело Христово», «невеста Христа» — церковь. И коль скоро церковь имеет значение абсолютное, значит, абсолютным оказывается все, в чем она воплощается (организационная структура, учение, формы культа и т. д.), а это, в свою очередь, означает догматическую формализацию всех сторон церковной и (поскольку церковь господствует в обществе) просто человеческой, социальной жизни.

Все эти процессы происходят и в сфере этики. И здесь основа их — идеологическое возвышение церкви, приписывание этому институту божественных атрибутов, отражающее его реальную социальную эволюцию и роль в средневековом обществе. Структурообразующим элементом католической этики является идея, что спасение осуществляется лишь в церкви и через церковь.

Католическая церковь, если так можно выразиться, захватывает в свои руки спасающую силу акта «искупления» и отсюда возможность определять, что есть вера и какие действия должен совершать верующий. Церковь потому знает, что следует делать для спасения, поскольку спасает она сама; потому знает, что хорошо и что плохо, поскольку хорошее и плохое определяется ее волей. Предполагается, что спасающая сила акта искупления действует лишь через систему церковных таинств, строго формализованных действий иерархии, причем причастие мыслится как жертва, а священник в алтаре как бы повторяет акт «искупления». Получив в свои руки эту силу от Иисуса Христа, церковь тем самым получила «ключи» от рая — как здесь, на земле, она решит судьбу человека, так и определится его загробная участь.

Этот захват «спасающей» силы есть одновременно некоторое принижение «искупления» и усиление значения воли и действий человека (поскольку они совершаются в организации и через организацию). С актом искупления происходит то же, что происходит с Библией. Как Библия теряет значение уникального источника истины, так он теряет характер уникального, необходимого и достаточного источника спасения. Последнее достигается не только этим подвигом Христа, но и действиями священника, совершающего таинства, и действиями тех, кто спасается. Эти действия — заслуги. И подобно тому, как знания, которые церковь определяет в качестве истинных, входят наряду с Библией в постоянно пополняемую «сокровищницу» церковного учения, точно так же и заслуги, если они превышают грехи, входят в «сокровищницу», из которой церковь черпает свою «спасающую» силу, силу благодати. Вера в акт искупления становится верой в церковь.

Иррациональность этических требований, вытекающих из веры, та иррациональность и неформализуемость евангельской этики, которая не давала возможность спастись фарисею, но делала спасение доступным для раскаявшегося разбойника, превращается в требование неуклонного выполнения строго формальных предписаний церкви. Верующий должен ходить к исповеди, точно говорить священнику о совершенных им грехах, получать от него оглушение грехов, освобождающее его от вечных мук ада, исполнять точно наложенные им «сатисфакции», избавляющие его от временных мук чистилища, причащаться, перед смертью сообратьеся, а после смерти, поскольку судьба его все-таки до конца не ясна (не во всех грехах он покаялся, не все сатисфакции выполнил), его близкие должны совершать заупокойные мессы. Средства спастись, оправдаться на Страшном суде, таким образом, много, они действуют точно, безотказно и всегда (даже после смерти). Надо лишь вести очень тщательную «бухгалтерию», не забывая ни о каких грехах и ни о каких магических действиях. При этом совершенные греха и невыполнение предписанного магического действия приравниваются друг к другу. На практике последнее могло даже оказаться важнее первого.

Средневековая католическая церковь, однако, не могла полностью превратить учение, утверждающее несоизмеримость божественных и человеческих ценностей, в учение, по которому высшей ценностью в глазах бога является неуклонное соблюдение многочисленных формальных предписаний. Исходное «разведение» божественных и человеческих ценностей остается на «дне» доктрины — в утверждении, что все «бухгалтерия» католического пути в сущности, все формалистика церковной магии действуют лишь при условии веры, любви к богу и искреннего раскаяния в грехах.

Какой же путь открывался перед тем, кого угнетала мысль об отсутствии у него этих необходимых и неопределенных духовных условий, без которых магия оказывается недействительной? Это был путь монашества. Как догматическая теология предполагает мистицизм, так этическая формалистика предполагает аскезу.

Монашеская аскеза — вроде бы несомненный акт любви и веры. Ведь это не обязательное, а «сверхдолжное», не выполнение заповедей, а следование «советам». Но и она не дает гарантию спасения. Ведь и она предполагает это условие: она должна совершаться из любви к богу. И никакой самый великий аскет не может быть уверенным, что им не руководят гордыня и тщеславие.

«Исприличная» легкость достижения спасения покупкой индульгенций и иступленный монашеский аскетизм, когда никакие добровольно накладываемые на себя страдания не кажутся достаточными, — это как бы два полюса католического пути спасения, взаимодополняющих и предполагающих друг друга. Но за их противоположностью скрывается общее: в обоих этих вариантах спасение — в руках церкви, оно достигается через особые дей-



ствия, санкционированные и направляемые церковью. И неопределенность (и легкость и трудность одновременно), имманентная христианской идее спасения, претворяется в католической доктрине так, что она становится источником полного подчинения личности церкви. Церковь не позволяет никому ни возгордиться до противопоставления себя церкви (любой аскетизм недостаточен, если при нем сохраняется гордыня), ни отчаяться до такой степени, что он отвернется от церкви (она примет любого грешника, если он придет к ней с раскаянием и верой). Дон Жуан может надеяться, что если он перед смертью покается и завещает имущество на заупокойные мессы, то он может в ад не попасть, а молодой монах Лютер сколько ни бился, не мог обрести уверенности в спасении, пока не понял, что спасение не зависит от его усилий — оно даруется (дается даром) богом.

Мы уже говорили о том, что когда Лютер «понял», что спасение от его усилий не зависит, а дается даром, это было разрешением его духовного кризиса, с него свалилась угнетавшая его тяжесть и он говорит об этом ощущении своего бессилия как о «христианской свободе». Рассмотрим теперь, как представление реформаторов о «даровом», «благодатном» спасении связано с другими аспектами их учения.

Некоторые такие связи ясны уже из предшествующего изложения; акту «искупления» возвращается его «уникальность», спасает лишь он и вера в него, у церкви отнимаются ее функции хранителя «сокровищницы заслуг» и дателя «благодати»; переосмысливаются таинства (это уже не магические действия, эффективные сами по себе); причастие уже не мыслится как жертва и как магическое превращение хлеба и вина в тело и кровь Христовы; соответственно у церкви отнимается право предписывать действия, гарантирующие спасение (она не обладает никакой автоматически спасающей силой и не может гарантировать то, чем не распоряжается).

Но самые существенные последствия нового представления о спасении — это выводы аксиологического и этического порядка. Утверждая неспособность человека достичь спасения собственными усилиями, учение реформаторов не разрывает, разумеется, всякую связь спасения и нравственности. Дело скорее в том, что нравственный идеал (состояние личности, при котором она неоспоримо заслуживает спасения) оказывается в системе реформаторов безмерно великим и в принципе недостижимым<sup>37</sup>. Это — личность Иисуса Христа и предельные евангельские требования, которые реформаторы «извлекли со дна» католической этической системы, отвергнув идею действенности церковной магии и различие «заповедей» и «советов».

Хотя евангельские требования к личности становятся нравственным образцом для верующего, интернализуются им, превращаются в голос его совести, они от этого не становятся выполнимее. Они — зеркало, в котором верующий видит свою бесконечную греховность<sup>38</sup>. Неверующий, не знающий этого идеала не

шест и своей греховности, его ничтожество спрятано от него его оческами заблуждениями, и это его гибель, а верующий знает свое ничтожество, знает, что преодолеть его невозможно и получает спасение «даром», самой верой.

На первый взгляд такая доктрина должна вести к фатализму и пассивности. В самом деле, ведь вера — «дар божий», тот субъективный эквивалент объективного спасения, который так же не зависит от личности, как не зависит от нее и само спасение. Бог совершенно произвольно дарует веру-спасение некоторым людям. Человек — бессильная игрушка в руках всемогущего бога. Особенно этот момент бессилия человека и произвола бога подчеркивает (и, можно сказать, наслаждается им) Кальвин, доведший идею о том, что спасение даруется богом без заслуг, до логического конца — до мысли, что изначально, до сотворения мира, бог predetermined одних — к спасению, других — к гибели. Кажется, но предел фатализма и припавший эту доктрину человек может «вести сложа руки». Но в идеологии Реформации, представляющей собой рефлексию над парадоксом христианского мифа, все парадоксально.

Подобно тому как полное отрицание возможности разумом постичь истину оборачивается его раскрепощением, так полное отрицание возможности достичь спасения при помощи волевых усилий оборачивается, как отмечал еще Г. В. Плеханов, раскрепощением воли и невиданным ранее активизмом. При этом наиболее последовательный в отрицании роли воли в деле спасения кальвинизм ведет к большему, чем лютеранство, активизму и оказывается идеологией, разворачивающей неудержимую предпринимательскую и политическую активность голландской и английской буржуазии. Как это получается?

Прежде всего, достижение спасения объективно бесконечно сложно, субъективно же — предельно просто. Надо «просто» поверить, что Иисус Христос умер за тебя и спас тебя (только это просто — для спасенных, а для тех, кто обречен к гибели, это недостижимо).

И после этого не надо совершать никаких особых действий, ибо никаких специфических спасающих, сакральных действий нет и не может быть. Верующий может и должен спокойно оставаться на своем месте и продолжать все то же, что он делал и раньше. Лютер в «Вавилонском пленении церкви» пишет: «...я не советую кому-либо входить в какой-либо монашеский орден или принимать священство... если только он... не понимает, что труды монахов и священников, какие бы трудные и святые они ни были, ни на йоту не отличаются в глазах Бога от трудов крестьянина в поле или женщины, работающей по хозяйству, но что все труды измеряются перед Богом лишь одной верой»<sup>39</sup>.

Но то, что никаких особых действий совершать не нужно, ибо действия спасения не дают, не значит, что вера никак не влияет на дела. Как пишет Лютер: «Правильно говорят: „Хорошие дела

не делают человека хорошим, но хороший человек делает хорошие дела»<sup>40</sup>.

Как отрицание возможности для человеческого разума постигнуть бога не означает, что его не надо стремиться постигнуть, так и отрицание возможности выполнить необходимые для спасения условия не означает, что не надо стремиться их выполнить. Закон, требующий бесконечной любви к богу, полной «самоотдачи», есть не только зеркало, в котором человек видит свою греховность, но реальное требование совести, которое нельзя выполнить полностью, но надо стремиться выполнить максимально. Человек все равно останется грешным человеком, все равно всегда будет грешить, «падать». Но вера проявляется не в том, что человек не грешит, а в том, что, «падая», он поднимается, что он постоянно борется за достижение недостижимого идеала. Как пишет Кальвин: «Хотя это хитрость дьявола — наполнить наши умы верой в достижимость совершенства, мы тем не менее должны со всей силой к нему стремиться»<sup>41</sup>.

И это стремление к недостижимому идеалу должно совершаться в повседневной деятельности, в обычной работе, которая тем самым оказывается служением, «призванием». В своей работе человек должен делать все, что в его силах, чтобы выполнить заповеди. Это и есть его аскеза, это и есть его «сатисфакции».

Так, крайний фатализм одним из «оборотов» мысли реформаторов превращается в безудержный активизм, отрицание сакрального значения каких бы то ни было действий — в сакрализацию человеческой деятельности в целом, всех ее сфер, всех «ролей» человека. Как говорил Кальвин, святые, т. е. спасенные, «что бы они ни ели и ни пили... тем самым — в еде, питье и даже в войне — приносят чистую жертву Богу»<sup>42</sup>.

Что конкретно должен делать человек в бесчисленных этических ситуациях, из которых состоит его жизнь, никакие книги и личности, никакие моральные трактаты и духовники указать ему не могут. Каждый раз он должен обращаться к своей этической интуиции, к своему интернализованному нравственному идеалу и оценивать ситуацию под этим углом зрения. Ответы каждый раз будут разные, зависящие от особенностей и самого человека, и ситуации. Постоянен лишь общий принцип ответа на подобные вопросы — человек должен делать столько, на сколько у него хватает силы, и то, что максимально служит богу и людям. «Христианин, — пишет Лютер, — самый полный господин всего, никому не подвластный». Одновременно он — «последний слуга всех и подвластен всем»<sup>43</sup>. «Он (христианин. — Д. Ф.) будет и поститься и трудиться ровно столько, сколько он считает нужным для подавления похоти своей плоти»<sup>44</sup>.

И поскольку идеал, к которому устремлен «спасенный», все равно не реализуем, любое нравственное решение носит характер нравственного компромисса. Можно сказать, что то решение, которое подсказывает ему совесть, это соответствующая его силам и особенностям ситуации степень компромисса.

При этом ответы, подсказываемые совестью, не только каждый раз разные, но и всегда не абсолютные. Вера не гарантирует от нравственной ошибки, как она не гарантирует от ошибки вообще. «Похоть плоти» не исчезает в спасенном, его поврежденная природа не меняется, и голос его совести всегда будет доходить до него сквозь искажающую призму поврежденной природы. Поэтому нравственное решение — решение «перерешимое».

Но хотя оно не абсолютное и перерешимое, оно предельно ответственное. Вера проявляется в голосе совести. Но внимая ему, уясняя его для себя и переводя его на язык действий, человек также неизбежно искажает его, переводит неполно, неадекватно, как он неизбежно неполно, неадекватно переводит на язык рассудка интеллектуальную интуицию своей веры. А это значит, что лишь неадекватность теологической формулы может быть неадекватностью «перевода» верной интуиции — истинной веры, но может и означать, что веры — нет, так и неизбежная «неточность» этического поведения может быть следствием неточного уяснения и выполнения требований верной нравственной интуиции, верной совести, а может быть и знаком, что совести-то и нет. Доводя эту мысль до конца, можно сказать, что каждый проступок может быть знаком того, что совершивший его не «спасен», обречен на гибель.

Таким образом, провозглашая бессилие человека, Реформация провозглашает одновременно (и не только «одновременно», но, рассматривая это в контексте ее идеологии, можно сказать, «тем самым») свободу нравственной интуиции и высочайшую нравственную ответственность.

Правда, и в этой сфере реформаторы непоследовательны, не идут до конца, останавливаются в страхе перед своей собственной логикой. И их можно понять. Грань между свободой нравственной интуиции и аморализмом — в высшей степени тонкая. Реформаторы уже при жизни могли наблюдать, как мюнстерские анабаптисты, вооружившись идеей «христианской свободы», первым делом провозгласили свободу многоженства и праздности. Вот почему, едва объявив войну католической моральной догматике и мелочной регламентации, реформаторы сразу же идут на попятный. Делают они это по-разному. Лютер заходит дальше Кальвина в проведении принципа этической свободы. Он не остановился даже перед признанием допустимости двоеженства (в случае Филиппа Гессенского). Но с тем большей силой он подчеркивал обязательность повиноваться вышестоящим и выполнять все светские законы. Свобода совести отделяется им от свободы поведения; отнятая у церкви функция сохранения порядка, ограничения хаоса и произвола этических интуиций решительно передается государству, монарху.

Кальвин относился к государству и светскому закону значительно свободнее. Но зато он более начетнически смотрит на прямые моральные предписания, содержащиеся в Библии и, более того, «выскакивает» в Писании все, что можно понять как кон-

кретное правило поведения. Последователи Кальвина старались представить как обязательный и сакральный закон все ветхозаветное моральное законодательство. Разумеется, соблюдение этих законов ни в коей мере не рассматривается ими как средство (или даже внешний признак) спасения. И все же психологически пуританское ханжество (когда, например, поцеловать жену в воскресеные считалось нарушением четвертой заповеди) где-то приближается к пудовой свече русского купца или католической индугенции.

Однако как не могло в протестантизме осуществиться «настоящей» догматизации теологии, так и не могла быть последовательно проведена до конца и формализация протестантской этики. Протестантское «ханжество» — такой же жалкий суррогат католической магии, как протестантская «догма» — жалкий суррогат католической догмы. Пуритане потому с таким упорством хватаются за немногие библейские предписания, что больше схватиться не за что. Правила эти отнюдь не распространяемы на все сферы сложной жизни позднефеодального и раннебуржуазного общества, сама обязательность их сомнительна. До конца никогда не было ясно, какие из них надо понимать как имеющие общечеловеческое, а какие — специфически пудейское значение. Кроме того, всегда предполагалось, что для выполнения высших заповедей любви к богу и ближнему они могут быть нарушены. Но, кроме них, нет ничего, нет инстанции, способной снять с индивида бремя этической ответственности. Декалог для пуритан — соломина, за которую они держатся в море этической неопределенности.

В историческом плане это провозглашение принципов этической неопределенности и нравственной ответственности означало колоссальное освобождение человеческой энергии, давало санкцию на последовательную и свободную перестройку всех сфер социальной жизни, ликвидировавшую лишившиеся религиозной санкции, признанные этически «сомнительными», неабсолютными средневековые феодальные институты и нормы поведения и создававшую на их месте принципиально новые, не нуждающиеся в сакрализации нормы и институты буржуазного общества.

### *5. Реформаторы об отношении церкви и общества*

Для реформаторов, борцов с католицизмом, естественно было делать упор на противопоставлении видимой и невидимой церкви. Это противопоставление сопряжено со всеми другими аспектами учения реформаторов — отрицанием значения предания и роли дел в оправдании, отрицанием самостоятельного действия таинств, отрицанием особой магической силы священников (принцип «всеобщего священства»).

Церковь, учили реформаторы, не надличная сила, а лишь союз верующих. И поскольку отрицаются формальные признаки, дающие точное знание, кто истинно верующий, «спасенный» (это можно лишь предполагать), постольку не может быть и надеж-

ных гарантий, что данное общество, именуящее себя церковью, есть действительно союз спасенных. И хотя реформаторы пытаются в какой-то мере ограничить свои собственные выводы, дать абсолютную санкцию создаваемым ими церквям, их исходные посылки не позволяют этого сделать. Любая попытка приписать новым церквям абсолютное значение наталкивается на возрожденные аформалистические принципы.

Так, реформаторы провозглашают известные видимые признаки церкви — проповедь Евангелия и совершение евангельских таинств — крещения и причащения. Но однозначных формальных критериев определения истинности самой проповеди у них нет, а таинства сами по себе, без истинной веры, формальных признаков которой опять-таки нет, никакого эффекта не приносят. Кальвин требует очищать церковь от явных грешников, не допуская их к причастию. Но ведь грешники — все, церковь не может определить, кто спасен и кто погиб, и эта мера оказывается мерой чисто внешней, формально-дисциплинарной<sup>45</sup>. С какой стороны не подойти, абсолютизация новых церквей «не удается».

Раз видимая церковь в целом лишается особой магической силы, то, естественно, ее лишается и церковное руководство. Пастор — это просто рядовой верующий на особой работе. Лютер, более жестко различавший «Закон» и «Евангелие» и более свободно относившийся к тексту Писания, считал, что организационная структура церкви — дело неважное, внешнее по отношению к религии, и оставлял его на усмотрение светской власти, т. е. князей. В результате он допускал значительную авторитарность церковной организации, но лишал эту организацию религиозной санкции. Кальвин идет противоположным путем — к созданию организации, структура которой религиозно санкционирована и абсолютна, но зато неавторитарна. Он находит в Писании четкие, обязательные принципы церковной организации. Но это принципы равенства пасторов, призвания пасторов мирянами (при санкции коллегиальных органов духовенства), оценки мирянами их работы и возможности их изгнания, если они «не соответствуют должности», а также постоянного участия выборных от мирян в управляющих церковью, коллегиальных органах, т. е. принципы, придавшие церкви, как писал Ф. Энгельс, «республиканский, демократический вид»<sup>46</sup>.

Посмотрим теперь, в каком отношении (исходя из логики реформаторов) новые церкви оказываются к обществу и государству.

Мы сталкиваемся здесь с логикой, противоположной логике католической доктрины. Если так можно выразиться, католицизм начинается с требования абсолютного повиновения, но если это повиновение есть, все оставляется им, как было, в покое. Протестантизм начинается с абсолютной лояльности к государству, подчинения ему церкви, а кончается требованиями неустойчивой и всеобщей перестройки.

Реформаторы выступают как защитники светской власти от вмешательства церкви. Провозглашается требование абсолютного повиновения светским властям<sup>47</sup>. Выступая против светских властей, вмешиваясь в их дела, папы выступают как бунтовщики против установленного богом порядка. Более того, поскольку церковь лишается реформаторами своей сакральности, поскольку провозглашается «всеобщее священство», все земные дела церкви ставятся на один уровень со всеми прочими делами и государственная власть получает полное право вмешиваться во все церковные дела. Лютер пишет: «Раз светская власть назначена Богом для наказания злых и защиты добрых, то она должна делать это, не взирая на лица, пусть это будут папа, епископы, священники, монахи, монахини и кто угодно. Ведь утверждать противное — все равно, что утверждать, что сапожник не может шить папе сапоги»<sup>48</sup>.

Но тут совершается вновь типичный для реформаторов поворот мысли, в результате которого предельное развитие какого-либо утверждения превращает его в прямо противоположное.

Государство имеет полное право вмешиваться в церковные, религиозные дела. Но это не только право, это обязанность христианской власти. И обязанность эта — так направлять церковные дела, чтобы они соответствовали учению Евангелия. Но кто знает, когда они соответствуют Евангелию? Это знает протестантский наставник, например Лютер.

В отношении государства у Лютера получается тот же «переход противоположностей», что и в отношении Библии. Провозглашается абсолютный авторитет Библии — Лютер «ползает в пыли» перед Библией. Но потом оказывается, что и канон, и смысл текста, и даже — прав или неправ апостол, определяет сам Лютер. Также и с государством. Государство — всесильно, Лютер — верноподданный из верноподданных. Его цель — лишь оградить законные прерогативы власти от посягательства папы и его слуг. Но потом оказывается, что в том, как реформировать церковь, государственная власть должна следовать предписаниям Лютера. Вот яркое и красочное место, показывающее как полное признание, что всякая власть от бога и «царствие Мое не от мира сего», прямо переходит у него в диктат по отношению к власти. Лютер пишет о своих противниках из числа князей: «Я бы покорнейше предложил им, если только они не так толстокожи, что уже не могут слышать меня, что уж если они хотят быть дурачками и шутами гороховыми и вести себя как дурачки и шуты, то пусть ведут себя так в собственных делах и не лезут в Божье дело и дело спасения души. Я это говорю не для того, чтобы подорвать чью-либо светскую власть, но потому, что, когда люди пытаются сделать из божественных установлений полную глупость, мой долг прервать молчание и возражать»<sup>49</sup>. На наш взгляд, последнюю фразу надо понимать не как насмешку или лицемерие, а как совершенно искреннее утверждение.

Государство получает право вмешиваться в любую сферу церковной жизни, ибо князь или республиканский магистрат такие же священники, как пасторы, их долг делать все, что в их силах «к вящей славе божией». Но именно долг и именно «к вящей славе божией». А так как определить, в чем она, «вящая слава божия», заключается, — дело церкви, то и выходит, что это вновь открывает дорогу для вмешательства церкви в светские дела (по сути вмешательство церкви, строящейся на совершенно иных принципах, чем католическая).

Какие же требования могут предъявлять новые церкви к государству, в каких направлениях они могут вмешиваться в его дела?

Здесь логика реформаторов полностью соответствует их учению о спасении и их этике.

Раз никакое конкретное действие не более спасительно и свято, чем любое другое, раз полное исполнение требований бога к людям в этой жизни невозможно, значит, церковь не может предъявлять к государству формальных, однозначных требований, подобных той массе формальных требований, которые предъявила католическая церковь (и которые в конечном счете сводились к требованию формального подчинения).

Но поскольку божественные требования все-таки должны стать личным идеалом верующего, поскольку уничтожение специфически сакральной сферы означает сакрализацию всех сфер, а уничтожение специфически сакральных действий — сакрализацию всех действий, постольку правом и обязанностью церкви оказывается вмешательство во все сферы жизни, исправление всего, в чем она видит несоответствие божественному закону. Церковь должна добиваться, чтобы конкретные законы и решения власти соответствовали и выражали (насколько это возможно) божественный закон<sup>50</sup>.

Для Лютера это скорее вмешательство, диктуемое нравственной интуицией и обращенное к совести князя.

Иной подход у Кальвина. Ставя все книги Библии на один уровень и видя в Библии конкретные указания на различные формальные стороны жизни христианина и христианского общества, он апеллирует не столько от совести к совести, сколько от Библии к закону, стремится сделать позиции церкви четкими и формальными, а права государства — ограниченными не только совестью и Евангелием, но и формально, институционально<sup>51</sup>. Он прямо говорит о долге церкви не повиноваться идущей против бога власти<sup>52</sup>, и даже о долге верующих вооруженной силой свергать нехристианскую (т. е. некальвинистскую) власть<sup>53</sup>.

Начав с признания того, что церковь во всем должна подчиняться государству, реформаторы кончают утверждением права церкви на вмешательство во все сферы жизни государства. Значит ли это, что их мысль тяготеет к теократии?

На наш взгляд, на этот вопрос можно ответить следующим образом. Раннепротестантская идеология в той же мере тяготела



к теократии, в какой к формализации этики, к сближению «видимой» и «невидимой» церкви. Теократическая тенденция реформаторов — это некоторое ограничение их основной тенденции, как бы остановка, задержка, продиктованная страхом перед последствиями, но не устраняющая этих последствий — логически неизбежного развития в направлении буржуазно-демократической государственной организации.

Раз церковь основывается на «всеобщем священстве», раз в церкви нет института, органа, лица, обладающего абсолютной истиной, значит, истина может быть у любого, значит, всегда, когда совесть подсказывает верующему, что он прав, он может и даже обязан проводить свое мнение в жизнь, активно воздействуя на государство, на решение мирских дел. Церковь, основанная на «всеобщем священстве», где миряне сами призывают пасторов, — это народ. Идея подчинения государства церкви естественно перерастает (у Кальвина очень четко) в идею подчинения государства народу. Но подчинение государства народу, выборность и сменяемость властей, представление о народе, как о суверене, — это одна из важнейших установок раннебуржуазного политического сознания.

Рядом с нею в лоне Реформации рождается другая, не менее существенная для эпохи капитализма. Это идея о подчинении народа закону.

Церковь — лишь настолько церковь, насколько ее учение соответствует Евангелию. Требования церкви — не просто выражение ее произвола. Закон божий неизмеримо выше человеческих стремлений. И закон человеческий, государственный, поскольку божественный закон находит в нем пусть неадекватное и ограниченное, но все же воплощение, — священен. Он «открыт» для пересмотра, поскольку божественный закон «открыт» для уяснения и воплощения, но сам этот пересмотр не может быть делом анархического произвола.

Так в самых глубинах теологической мысли, в причудливых, поначалу неадекватных формах выкристаллизовываются буржуазные политические принципы.

### *6. Две тенденции развития идеологии Реформации*

Мы попытались (пусть весьма приближенно) изложить основные положения, которые раннепротестантская идеология противопоставила средневеково-католической доктрине. Субъективно они мыслились реформаторами как «истинно христианские», прямо и непосредственно «вычитанные» из Библии. Но в какой степени их действительно можно рассматривать как возвращение к раннему христианству?

К идеологии Реформации применимы слова Энгельса, который писал, что «всякое религиозное движение» является «*формально реакцией*, мнимым возвратом к старому, к простому»<sup>54</sup>.

Ранние христиане и реформаторы воспринимали один и тот же миф, строили свою идеологию как рефлексию над одним и тем же рассказом, но воспринимали по-разному, и результаты получились разные.

Раннее христианство развивалось к католицизму и православию. Папство, монашество, культ девы Марии — все это было позади, а впереди, и хотя несомненно, что и католицизм и православие противоречат раннему христианству, несомненно и то, что раннехристианская идеология несла в себе их зародыши.

Реформаторы воспринимают тот же миф, но с сознанием, обогащенным полуторатысячелетним историческим опытом и новым уровнем знаний. И это дает им возможность прочесть старый рассказ по-новому, увидеть в нем ранее не осознаваемые потенции и «навлечь» их, сделав достоянием новых, устремленных в будущее исторических сил. Идеология Реформации — возвращение назад, но возвращение на новом, «высшем» уровне, на новом витке исторической спирали. Именно поэтому Реформация смогла развить и усилить аформалистические потенции, заложенные в христианской мифологии.

Илагая отдельные аспекты идеологии Реформации, мы все время указывали на противоречие аформалистических и догматических тенденций этой идеологии — противоречие идеи непостижимости бога человеческим разумом и идеи ясности и однозначности смысла Библии; идеи невозможности добиться спасения собственными усилиями и идеи необходимости строгого исполнения однозначных этических предписаний; полного разведения «видимой» и «невидимой» церковей и их нового «сведения».

Это в какой-то степени выражение непоследовательности, отступления реформаторов от собственных принципов. Однако здесь дело не только в непоследовательности, но и в парадоксальном характере идеологии, провозгласившей аформалистические принципы. Провозгласив эти принципы, реформаторы как бы обрекли себя на поиски «квадратуры круга», на выработку формулы для отрицания формул. А это означало, что они и их последователи, делая упор на своих формулах как на адекватном выражении аформального содержания, должны были в какой-то мере повторять путь от раннего христианства к католицизму.

Вначале в эволюции идеологии Реформации на первый план выступают формалистические, догматические тенденции. Как ни стремились реформаторы следовать лишь Библии, необходимость учить и полемизировать требовала какой-то «рационализации» евангельских мифологем. Но последняя уже означала создание своей догмы.

Иисус сказал на тайной вечере о хлебе и вине: «Это — тело Мое и кровь Моя». Католицизм создал по этому поводу сложное учение о трансубстанциации. Лютер отверг его как пустую выдумку человеческого разума. Однако вынужден был предложить собственное толкование и выдвинуть формулу «консубстанциации», формулу опять-таки не библейскую. Против нее поднялся

Цвингли и другие реформаторы, тут же окрестившие Лютера и его сторонников «богоедами» и трактовавшие причастие как чисто символическое, «воспомятельное» действие. Это в какой-то степени напоминало теологические споры в древнем христианстве, приведшие к возникновению разных церквей (например, православных и ариан).

После смерти Лютера и Кальвина происходят процессы, еще более сходные с развитием христианства в период становления его догматики.

В лютеранстве начинается спор «филиппистов» (сторонников Филиппа Меланхтона) и «гнезиолютеран», а затем борьба внутри последних. В кальвинизме — борьба «ремонтрантов», арминиян, и ортодоксов. Как и в древности, догматическая полемика «накладывается» на борьбу клик и социальных групп.

Сходны и формы решения догматических проблем. В древности — это вселенские соборы, принимавшие догматические формулы символов веры. В новое время борьба арминиян и ортодоксов разрешается победой ортодоксов на громадном, общекальвинистском («вселенском») Дортском синоде 1618—1619 гг., а борьба разных партий в лютеранстве — принятием в 1580 г. развернутых синодальных определений «Книжки согласия».

Одним словом, история вроде бы повторяется. Но как возвращение реформаторов к первоначальному учению не было действительным возвращением, так споры и соборы протестантских теологов не были действительным повторением споров и соборов древнехристианской эпохи.

Эволюция Реформации вновь порождает формальные, догматические «слои» идеологии, за которыми, как и в католицизме, скрываются «аформалистические слои». Но, продолжая это сравнение, можно сказать, что в католицизме «верхние» слои крайне мощные. То, что под ними «магма», почти незаметно, и прорыв этой «магмы» — чудовищный катаклизм Реформации. А в протестантизме «верхние слои» тонкие, «магма» постоянно и сравнительно легко «выходит наружу», а если вновь застывает, то образует еще более тонкую, еще менее прочную пленку. Потенциальный аформализм христианства, извлеченный на свет и «актуализированный» в какой-то степени противоречащими ему, но одновременно и выражающими его догматическими определениями реформаторов, «срывает», если так можно выразиться, тенденцию к догматизации. Если XVI — начало XVII в. — это эпоха расколов внутри протестантизма, почти доходящих до религиозных войн между отдельными протестантскими партиями, то уже в середине XVII в. возникает тенденция к дедогматизации и религиозной терпимости.

Основными борцами за эту терпимость оказываются две противоположные силы: различные секты, для которых терпимость — средство добиться, чтобы их оставили в покое, и скептики с тенденцией к универсальному религиозному индефферентизму. Но

почти забывают, что усилия и тех и других потому увенчались успехом, что в «центре», в «нормальном» протестантизме, сопротивление терпимости все слабеет, ибо, догматизация и установление жесткой организации не «удаются» — им мешает само содержание догмы.

### Глава III

## К вопросу о социальных последствиях Реформации

### *1. Религиозный переворот и формирование новых личностных установок*

Как буржуазия возникает вначале в самых недрах феодального общества — в средневековом городе, так первая форма буржуазной идеологии возникает в недрах идеологии средневековой. Потом новые формы идеологии смогут приходить извне, вторгаясь в общество, бросая, как это было во Французской революции, вызов религии. Но впервые в истории новое буржуазное отношение к миру пробивает себе дорогу внутри средневековой религии, в ее «святая святых» — в ходе переосмысления таких понятий, как «бог», «мир», «человек», «откровение», «спасение».

Реформаторы мало интересовались глобальными и умозрительными вопросами, не затрагивающими таких «низших» сфер человеческого существования, как поведение в семье, в быту, на работе; напротив, их интересовали прежде всего индивидуальные установки, определяющие отношение человека к тому, с чем он непосредственно и повседневно сталкивается. И идеология, которая впитывалась их последователями через еженедельные проповеди пасторов, постоянное чтение Библии, новые формы культа и религиозной организации — это, если так можно выразиться, «идеология повседневности», требовавшая не столько периодического размышления над судьбами мира, цивилизации, нации, государства, сколько постоянного размышления над тем, как ты провел сегодня день, как работал, разговаривал, даже ел, пил, спал.

Прежде фабрик, лабораторий и буржуазных политических институтов возникает новый тип человека, для которого нет иной сферы сакральных действий, кроме сферы его повседневной трудовой жизни, человека, который способен в отличие от людей средневековья доверять своей интеллектуальной интуиции и разуму, «спокойно» относиться к авторитетам, но одновременно не возводить своих выводов в абсолюты; человека, который доверяет своей совести, но допускает возможность нравственной ошибки. И этот новый, предбуржуазный тип личности явился важной культурно-исторической предпосылкой для всех процессов капиталистического развития.

Там, где выработался этот тип, буржуазные отношения и институты вырастают более или менее органически; там же, где его

нет, капиталистическое развитие становится затрудненным, буржуазно-демократические учреждения, создающиеся «сверху» зачастую оказываются зданием, строящимся «на песке».

Связь протестантизма и развития буржуазных общественных отношений не только глубокая (самое структуру личности затрагивающая), но еще и многосторонняя. Впервые вплотную занявшийся вопросом о связи протестантизма и капитализма, М. Вебер<sup>55</sup> все время говорит лишь о влиянии «хозяйственной этики» протестантизма на «дух капитализма», на психологию капиталистического предпринимательства.

Между тем «хозяйственная этика» — лишь периферийный аспект доктрины протестантизма, охватывающей, как мы видели, все сферы отношения человека к миру. Да и сам капитализм есть нечто более широкое и сложное, чем частнопредпринимательская хозяйственная практика.

Капитализм — единая социально-экономическая формация. Капиталистические производственные отношения не могут существовать без соответствующих производительных сил — без определенного уровня развития науки и техники и их постоянного дальнейшего роста, определенного минимального уровня народного образования. Они не могут существовать без соответствующей системы правовых и политических институтов, гарантирующих неприкосновенность частной собственности. И как мы стараемся показать дальше, протестантизм многообразно связан со всеми этими, в свою очередь, взаимосвязанными элементами. Он создает глубокую почву для их становления и органической взаимосвязи. В протестантских странах эти элементы возникают раньше, их взаимосвязь — крепче, устойчивей, система в целом — стабильнее, чем в иных странах. Начнем, однако, со связи протестантизма с капиталистическим предпринимательством.

## *2. Религиозное санкционирование буржуазной предприимчивости*

Наиболее очевидная связь протестантизма и буржуазного развития — это та религиозно-моральная санкция, которую дает протестантизм буржуазно-предпринимательской деятельности, и создание им психологических условий и предпосылок для капиталистического способа ведения хозяйства. Санкционирование это, разумеется, не сводится к высокой оценке капитала и его обладателей. Напротив, в писаниях реформаторов мы видим порой самое решительное осуждение меркантильного цинизма. Так, Кальвин пишет, что «желание быть богатым — это желание быть вором»<sup>56</sup>.

Санкционирование капиталистического предпринимательства — нечто совсем иное, чем одобрение борьбы за деньги любой ценой и воспевание достоинств богатства; как и сам капитализм, это отнюдь не просто неудержимая и беспринципная погоня за богатством, которая существовала во всех антагонистических

социальных системах и в которой еще нет ничего специфически буржуазного.

И в середине века, и в древности люди прекрасно знали, что деньги приносят много удовольствий, но богатство ради богатства (Шейлок, Скупой Рыцарь) — это вплоть до Реформации воспринималось как «перверсия», как нечто демоническое.

Моральной санкцией капиталистического предпринимательства не могло быть утверждение той очевидной истины, что богатство приносит радости; не могло быть ею и дозволение всех средств добычи богатства — это значило бы просто отрицать мораль. Напротив, проблема санкционирования состояла в строжайшей моральной регламентации всего, что связано с добыванием денег, в том, чтобы разорвать укоренившуюся в сознании людей связь между богатством и удовольствием. Протестантская этика выполнила эту парадоксальную задачу, представив деятельность, направленную на достижение богатства, в качестве невредимой и нравственно обязательной.

Прежде всего, протестантизм дает высокую оценку любому труду. Мы уже видели, что для реформаторов нет «чистой» (сакральной) и «грязной» (мирской) деятельности, — любой труд, если человек отдается ему с высшим напряжением всех сил и способностей, есть «служение Господу».

В этом уже было громадное моральное освобождение для усваивавших протестантизм представителей предбуржуазии. И это, безусловно, важнее антибуржуазных предрассудков Лютера и антиростовщических высказываний Кальвина. Здесь, как и во всем, негативный, освобождающий момент идеологии Реформации важнее тех ограничений, которые они ставили своим собственным принципам. Высказывания Лютера и Кальвина не были догмой и осуждение ростовщичества было снято по мере того, как в ходе развития капиталистических отношений становилось все более ясной необходимостью кредита для хозяйственной жизни. Раз кредит есть необходимая социальная функция, значит, он есть определенная работа и по отношению к ней действуют принципы, применяемые при оценке любой работы, — она должна мыслиться как призвание и служение богу. «Открытая» идеология Реформации настраивается на новую капиталистическую реальность, дает санкцию новым видам деятельности и одновременно «морализует» их.

Но если санкционируются все виды труда, в том числе и те, которые мыслимы лишь при наличии богатства и непосредственно ведут к его возрастанию, то это значит, что само богатство должно получить моральную санкцию.

Порицание реформаторами богатчей — это прежде всего порицание пороков, связанных с богатством, превращением богатства в предмет поклонения или средство удовлетворения «похоти плоти». Но само по себе богатство — и не порок, и не достоинство. Богатство, доставшееся честным путем, это, как и бедность, — испытание. Его не надо бежать, как не надо бежать власти, наля-

гающей на ее посетителя известные должностные обязанности: «...пужно, чтобы мы были бедными в наших сердцах, чтобы у нас не было гордости нашим богатством, чтобы мы не пользовались им для угнетения слабых... и, наконец, чтобы мы были всегда готовы, когда это будет угодно Богу, снова стать бедными»<sup>57</sup>. Стремиться к богатству любой ценой — нельзя, но и отказываться от «само собой» достигающегося богатства тоже нельзя.

Между тем капиталистическое богатство — это как раз богатство, возникающее, по представлению его обладателя, «само собой». Спекуляция, грабеж — это не капитализм как таковой, а лишь постоянно сопутствующие ему эксцессы. Чтобы быть капиталистом, вовсе не обязательно как-то «обманывать» рабочих или других капиталистов. Капиталистическая прибыль возникает, как известно, в результате приобретения эксплуатируемой рабочей силы по «законной», признанной буржуазным обществом цене. И так как «честно нажитые деньги» — хороший показатель того, что человек «трудился на славу», наживание денег может превратиться в цель и задачу жизни, приобрести высшую этическую и религиозную ценность.

Так, лишая этического оправдания феодальное потребление богатств и плутовство живущего в недрах феодального общества коммерсанта, протестантизм дает этическую санкцию труду капиталистического предпринимателя, дает возможность буржуа с гордостью глядеть на себя, на свою деятельность и свое богатство.

Это освящение планомерного и не связанного с видимым нарушением этических норм наживания денег способствовало разворачиванию бешеной предпринимательской активности, для которой не было теперь ни моральных, ни психологических ограничений, связанных с желанием, накопив какую-то сумму, отойти от дел, пожить спокойно (типично французское стремление буржуа к ренте) или просто кутнуть (русский «ухарь-купец»). Наживание денег становится процессом, не имеющим конца и края, способом человеческого существования.

Моральная санкция предпринимательства — это не только создание новой, лишенной феодальных пережитков психологии буржуазии, но еще и «обуржуазивание» психологии других классов общества, создание общего «буржуазного духа». Наиболее четко это проявляется в странах кальвинистской традиции.

Если в католической Италии в XVI—XVII вв. происходил процесс «феодализации» буржуазии, когда крупнейшие буржуазные семьи всеми правдами и неправдами стремились «пролезть в феодалы» и выйти из предпринимательской деятельности, то в Англии и Голландии само дворянство начинает активно заниматься буржуазным предпринимательством.

Рядом с буржуазным перерождением дворянства происходит соответствующая трансформация крестьянства, его переход на товарно-денежный путь хозяйствования и превращение неразрывшейся, непролетарской части крестьян в капиталистических фермеров.

### 3. Протестантизм и раннебуржуазная культура

Капиталистические отношения многообразно связаны с различными сторонами культурной жизни общества. Они не могут, например, успешно развиваться, если в обществе безраздельно господствует догматическая религиозная система, если основная масса населения безграмотна, если для буржуазных производительных отношений нет соответствующей научно-технической базы и т. д.

Капитализму необходим определенный минимум народного образования, без этого минимума невозможны ни товарно-денежные отношения, ни рост предпринимательской активности, ни фабричное производство, которое по мере усложнения технологии все более требует грамотного рабочего. И протестантизм сыграл важную роль в создании того, что можно назвать «образовательной базой» капитализма.

Для католицизма и православия необходимо существование в обществе достаточно культурной группы лиц, способных выполнять священнические функции. Отсюда просветительская деятельность миссионеров среди колониальных народов. Однако для существования этих церквей практически не нужен подъем образования широких народных масс — они могут господствовать в обществе со сколь угодно низким уровнем народного образования.

Между тем для самого существования протестантизма необходим определенный уровень образования рядовых верующих с привычкой к интеллектуальной работе. Это связано прежде всего с тем, что протестантизм возвел чтение Библии и размышление над ней в ранг обязательного религиозного предписания и создал культ, в котором центральное место занимает разъяснение Библии наставником.

Чтобы новый культ мог существовать, необходимо было, с одной стороны, перевести Библию на живые языки, с другой — распространить грамотность: законодательство ряда протестантских стран вводит всеобщее обязательное начальное образование<sup>58-59</sup>.

Библия вводится в каждый дом, и многие поколения немцев, американцев, шведов будут затем вспоминать одну и ту же картину — старика отца вечером, раскрывающего Библию и читающего отрывок из нее собравшимся членам семьи. И это введение Библии (книги) в каждый дом объективно означало создание необходимого для капитализма минимального образовательного уровня.

Если феодальное европейское общество — общество с неясными национальными границами и нечетким национальным сознанием, то становление капитализма немисливо без возникновения нового типа национального самосознания и специфически национального характера культурной жизни.

Национальный язык как бы определяет естественные границы единого капиталистического рынка. Буржуазные отношения устанавливают тесные контакты между людьми одного языка,



«сбивая» их тем самым в единую нацию, ликвидируя постепенно местные языковые и культурные различия, и идеальным положением для капитализма является совпадение этой естественной границы рынка с государственной. И как буржуазные отношения стирают местные культурные различия в результате роста горизонтальной социальной мобильности в рамках языковой общности, так они до какой-то степени сближают социальные культурные различия в результате роста вертикальной социальной мобильности, порождая демократизацию культурной жизни. Но это может основываться опять-таки лишь на общепонятном национальном языке.

И протестантизм сыграл большую роль в создании специфически национального характера культурной жизни нового времени. Можно указать на следующие наиболее очевидные линии влияния протестантизма на становление национальных культур.

Во-первых, протестантизм разрушил единую международную организацию, охватывающую западноевропейскую культурную элиту, основанную на едином международном языке — латыни, создающую тесные «горизонтальные» связи различных национальных культурных элит друг с другом и одновременно ослабляющую «вертикальные» связи национальных культурных элит и низов, масс, — католическую церковь. Во-вторых, он создал на ее месте церковные организации, ограниченные государственными рамками, где духовенство — под контролем мирян, а в кальвинизме — в большей мере под демократическим контролем, организации, ослабляющие интернациональные связи культурных элит и укрепляющие «вертикальные» связи элит и масс. В-третьих, создавая и распространяя Библию и религиозную литературу на национальных языках, требуя постоянной проповеди (естественно, на национальном языке), протестантизм поднимает престиж этих языков, которые являются основным условием и основой базой национальных культур. Наконец, распространяя грамотность, также, естественно, на национальных языках, протестантизм опять-таки усиливает культурную связь элиты и масс, дает в руки масс средства овладения культурой и участия в ней, что опять-таки усиливает национальный характер культуры.

Капитализм требует новой производственной технической базы и ее постоянного роста. Но мы уже говорили о том, как протестантизм дает своим учением о богопознании, своей «гносеологией», санкцию научной деятельности, причем именно той, которая нужна капитализму, — «скромной», не устремляющейся в общепрофессиональную сферу, т. е. науке эмпирической, наиболее близкой к проблемам техники и наиболее соприкасающейся со сферой производства. Одновременно своей этикой труда он порождает отношение к научной активности, аналогичное создаваемому им отношению к предпринимательской активности — как к постоянному бесконечному труду. Это единство этического подхода к предпринимательской и научной деятельности создает тре-

важное для развития капитализма единство двух параллельных и взаимосвязанных процессов — постоянного роста производства, применяющего технические достижения науки, и постоянного роста науки, все время передающей производству технические достижения.

Мы лишь бегло остановились на некоторых аспектах культурной жизни, порождаемых особенностями протестантизма и адекватных капиталистическим производственным отношениям. Можно, очевидно, указать еще множество других аспектов. И можно совершенно по-разному «выводить» их, ибо все они (и другие, не указанные) «переплетены» между собой, составляют единое целое капиталистической формации. Культурные аспекты капитализма также многообразно связаны с его политическими аспектами. Не может быть, например, быстрого развития науки при феодально абсолютистской политической системе и фиксированных феодальных статусах, становления национального характера культуры без одновременного становления буржуазно-демократических институтов, и наоборот. Протестантизм влиял на все это многими способами, он органически вплетен в ткань становящегося буржуазного общества.

#### *4. Протестантизм*

##### *и буржуазно-демократические институты*

Основное требование, которое предъявляют капиталистические производственные отношения к политической сфере, — это свобода предпринимательства и гарантия частной собственности. Но это основное требование подразумевает ряд производных. Невозможна гарантия частной собственности и свобода предпринимательства, если в обществе существует произвол феодалов или даже абсолютная монархическая власть. Но они невозможны и в условиях революционной власти широких народных масс. Для капиталистического производства нужен стабильный правовой порядок, спокойное развитие в рамках гарантирующей частную собственность законности. Протестантизм оказался формой религиозной идеологии, наиболее способствующей такому развитию.

Мы уже говорили о том, что внутренняя логика учения реформаторов тяготела к санкционированию буржуазно-демократических институтов. Здесь опять-таки нельзя указать какую-то одну связь, вывести санкционирование этих институтов из какого-то одного аспекта учения, одного положения доктрины. Мы можем взять за исходную точку и принцип «всеобщего священства», и «оправдание верой», и другие положения — цепь умозаключений приведет к этим институтам, как к логическому выводу.

Особенно четко и жестко это тяготение к буржуазно-правовым институтам выступает в кальвинизме, который делает больший, чем лютеранство, упор на активной перестройке всех сторон жизни, стремится сделать из Писания позитивный закон, связывающий и ограничивающий власть, и постулирует обязательность не-

совместимого с абсолютистским порядком «республиканского» строя церкви<sup>60</sup>. Уже непосредственные ученики Кальвина (де Без, Бьюкенен, Отман) сделали из его учения более далекие и смелые выводы об обязательности ограничения верховной власти и долге христиан свергать тиранов. И если роль лютеранства в создании буржуазно-демократических институтов более пассивная и сами эти институты возникают в лютеранских странах медленнее и постепеннее, то «кальвинизм создал республику в Голландии и деятельные республиканские партии в Англии и прежде всего в Шотландии»<sup>61</sup>.

И как протестантизм санкционирует борьбу за буржуазно-демократические правовые институты, так он по мере своей внутренней секуляризации дает санкцию и на постепенное расширение и углубление буржуазной демократии, вплоть до всеобщего избирательного права.

Вместе с тем необходимо отметить, что протестантское освящение буржуазных политических институтов никогда не приобретает догматически абсолютного характера. Равным образом протестантская санкция революций — это всегда санкция половичатая. То, что протестантизм, особенно кальвинизм, стал идеологией революции, — факт, разумеется, очень важный. Но, на наш взгляд, не менее существен другой факт, на который часто не обращают достаточного внимания. Если нет ни одной католической страны, которая «вошла» бы в новое время без революций, то есть целый ряд протестантских стран (Скандинавские страны, английские доминионы), вообще не знавших революций, но пришедших эволюционным путем к тем же самым буржуазно-демократическим институтам. Факт отсутствия великой датской буржуазной революции не менее важен, чем факты существования английской и нидерландской революций. Протестантизм может санкционировать революции, но прежде всего он санкционирует постепенное, медленное «вырастание» буржуазно-демократических институтов.

Присмотримся далее к самым раннебуржуазным протестантским революциям. Это весьма своеобразные политические перевороты, резко отличные от великой революции в католической Франции.

Отличия эти в какой-то мере стадияльные. Очевидно, без нидерландской и английской революций французской революции не было бы. Французская революция естественно следовала за английской. Но в самой Англии революция вела к иным результатам, сыграла иную роль. Поэтому отличия нидерландской и английской революций от французской — это прежде всего отличия типологические, отличия путей становления буржуазно-демократических институтов.

Французская революция осознавалась ее живыми участниками как эпоха обретения земного рая, построения истинных, основанных на Разуме форм жизни. Протестантизм не мог дать такого радикального идеологического оформления политического действия, не мог призывать к земному идеалу, основанному на «грехов-

ном разуме». Единственное, что он мог себе позволить — это защиту веры и борьбу с тиранией. Революции в протестантских странах всегда идеологически оформлялись таким образом, что «революционером», вводящим новые порядки, нарушающим старые законные права, объявлялась сама ниспровергаемая власть (испанцы в Нидерландах, Карл I в Англии). Реальные же революционеры мыслили себя скорее «консерваторами», охранителями старых законов. Как сам протестантизм вел к новым результатам через «возвращение» к Писанию, так и протестантские революции вели к новым политическим учреждениям через «консерватизм», через охрану «древних» прав и привилегий.

Протестантизм — раннебуржуазная религиозная идеология, многими путями связанная со всеми аспектами становящегося капиталистического общества. Мы видели свою задачу в том, чтобы проследить хотя бы некоторые из них.

Но в заключение хотелось бы подчеркнуть, что имманентные протестантизму и выявляющиеся в ходе секуляризации ценности имеют не только ограниченно буржуазное значение.

В неадекватной (религиозной, мифологической) форме протестантизм выразил такие духовные установки, как недоверие к догмам, критическое отношение к собственным успехам и достижениям, вера в то, что человек и человечество не могут и не должны останавливаться на достигнутом, что любое достижение является ступенькой в бесконечном процессе развития и совершенствования, что никто не имеет права на монопольное обладание истиной, что ценность человеческой личности не поддается формальному определению. Эти установки, появившиеся на свет в определенном религиозном облачении, не являются достоянием лишь протестантских стран или даже стран христианской цивилизации. Равно как они не есть и специфически буржуазные установки. Они имеют общечеловеческое значение.

<sup>1</sup> Этот принцип наиболее последовательно проведен в лютеранстве и кальвинизме — двух основных ветвях идеологии Реформации. Но, как любое мощное движение, Реформация породила множество переходных, «полуреформационных» форм. Это, с одной стороны, те течения, которые стремятся вернуться назад, но «не до конца», не к учению первоначального Христианства, а, скорее, к церкви эпохи первых вселенских соборов, для которых большое значение имеет сохранение церковной традиции (таковы гусизм, раннее и «высокоцерковное» англиканство и различные немецкие, шведские и французские течения, стремившиеся к компромиссу между протестантизмом и католицизмом). С другой стороны, это идеологии сект, полностью отбрасывающих традицию и провозглашающих новозаветный идеал, но одновременно дополняющих Новый Завет разного рода новейшими «откровениями».

<sup>2</sup> Отметим, что эти две характеристики, «распяты на кресте» и «бог» — взаимосвязаны. Имевший определенный социальный успех, Магомет не мог быть провозглашен богом именно в силу этого; с одной стороны, успех и без этого способствовал вере, что его дело и учение от бога, с другой — для бога (настоящего, монотеистического) этот успех слишком относительно. Между тем единственный способ сохранить веру в распятого

Иисуса заключался в признании того, что он послан для целей, абсолютных не связанных с социальным успехом, что его миссия — таинственна и грандиозна, что его поражение и смерть и есть его победа.

<sup>3</sup> Не останавливаясь специально на этой проблеме, отметим, что это христианское «разделение» божественного и человеческого связано с древнепудейской идеей творения «из ничего», противоположной характерной для античной и восточной мысли идее эманации.

<sup>4</sup> К. Маркс писал: «Христианство не судит о ценности государственных форм, ибо оно не знает различий, существующих между ними» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 1, с. 110).

<sup>5</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 20, с. 636.

<sup>6</sup> Для преемника Магомета, религиозного и политического лидера, место в социальной системе очевидно: он также религиозно-политический лидер — халиф. Для преемника распятого бога оно значительно менее очевидно. Стать «нормальным» светским государем он не может — «Царствие Мое не от мира сего». Но это значит, что он неизбежно будет стремиться занять место над государствами, как Христос — над миром, религия — над земными делами.

<sup>7</sup> Выгоды, которые монархии получили от Реформации, равно как и выгоды, полученные ими от роста бюргерства, были, если рассматривать их в большом историческом масштабе, временными. Но в эпоху Реформации это еще не всегда было видно. Опасности Реформации были далекими, а давление Рима — прямым и очевидным.

<sup>8</sup> Напротив, в организационно разобщенной восточной церкви после ослабления и затем падения Византии, императоры которой обеспечивали единство и созывали вселенские соборы, единство могло быть достигнуто лишь за счет непреклонной верности отдельных независимых ветвей этой церкви той модели церкви, которая сложилась к последнему вселенскому собору.

<sup>9</sup> На наш взгляд, эта «избыточность» теологического развития католицизма будет видна, если мы зададим себе такой, на первый взгляд странный, вопрос: «Что заставило Ансельма и Фому доказывать бытие бога?» Ведь ни они сами, ни большинство из их современников в нем не сомневались. Это — чистое «упражнение ума», проблема, поставленная внутренней логикой развития схоластики. Но одновременно постановка этой проблемы имела, правда, очень далекие, но и очень печальные последствия для религии. Ведь стремиться доказать нечто — значит имплицитно ставить это нечто под сомнение, утверждать, что оно нуждается в доказательствах.

<sup>10</sup> Эта тенденция тем сильнее, чем ближе к центру католицизма. Еще в XV в. в Риме и папской области, буквально «под носом» у пап, существовали кружки, возрождавшие языческий культ. Возможно, причина этого — не только роль «античного субстрата», но и тот цинизм в отношении «загнивающей» идеологии, который распространяется вокруг ее центра. Население Рима и Италии в целом было многообразно связано с папством. Наличие папского престола в Риме было выгодно самым разным слоям итальянского общества. Между тем, видя воочию нравы папского двора, не отвернуться от католицизма было трудно. На севере, вдалеке от религиозного центра, никогда не было такого циничного и «игривого» отношения к религии, которое было в самом этом центре.

<sup>11</sup> «Дьявол... — пишет Лютер, — это фокусник, настоящий актер, который умеет устраивать фокусы с грехом и смертью — умеет показать их замкнутыми и страшными. Сколько раз он держал перед моими глазами какой-нибудь простой грешок... и, искусно разукрасив, показывал его мне как страшное преступление, от которого я хотел бежать...

...Когда сатана будет так пугать тебя, говоря: „Смотри, как велик твой грех! Смотри, как страшна и горька смерть, которой ты должен будешь подчиниться“, не колеблясь отвечай ему: „Да, мой милый дьявол! Но посмотри и ты! Разве ты не знаешь, как велики страдания, смерть и воскресение Господа нашего Иисуса Христа?“» (*Leonard E. Histoire générale du Protestantisme. P., 1961, vol. 2, p. 193*).

<sup>12</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 1, с. 422.

- <sup>11</sup> «Мария кормила бога грудью, качала его в колыбели, давала ему кашу и суп» (*Leonard E. Op. cit.*, p. 198).
- <sup>12</sup> В этом отношении они резко противопоставляют себя схоластам не только по выводам, но и по методу. Схоласты рассуждают, по их словам, о вере, как если бы вера была философией. «И в наши дни много таких, кто, стремясь показать свою пронизательность и тонкость в трактовке слова божия, играет с ним, как если бы это была мирская философия» (*Calvin J. Commentaries on the Epistles to Timothy, Titus and Philemon. Edinburgh, 1856. p. 14*). Потому они порождают «лабиринт вопросов, которые «ничего не прибавляют к благочестию» (*Ibid.*, p. 339). А задача реформаторов — проповедь. «Все, что не поучает, должно быть отброшено, хотя бы в нем ничего плохого и не было» (*Ibid.*, p. 24).
- <sup>13</sup> Например, Лютер говорит о неспособности человека своими силами обрести спасение, о спасении «лишь благодатью» и о всемогуществе бога. Но вывода о предопределении к спасению и гибели он не делает: в Писании этого нет и нам об этом рассуждать нечего. Кальвин в этом отношении идет дальше Лютера. Он говорит об отсутствии свободы воли к добру и об изначальном предопределении к спасению. Но логически напрашивающийся здесь вывод об отсутствии свободы воли вообще он опять-таки не делает. Свобода воли вообще — вопрос отвлеченный, философский, отношения к спасению, с точки зрения Кальвина, не имеющий, и его он не касается.
- <sup>14</sup> См.: *Gilson E. History of christian philosophy in the Middle Ages. N. Y., 1953, pt X.*
- <sup>15</sup> «Если бог говорил через осла против пророка, то почему он не может говорить через благочестивого человека против папы?» (*Luther M. 95 theses. Address to the German nobility. Concerning christian liberty.— In: The Harvard Classics. N. Y., 1910, vol. 36, p. 284—285*).
- <sup>16</sup> *Luther M. Word and sacrament. Philadelphia, 1959, vol. 2, p. 336.*
- <sup>17</sup> Все учение Кальвина об изначальном предопределении одних к вечной гибели, других — к вечному блаженству может быть понято, лишь если мы будем учитывать, что бог для Кальвина — абсолютно иное по отношению ко всему человеческому, в том числе и морали. Кальвин пишет, что, по мнению философов, бог любит людей за их заслуги. Но ведь это значит — мерить бога на наш аршин и налагать на него наш закон, как будто он обязан делать то, что нам представляется справедливым (*Calvin J. Textes choisis. P., 1948, p. 72—74*). Этой же трансцендентностью, несоизмеримостью бога и мира Кальвин объясняет и то, почему бог не спасает всех подряд. Если бы бог был обязан быть со всеми одинаковым, он был бы менее свободен, чем богач, распоряжающийся своим добром. Но бог «никому ничего не должен» (*Ibid.*, p. 80—81).
- <sup>18</sup> «Чудеса... ничего не доказывают, ибо злой дух может также являть чудеса» (*Luther M. 95 theses... p. 327*).
- <sup>19</sup> Один из поразительных парадоксов мировоззрения Кальвина в том, что его картина мира, где бог не вмешивается в ход вещей время от времени, но постоянно направляет своей волей движение листа на дереве и волоса на голове, при ближайшем рассмотрении оказывается не такой уж далекой от механицизма. Ведь если бог направляет все, значит, он все предопределил изначалью и мир — это раз навсегда заведенный механизм. Прямо так Кальвин не говорит, но так получается из логики его доктрины. У него как бы два плана мироздания. Один план мира — это план, где люди молятся, где они проповедуют, борются с искушениями, где бог отвечает на молитвы, гневается и т. д. Но, строго говоря, этот первый план — лишь видимость, ибо все уже предопределено. «Бог призвал нас сейчас через Евангелие не потому, что он вдрог решил спасти нас, но потому, что он извечно постановил так. Христос явился для нашего спасения не потому, что спасающая сила только что дарована ему, но потому, что эта благодать была заключена в нем до сотворения мира» (*Calvin J. Commentaries., p. 196*).
- <sup>20</sup> *Calvin J. Textes choisis, p 47—50.*
- <sup>21</sup> *Calvin J. Institutions de la religion chrestienne. Paris; Vrin, 1957, vol. 1, p. 210.*

- <sup>24</sup> Ibid., vol. 2, p. 18, 38—39.
- <sup>25</sup> Wallace R. Calvin's doctrine of the christian life. I., 1959, p. 57.
- <sup>26</sup> Calvin J. Textes choisis, p. 107—108.
- <sup>27</sup> Цит. по кн.: Büsser F. Huldrych Zwingli. Zürich, 1973, S. 56.
- <sup>28</sup> Calvin J. Commentaries., p. 91.
- <sup>29</sup> Цит. по кн.: Parker T. Calvin's doctrine of knowledge of God. Grand Rapids, 1959, p. 44.
- <sup>30</sup> «...Ни в коем случае вы не должны говорить,— пишет Лютер,— „я — лютеранин“ или „я — папист“. Ибо ни папа, ни Лютер не умерли за вас и не господя вам... Но если вы убедились, что учение Лютера согласно с Евангелием, а учение папы — нет... вы должны говорить — „мне все равно, негодяй Лютер или святой, но то, чему он учит — не его учение, а Христово“... вы должны... честно исповедовать Христа — неважно, кто его проповедует — Лютер, Иоганн или Петер. Лицо вы можете забыть, но учение вы должны исповедовать» (Luther M. Word and sacrament, p. 266). Кальвин: «Дело не в моем... мнении. Я лишь указываю на то, что нахожу в Писании. И я не делаю выводов поспешно, без того, чтобы обдумать все более, чем три раза... Я не говорю ничего от себя, но говорю как бы устами Учителя, от начала и до конца приводя четкие свидетельства в доказательство моей доктрины» (Calvin J. Textes choisis, p. 25).
- <sup>31</sup> Luther M. Word and sacrament, p. 121.
- <sup>32</sup> Когда лютеране стали упрекать Кальвина, что он в своей экзегезе отступает от Лютера, он ответил: «...если каждый интерпретатор не будет иметь права в отдельных местах Писания высказывать свое мнение, то в какое же рабство мы попадем! И если нельзя будет отклоняться от мнения Лютера, то будет смешно и абсурдно брать на себя дело интерпретации» (цит. по кн.: Parker T. Calvin's New Testament commentaries. L., 1971, p. 86). Кальвин очень часто говорит, что это место Писания он не понимает, что это — его личное мнение и т. д. Как писал Цвингли, «наш разум по отношению к Писанию — то же, что глаз по отношению к солнечному свету. Один имеет более острые глаза, чем другой, но никто не может знать всего в совершенстве» (цит. по кн.: Büsser F. Op. cit., S. 43).
- <sup>33</sup> Цит. по кн.: Parker F. Calvin's doctrine of knowledge of God, p. 115.
- <sup>34</sup> Ibid., p. 65
- <sup>35</sup> У. Робинсон, пастор общины английских эмигрантов в Голландии, говорит в своей проповеди отъезжающим из этой общины в Америку «пилигримам», что очень плохо, что кальвинисты и лютеране не идут дальше Кальвина и Лютера, «ибо, хотя в свое время это были драгоценные святые, все же Бог не открыл им всей Своей воли» (Jong P. H. The covenant idea in the New England theology. Grand Rapids. 1945, p. 92).
- <sup>36</sup> Leonard E. Op. cit., p. 206.
- <sup>37</sup> Лютер пишет, что заповеди «показывают нам, что мы должны делать, но не дают нам силы делать этого... Например, „не возжелай...“ — заповедь, по которой мы все осуждены, ибо никто не может не возжелать, какие бы усилия он ни прикладывал» (Luther M. Word and sacrament, v. 2, p. 367).
- <sup>38</sup> «И вот глубокие ученые,— пишет Кальвин,— говорят, что возлюбить врага — это не заповедь, а лишь совет, который дал нам Иисус Христос, господь наш. На чем они основываются? А вот на чем. Уж очень это трудно любить тех, кто нас ненавидит и преследует! Отсюда и выводят, что Бог нам этого не заповедывал, ибо это было бы с его стороны уж слишком суровым. Получается так, как если бы Бог потерял свое право повелевать лишь потому, что мы так испорчены и глупы, что не можем выполнить то, что он повелел» (Calvin J. Textes choisis, p. 235). В другом месте он пишет: «...если Бог приказывает нам нечто, отсюда не должно вытекать, что мы можем это выполнять или что у нас достаточно сил, чтобы повиноваться ему» (Ibid., p. 263).
- <sup>39</sup> Luther M. Word and sacrament, v. 2, p. 76.
- <sup>40</sup> Ibid., p. 381.
- <sup>41</sup> Цит. по кн.: Wallace R. Op. cit., p. 323.
- <sup>42</sup> Ibid., p. 33.

<sup>41</sup> Luther M. 95 theses... p. 37.

<sup>42</sup> Ibid., p. 363.

<sup>43</sup> Поэтому Кальвин считал, что публичный грех должен подвергаться более суровому наказанию, чем тот же грех, если о нем знают лишь немногие (Milner B. Calvin's doctrine of the Church. L., 1970, p. 176).

<sup>44</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 21, с. 314.

<sup>45</sup> Лютер пишет: «Я всегда буду с тем, против кого восстают, как бы он ни был несправедлив, и всегда против того, кто восстает, как бы он ни был справедлив» (цит. по кн.: Dickens A. The german nation and Martin Luther. L., 1974, p. 63).

<sup>46</sup> Luther M. 95 theses..., p. 281.

<sup>47</sup> Luther M. Word and sacrament, v. 2, p. 299.

<sup>48</sup> Кальвин пишет, что всем народам дана свобода «создавать себе такие законы, какие представляются им удобными. Но тем не менее все эти законы должны подчиняться божественному закону любви, так что хотя по форме они различны, цель у них одна». Далее он пишет, что в любом конкретном законе надо различать само постановление закона и ту справедливость, на которой основан закон; постановление — временно, справедливость — вечно (Calvin J. Textes choisis, p. 243—247).

<sup>49</sup> Разумеется, Кальвин не был и не мог быть принципиальным республиканцем. Но республиканские институты были для него высшими, лучшими (см.: Bunner P. Ю. Церковь и государство в Женеве XVI в. М., 1894, с. 522).

<sup>50</sup> Кальвин пишет: «...но при повиновении, которое, как мы учили, должно быть оказываемо высшим, всегда должно быть одно исключение, или скорее правило, которое надо соблюдать прежде всего. Оно заключается в том, что это повиновение не должно отвлекать нас от повиновения Тому, Чьей воле по истине и справедливости должны быть подчинены все желания царей, перед Чьими заветами должны отступать их приказы, перед Чьим величием должно меркнуть их величие. И если они станут приказывать нечто противное Его воле, их приказам не надо придавать равно никакого значения» (Calvin J. Textes choisis, p. 257).

<sup>51</sup> Bunner P. Ю. Указ. соч., с. 526.

<sup>52</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 28, с. 210.

<sup>53</sup> Мы говорим «впервые вплотную занявшийся», ибо влияние протестантизма на развитие капитализма было известно и до Вебера. Еще в 50-х годах прошлого века американский пресвитерианский религиозный деятель Э. Колдуэлл писал: «Вся Европа и весь мир... вскоре почувствовали творческий и жизненный импульс, приданный бизнесу протестантской энергией» (цит. по кн.: Abell A. The urban impact on american protestantism. Cambridge, 1943, p. 5). К. Маркс и Ф. Энгельс подробно не рассматривали вопроса о влиянии протестантизма на капитализм. Но они неоднократно подчеркивали и активную роль идеологии вообще, и прогрессивный для своего времени буржуазный характер идеологии протестантизма.

<sup>54</sup> Calvin J. Textes choisis, p. 169.

<sup>55</sup> Ibid., p. 171.

<sup>56-59</sup> Так, в Шотландии в 1559 г. принят закон, обязывающий под угрозой наказания каждого главу семьи иметь дома Библию и Псалтырь (Mackenzie. The Scotland of Queen Mary and the religious wars. Edinburgh, 1948, p. 209). Аналогичные законы, требующие обязательного обучения грамоте и наличия в семье Библии, были в американских колониях и в Нидерландах (Barnow A. The making of modern Holland. N. Y., 1944, p. 142).

<sup>60</sup> Ф. Энгельс писал: «...устройство церкви Кальвина было насквозь демократичным и республиканским, а где уже и царство божие республиканизировано, могли ли там земные царства оставаться верноподданными королей, епископов и феодалов?» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 22, с. 308). Это прекрасно понял Яков I, сказавший: «нет епископов, нет и короля».

<sup>61</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 22, с. 308.



## РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

# Раннебуржуазная эпоха и генезис философии нового времени



Начало философии нового времени связано с тем способом философского мышления, который появился в XVII в. в учениях Декарта, Спинозы, Гоббса, Локка, Лейбница и развился далее у просветителей XVIII в. В природе этой философии имеет смысл отличать то, из чего она образуется, или источник, из которого она проистекает, от самой ее сущности. Нас интересует генезис, мы обращаемся поэтому к подготовительной фазе формирования повоевропейской философии, ко времени, которое, как говорил Ф. Энгельс, «французы правильно назвали Ренессансом, протестантская же Европа односторонне и ограниченно — Реформацией»<sup>1</sup>.

### Глава I

#### Ренессансное мышление и его особенности

В эпоху Ренессанса, в обстановке еще господствовавшего богословско-схоластического образа мышления, сквозь толщу средневекового религиозного мировоззрения там и тут пробивались па свет — у гуманистов, натурфилософов, естествоиспытателей — предвестия, предвосхищения и прообразы философского рационализма и эмпиризма нового типа, получившего систематическую оформленность у мыслителей XVII в.

Раскрепощая сознание от средневековых догм и догматического образа мышления, ренессансная философия давала право делать предметом рассмотрения и изучения все (как то, что считалось безусловно верным, не нуждающимся будто бы в каких-либо дополнительных обсуждениях и изысканиях, так и то, что до той поры принималось за бессмыслицу). Эта философия давала возможность размышлять над тем, над чем размышлять в средневековье считалось совершенно недопустимым, отваживаться искать истину там, куда прежде заглядывать было бы заведомо невозможно, невообразимо и нелепо, перед чем внутренний запрет на какое-либо любопытство и на всякие попытки интеллектуального проникновения властвовал настолько категорично, что зачастую делал даже излишним специальное гласное постановление на этот счет.

Ренессансная раскованность сознания, открытость интеллектуальным дерзаниям в самых заповедных сферах приводили, ко-

очно, в смятении умы, скроенные традиционно. Способность усомниться, действительно ли считающееся немислимым таково на самом деле, действительно ли принятое в общем мнении за непререкаемую истину неоспоримо, — такая способность и впрямь не принадлежит традиционному образу мышления, но весьма характеризует ренессансный стиль.

Небывалая открытость возможностей для интеллекта нашла свое наиболее выраженное в учении Николая Кузанского (1401—1464). У него мы находим не только предвосхищение космологических идей Николая Коперника и Джордано Бруно, но и ренессансное толкование самой возможности появления подобных идей, и даже больше того — высшую санкцию и философскую апологию интеллектуального права мыслить адогматически.

Возможности человеческого интеллекта проистекают, по Кузанцу, из мощи абсолюта как чистой возможности (*Posse*), представляющей собой сущность бытия и познания. Без возможности ничто невозможно. Ничто не может быть «первое, сильнее, прочнее, субстанциальнее *могу* как такового. Оно раскрывает себя как нечто, в разных общих и частных модусах бытия. «Через саму по себе возможность обозначается триединый бог, чье имя — Всемогущий, или *могу* всякой потенции. У него все возможно и нет ничего невозможного»<sup>2</sup>. Как возможность Аристотелева ума обнаруживается в его книгах, но не исчерпывается в них, так и сама по себе возможность обнаруживается во всех вещах; и во Вселенной не содержится ничего большего, чем то, что может быть, т. е. самой по себе возможности. Есть только то, что может быть, и «бытие ничего не прибавляет к возможности быть»<sup>3</sup>.

Таким образом, наличной действительности Кузанец не придает сколько-нибудь значительного преимущества перед нереализованными возможностями — она есть только частный случай проявления возможности вообще и далеко не полное осуществление всеобъемлющей возможности. В абсолютной возможности содержится все, что есть и чего еще нет; становящееся всегда уже есть в возможности. «Считавшие невозможным, чтобы возникло что-то новое, имели в виду само по себе *могу* всякой возможности быть и возникать; говорившие о повизне мира и вещей обращались умом к проявлению самой по себе возможности»<sup>4</sup>. Полагающие, что «ничто не ново под луною», не противоречат тем, кто, подобно апостолу Петру, ожидает «нового неба и новой земли». В абсолютной возможности исчезает различие между противоположными утверждениями, возможность стать и реализованная возможность не различаются по сущности.

Под покровом такой теории, ограждающей (но, конечно, не всегда спасающей) от нападок и обвинений в ереси, ренессансное мышление оказывается способным развить несовместимые со средневековыми схемами новые взгляды, новое миропонимание, выдвигать новые задачи, немислимые и незнакомые раньше концепции, ставить необычные проблемы. Мыслитель Возрождения не настаивает на непререкаемости своих положений, не утверж-

дает: здесь истина, падите ниц перед ней! Вопрос о постижении безусловной истины он оставляет открытым и ведет речь о возможном. Все утверждения об истине являются лишь предположениями<sup>5</sup>, все они имеют право на существование, и самые различные предположения и всевозможные мнения могут согласовываться.

Чем шире охватывает и учитывает ренессансное учение разного рода мнения (хотя бы они и оспаривали друг друга), тем больше вероятности, что истина не упущена (хотя бы и оставалось неизвестным, какое из мнений соответствует истине). Конечно, различные мнения, гипотезы, верования, содержащие большее или меньшее правдоподобие или долю истины, соединяются и уживаются, сосуществуют бок о бок на слишком уж широкой основе, мало пригодной для построения системы точного знания. Но ущербность такого рода знания, как вероятностного, а не достоверного, скажется позднее. Пока важны его достоинства. В таком знании, по существу, заключалось возвеличение и утверждение царства человеческой мечты, оно было раскрытием невиданного еще простора для пробуждающихся сил, способностей, стремлений человека. *Могут* — настоящая стихия ренессансного мышления.

Как бы в оправдание собственных и следовавших после него дерзаний мысли Николай Кузанский возглашал, что сама по себе возможность мощно и нетленно проявляется в возможности ума: «...если мы хоть что-то можем знать, мы во всяком случае ничего не можем знать лучше возможности; если что-то бывает легким, никогда нет ничего легче *могут*; если что-то может быть достоверным, ничего нет достовернее *могут*»<sup>6</sup>.

Перед человеком раскрылись его необъятные возможности, и это запечатлелось в ренессансной концепции человека. Согласно философом флорентийской школы неоплатоников (Марсилио Фичино, Пико делла Мирандола и др.), человек разделяет способность своей низшей души с бессловесными существами, а свой ум — с божественным разумом. Человек есть связующее звено между богом и миром, он может приближаться к высшим сферам, не отвергая низших, и он может нисходить в низший мир, не оставляя высшего. Будучи средним по сравнению с крайностями, душа человека причастна свойствам обеих, вторит флорентийцам Пьетро Помпонацци (1462—1525). «Поэтому в сравнении с нематериальными сущностями душа может считаться материальной, а в сравнении с материальными — нематериальной... Душа человека обладает как свойствами духовных существ [«интеллигентной»], так и свойствами материальных вещей. Благодаря чему, когда она совершает действия, в которых согласуется с духовными сущностями, она именуется божественной и превращается в божество...»<sup>7</sup>.

Тем самым преодолевается разрыв между божественным и земным, средневековые вековечные высшие начала делаются близкими и доступными человеку настолько, что отношения его

то свитынями превращаются в свойские, прямо-таки домашние, причем божественные предметы приземляются, нередко снижаются до вполне житейских и будничных (так, мы видим, например, в «Мадонне под балдахинем» Боттичелли ангела в позе заботливой няньки), а человеческое приобретает черты возвышенно божественного. Подобного рода смещения, встречные движения и даже оборачивания отношений были бы невозможны без соответствующей реинтерпретации божественного, благодаря которой небесный мир как бы сдвинулся с места и устремился в одинокий, земной, пронизывая его собой, так что Марсилио Фичино мог заявлять: «Никому не должно казаться удивительным, что небесные души нисходят на землю, а те, что странствуют по земле, напротив, возносятся к небесам»<sup>8</sup>.

«Размывание» резких разграничений, смягчение и сглаживание противопоставлений, релятивизация высших и низших начал, сглаживание резкой противоположности и разделенности между миром земным и небесным, между чувственным и сверхчувственным открывало путь к очеловечению божественного и обожествлению человеческого, к тому «панибратству» (А. Ф. Лосев) с вековыми свитынями, которое находило свое завершение в концепции интимнейшего мистического соединения вплоть до полного слияния в Едином всех признававшихся прежде разделенными начал. Это последнее обстоятельство возымело решающее значение в ренессансном переистолковании былого, средневекового отношения философии к религии.

Исследователи часто указывают на сложный и причудливый склад христианства с античной философией в ренессансных учениях. Попытаемся воссоздать способ достижения этого любопытного сочетания, чтобы выявить характерный строй изучаемого образа мышления.

Очень своеобразную цельность ренессансной мысли в общей форме представляет собой «диалог тезы античности, антитезы христианства и собственно синтезирующего философствования»<sup>9</sup>. Синтез достигается благодаря тому, что каждая из его сторон внутри себя не однородна; религия секуляризована, философия сакрализована: каждая уже пополнена заимствованиями от другой и вводится в синтез с тем, что она, собственно, уже несет в себе. Каждая сторона синтеза — тезис и антитезис — в этом мышлении есть не фиксированное «бытие», а превращение в другое, переход в противоположное себе и вместе с тем объединение с ним. Поясним это на конкретном примере.

Флорентийская Академия неоплатоников во главе с Марсилио Фичино провозглашает такую всеобщую религию, по сравнению с которой все прочие — от языческой до христианской — составляют ступени приближения к всеобщей мудрости, заключающейся в этой религии, отчего она является также и философией, «философской религией», бог которой — всеобщий разум, один и тот же во всем, следовательно, и во всех религиях. Далее молодой князь Пико делла Мирандола, самый блестящий представитель

этой школы, разрабатывает учение о всеобщей мудрости, состоящей в себе все философские учения и сливающейся с христианством, понимаемым вслед за Фичино как высший этап развития всех религий, не противостоящий им, а включающий их в себя.

Таким образом, в отношении с религией философия вступает обновленной; та и другая предстант в весьма обобщенной форме: вместо былой подчиненности философии религии появилась такая взаимосвязь и взаимообусловленность, что нелегко, пожалуй, было бы ответить однозначно на вопрос: что от чего зависит, что чему подчиняется и что чем объемлется? За ущерб, нанесенный католической церковью аверроистскому свободомыслию, той тенденции средневековой схоластики, в которой проявлялось стремление к разделению разума и веры, философии и богословия, — возрожденческая мысль отплатила тем, что, дав простор противоположной устремленности к единству, углубила эту — далеко не чуждую самому ортодоксальному богословию — тенденцию, довела дело до учения о мистическом (в духе неоплатонизма) слиянии противоположных начал, представлявшем для церкви не меньшую ересь, чем тенденция к разделению и разрыву.

В культуре Возрождения связи философии и религии, разума и веры оказались иначе истолкованы, чем в католицизме, но не отвергнуты. Церковное учение отрицалось лишь в его претензиях на исключительную и непререкаемую истинность, а сами возрожденческие философские учения не пропагандировались в качестве единственной истины. Сколь ни высоко ставили разум философы Возрождения, сам по себе он никогда не был для них тем, к чему все сводилось бы или из чего все выводилось бы. Им чуждо было ослепляющее преувеличение его роли и значения, как и вообще возвеличение какой-либо из человеческих способностей перед другими. Это потом уже найдутся философы, которые станут сводить сущность человека к разуму или выводить существование человека из концептуальной сущности, из идеи «человека». В эпоху Ренессанса подобные крайности считались пагубными. «Ничего слишком», — предупреждал Пико делла Мирандола. Мы, говорил он, с одной стороны, подавляем «порыв страстей», с другой — рассеиваем спорам «тьму разума», «чтобы страсти не бушевали необдуманно и не безумствовал иногда бесстыдный разум»<sup>10</sup>.

Разум никогда не брался в ренессансных учениях изолированно, но всегда включенным в тот или иной контекст, и особенно в связь всеобъемлющего единства. Погруженность во всякого рода зависимости, отношения, сцепления не принижала; а возвышала этот разум, высвобождала его от всякой исключительной привязанности к чему-либо особенному в ущерб остальным связям его, высвобождала прежде всего от пут былой безусловной или преимущественной подчиненности богословию. Но та же универсальная связанность вместе с тем препятствовала полному разрыву с теологией, и в новоевропейском понимании ренессансный разум оставался все же несвободным.

Именно против сращенности веры и разума, философии и теологии решительно выступили, с одной стороны, религиозные проповедники, отменявшие разум, чтобы утвердить чистоту веры, и позднее с неменьшей настойчивостью, с другой стороны, просветители XVIII в., которые апеллировали к ясности и отчетливости рационального видения, опирались на разум, освобожденный от религиозных привнесений, отменяя веру в сверхъестественное.

Возрождение в целом не смогло достичь и принять ни одной из этих позиций. Их принцип состоял в отвержении одного авторитета в пользу другого: в одном случае это было заменой авторитета церковного учения авторитетом личного религиозного убеждения и веры, в другом — авторитета веры авторитетом разума. Прежде чем такие позиции смогли определиться, нужны были поразительные превращения, осуществленные в самой культуре Возрождения: «Ренессанс подорвал средневековую авторитарность мышления, не отбросив ее, а, наоборот, доведя до предела и обратив в противоположность...»<sup>11</sup>. Возрождение следовало всем авторитетам как равноправным: «Античные, церковные, восточные авторы — все авторитетны, и потому любой авторитет (даже Святого писания) стал частичным, относительным, а не полным выражением истины»<sup>12</sup>.

Ренессансная форма мысли стала открытой всему и допускала в себе пересечение и сочетание всего, чего угодно: предполагалось, что никакое отдельное утверждение, даже учение, взятое в изолированности от всех прочих, не может претендовать на непререкаемость, на абсолютную истину. Другим выражением того же самого стал ренессансный скептицизм: «все относительно».

Философия этой эпохи в отличие от средневековой утратила доминировавшую над другими связями и отношениями специфическую привязанность к церковному учению. Духовная монополия теологии, ее власть над философией «расслабились» вследствие того, что связи философии распространились по иным руслам: на чувственно-практический опыт, на научное знание, на новое учение о природе — внешней и человеческой, на учения древних и новые открытия, на искусство, поэзию, риторику, а также на мифологию, магию, алхимию, астрологию.

Философию стало волновать все, она сделалась «всеядной». Самые разнообразные знания (и заблуждения) делались предметом ее исследования. «В Ренессансе сошлось много противоречивых источников и элементов, споривших и как-то совмещавшихся в нем. Сам принцип совмещения был таков, что бесполезно искать здесь конкретную идейную доминанту»<sup>13</sup>. После многих попыток так или иначе однозначно истолковать принцип философии у Фичино, Бруно или Кампанеллы исследователи обычно приходят к бессильному заключению об «эклетическом нагромождении».

Между тем в столкновении различных трактовок каждого из этих учений лишь отражается и продолжается собственная внутренняя полемика ренессансного мыслителя. Мы пытаемся отыс-

вать в характерном жанре философского произведения Ренессанса, в диалоге, персонаж, представляющий авторскую точку зрения, а она совершенно неотделима от полемизирующих с ней точек зрения других участников диалога. Диалогичность и есть авторская точка зрения. Мы хотим далее, например у Кампанеллы, выявить «позицию» там, где у него выдвигается лишь одна из обсуждаемых им «пробных» точек зрения. Мы ищем утверждения там, где у него не твердо принятое положение, а только сторона обсуждаемой проблемы, в которой противоположная сторона не полагается безусловной альтернативой и не отвергается полностью.

Выявить стройную рациональную систему в такого рода воззрении не удастся — ренессансный мыслитель не проводит от начала до конца какой-нибудь одной определяющей принцип, а следует сразу многим. Он сам является потенцией их всех. Как истинный представитель своей эпохи, он не стесняет себя никакими пределами, никакими жестко определенными рамками. Он сам, «свободный и славный мастер», формирует себя в образе, который предпочитает, и не в единственном каком-нибудь, а в различных, дополняющих друг друга, меняющихся, текучих.

Никакой из принципов, содержащихся в учениях этой эпохи, не может быть фиксирован как безусловно самостоятельный, обособленный, независимый от какого-нибудь другого, так что синтез производится всякий раз еще до сколько-нибудь строгого различия и концептуального прояснения. Нераздельность предвзрета синтез и является неременным его условием.

Такую формулу философского постижения выдвигает и применяет Джордано Бруно: нераздельность чего-либо с его противоположностью, например Единого и Многого, должна быть предпослана и новое объединение противоположности должно быть предвосхищено<sup>14</sup>. Противоположность, Многое, по существу, так и не исторгается и не выводится из Единого. Многое — лишь зыбь на поверхности, порождающая в Едином как бы ложную тревогу<sup>15</sup>, после которой все снова встает на свои места и весь процесс (собственно, греза Многого о себе как действительной противоположности) начинается сызнова.

Мыслитель Возрождения оперирует рационально не проработанными до конца категориями, зачастую не абстракциями и отвлеченностями, а текучими и изменчивыми чувственными образами и наглядными представлениями; они лишены окостенелости как схоластических, так и позднейших метафизических понятий именно из-за своей расплывчатости и неопределенности. Поэтому в рамках своего представления о Едином Бруно может утверждать бесконечную множественность миров (у него Единое допускает в себе и плюрализм, и его монадология не означает отрицания холизма: к Единому приложимы всякие определения, даже противоречащие друг другу)<sup>16</sup>. «Началом и субстанцией всех вещей» он делает то всеохватывающее Единое, «максимум», то неделимые дискретные частицы, или атомы, представляющие про-

противоположный полюс, «минимум»<sup>17</sup>. Но эти противоположности у него, как у Николая Кузанского, соединяются и совпадают.

Ни один из принципов у Ноланца не обособляется настолько, чтобы сделаться безусловным началом самостоятельного роста философской формы. Положение «все во всем» мешает ему сосредоточиться на чем-либо одном и последовательно развить и продвинуть вперед ту или иную идею в строго понятийной форме. Поэтому не одними только психологическими особенностями или складом характера Бруно<sup>18</sup> объясняется то, что он не был силен в анализе, в котором он не проявлял терпения и зрелости исследования, заменяя анализ воображением; и не только особым талантом Бруно объясняется чрезвычайно развитое умение его усматривать в различном общем, сводить воедино противоположности и примирять противоречия. В этом «искусстве» проявляется не столько сознательное субъективное намерение, сколько стихийное, объективно присущее ренессансному мышлению имманентное его свойство.

Здесь в самой форме философского сознания отражается переходный характер эпохи Возрождения. Старое еще не распалось, но уже поколеблено. Новое еще не устоялось, а только становится, оно пока что не отделилось от седой, но еще господствующей и полной сил старины и пребывает в ней, как и она в нем. Все находится во внутреннем брожении, но ничто не распалось окончательно, и нет еще, собственно, никаких «первозлементов» для конструирования философского синтеза, нет ничего абсолютно первоначального. Как в предпосылке, так и в результате синтеза должно быть некоторое «соразмерное многообразие», ни к какому из его компонентов не сводящееся. Поясняя эти идеи, Пьетро Помпонацини говорит: «Действительно, если бы все члены [организма] были сердцем или глазом, животное не могло бы существовать: как в симфониях или концертах, если бы все голоса были одного порядка, не возникли бы ни концерт, ни наслаждение [музыкой]»<sup>19</sup>.

С другой стороны, предполагается, что и обособление не должно доходить до отпадения от единства. Безусловное разделение как в предметах мысли, так и в ней самой просто не допускается, поскольку разрушает специфическую форму мысли, ее синтетичность. Выпадение из связей, из взаимоотношений, одностороннее самоопределение чего бы то ни было представляется возрожденцу противоестественным, противочеловеческим, противобожественным, ведущим к разрушению и падению, тогда как единение, синтез, причастность к единству является условием достойного и возвышенного существования.

Мыслитель Возрождения не желает и не может доходить до предельных разделений, до крайних обособлений и расколов — он не смог бы тогда объединять, синтезировать, разрушилась бы «общая материя», одна и та же природа вещей, пришлось бы соединять несоединимое, начала, имеющие различную природу. Ренессансная мысль чужда этому, она всегда предполагает нечто



общее, в чем различное объединяется. В мировой гармонии единство должно перевешивать над разностью. Противоположности не должны доходить до разрыва, им надлежит быть всегда условными, относительными, вражда между ними не должна выходить за пределы «семейной ссоры», иначе распадется всеобщее сцепление в мире и разрушится единая ткань мысли. В таком духе разъясняет Пико дела Мирандола свою формулу «дружественная вражда и согласный раздор».

Однако собственно рациональный синтез (как и анализ) в ренессансном мышлении довольно скуден и по своей логической оформленности, как правило, не завершен<sup>20</sup>. Свое наиболее полное осуществление он получает не в интеллектуальной, дискурсивно выраженной, не в логической форме (это станет аквизитом философии нового времени), а в форме интуитивно-художественного мышления<sup>21</sup>. Не случайно философское размышление в высшем его пункте переходит в эстетическое созерцание и перекрывается художественным видением. Когда Джордано Бруно хочет не просто обозначить естественно-природный синтез как единство в многообразии и противоположностях, а изобразить этот синтез, он обращается не к абстрактным понятиям, а к поэтическому сравнению. Природа, говорит он в поэме «О тройном наименьшем и мере», «подобно предводителю хора направляет противоположные, крайние и средние голоса к единому наилучшему созвучию, какое только можно себе представить»<sup>22</sup>.

## Глава II

### Качественный скачок от ренессансной к новоевропейской форме мышления.

#### Рене Декарт

Рассмотренных выше особенностей ренессансного мышления достаточно для сопоставления его со способом мышления, развитым философией нового времени, начинающейся с Декарта.

Взявшись реформировать всю предшествующую философию и расчищая место для новой, Декарт затрагивает и ренессансные учения — в них он не находит, как и в прочих учениях, таких положений, которые нельзя было бы оспаривать, а на столь шаткой основе нельзя построить ничего прочного. Он дает отставку и возрожденческому всеведению — такой форме знания, где много непроверенного, предположительного, вероятностного: правдоподобными суждениями, сколь бы ни было в них проникательности и предчувствия истины, сомнения не преодолеваются.

Чтобы обрести нечто прочное и неизменное в познании, надо осуществить радикальное преобразование внутри философии, откуда должны заимствоваться принципы наук, и установить достоверные принципы прежде всего в ней. А для этого следует отрешиться от всех мнений, принятых на веру, и начать все сначала.

самого основания. Поэтому Декарт отвергает все познания, являющиеся «только вероятными»: доверять можно «только совершенно достоверным и не допускающим никакого сомнения»<sup>23</sup>.

«Отбросив... все то, в чем так или иначе мы можем сомневаться, и даже предполагая все это ложным,— рассуждает Декарт, мы легко допустим, что нет ни бога, ни неба, ни земли и что даже у нас самих нет тела, но мы все-таки не можем предположить, что мы не существуем, в то время как сомневаемся в истинности всех этих вещей. Столь пелепо предполагать несуществующим то, что мыслит, в то время, пока он мыслит, что, невзирая на самые крайние предположения, мы не можем не верить, что заключение: я мыслю, следовательно существую, истинно и что оно поэтому есть первое и вернейшее из всех заключений, представляющихся тому, кто методически располагает свои мысли»<sup>24</sup>.

О несомненности существования самого сомневающегося, т. е. мыслящего, говорится и у Кампанеллы, но у него эта мысль служит началом произведения, а у Декарта — началом мышления, основополагающим принципом. У Кампанеллы, написавшего великое множество сочинений, поражающих несметным разнообразием мыслей по самым различным вопросам, это положение прямо-таки терялось в массе других высказываний, ничего общего с ним не имеющих. Декарт не находил нужным обращаться ко всему этому материалу и решительно отказывался читать рекомендованную ему М. Мерсенном «Метафизику» Кампанеллы, определив в «Разыскании истины» свое общее отношение к такой науке: в ней «хорошее смешано с весьма бесполезным и беспорядочно засеяно в груды столь толстых томов, что для их прочтения требуется времени больше, чем мы имеем в здешней жизни, и ума, чтобы отобрать полезное, требуется больше, чем сколько нужно для самостоятельного открытия этих истин»<sup>25</sup>.

Интересно наблюдать, как именно данное, а не иное положение становится философским принципом, почему вдруг на него начинают обращать внимание как на начало; ведь известное еще со времен Августина, оно как будто бы не замечалось и не делалось отправной точкой роста философской формы знания. Во всяком случае ясно, что возрожденческая мысль не давала достаточного стимула в данном направлении. Она слишком увязала в различных контекстах, чтобы быть способной осуществить такое начинание — превратить один из полемических аргументов, собственно, отдельное положение, один из доводов против безудержности скептицизма в принцип развертывания системы достоверного знания. Декарт ради единственной истины отстраняет все «вероятное», а у Кампанеллы — целый ворох гипотез, от которых он пиком образом не отказывается, масса непроверенных идей, домыслов и допущений, расстаться с которыми он не может и не желает.

Нужны были, как видно, какие-то существенно измененные условия, которые позволили бы высвободить указанное положение

из ренессансного круга мысли, ибо имманентного развития к новой системе в данном случае не получается, а обнаруживается разрыв, нагалькивающий пока лишь на то парадоксальное соотношение, что, прежде чем стать, философская установка Декарта должна бы была уже существовать. Из «Рассуждения о методе» или из «Начал философии» можно уяснить его принцип *cogito*, но не происхождение его как принципа, поскольку объяснения даются внутри уже появившейся системы мышления и ее собственными средствами и ничего не говорят о том, как она стала возможной. Принятое за начало у Декарта просто реализовано в качестве такового, мы узнаем это по следствиям, а реализовано оно, потому что принято за начало.

Принцип *cogito* означает сведение человека, что никогда не допускалось Возрождением, к гносеологическому субъекту, к такому «я», или к такой субстанции, вся сущность которой состоит только в мышлении и не зависит ни от какой материальной вещи. Начинать следует не с вещей, от них-то и надо как раз абстрагироваться сначала совершенно. Это есть подход, согласно которому «ничто не может быть познано прежде самого интеллекта, ибо познание всех прочих вещей зависит от интеллекта, а не наоборот»<sup>26</sup>. Истинная познавательная способность присуща только интеллекту, тогда как прочие способности, как то: воображение, чувства, память, могут быть как помощью, так и помехой познанию, прежде всего самопознанию, и поэтому, говорит Декарт, надо освободить свой ум от чувств; «чтобы ум был в состоянии узнать в точности свою природу, его надо отучить от привычки постигать представленное»<sup>27</sup>. Как в предмете познания, так и в способе его постижения не должно быть никаких посторонних привнесений, не относящихся к собственно мыслительной деятельности.

Возрождение не стремилось вылучить мышление как таковое из различных сплетений, отделить его от чувственных образов, представлений, от всего, что не есть мышление само по себе, а у Декарта мышление, абстрагированное от всего, начинает с самого себя как с чего-то самодостоверного, и философия обретает в чистом мышлении — или, что то же, через него создает себе — свою собственную почву.

Когда говорят, что рационализм Декарта противопоставит сенсуализму, эмпиризму, чувственно-опытному познанию, то это требует существенных оговорок и уточнений. Декарт ничего не говорит против чувственности как источника познания, он только напоминает, что этот источник еще не чист и поэтому невозможно возводить чувственность в принцип истинного познания. Для ренессансного мышления была характерна насыщенность разнообразным, порой страшным фактическим материалом, поэтически-фантастической чувственностью, разрозненными и случайными наблюдениями. Новая философия «прочищает» чувственный опыт, рационально его прорабатывает. Отличие сенсуализма, как и рационализма нового времени от возрожденческого, — в методичной и экспериментальной проверке чувственных данных. Рационалист

Декарт горой стоит за такой сенсуализм. Он выступает не против чувственного опыта вообще, а против непроященного и хаотического чувственного опыта<sup>28</sup>.

Исхождение Декарта с возрожденческой мыслью касается прежде всего способа подхода, метода отыскания истины. Он утверждает, что до сих пор на истину набредали стихийно, блуждая по темным запутанным лабиринтам. Но открытие истины не должно быть делом случайности. «Уже лучше совсем не помышлять об отыскании каких бы то ни было истин, чем делать это без всякого метода, ибо совершенно несомненно то, что беспорядочные движения и темные мудрствования помрачают естественный свет и ослепляют ум»<sup>29</sup>.

Характерные для ренессансного мышления разносторонность и совмещение всякого рода спорных мнений воспринимаются Декартом как разбросанность, как отсутствие строгости и точности. В вероятностной форме знания, позволяющей заводить речь «обо всем», он видит лишь «тщеславную видимость всезнайства» и противопоставляет этому постижение пусть немногих и простых, но неколебимых в своей достоверности истин. Мало цены в его глазах имеют стремительное интуитивное схватывание глубочайших тайн бытия в нетерпеливом полете мысли на крыльях фантазии, предчувствие и угадывание величайших истин, провидчество в многосложных вопросах. «Всеобщий порок смертных — смотреть на мудреные вещи как на самые лучшие», между тем как «не из многозначительных, но темных, а только из самых простых и наиболее доступных вещей должны выводиться самые сокровенные истины»<sup>30</sup>.

Метод Декарта требует неукоснительного соблюдения выработанных им точных и простых «правил ума», препятствующих принятию ложного за истинное, требует последовательности и систематичности, проработки всех необходимых ступеней и звеньев в деле отыскания истины, которая открывается лишь мало-помалу и только в некоторых, а не во всех сразу вопросах.

Вместо необузданной торопливости в извлечении самых отдаленных следствий нужен самый тщательный анализ: разлагать и разлагать сложное на предельно простые составные части и повсюду доискиваться первых начал. В каждом деле, в любой отрасли знаний есть простое начало. Есть множество различных начал. Задерживаться на представлении об этом — значит находиться еще только у порога философии, как ее понимает Декарт. Он простота требует отрешиться от представлений, заслоняющих собой ясность и отчетливость усмотрения философского начала. Философия не могла бы дать безусловных и прочих принципов познания для всех наук, если бы не установила их прежде в себе самой, если бы сама не начинала с «самого простого и доступного понимания».

Но самое простое, согласно принципу Декарта, дано в оторванности от привычных, естественных представлений, в которых беспорядочно роятся чувственные образы, — в абстракции от всего

этого, в интеллектуальной абстракции, в мысли. Отвага картезианского начинания заключается, между прочим, в том, что и противоположность ренессансной приверженности к соблюдению меры, стремлению к конкретной целостности, где все остается относительным, условным, в нерасторжимой связи со всем, здесь нет боязни односторонности, абстрактности, абсолютизации (что предпочтительнее было бы назвать «идеализацией», превращением предметов мысли в идеальные объекты, в идейные образования), резких разграничений вплоть до разрывов и противопоставлений, с этого здесь все как раз и начинается.

Это есть приведенный в систему, методично осуществляемый разрыв с ренессансной мыслью. Круг всеобщей взаимосвязи и взаимозависимостей разрывается и превращается в цепь причин и следствий. Первое в этой цепи не может быть следствием, поэтому требуется доискиваться в ней «самых простых и абсолютных начал»<sup>31</sup>. Исследования первоначал и есть овладение философией и вместе с тем собственно философствование<sup>32</sup>.

Философия становится у Декарта вполне самостоятельной дисциплиной, в ней все «свое»: начало, предмет, метод, принцип. Особая предметность философии (мышление), ее принцип и ее метод создаются и развиваются вместе, составляя единый процесс самопроектирования и самоконструирования. Философия организуется в самостоятельную форму сознания. Ее автономия покоится не только на отрешенности и отгороженности от всего приходящего (эта философия вообще поначалу занята лишь собой, обращает взор не вовне, а внутрь), но далее, что еще более важно, на самокорректирующемся способе мышления, на формирующемся из самого себя методе. Этот метод Декарт уподобляет тем техническим искусствам, «которые не нуждаются в помощи извне, то есть сами указывают тому, кто желает ими заняться, способ изготовления инструментов»<sup>33</sup>.

Достигнув самостоятельности, философия уже в силу внутреннего ее характера получает у Декарта свое естественное возвышение и расширение — она должна быть абстрактно-теоретической дисциплиной, учением о методе для всех наук, ей подобаает стать наукой наук, царицей наук, «все принципы наук должны быть заимствованы из философии»<sup>34</sup>. Она делается наукой о человеческом уме, о «всеобъемлющей мудрости, между тем как все другие занятия ценны не столько сами по себе, сколько потому, что они оказывают ей некоторые услуги»<sup>35</sup>. Человеческая мудрость подобна солнцу, проливающему свет на бесконечное разнообразие тел, и «не нужно полагать человеческому уму какие бы то ни было границы»<sup>36</sup>. Философский разум у Декарта стал не только самозаконным, но сразу же начал превращаться в нечто большее, в законодателя всего. Здесь уже пролагается дорога к просветительству XVIII в.

Столь высокого статуса философии Ренессанс не способен был сообщить. Ренессансная философия внешним и внутренним образом была настолько сращена с другими формами сознания, что

тогда там, где она приобрела большую или меньшую обособленность, в ней все же оставалось примешано много нефилософского, — по выражению Гегеля, «много мутн»<sup>37</sup>. Обновленная Декартом, философия снова вступает в сопряжения и связи с различными от нее формами сознания, но уже иначе — на основе впервые обретенной самостоятельности.

Если бы отличие картезианского способа мышления от ренессансного заключалось лишь в большей действительности рационалистического момента, в его интенсивности и экстенсивности, то связь, преемственность между этими двумя формами легко было бы свести к количественному прогрессу и постепенному перерастанию одной в другую. Обращая внимание на предметы размышлений и на состав передовых идей у философов Возрождения, легко обнаружить сходство и близость их с новой философией. Почти все существенное в составе идей нового времени — в философии Декарта, Спинозы, Локка, Лейбница и даже просветителей XVIII в. — можно найти в виде отдельных, пусть не столь развитых положений, намеков, афоризмов, пророческих предвосхищений у Кампанеллы, Бруно, Монтезя, Шаррона. В данном отношении продвижение от одних к другим представляется как постепенное совершенствование одного и того же идейного материала, и тогда у Бруно усматривается лишь «плохой» спинозизм, у Кампанеллы — «недоразвитое» картезианство.

Так нередко и рассматривалась ренессансная мысль — в основу ее истолкования полагались позднейшие концептуально разработанные философские системы. Новоевропейская мысль стремилась выразить ренессансную, как правило, в своих, а не в ее собственных понятиях, и степенью приближения к себе как эталону «совершенства» измеряла и оценивала достоинства и недостатки ренессансной формы рационализма. Между тем достоинства этой формы неотделимы от ее «недостатков».

Без того, что в более позднюю эпоху справедливо считалось устаревшим для рационализма, недостатками в нем (магия, мифологичность, гилозонизм и т. д.), философия Возрождения не была бы тем, что она есть. Мерило ее совершенства — не вне ее, а в ее собственном общем типе, в ней самой.

Конечно, она продвигается «от полного или частичного признания средневекового мировоззрения к частичному или полному его опровержению»<sup>38</sup> и содержит в себе тенденцию от мистики к рационализму (отличному от средневеково-схоластического), но не более как тенденцию, к тому же не очень устойчивую. Рационализм здесь пока еще спорадически возникает и угасает в массе прочих оттенков, присущих философии этой эпохи и содержащих зародыши совсем иных, расходящихся и спорящих между собой направлений мышления. Такое многоголосие по самой своей сути не может привести к какому-либо однозначному результату. Необходимости выхода к картезианству и только к нему нет, это лишь одна из возможностей.

Исследователи справедливо подчеркивают «многостороннюю» — даже «бесконечную» (Л. М. Баткин) — переходность культуры Возрождения и его философии. Переходность состояла не в механическом прибавлении к средневековой доктрине новых элементов и простом отбрасывании старых представлений, а в удержании своеобразной и органичной цельности форм знания<sup>39</sup>. Как цельность она продвигалась к своему концу и как цельность была отброшена Декартом в его новом начинании.

После картезианского переворота многое из содержания ренессансной мысли воссоздается, даже и у самого Декарта, но на расширенном месте, реконструируется из разрушенной целостности ее, из «обломков» идей, приобретающих в новой системе иной смысл, включаемых в иную связь<sup>40</sup>. Ренессансная философия (как и вся предшествующая) воспринимается сначала негативистски, чтобы затем, уже в новом концептуальном освоении, можно было положительно использовать ее интеллектуальные завоевания и развивать далее добытое в ней ценное содержание. Без такого «перерыва постепенности» не было бы и настоящей преемственности, а было бы просто дальнейшее развертывание одной и той же формы.

Перенесение тех или иных положений из одной системы мышления в другую, где они впервые получают надлежащее развитие, еще совсем не указывает на то, что вторая система — именно как система — проистекает и формируется из первой и что первая собственным своим продвижением «выливается» во вторую. В учении Декарта есть элементы, почерпнутые из предшествующих учений, но связь между собой они приобретают совершенно особую и генезис картезианской системы не сводится к заимствованиям. Подмечаемое в картезианском подходе Герценом «что-то суровое и аскетическое»<sup>41</sup> указывает на внутреннюю собранность и цельность совсем не ренессансного происхождения. Во внутренней установке Декарта, как и в устройстве его системы, заключено прочное единство, неразложимое и не сводимое к составным частям.

Предвосхищение механицизма у Леонардо да Винчи, новое «гелиоцентрическое мировоззрение» у Николая Коперника, предвосхищение спинозизма у Ф. Патрици и Дж. Бруно, деизма у Бернадино Телезио, картезианства у Томмазо Кампанеллы, другие подходы к философии нового времени, прообразы, предвестия, запросы ее — все это явления, принадлежащие самому Возрождению, последние высшие его напряжения, и вместе с тем они суть моменты его самоотрицания, разложения (что не следует понимать только как деградацию, но скорее как величественный закат); в возрожденческой мысли они остаются только филиациями — в отправной пункт они превращаются только внутри иного, уже не принадлежащего Возрождению способа мышления, и наша задача состоит в том, чтобы показать, как это становится возможным.

Своей самокритикой, стихийным самоотрицанием, даже «самоотречением» (А. Ф. Лосев), ренессансное мышление, особенно в

ние своих поздних представителей, делает себя податливым негации, которой подвергает его Декарт. По своей сознательной установке, по точке опоры, по положительной задаче, по целеустремленности, систематической оформленности, завершенности и по самому нафосу отрицания это носит у него уже иной характер, не сходный с ренессансным.

Чтобы уяснить, как могло появиться именно картезианское отрицание, необходимо взглянуть на историческую перспективу Ренессанса и его дальнейшую судьбу. Просто указать на наличие здесь диалектического момента — «скачка» в развитии — было бы совершенно недостаточно. Надо изобразить сам «переход» в новое качество и показать, как он стал возможен и необходим.

Мы уже отмечали, что между этими двумя типами мышления есть и нечто сближающее, и нечто расталкивающее их. Если «между ними что-то есть», то оно — можно заранее сказать — должно выразиться в таком противоречивом феномене, который разделяет и — именно благодаря разделению — связывает обе формы, служит переходным звеном между ними и делает их действительно «двумя» особыми ступенями развития. С обеих сторон — с каждой по-своему — оно должно находить определенное утверждение и вместе с тем подвергаться негации. Как переходное звено оно должно быть некоторого рода продолжением Возрождения, таким, которое являлось бы вместе с тем отрицанием Возрождения и, в свою очередь, отрицалось бы им; оно должно быть в какой-то мере и предпосылкой философии нового времени, вместе с тем быть отрицаемо ею и отрицать себя в качестве такой предпосылки.

Такое опосредование между двумя явлениями должно снимать себя в качестве опосредования и делаться чем-то непосредственным, самим по себе, особым явлением. Этим явлением была целая историческая полоса революционного переворота — Реформация с пронизывающим ее духом протестантизма. Вклиниваясь в качестве сложного опосредования между философией Возрождения и нового времени, протестантизм оказывается в противоречивой — родственной и чуждо-враждебной — связи с каждой из них, поэтому в дальнейшем нам предстоит рассмотреть по отдельности его отношения к той и другой философии.

### Глава III

## Гуманистическая программа обновления человека

### 1. Эразм Роттердамский

Нас интересует теперь северное Возрождение, поскольку в нем дальнейшая судьба гуманизма, принявшего новое отношение к религии, обозримее в переходных и завершающих моментах. У нидерландского гуманиста Дезидерия Эразма Роттердамского мы находим наиболее чувствительные точки соприкосновения и расхож-



дения идей Возрождения и Реформации. Гуманизм Эразма выступил в одеянии христианского благочестия и сочетался с идеями внутренней церковной реформы и реставрации «евангельской чистоты» первоначального христианства.

Христианство представляется ему высшим этапом общего этического развития, достигнутого светской культурой античности, завершившейся учениями платоников, произведениями Цицерона и Сенеки.

Только на почве дохристианской культуры — науки и этики древних — оказалась возможной более высокая, по мнению Эразма, форма дальнейшего нравственного совершенствования, определяющаяся задачей претворения христианского идеала.

В «Руководстве христианского воина» (1511 г.) нравственное совершенствование человека рассматривается Эразмом как условие и отправной пункт христианского совершенства. Нельзя стать христианином, не ставши прежде человеческим, а бытие христианина никак не может означать отказа от человечности. То, что есть в нас собственно человеческого, образует «внутреннего человека»; употребляемое апостолом Павлом выражение «внутренний человек» — это, по Эразму, то, что философы именуют «разумом». Кто отделяет веру от разума или противопоставляет христианство философии, тот не понимает, что значит быть христианином. Человеческое знание и вера связаны преемственностью в предусмотренном богом мировом порядке и образуют нерасторжимую гармонию.

Знание имеет пропедевтическое значение для христианской веры и служит подготовкой, а не противоположностью другому ее этапу, сверхразумному. На высшем, христианском этапе человеческого развития разум оказывается внутри веры, неотъемлемой составной частью ее.

В этой концепции запечатлен и путь ренессансного гуманизма: от признания высокого значения человечности и человеческого достоинства и на основе этого — к высшим ценностям религии откровения, сверхчеловеческим, сверхразумным, божественным; от возрождения и обновления человека к возрождению и обновлению христианства; переход от воссоздания языческой мудрости к попыткам реставрировать также и веру евангельских времен, христианство в его предполагаемой первоначальной чистоте.

У Лоренцо Валлы обновление христианина, этическое и эстетическое возвышение его веры с помощью языческих пластов культуры делалось высшим пунктом собственно человеческого преобразования и принадлежало все еще системе светского гуманизма. В понимании Эразма, ученика Лоренцо Валлы, возрождение античных наук и искусств (Ренессанс в узком смысле слова), наоборот, оказывается составной частью христианского гуманизма. Такова концепция возрождения в северном гуманизме в отличие от итальянского.

Это историческое смещение очень важно для понимания общего строя и процесса ренессансного мышления: меняется пункт для

...и по способ видения, не стиль мышления. Ни там, ни  
... гуманизма и христианства не расторгается, но в одном  
... она выглядит иначе, чем в другом. Для итальянского гума-  
... преобразование прежней религии — лишь часть общей про-  
... преобразования человека, производная часть; для Эразма  
... обновление человека — неотъемлемое условие и  
... необходимая предпосылка религиозного обновления.

Многое на этапе светского гуманизма был, так сказать, запроек-  
... мост к христианскому варианту его. В конце XV в. пово-  
... флорентийских неоплатоников к религии был ознаменован  
... перехода к христианскому Возрождению. Это было вре-  
... когда над Флоренцией пронеслось предвестие Реформации.  
... речях Джироламо Савонаролы прозвучали раздраже-  
... развращенного духовенства, призыв очиститься от гре-  
... и встать на путь истинный. На гуманистов проповеди мятеж-  
... монаха произвели глубокое впечатление. Фичино, Пико делла  
... Мирандола и другие предались порывам благочестия<sup>42</sup>.

Место и роль флорентийских неоплатоников в истории ренес-  
... гуманизма определяется неустойчивостью, брожением,  
... колебаниями между двумя системами, двумя ступенями гуманиз-  
... кризисом восхождения к новой ступени. На этой переходной  
... то светский гуманизм приобретает сугубо религиозную  
... окраску, то религиозный — светскую, каждый поочередно высту-  
... то формой для другого, то содержанием другого. В таком иг-  
... едва уловимых превращений (и доньше доставляющих ис-  
... следователям много хлопот) светский гуманизм получает извест-  
... завершение и выявляет в себе отправной пункт нового этапа.  
... христианский гуманизм, в свою очередь, не устраняет, а как бы  
... вбирает в себя предшествующую ступень.

Все это очень своеобразно проявилось у Эразма Роттердамско-  
... Принципиальное признание им церковного авторитета позво-  
... ему простирать критику состояния церкви до весьма опас-  
... для нее пределов. Обращение нидерландского гуманиста к  
... первоначальной непосредственности, откровенности, наивности,  
... простоте как к отправному пункту, где отказ от условностей, не-  
... принужденность, развязывание всех узлов должны полагать нача-  
... свободному многостороннему развитию человека и общества,  
... неспроста соединяется в его сознании с ироническим представле-  
... нием о «Глупости, царящей над миром». Чувствуется приближаю-  
...щееся потрясение основ католической церкви. «Похвала Глупо-  
... сти» (1514) в известном отношении подготавливает принцип  
... протестантской веры, отрешающейся не только от богословско-  
... схоластической разумности, но и от всякой рациональности.

Но простота и непосредственность веры, на которой сосредото-  
... чится религиозная реформация, — это только одностороннее, ре-  
... лигиозное проявление Глупости; сама же по себе она беспредель-  
... на и выступает у Эразма принципиальной характеристикой всего  
... бытия — самым обычным, массовидным, самоочевидным началом  
... всему. Даже разум и сама природа начинают с нее. В Мории-Глу-

пости есть своя мудрость, и Эразм советует не забывать греческой поговорки: часто глупец в неразумии метким обмолвится словом. Специфическая ткань ренессансной мысли у Эразма неизменно сохраняется. Раскрыв широту и многообразие проявлений Глупости преимущественно в светских ее обликах, он особенно интересуется далее религиозной ее ипостасью — не просто некоторой разновидностью Глупости, но высшим проявлением ее.

Эразм находит, что «христианская вера, по-видимому, сродни некоему виду глупости и с мудростью совершенно несовместима». Сами основатели христианства — «люди удивительно простодушные, жестокие враги всякой учености», а «среди глупцов всякого рода наиболее безумными кажутся те, кого воодушевляет христианское благочестие»; они «во всем действуют наперекор здравому смыслу, словно душа их обитает не в теле, но где-то в ином месте»<sup>43</sup>, и блаженство, которого верующие христиане стараются достигнуть ценою стольких мучений и трудов, высшая награда за их благочестие — счастье экстатического слияния с божеством — есть также своего рода безумие.

Вторгшаяся в святая святых христианского мира и отождествляющая себя с самим духом религии Христа, Мория-Глупость оказывается уже далекой от раздольных светских пиршеств, в которых всякая глупость могла дать себе волю, разрядиться и изжить себя. Мория теперь как бы берет себя в руки и намеренно культивирует отказ от видимых благ, более того, проповедует «пост духовный, заключающийся в умерщвлении страстей, подавлении гнева и гордости, дабы дух, не удручаемый бременем плоти, мог с тем большей силой устремиться к познанию небесных благ»<sup>44</sup>. И в этом проявляется некая высшая мудрость Мории. Только уже на христианский лад. Эразм ссылается на апостола Павла: «Если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтобы быть мудрым» (1 Кор. 3, 18).

Божественная Мория Эразма-гуманиста прозревает и предвосхищает также перспективы христианского поста духовного, к которым протестантизм с гораздо менее ясным сознанием будет продвигаться через многие перипетии, блуждая наощупь по закоулкам, с длительными задержками, с попятными движениями. Охваченность предельными состояниями веры рассматривается Эразмом как момент восхождения к более разумному состоянию, «исступление» дает возможность приобщиться к «верховному разуму»<sup>45</sup>. Он толкует экстаз в духе философского пантеизма, а не христианского богословия. Само по себе «божественное безумие» Эразм называет «скудным». Для иных оно — конечная цель; ничего более достойного, чем это забыть, они и знать не хотят. «Одно они знают твердо: беспомысленно, они были счастливы. Поэтому они скорбят о том, что снова образумились, и ничего другого не желают, как вечно страдать подобного рода сумасшествием»<sup>46</sup>. Для Эразма же такое состояние — не самоцель, а только средство перехода к новой жизни, к новой общности людей<sup>47</sup>.

Глупости, достигшей предела, приходится, наконец, «очнуться» «И позабыла всякую меру и границу». Это значит, что пора поновить с собою, Глупостью, забыть о себе, «выйти из себя» (только своего рода «экстаз») и перейти в иное измерение, что она и делает<sup>48</sup>. Сопричастие к таинствам Морин-Глупости нужно людям, как и ей самой, не для вечного пребывания в них. Приходит время позабыть о глупости так же, как прежде ради нее было забыто об уме. Так и происходит благодатное очищение от наваждений Морин, пробуждение разумности и душевное оздоровление людей. «Очнувшись, они говорят, что сами не знают, где были, — в теле своем или вне тела, бодрствовали или спали; они не помнят, что слышали, что видели, что говорили, что делали, все случившееся представляется им как бы в дымке тумана или сновидения»<sup>49</sup>.

Выход из блаженного состояния Морин, впрочем, не однозначен. Из «Похвального слова» вытекают двусмысленности и неопределенности. Перед нами простирается поле открытых возможностей, и Эразм не предопределяет и не принуждает ни к одной из них, оставляя нам свободу выбора.

## *2. Идеиная подготовка гуманистами Реформации и их последующее расхождение с нею*

«Спущенные» на землю и переработанные светскими гуманистами ценности религии оказались в христианском гуманизме снова вознесены высоко над миром. Небосвод веры поддерживается теперь мощью Атлантов Возрождения. Не столько бог опора для них; сколько они сами опора для бога, и насколько распрямится гуманизм в полный рост, настолько же вознесет он над собою небесное царство. Основа остается не христианской, а человеческой. Поэтому и следует называть рассматриваемое явление христианским гуманизмом и отличать его от христианского возрождения — последнее связано с протестантским движением, нацеленным на преобразование религии, и гуманизмом не является. Иначе говоря, в первом случае мы имеем дело с разновидностью (или ступенью) гуманизма, во втором — с разновидностью (или ступенью) христианства.

Именно очеловечение христианства выступает в программе Эразма как путь обновления. Реформация, как кажется, выдвигает встречную задачу: христианизировать человека и человечность посредством обновления веры. Но после сближения на перекрестке оба пути расходятся. Приняв лишь незначительную долю культурных традиций Возрождения и односторонне развивая эту часть наследия, религиозная реформация очень скоро заглушила и подавила в себе богатство прочих его потенциалов и противопоставила себя ренессансному гуманизму в целом. Гуманизм же стремился сохранить себя в обособленности от этого своего следствия как нечто самостоятельное наряду с ним, удержать в себе первоначальное многообразие импликаций и широту нереализованных возмож-

постей, осуществление любой из которых было бы сопряжено с отказом от прочих, т. е. увлекало бы в односторонность и разрушало бы специфически ренессансный интеллектуальный настрой, первый опыт чего был теперь перед глазами и подтверждал, что ограничение есть отрицание.

Своим развитием Ренессанс подготовил Реформацию, но тем самым подготовил и свое отрицание; тенденция Возрождения к самоотрицанию обособилась и в образе протестантизма превратилась в самостоятельный фактор антивозрожденчества. Отправляясь при своем возникновении от некоторых элементов гуманизма Возрождения и используя их, протестантизм по мере своего развития стремительно изживал и искоренял их в себе. Это отчетливо прослеживается при анализе учений и деятельности выступивших друг за другом трех зачинателей реформационного движения — Лютера, Цвингли и Кальвина.

Гуманизм оставался идейной ориентацией узкого круга культурных слоев общества, ярким и пышным цветком, резко выделявшимся на широком фоне неграмотности, невежества, заботности, религиозных предрассудков и суеверий в народных низах. Между этими двумя слоями общества царил взаимное непонимание, недоверие, подозрительность, опасение. Проповеди ранних реформаторов оказались куда ближе пониманию народных масс. Не от гуманистов, а от реформаторов, к которым в XVI в. перешла идейная инициатива в истории Западной Европы, заимствовала крестьянская революция в Германии лозунги борьбы.

Гуманизм предшествовал и сопутствовал Реформации. Гуманистическая утопия всеобщей гармонии столкнулась с реальностью распрей в христианском мире. Напору конфессиональных противоречий гуманисты не смогли противопоставить ничего практически действенного. В «Жалобе Мира» (1517) Эразм с горечью признает, что Мир изгнан даже из последнего своего пристанища — из сердца отдельного человека, что согласие превращено в абстракцию, не находящую ни малейшего приюта в действительном существовании. Над иллюзорным миром среди верующих возобладало примирение с фактом конфликта и согласие на участие в рознях. Одинокие миротворческие призывы к единению всех христиан перекрывались и заглушались воинственными криками из обоих расколовшихся и враждующих лагерей христианства, равно непримиримых друг к другу и к примиренчеству, презирающих миротворчество, терпимость и нейтральность. Церковная реформация XVI столетия направила развитие общественной мысли по иному руслу, нежели то, которое прокладывалось гуманизмом.

Христианский гуманизм, представителями которого были Джон Колет, Томас Мор, Гийом Бюде, Лефевр д'Этабль, Иоганн Рейхлин, а бесспорным главой Эразм, продолжал оставаться гуманистическим, а не реформационным движением. Попытки возродить идеи и идеалы раннего христианства («возвратиться к истокам») сочетались у Эразма и его сподвижников с обращением к антич-

ной культуре, науке, философии, искусству, а такого рода «философии Христа» (как называл Эразм свое мировоззрение) не очень-то отличалась с идеями реформаторов, выступивших именно против подобного рода сочетаний и связей религии с нерелигиозными формами сознания.

## Глава IV

### Протестантская вера и рациональное познание

#### *1. Протестантизм и схоластическая философия*

При исследовании роли протестантизма в становлении философии нового времени, в особенности в становлении новой формы рационализма, необходимо обратить внимание прежде всего на затруднительные и противоречивые моменты, среди которых в первую очередь надо отметить откровенную враждебность реформаторов к разуму и философии.

Правда, в знаменитом выступлении на заседании Вормского синода Лютер открыто заявил, что для него авторитетны только свидетельства Писания и доводы разума. В спорах о вере с католиками и между собой протестантам приходилось, конечно, прибегать к доводам разума, и, как подмечал Лейбниц, «всякая секта охотно пользуется разумом, поскольку она рассчитывает получить от него помощь; но когда разум изменяет, сейчас же поднимается крик, что это дело веры, которая выше разума. Но противник мог бы пользоваться тем же самым приемом, когда стараются убедить его, если только не объяснят, почему это не было позволено ему и совершенно аналогичном как будто случае»<sup>50</sup>.

Глубже уяснив себе принципы собственного учения, Лютер очень скоро выступил против всякого привнесения разумности в веру. В данной связи немалым соблазном было бы провести следующего рода рассуждение об объективно созидательной роли протестантизма в освобождении мышления. Если происходит высвобождение веры от пут, связывающих ее с разумом, то и разум, отрицаемый верой, исключаемый из ее сферы, тем самым, по-видимому, отпускается «на волю» и оказывается предоставлен собственным силам: происходит обоюдное высвобождение от взаимного смещения, от уз, связывающих их друг с другом. Самостоятельность философии была бы тогда пассивным побочным продуктом процесса, происходящего за ее пределами, была бы результатом активизации сосредоточившейся в себе веры. Не поддаваемая никакими сомнениями, фанатически непреклонная, отрешенная от разума, «безумная» вера сама создавала бы в качестве противовеса себе вытесняемый ею за ее пределы и обретающий тем самым автономию разум.

К сожалению, протестантское расторжение уз с разумом не равнозначно освобождению разума от веры. Выступая за чистоту

веры, протестантизм тем самым не открывал для существовавшей в то время философии поприща свободного самостоятельного развития, он только оставлял ее в лоне средневекового католицизма, где все направлено было не на разделение философии и богословия, а как раз на пресечение подобных попыток и на укрепление издавна сложившейся связи, в которой, как известно, философии отводилась исключительно только служебная роль. Состоявшийся при Льве X латеранский собор (1512—1517) решительно отверг разрыв между верой и разумом и воспротивился разлучению философии с богословием.

Где проходит грань между философией и теологией? Это в католицизме устанавливалось, когда в том была надобность, и определялось соображениями, всегда внешними природе философии, охранительными для богословия, предостерегающими как против попыток иных из схоластиков разделять (в духе «двойственной истины») религию и философию, так и против попыток отождествлять их. Католичество намеренно держалось неопределенной середины в этом вопросе, чтобы всегда иметь возможность манипулировать ходом философской мысли и приспосабливать ее к своим интересам.

Реформаторство питало откровенную неприязнь к существующей философии. Лютер понимал под философией схоластику, и толковавшийся в духе средневекового схоластицизма Аристотель был предметом его гнева. В Германии многие протестантские богословы, сколь возможно более удаляясь от схоластической философии, господствовавшей среди их противников, дошли до пренебрежения к философии вообще, ставшей в их глазах подозрительной.

Ситуация в лоне протестантизма дает весьма любопытный материал для сопоставления ее с условиями, в которых католицизм оставался господствующим. В пореформенной Германии, в Гельмштедте, разгорелся спор между лютеранским богословом Даниилом Гофманом и философом Корнелием Мартином по вопросу об отношении аристотелизма к протестантской теологии, но здесь философ-схоласт стремился примирить философию с откровением, а теолог-протестант противился этому.

Схоластика содержит в себе в качестве момента стремление к обособлению от богословия и самостоятельному философскому развитию, но когда внешние условия начинают благоприятствовать, она пасует перед тем, к осуществлению чего стремится и добровольно возвращается к своему средневековому статусу, к прежним условиям, в которых ее тенденция к разрыву с богословием не должна получить завершения, цель — удовлетворения. Ни новые условия, ни собственные изменения, которые пререпела эта философия в своем развитии, не вывели ее из-под церковной опеки и не сделали самостоятельной.

Протестантское отвержение схоластики отнюдь не было потерей или издержкой на пути к новой философии. Разум в том его виде, в каком он отвергался протестантизмом, не мог стать источ-

ном становлении новой философии, он был чужд и враждебен самому ее появлению и оставался орудием в руках католичества против самостоятельности философии. Это был разум сервильный, схоластическо-схоластический. Выдрессированный в услужении католичеству, он заискивал теперь и перед противниками его и готов был стать слугой двух соперничающих вероисповеданий. Поскольку протестанты сталкивались с разумом прежде всего именно в этой его форме, то можно понять и правильное оценить их презрение и ненависть к нему, как и брезгливое лютеровское «потаскуха дьявола». Внутри протестантизма такой разум мог лишь запутывать отношения между сектами, вместо того чтобы прояснить, а потому на практике изживал себя и устранился.

Отвергнув авторитет папского престола в делах веры и очистив разум от разума, протестантизм отстранил и те неопределенности и двусмысленности в отношениях веры и разума, которые создавались и поддерживались внутри католической церкви. Но само по себе протестантское очищение веры (борьба как против разума, срощенного с верой, так и против веры, срощенной с разумом) еще не могло стать одновременно непосредственным условием автономии разума и сделаться тождественным свободному развитию философии. Ближайшей целью в протестантизме была не свобода философии, а свобода от философии. Преобразование религии не простиралось на философию. Протестантизм непосредственно работал над устранением старой, схоластической философии как философии вообще, а не над созданием новой.

## *2. Вопрос об истине. Скептицизм. Догматизм. Знание*

Протестантизм столкнулся также с гуманистической мыслью Возрождения и отверг сам способ ренессансного подхода к вопросам вероисповедания. Когда Эразм Роттердамский пытается в полемике с Лютером продолжить ренессансный стиль обсуждения вопросов в качестве диспутанта, а не судьи, как исследователь, а не как догматик, Лютер не соблюдает этих условий диалога и не может соблюсти в силу самой мировоззренческой установки — не на мир и согласие, а на размежевание и борьбу: нужны не обдумывания да рассуждения, а действия, не исследование, а непреклонная вера, не колебания, а решения, не лавирование между Сциллой и Харибдой, а определенный выбор позиции — условия, несоизмеримые с гуманистическими принципами полемики. «Да оставят нас, христиан, скептики и академики, — гремит Лютер, — да пребудут с нами те, которые высказывают определенные утверждения вдвойне упорнее, чем сами стоики... Сколь же смешон будет мне тот проповедник, который сам верит нетвердо и не настаивает на том, что проповедует!.. Что же ты все-таки утверждаешь, — продолжает Лютер против Эразма, — что ты не любишь утверждения и что этот образ мыслей тебе кажется лучше того, который ему противостоит?»<sup>51</sup>



Породив ситуацию религиозного раскола, протестантизм при-  
чуждает определиться со всей решительностью, на чьей ты сто-  
роне. Никакая уклончивость и двусмысленность тут не допуска-  
ется.

Чтобы представить, в какой напряженной борьбе с сомнениями  
вырабатывалась у Лютера непреклонность его позиции, на-  
сколько адогматичным был сам процесс формирования его до-  
гматизма, обратим внимание на его исповедь в письме августини-  
цам в Виттенберг (ноябрь 1521 г.): «Как часто трепетало мое  
сердце, как часто я мучился и делал себе единственное весьма  
сильное возражение моих противников: ты один что ли мудр, а  
все другие заблуждались столь долгое время? А что если ты за-  
блуждаешься и вводишь в заблуждение стольких людей, которые  
все будут осуждены в муку вечную? И это продолжалось до тех  
пор, пока И. Христос не укрепил меня неким словом Своим и  
утвердил меня настолько, что сердце мое не трепещет уже, но  
презирает эти возражения папистов, подобно тому как прибреж-  
ная скала отражает волны и не обращает внимания на их рев и  
бушеванье»<sup>52</sup>.

Отчаянность выбора, к которому страстно побуждает протес-  
тантизм, состоит в том, что человек вынужден на свой страх и  
риск решаться принять нечто за истинное без знания, что оно та-  
ково, и непоколебимо верить в правоту принятого решения. Вера  
должна пересиливать интеллектуальные колебания и служить ос-  
нованием всяческих действий и поступков, она должна послужить  
жизненным принципом, держаться которого надлежит не от слу-  
чая к случаю, а всегда и безусловно, сознавая при этом, что об-  
ретенная верой истина является для разума безнадежно-недо-  
стижимой, т. е. такой, в которой он никогда не сможет удостове-  
риться.

Ибо иного рода истины, конечно же, достигались мыслью Воз-  
рождения и их знали достоверно и помимо веры. Даже в ренес-  
сансном скептицизме фактически имелись в распоряжении про-  
писные истины, в которых столь же мало сомневались, как и в  
факте собственного сомнения, но не о них речь. Они были не та-  
ковы, чтобы служить прочной руководящей нитью всей деятель-  
ности и последним основанием всех поступков. Речь идет об исти-  
не, которую нельзя не выплывать, и нельзя быть равнодушным в  
выборе, как буриданову ослу, находящемуся перед равноценны-  
ми возможностями. Дело касается не безразличного выбора, как  
между двумя одинаковыми яйцами, а такого, которым либо до-  
стигают истины и с нею обретают все, либо же впадают в заблуж-  
дение и теряют все.

Для протестанта это насущнейший вопрос о «спасении» или  
«вечном осуждении». Требование достичь истины во что бы то ни  
стало выдвигается как властный императив. Альтернатива «знать  
или погибнуть» выставляется, конечно, на специфический сектант-  
ско-религиозный лад — на вечную погибель обречены маловеры,  
сомневающиеся в «нашей» истине. Каждая секта выражает недо-

то и то, что другие держатся лишь воображаемой истины, и сама, в свою очередь, подвергается с их стороны таким же нареканиям. Вспомогательны в протестантизме постоянно наталкивают на необходимость добиться, наконец, знания истины, удостовериться в ней.

Иррациональные распри реформационных распрей лишь убеждает гуманистов, что истина не заключена ни на одной из сражающихся сторон, но и истину, знание которой является уделом одного бога, по поводу выдаются человеческие домыслы — самые разноречивые «верования», «гипотезы», «догмы», в конце концов «заблуждения». На каком же основании предпочитать одно заблуждение другим? «Но лучше ли, — размышляет Монтень, — вовсе воздержаться от суждения, чем выбирать среди множества заблуждений, порожденных человеческим воображением? Не лучше ли воздержаться от суждения, чем ввязываться в нескончаемые распри и споры? Что мне выбрать? Что угодно, лишь бы был сделан выбор. Вот лучший ответ, к которому, однако, приводит всякий догматизм, не разрешающий нам не знать того, чего мы в самом деле не знаем»<sup>53</sup>.

Ренессансный разум направлен на поиск истины, но не на установление ее, не на то, чтобы что-то решать и производить выбор. Истина недоступна познанию, вторит древним скептикам Монтень, мы способны лишь устремляться к ней, но не обладаем способностью точно определять ее. В своих «Опытах» он почти дословно воспроизводит Эразма: «Я предлагаю вниманию читателей мысли неясные и не вполне законченные, подобно тем, кто ставит на обсуждение в ученых собраниях сомнительные вопросы: не для того, чтобы найти истину, но чтобы ее искать» и т. д.<sup>54</sup>

Скептики, воздерживающиеся от окончательного суждения, проявляют интеллектуальную честность: мы не знаем, искренне заявляют они, как отделить истину от лжи, не располагаем критерием их различения и не выдаем незнаемое за постигнутое. Монтень признается: «Иногда у нас бывают некоторые проблески истинного познания, но это бывает только случайно, и так как наша душа тем же путем воспринимает заблуждения, то она не в состоянии отличить их и отделить истину от лжи»<sup>55</sup>.

Монтень достаточно ясно показывает, что разум в том виде, как он существует до сих пор, не пригоден быть надежным средством такого различения. «...Разум всегда идет нетвердой походкой, ковыляя и прихрамывая. Он всегда перемешан как с ложью, так и с истиной, поэтому нелегко обнаружить его неисправность, его недочеты»<sup>56</sup>.

Ситуация такого разума изболита скептицизмом позднего Возрождения, подвергнута критической (порой даже негативной) оценке, но не превзойдена. Преобразование и обновление рациональной познавательной способности стало делом философии нового времени, она же преодолела и скептическое умонастроение, создававшее преграду на пути достижения истины, тогда как Монтень и другие скептики Возрождения в самых крайних слу-

чаях старались только смягчить и умерить скепсис, чтобы уберечь паличный разум от всеразъедающих, против него же обращающихся сомнений; а протестантизм только отбрасывал представляющую весьма ненадежной познавательную способность — этот неуверенный в себе, сомневающийся разум заодно с его сомнениями, не разрешая, а отстраняя их и делая обретение истины вопросом веры, обязывая решать, что есть истина, противоречивым образом требуя «знать» не познавая.

Той уверенности, с которой личное мнение утверждается протестантизмом в качестве общеобязательной, непреложной истины, противоположны в одном отношении неуверенность гипотетического, колеблющегося и сомневающегося познания, для которого истина всегда представляется проблематичной, предметом бесконечного поиска, а в другом отношении — убежденность, которая основывается не на уверениях, а на доказательствах необходимости, дающих достоверность и объективное знание.

Взятому в качестве непреклонной веры или субъективного мнения, признаваемого и выдаваемого за истину, протестантизму противоположны как ренессансный скептицизм, поскольку в последнем всякое утверждение означает не более как мнение, так и новоевропейская научно-философская мысль, которая требует исходить из достоверных истин, исключаяющих веру.

Ренессансу, протестантизму и философии нового времени, рассматриваемым здесь в их типологических отношениях к вопросу об истине, соответствуют три модуса признания истинности — мнение, вера и знание, или, выражаясь логически, три вида суждений — проблематическое, ассерторическое и аподиктическое<sup>57</sup>.

Протестантизм отвечает потребности в истине, но иллюзорным образом. Разоблачая видимость знания, мнимую истину, заключенную в вере, скептицизм тоже откликается на ту же потребность, но негативно, т. е. выдвигая сомнения, которыми подрывает всякое встречаемое на пути верование, вскрывая в нем недостоверность знания. Однако, сводя всякое утверждение, всякое ассерторическое суждение к проблематическому, скептицизм приходит к отрицанию положительного знания вообще, поскольку обесмысливает все интеллектуальные усилия к достижению истины. А это снова подталкивает на путь веры. Потрясенная сомнениями, она не разрушается. Лютер опять и опять готов отодвигать сомнения, рассеивать их верой: «Святой Дух — не скептик, и начертал он в наших сердцах не сомнения да размышления, а определенные утверждения, которые крепче и самой жизни, и всяческого слова»<sup>58</sup>.

Совершенно иной предел скептицизму обозначился потом в философии, у Декарта, который руководствовался не религиозными, а научными устремлениями. Его задача — не только поиск истины, но и установление ее. «Я не подражал... — говорит он, — скептикам, которые сомневаются ради самого сомнения и предпочитают пребывать всегда в нерешительности; наоборот, мое стремление было целиком направлено к тому, чтобы достичь уверенно-

сти, отметая зыбкую почву и песок, чтобы найти гранит или твердую почву»<sup>59</sup>.

Сомнение преодолевается у Декарта не религиозным рвением, а познанием, прочная истина достигается не верой, а разумом. В поисках «хоть одной достоверной и несомненной вещи» он приходит к архимедовой «твердой и неподвижной точке» — это само мышление. В наличии собственного мышления мы уже не можем сомневаться. Эта истина «столь прочна и столь достоверна, что самые причудливые предположения скептиков не способны ее поколебать»<sup>60</sup>.

Императив к обретению истины и уверенность в ее достижимости Декарт усваивает не от скептиков. Разделяя взгляд на слабость и несовершенство имеющейся в распоряжении рациональной познавательной способности, он не отвергает ее в пользу веры, а ищет и открывает путь совершенствования и преобразования этой способности. Сомнение превращается у него из умонастроения в метод, позволяющий не только избежать заблуждений, но и напасть на след истины. Протестанты обретают в вере воображаемую истину — не ту и не там. А скептики именно отрицанием способности человека к достижению любой истины и отказом от суждения сами лишают себя истины. Напряженностью между догматизмом протестантской веры и скептицизмом Ренессанса создаются условия для новой постановки вопроса о познании истины.

Столкновение обоих направлений предстало перед Декартом проблемой: с одной стороны, в вопросе об истине не должно быть индифферентизма, с другой — в принятии и утверждении ее не должно быть ошибки.

Воздержание от решительного выбора содержит в себе искренность (признание в неведении), но не истину и свидетельствует, может быть, о широте взгляда, но не о глубине познания. Истина одна, и, чтобы принять именно ее и притом наверняка, а не наугад, надо освободиться от «шор» скептической теории незнания и отважиться постигать. Если истина постигнута, то для стремившегося к ней отпадают затруднения в выборе (она предстает ясной и отчетливой<sup>61</sup>, и ее остается только приять). Ситуация выбора означает смутность познания. Даже утверждая истинное положение, мы продолжаем пребывать в заблуждении, если выносим суждение вслепую, наудачу. Ложность состоит в недостатке познания<sup>62</sup>, и человеку приходится расплачиваться за это. Человек признан разумным, и ему подобает соответствовать этой своей сущности. Высоко поднято его достоинство, высока и ответственность. Неведение и непонимание истины вменяется ему в вину: не знаешь? — обязан знать! Невежество — не аргумент. На этом стоят Декарт и Спиноза.

### 3. Подходы к рациональному познанию в протестантизме

«Знать» истину, хотя и не в интеллектуальном смысле, обязывает и протестантизм. Но выдвинутой в нем личной веры, простого заверения в том, что владеешь истиной, совсем недостаточно для действительного знания. Эта вера сама по себе, т. е. только как субъективная уверенность, не включает в себе никакого ручательства своей истинности. Для такой веры необходим критерий. Таким критерием для протестантов поначалу является Библия, т. е. книга. Но книга нуждается в понимании; для установления же правильного понимания требуется исследование и размышление, т. е. деятельность личного разума, который в конце концов и оказывается действительным критерием для выверения религиозного убеждения, так что протестантизм и логически, и в действительном историческом развитии, естественно, переходит к тому рационализму, сущность которого состоит в признании человеческого разума не только самозаконным, но и законополагающим во всех областях.

Принципы протестантизма оказываются, как видим, гораздо более широкими, чтобы ограничиться только религиозным сдвигом, хотя поначалу они были сформулированы лишь по отношению к религиозным предметам и проявились по преимуществу именно в них. Начатое протестантизмом разложение религии на ее простые элементы, но остановившееся на Библии необходимо должно было продолжаться, как говорит Фейербах, до последних, первоначальных элементов — «до разума, сознающего себя началом всякой философии и всякой религии, должно было из протестантизма создать его истинный плод, философию, которая, конечно, сильно отличается от своего семени и на общий взгляд, который судит о внутреннем родстве лишь по внешним признакам и осязательным сходствам, не имеет с ним внутренней существенной связи»<sup>63</sup>.

Путь протестантизма к такому итогу при более детальном рассмотрении оказывается весьма тернистым и противоречивым. Протестантизм явил единство в негативном отношении и расщепление в позитивном. Из отрицания авторитета церкви следовало нечто большее, чем то, что Лютер хотел утвердить в качестве единственной альтернативы церковному учению. Провозглашение авторитета личной веры вызвало к жизни разнообразие мнений и верований. Плурализм был естественным следствием протестантизма. Оттого, что в основу личной веры полагалось Священное писание, остававшееся, в общем, вне критики для всех протестантов, религиозная дифференциация отнюдь не сдерживалась, ибо Библия подвергалась очень различным толкованиям, из которых неизбежно вытекали расходящиеся и разноречивые выводы. Лютер высказывал опасение, что этак от религии не останется «ни единой статьи», и стремился пресечь дальнейшее разрывание проложенного им самим начинания. Когда лозунг

свободы религиозного убеждения сыграл свою роль в утверждении лютеровского учения, само оно оформилось в систему догм, обязательных для всех примкнувших к новой церкви. Во имя свободы религии Лютер стал отрицать саму эту свободу и претерпеть за нее.

Нетерпимость процветала практически во всех (не только возникающих и достигающих господства, но и в новообразующихся) сектах. Считалось, что обладатель истины может принуждать к ней других. Если он отстаивает только свое мнение, как другие — другое, то оно не лучше прочих и недостойно осуществления и утверждения всеми силами и средствами. Но если он исполнен верой в открывшуюся ему «божественную правду», то тут уж, наоборот, бездействие даже предосудительно, и он видит свою задачу в том, чтобы сделать свою веру обязательной для всех. Его вера — «истинная», всякая иная — «ложная»; ложь должна уступить истине, истина не должна делать уступок и попустительств лжи и заблуждениям. Терпимость в этом случае могла бы означать только слабость и сомнительность веры, т. е. неистинность собственной позиции.

Для такого сознания было бы непоследовательностью обуздать в себе пламенный порыв к претворению в действительность того, во что веришь как в безусловную истину. Истина не должна оставаться только субъективной, «моею», она должна обрести объективность и общезначимость. Не будь крепкой веры в правоту и истинность личного убеждения, не было бы и той силы духа, которая в эпоху Реформации побуждала протестантов к решительным действиям. Но чем глубже личная вера, чем непреклоннее воля к таким действиям, тем нетерпимее относятся к инаковерию.

Учителя и руководители большинства сект видели свое главное искусство и главную задачу в том, чтобы пресекать отклонения от догм и подавлять ересь в секте. По мере разложения сект протестантизм подходил, наконец, к той черте, где столкновение между догматизмом наставника и еретичеством в его секте, между нетерпимостью и свободой религиозного убеждения очевиднейшим образом выступало уже как раздор в душе самого мирянина. Он должен доказывать правоту своего убеждения на себе же, обращая свою нетерпимость против себя самого. Ему предстоит бороться с внутренним своим врагом, и этот противник в нем выступает то еретиком, то догматиком, и поэтому придется быть для самого себя одновременно и субъектом и объектом как собственной нетерпимости, так и преодоления косности.

Скажем иначе. В последней инстанции дробления некоторых сект, в индивидах, нетерпимость обращается уже не вовне, а внутрь; она тем самым «идеализуется», делается требовательностью к самому себе, становится средством самокорректирования и орудием самосовершенствования. С другой стороны, перемещенный от распавшейся секты к индивидам и сосредоточившийся в них активизм протестантского движения встречается, наконец,

с косностью в них же самих. Мирянин обнаруживает препятствие непосредственно в собственном сознании, где и завязывается упорнейшая «внутренняя война», сущность которой заключается в самопреодолении и самопревосхождении, в перестройке своей природы к новому образу действий.

В данном отношении английское пуританство, например, дало образцы массовой целеустремленности, методичности, превратилось в суровую школу самодисциплины, перевоспитания и преобразования духовного облика своих приверженцев, которые сами систематично, упорно и настойчиво «работали над собой», неустанно и придирчиво контролировали и корректировали себя на пути к духовному «просветлению» и обновлению.

Практика формирования личности собственными ее усилиями и внутренними средствами по необходимости приняла сначала не интеллектуальную, а религиозную форму и стимулировалась в протестантизме, особенно в условиях народной реформации, насущнейшей потребностью в духовном оружии для избавления темных, неграмотных низших слоев общества от обманов притязательной учености книжников. В Германии вождь плебейско-крестьянской оппозиции взывал встать на путь самообучения, т. е. к тому, что само собой делалось необходимостью, ибо опоры для духовного противоборства искать было просто негде, простому человеку приходилось самому создавать ее в себе. «Поэтому ты, о мирянин, — раздавался призыв Мюллера, — должен сам себя обучить, чтобы тебя больше не совращали»<sup>64</sup>.

Этапы развития и побед протестантизма часто завершались так или иначе модифицированной теологией, идейно закрепляющей достигнутые результаты и вместе с тем восстапавливавшей схоластические стандарты мышления. Так было в «Аугсбургском вероисповедании» (1530), подводившем определенный итог развитию лютеровской реформы; составители позволяли уже себе благосклонно высказываться об Аристотеле. Отчасти это знаменовало удовлетворенность лютеранства в своих притязаниях и нежелание идти дальше, отчасти же означало некоторый либерализм этого вероисповедания, достигшего своих целей и уверенного в своем могуществе. Новая вера настолько прочна, полагал Лютер, что разум в качестве ее противника слишком ничтожен, чтобы поколебать ее; и потому его даже желательно допускать, дабы время от времени испытывать на нем и демонстрировать превосходство веры, которая в случае надобности способна «свернуть шею разуму».

Более радикальное отвержение всей богословско-схоластической рациональности происходило совсем на другом полюсе реформационного движения. Первые ростки совершенно новой рациональности появились не столько от послаблений и попустительств новой веры уже наличному разуму, сколько вследствие предельной интенсификации и накала религиозного чувства. Искореняемый напроочь религиозным рвением, разум, подобно Фениксу, возрождался обновленным в пламени веры.

4. «Раскрытие разума в человеке».  
Томас Мюнцер

Процесс к обновленному разуму происходит не через бреши в вере, но путем использования исподтишка слабостей ее, не уклонением от нее (это — дело случайностей), а через укрепление веры и превосхождение ее. Положение дела здесь не иное, чем революционными светскими (политическими, социальными и др.) следствиями: в эпоху Реформации они появлялись из таких вероучений, которые основательнее других завладевали сознанием. Так было у Мюнцера, который настойчивее, чем другие деятели Реформации, трудился над оживлением и одухотворением веры. Он ставил своей задачей активизировать верование, глубже индентричь его в сердце христианина, возвысить веру до совершенной уверенности, до знания, до разумного понимания.

Выход от протестантизма к новому разуму намечается на пути не смягчения, а сгущения и сосредоточения веры вплоть до полного подавления и искоренения в ней прежней рассудочности, разрыва со всей той разумностью, которая продолжала раболопно служить старому устройству жизни, оправдывая существующие порядки или примиряясь с ними.

В виде схоластического богословия традиционный интеллект простирал свои щупальца в сознание протестантов, сковывая устремленность к дальнейшим преобразованиям всюду, где их религиозная реформа была недостаточно радикальной, где соответственно их вера оказывалась недостаточно неистовой и всеокрушающей.

Так, недостатком натиска веры, следствием недостаточного «безумства» ее оказалось в лютеранстве примирение с наличным «человеческим» порядком на земле. Создавался дуализм жизни духовной и светской, подчинение в религии богу дополнялось подчинением в мирской жизни светскому правителю. Лютер предоставлял свободу христианину во всем, что вне Писания. На том самом месте, где феодализм католической церкви был побежден, водворялся феодализм светский. Власть папы заменялась властью князей. Лютер предоставил свободу для светской жизни, не реформировав ее, как он сделал это с церковным устройством. Он утверждал два мира — небесный и земной, два порядка — божественный и естественный, сознавая, что цели того и другого несовместимы (в одном случае требовалось подчиняться только богу, в другом — произволу земных правителей). «Вот как прекрасно, — иронизировал Мюнцер в полемике против Лютера, — ты защитник безбожников, допускаешь, что можно служить двум господам, стремления которых прямо противоположны»<sup>65</sup>.

Понятно, что крестьянская и городская беднота не удовлетворялась «двумя порядками» и выступала за один, «божественный» (и на небе, и на земле). И революционные низы, вставшие на путь углубления и расширения преобразований, начатых лю-



теровской реформой, шли на подчинение своего мирского существования более жестокому ригоризму веры. В параграфах крестьянского собрания во Франконии говорилось: «Общее собрание хочет, во-первых, восстановить святое слово Господне и евангельское учение и желает, чтобы отныне оно громко проповедовалось во всей своей чистоте, без примеси человеческих учений и прибавок. Чтобы все, что признается в Евангелии, признавалось и в жизни, и, наоборот, все, отвергаемое Евангелием, отвергалось и в действительности»<sup>66</sup>.

Если, согласно Лютеру, бог милосерд и прощает прегрешения, то глава плебейско-крестьянской оппозиции выступает в этом отношении куда строже, полагая, что вся человеческая жизнь должна определяться только открывающейся христианину волей божьей, т. е. высшей справедливостью. Он призывает: «Принимайте свои решения, получая их из уст бога, не давайте совратить себя лицемерным понам и не позволяйте сдерживать себя лживыми речами о терпении и доброте божьей»<sup>67</sup>. Того же рода упреки, которые Лютер выставлял против Эразма, Мюнцер бросает Лютеру, называя его человеком изнеженным, любящим тешить плоть на пуховиках, и упрекает его в том, что тот своей проповедью «медоточивого Христа» попустительствует косности, оставляет народ в его прежних грехах.

Мюнцер проповедует не милость божью, а страх божий. Это значит, что господь через своих избранных беспощадно сокрушит ложь, обман, лицемерие попов, светских господ и правителей, сразит это нынешнее «царство дьявола», запачканное грязью. Так, чем жестче и суровее религиозное учение, тем настойчивее и непреклоннее оно в требованиях коренных преобразований.

Наиболее радикальные течения в протестантизме, представленные плебейско-крестьянской оппозицией, в качестве идеологического вооружения берут учения, согласно которым бог и его веления, высшие истины и т. п. воспринимаются и познаются не разумом, а сердцем. Вера крепче, прочнее и действеннее, когда дух прямо, независимо от чтения Библии, открывается в душах людей, непосредственно в их сердцах. Поэтому Мюнцер энергично выступает за освобождение от «ига буквы» не только церковных догматов, но и самой Библии, требуя, чтобы ее понимали и толковали с духовной стороны.

Мюнцер пошел дальше Лютера в деле разложения христианской религии, он свел ее к более изначальному элементу, чем сама Библия, он исторг из нее «живой дух», отделив его от «мертвой буквы» и вселив его в бьющееся сердце христианина. Сведя документ христианства к евангелию духа, он сделал веру доступнее, понятнее, ближе каждому простолыдину, не искушенному в теологических мудрствованиях. «Если даже человек никогда в жизни не видел и не слышал Библию, он может обладать истинной христианской верой через истинное учение [Святого] Духа, точно так же, как обладали верой все те [лица], которые создавали Священное писание, не имея перед собой каких-либо книг»<sup>68</sup>.

Он может, по Мюнцеру, открываться в простых людях, своих обранных, и действовать через них, но они должны быть открыты ему, должны деятельно воспринимать его, добиваться быть достойными бога и своей избранности. Это дается лишь непреклонными усилиями над собой, беспощадной чисткой души: надо «сбросить с себя ветхого человека», преобразоваться и стать новым человеком.

Только испытав глубокие сомнения и борения совести, преодолев разлад в собственном сердце, победив в себе естественно-природные склонности и отстранившись от «земных», т. е. корыстных, частных, интересов, можно подготовиться к вселению в себя божественного духа и почувствовать себя избранным. Избранный приходит к богу от неверия через внутреннюю борьбу с соблазнами, пока неверие не исчезнет, пока сомнения не развеются. Каждый избранный должен не единожды, а «семь раз приобщаться к Святому Духу», чтобы достигнуть истинной веры и почувствовать в себе дух Христа. «Ибо тот, кто не чувствует в себе духа Христа и не уверен, что имеет его, тот не есть часть Христа, он — часть дьявола»<sup>69</sup>.

Истинно верующим христианином Мюнцер считает того, кто достигает уверенности в единстве своей воли с волей бога; того, кто абсолютно убежден, что в его суждениях, выборе, отражается царящая над всеми частностями высшая справедливость, а в его действиях реализуется правое дело — божественная правда, единственная, которую должен признать и принять мир как всеобщую, наряду с которой не должно быть ничего, ибо все примешивающееся к ней или дополняющее ее есть зло, ложь, безбожие. Присполненный такой верой, подлинность которой, по Мюнцеру, «испытывается как золото в огне»<sup>70</sup>, христианин приходит к твердому убеждению, что в нем, ревнителе дела божьего, действует начало истинное и универсальное и что представлявшееся в его поступках «безумием» с точки зрения того прежнего робкого и неуверенного ума, от которого он теперь отрешился, есть, как раз напротив, проявление подлинного божественно-возвышенного разума.

В условиях Реформации именно упрочение веры в душах в предельной ее чистоте и ясности вело (в чем Мюнцер отдавал себе отчет и чего он страстно добивался) к такому многозначительному следствию, как пробуждение разума в человеке. Истинное откровение, которое несет в себе вера, есть разум. Речь идет у Мюнцера об обновленном разуме. Вера — лоно его возникновения и первоначального бытия. Следует иметь в виду, что и сама вера у Мюнцера уже особого рода: она заключает в себе деятельное начало и понимается как активность в реализации разумного.

То, во что веришь, должно непременно реализоваться в действиях. Слаба вера, коль скоро она останавливается перед трудностями осуществления божественного порядка на земле и идет на компромисс с тем, что перечит ей. Такова вера попов и книжников, столь же ложная, сколь и презренная. Ей под стать и при-

соседивающаяся к ней интеллектуальная способность, ограниченная апологетической функцией. Их вера, говорит Мюнцер, «обладает рассудком только для того, чтобы защищать безбожников»<sup>71</sup>, т. е. оправдывать ненавистных папистов, обманывающих и угнетающих народ.

Что сказать о верующем, который не проникся божественной волей, не прочувствовал и не уверен, что его воля едина с божественной? Божественная мудрость остается тогда потусторонней ему. Вера должна превратиться в полную уверенность, в знание и действие, настаивает Мюнцер. «Мы обязаны знать, что дано нам богом, дьяволом или природой, а не только верить впустую»<sup>72</sup>.

Для кого бог потусторонен знанию, тот сам находится по ту сторону божественного порядка, не слит с ним всей душой как часть с целым, а есть осколок, отпавший от целого. Непостижимость божественного замысла и недостижимость его в земной жизни — это два сопутствующие воззрения, друг друга поддерживающие своим бессилием. Интеллектуальному отказу познавать высшие истины под стать и нежелание или неспособность претворять их на практике. С точки зрения теологических противников Мюнцера, человеческий рассудок вынужден признать свою ущербность и обратиться к вере в превышающую его мудрость. Но вера, которая соответствует этому рассудку, будучи неизбежным его продолжением и дополнением, сама есть, согласно Мюнцеру, лишь фантастическая, недействительная, бездейственная вера, она не такова, чтобы реализовать истину, сделать ее поюсторонней, предоставить рассудку удостовериться в ней, дать ему критерий отличия истины от лжи и заблуждения. Такая вера и такой рассудок ковыляют рядышком, поддерживая друг друга в познавательной немощи и увековечивая ее.

Если уклонения рассудка от высшей цели не выправляются и не преодолеваются, а лишь прощаются, значит, вера недостаточно могущественна, чтобы сдерживать их. Иначе обстоит дело со сплоченной в себе, непреклонной и бескомпромиссной верой, подчиняющей себе рассудок, как и все силы человека, не отчасти только, а всецело «пленяющей всякое помышление в послушание Христу» (2 Кор. 10, 5). Тогда, согласно Мюнцеру, «греховность» рассудка побеждается, и интеллект возводится на качественно новую ступень: «Поскольку наш естественный рассудок должен быть завоеван для служения вере, он должен достигнуть высшей ступени своих суждений»<sup>73</sup>. Вера не должна больше встречать в рассудке никакого сопротивления. Чтобы приобщиться к высшей, «божественной» истине, он должен неукоснительно служить только ей и ничему более, служить бескорыстно, с полной самоотдачей, самозабвенно.

Нужно, таким образом, не относительное, а безусловное торжество веры, полное банкротство суетности перед ней, тогда рассудок будет переведен из суетного, «человеческого» в «божественный» план. Разум должен пасть ниже низкого, чтобы воз-

родиться, обновиться, обрести могущество. И человек достигает высшего разума, когда действует, руководствуясь исключительно принципами общих целей. Тогда его вера, согласно Мюнцеру, отличается не чем иным, как высшим разумом, тождественной тому разуму, который остается потусторонним для тех, кто приращен своекорыстию, частным интересам.

Для возвышения познавательной способности требуется, по Мюнцеру, предварительная деструктивная работа: человек должен осознать, «что он не может головой бежать по небу без того, чтобы раньше не сделаться внутренним глупцом»<sup>74</sup>, т. е. прийти сначала к тому интеллектуальному состоянию, которое сформулировано Сократом: «знаю, что ничего не знаю». «Более высокий смысл познания» не достигается простым приращением рассудочных познаний, напротив, рассудок должен быть низведен к некоторому изначальному своему состоянию, чтобы оттуда вся познавательная деятельность была начата сызнова, в ином направлении; ибо прежнее направление не развивает способности овладения «божественными» предметами, но губит ее, развивая и упрочивая именно неспособность в этом отношении, и вместо преодоления ограниченности происходит лишь расширение ее.

Итак, становится понятным, как может человек встать на путь «божественного» познания (т. е. ориентированного только на истину, без потворства выгоде и частному интересу): ему надлежит вернуться к «началу». Человеческое познание в корне совпадает с «божественным», только в осуществлении оно раздваивается: одна ветвь продолжает тянуться из этого корня, другая — отпадает от него.

Отсюда понятно также, что в концепции Мюнцера разум разум рознь. Один — разум «безбожников», партикуляристский, порочный, низменный, служащий «нашей разбойничьей природе» — человеческому своекорыстию и эгоизму; другой — всеобщий, божественный, он не служит никакому частному интересу, а направлен только к всеобщей цели.

Разум первого рода есть, в сущности, конечный, эгоистически-человеческий рассудок, чуждающийся всеобщей божественной истины; необходимое дополнение к нему — вера во внешний авторитет — плод его собственной ограниченности. Его точка зрения: всеобъемлющая божественная истина неисповедима и не дается рассудку. Но это потому, что он сам противится ей, отгораживая от человека и подменяя буквой пергаментов непосредственное откровение. Этот рассудок сам себя и других обманывает, его интерес, как прямо указывает Мюнцер, — противоположный и враждебный общему, частный интерес, он заключается в сокрытии истины; этот рассудок существует без (и вне и до) внутреннего откровения и упорнейше противоборствует появлению последнего; будучи сам по себе дан человеку как естественный, он не требует усилий для его обретения.

Совсем иначе обстоит дело с разумом, появляющимся после, только в результате внутреннего откровения, которое само собой

не дается, а требует отчаянных усилий: «Если человек желает достичь божественного откровения, он должен удалиться от все утех [земных] и иметь мужество познать истину»<sup>75</sup>. Высший разум, совершенно особым образом открывающийся в людях, поскольку они стремятся к истине, требует, согласно Мюнцеру, величайшей напряженности и активности как для обретения его так и для поддержания и сохранения. Чем основательнее искрывается верой тот старый разум, тем ближе момент внутренней прозрения, появления обновленного разума. Этот последний интимнейше привязан к совершенному разуму, является осуществлением и выражением божественной мудрости и уже тем самым освящен в своих правах и достоинствах; он как бы получил в самом своем появлении высшую санкцию и потому непоколебим и уверен в себе. В отличие от эгоистического рассудка, отрешенного от бога и противостоящего высшему разуму как частное общему он (этот разум) представляет собой проявление общего в особенном, или определенность универсального разума в отдельном человеке.

Грань между обоими полагается у Мюнцера актом откровения а строгое разделение (взаимное отрицание их друг другом) вытекает из рассмотрения характера естественного человеческого рассудка: он постоянно уклоняется от высших целей, от «справедливости божьей» в угоду плотскому эгоизму творений. «Ведь он не может делать никаких выводов из суждений, он не может умозаключать с достаточным основанием и чистой совестью без божьего откровения»<sup>76</sup>.

В рамках религиозного сознания совершается, таким образом, процесс искоренения старой формы мышления и рождения новой. Момент полного исчезновения одной есть вместе с тем отправной пункт развития другой. Мистическая форма, в которой эта трансформация выражается в учении Мюнцера, не должна отваживать от научного анализа совершающегося переворота. Мистицизм выступает здесь кульминационным моментом религиозного развития в том смысле, что после «слияния с богом», после непосредственного «общения» с ним и определения всех своих поступков божьей волей, дальше этой абсолютной веры, уверенности, «знания», что через тебя действует (и в помыслах, и в поступках) сам бог, идти в рамках религии просто уже некуда. Глубочайше захватывающая человека вера, доведенная до высшего совершенства, означающая «слияние» с божеством, непосредственное познание бога, т. е. познание мистическое, — это предел веры, на котором и в самом деле большинство форм мистицизма «застревают» как на последней цели всех стремлений, как на вершине блаженства.

Но мистицизм Мюнцера было бы опрометчиво характеризовать в обычных определениях, применяемых к учению мистиков, — как пассивное и отрешенное созерцание тождества противоположностей, индифферентность к их различиям и т. п., т. е. как оцепенение сознания. Его мистика не стагнационная, она содержит

и себе ярко выраженные моменты динамизма, а не застоя. Она приводит к последующему «переворачиванию» отношений, когда не разум оказывается в зависимости от веры, а вера (и сама судьба ее: быть оправданной или отвергнутой) определяется разумом.

Процесс преобразования в этом направлении дается нелегко, и состояние сознания мистика по справедливости считают болезненным, оно и в самом деле не обычное, а кризисное: происходит крутой поворот, старый разум искореняется, «снимается», на расчищенном месте появляется новый, уже не «греховный», каковым считался прежний. По сравнению со всей предшествующей традицией христианской мистики, вплоть до Таулера и «Немецкой теологии», у Мюнцера дело заключалось в конечном счете не в том, чтобы освободиться от человеческого разума, а в том, чтобы его преобразить, превратить из противоположности божественному в положительную форму проявления этого последнего, в осуществление, «раскрытие» в человеке высшего, совершенного разума.

Рожденный в «истинной вере», обновленный разум уже не слуга, а дитя ее. Здесь закладывается представление о священном статусе человеческого разума, воодушевлявшее многих мыслителей нового времени. Сакральный в своем появлении, он не нуждается больше ни в оправдании, ни в прощениях, ни в каком-либо внешнем авторитете. Поэтому Мюнцер отваживался прямо противопоставлять библейскому авторитету разумное начало — Святой Дух, действующий в человеческой душе, или просто разум человеческий, который он считал «чистейшим и непосредственным источником истины для человечества»<sup>77</sup>. Мюнцер был полон доверия к такому разуму и считал его единственным посредником между человеком и богом. Суждения своего ума Мюнцер не очень отличал от откровения свыше и не всегда мог дать себе отчет, действует ли он по личному побуждению или его влечет вперед высший дух, вселившийся в него<sup>78</sup>.

Мистицизм Мюнцера подытоживает собой тернистый путь предшествующего религиозного развития в протестантизме, а именно путь разложения религии через укрепление личной веры, расщепления догм и проникновения в сокровенные недра религиозного сознания, откуда начинаются извлечения следствий, выводов уже иррелигиозного порядка. Мистика приводит веру к непосредственному знанию. Само по себе оно скудно, все предшествующее философское знание из него выветрено. Нового еще нет, ему предстоит возникнуть на этом расчищенном для него основании.

Добытая форма непосредственного знания делается первым принципом новой философии. Все истинное, говорит Гегель, начинается с формы непосредственности<sup>79</sup>. Трудность заключается в том, чтобы не топтаться на этой непосредственности, а оттолкнуться от нее и тем самым сделать ее началом. Но такое продвижение есть, собственно, раскрытие и развертывание того, что

содержится в самом «начале», проникновение в его основы и выявление, эксплицирование того, что таится там как более изначальное и истинное: «движение вперед есть возвращение назад, в основание, к первоначальному и истинному, от которого зависит то, с чего начинают»<sup>80</sup>. «Испытывать» собственную веру и доискиваться оснований ее, чем и характеризуется мюнцеровский путь «опытной веры», — это путь разумности.

Итог, к которому приходит Мюнцер, делает принимавшийся им ранее религиозный отправной пункт самого протестантизма: сомнительным в качестве «начала»; действительным началом, проясненным, во многом противоположным прежнему, оказывается достигнутый результат. Именно в свете добытого результата оценивает Энгельс воззрение Мюнцера в целом: «Его теолого-философские доктрины были направлены против всех основных догматов не только католицизма, но и христианства вообще. В христианской форме он проповедовал пантеизм... местами соприкасающийся даже с атеизмом. Он отказывался рассматривать Библию как единственный и безупречный источник откровения. Настоящее и живое откровение, по его мнению, есть разум...»<sup>81</sup>.

## Глава V

### Протестантизм и философское мышление нового времени

«Истинная вера» у Мюнцера (к существенным чертам которой он относил искренность, абсолютную убежденность и т. д.) служит у него условием раскрытия высшего разума в человеке. Такое представление присуще и первым философам нового времени. Они измеряют достоинство верований степенью их приближения к обновленному способу мышления. И обратно, вне этой функции — подготавливать разумное познание — вера теряет в глазах этой философии свой «вес», свою положительную значимость. У Спинозы, например, как положительное рассматривается «действие истинной веры в том, что она ведет нас к истинному пониманию... и позволяет нам интеллектуально видеть вещи»<sup>82</sup>. «Истинная вера хороша только потому, что она есть путь к истинному познанию»<sup>83</sup>.

Новые философы весьма ценили проникновенную искренность верующей души как предпосылку разумности. Именно честность и правдивость верующего перед самим собой приводит его, согласно Локку, к убеждению в необходимости исследовать собственные принципы. «Вся жизненность и сила истинной религии, — полагал он, — состоит во внутренней и полной убежденности души; и вера без убежденности не есть вера»<sup>84</sup>.

Но внутренняя и полная убежденность души, поскольку человек следует не предписанию извне, а «внутреннему суждению», не просто верит, но углубляется в свое исповедание, испытывает

что истинность, размышляет, судит, — это, в сущности, не есть уже верование. Ибо проникновение в основание веры, т. е. анализ ее, есть критический для нее момент, существенно затрагивающий само ее бытие. Ведь анализ расщепляет догму, а это идет к разрушению веры, место которой заступает исследование и познание, доискивающееся достоверности. Локк формулирует происходящий при этом переворот: «Вера стоит сама по себе и на своих собственных основаниях. Она не может быть снята с этих оснований и помещена на основания познания. Их основания так далеки от того, чтобы быть одним и тем же, или от того, чтобы иметь что-нибудь общее, что, когда вера доведена до достоверности, она разрушается. Тогда это уже более не вера, а знание»<sup>85</sup>.

Мышление философов XVII в. (и просветителей XVIII в.) еще нередко несет следы представлений о сакральном происхождении разумного познания. Локк называет разум естественным открытием, а откровение — естественным разумом<sup>86</sup>. Томас Пейн провозглашает собственный разум человека единственным его оракулом. Первоначальное становление такого разума в лоне мистики (под формой тождества веры и разума) завершается расхождением его с верой и обособлением от нее.

Временами философы и просветители возвращались к вопросу об историческом прошлом своего воззрения, о его бессознательной предыстории. Франклин напоминает в одном из своих писем о необходимости корректного отношения к конфессиональному лону формирования иррелигиозной мысли: «Возможно, что своей привычной добродетелью, на основании которой Вы теперь даете себе справедливую оценку, Вы обязаны прежде всего религиозному воспитанию... Ведь у нас в отличие от готтентотов не требуется, чтобы молодой человек для принятия в общество мужчин доказывал свою храбрость избиением матери»<sup>87</sup>.

Реформация в Германии дала только первые предвестия и первые проблески более широкого последующего преобразования религиозной формы сознания в философскую, перехода от протестантской религии к новому по сравнению со всеми предшествующими способу познания, проявившемуся в философии нового времени.

Пример Т. Мюнцера, великого немецкого революционера и мыслителя эпохи Реформации, представляет еще единичное явление перехода к обновленному разуму. Это можно назвать даже «случайностью», но в том смысле, что такая случайность есть первоначальное проявление необходимости, более широкое поприще для которой было представлено в последующих нарастающих по силе, массовости, основательности революциях раннебуржуазного периода. Что левое крыло пуританства в Англии имело глубокую склонность к мистическим учениям и наиболее революционная часть сектантов напроочь отвергала ученость пастырей, наставлявших к смирению и покорности, пользовавшихся невежеством народа против него самого; что низшие слои населения



охотнее, чем другие, воспринимали и утверждали теорию и практику индивидуального «просветления» (религиозную форму самопросвещения); что принятие самой жестокой религиозной регламентации, строжайшего подчинения только божественной воле и ничьей более, было теснейше связано в этой среде с протестом против произвола духовных и светских властей,— все эти факты хорошо известны.

Но наивысшая религиозность неожиданным образом давала самые свободные от нее следствия, и если это представлять себе не как одноактный переворот, а как длительный исторический процесс перестройки общественного сознания, то можно понять отмеченный Энгельсом факт совмещения крайностей, на долгое время сделавшийся характерной чертой национальной жизни Англии: «Англичане — самый религиозный народ в мире и в то же время самый иррелигиозный; они больше беспокоятся о потустороннем мире, чем какая-либо другая нация, и, однако, живут при этом так, как будто для них нет ничего другого, кроме земного существования...»<sup>88</sup>. Маркс акцентировал внимание на «любопытном выводе» относительно генетической связи новоевропейского свободомыслия (как в Англии — у Локка, Шефтсбери, Боллингброка, так затем и во Франции) с религиозным протестантизмом: «...свободомыслие... было одним из важнейших продуктов носившей религиозный характер английской революции»<sup>89</sup>.

«Неожиданный» переход к ясному усмотрению, к новой рациональности протоколируется многими исследованиями в качестве характерной черты протестантской мистики. Изображая пуритан мрачными фанатиками, готовыми во всем следовать предписаниям своего учения, и упоминая об их странностях, английский историк Б. Маколей вместе с тем замечает, что нельзя считать обыкновенными фанатиками людей, которые возбудили народ к сопротивлению, руководили делами, организовали из самого неблагородного материала превосходнейшую армию, какую когда-либо видела Европа, ниспровергли короля, церковь и аристократию и т. д. Маколей указывает на две противоположные черты в характере пуритан: с одной стороны, необычайная экспансивность, страстное излияние чувств, с другой — гордое, спокойное самообладание. Пуританин молится со страшными конвульсиями, с рыданиями, со слезами; на полях битв, в парламенте этот же самый пуританин поражает всех холодной рассудительностью и неизменной настойчивостью. Презрение пуритан ко всему земному делало их стойкими и освобождало их ум от всякого пошлого желания и предрассудка, делая их недоступными влиянию страха и подкупа.

Как новые общественные отношения зарождаются в недрах старого строя, так и новый способ мышления, развиваемый философией нового времени, возникает в глубинах предшествующего религиозного мировоззрения, поначалу не отделяется от него и потому до поры до времени мало похож на себя. Критическому отвержению религии предшествует критическое принятие ее, и

это делает понятным частое обращение философского мышления нового времени к первоявлению этого общего развития, к религиозной форме, из которой снова и снова черпается и подвергается переработке не одна только терминология.

У Мюнцера речь шла о непосредственном откровении бога в душе человека как об условии обретения истинного познания священных предметов, таинственность которых для обычного способа познания оставляла место лишь пустому верованию в них<sup>90</sup>. Мюнцер подчеркивал существенность боговдохновенного познания, или «познания в боге». Гёрлицкий мистик Яков Бёме, пророчествовавший «утреннюю зарю» новой философии, превращает бога в символ теоретического познания человека. У Декарта бог уже весьма рациональный и философичный: *res cogitans infinita*. Спиноза, наконец, прямо приравнивает «божественное» познание к собственно философскому, абстрактно-теоретическому. Согласно его «Этике», постижение человеком своих сущностных сил, высших способностей в себе, называемых божественными, реализуемо лишь «субстанциальным» (или в реликтовых терминах, которыми Спиноза продолжает пользоваться, опять-таки «божественным») подходом, взглядом из пребывания «в боге» «с точки зрения вечности»<sup>91</sup>.

«Внутреннее откровение» бога в человеке начинает уже в протестантизме, а затем и в философии пониматься как раскрытие в сознании независимого ни от человека, ни от человечества, абсолютного начала, объективной истины. «Божественное» значит ничье частное, ни твое, ни мое, а освобожденное от личного произвола, от всяких случайных субъективных привнесений то общее, необходимое, что раскрывается в нас (высший разум), совершенно объективное и потому вполне надежное начало.

Напротив, «человеческое» приобрело в протестантизме смысл непременимой пораженности субъективным (выдумками, мнениями, заблуждениями), суетным, чуждым божественному познанию, так что утверждать последнее приходилось не иначе, как в противоположность первому; ренессансному — «ничто человеческое мне не чуждо» — надо было отважиться противопоставлять отчуждение от себя всего «человеческого». В итоге появляется нового рода знание, и оно представляется человеку столь поразительным, а раскрытие обновленного разума и объективной истины в нем — столь неожиданным, что, забывая о собственной подготовке такого результата (т. е. об искоренении в себе всего субъективного), он приписывает все это действию в себе божества.

В данном отношении классическим образом можно считать (применительно к нашему контексту рассмотрения) Якова Бёме. В его сознании мистико-религиозный процесс перерастает себя, совершается переход к собственно философским умозрениям (что и является наиболее нормальным продвижением мистического сознания, поскольку мистика не может существовать ради себя, — она, по образному выражению А. Швейцера, «не цветок, а только его чашечка»). Но осознается и истолковывается Яковом Бёме этот

процесс преобразования не в терминах добытого им результата, не на философский манер, а по-старому, через исходную систему религиозно-мистического воззрения.

Подобным снижением уровня осознания и способа интерпретации собственного мыслительного процесса грешил и Декарт. Изумление перед достижением собственного ума, совершившего реформу в философии, было у Декарта столь велико, что он едва в силах был признать за человеческим умом способность такого свершения. «Еще десять лет назад я бы сам не поверил,— признается он в письме к Ватье от 23.02.1630 г.,— что человеческий ум в состоянии достичь таких познаний, если бы кто-нибудь другой это написал»<sup>92</sup>.

Декарт имел в виду событие в ночь на 10 ноября 1619 г., когда его посетили три сновидения и ему открылся свет «удивительной науки». После того как Декарта озарила в ту ночь мысль о новом методе философствования и научного исследования, он с наивностью верующего человека дал обет совершить — и несколько лет спустя действительно совершил — паломничество в Лорретто.

Нужно было, таким образом, дальнейшее интеллектуальное созревание, чтобы более четко осознать, что «божественный» разум в человеке есть его собственный, вполне человеческий и вполне естественный. Преодоление этой отчужденности человека от себя самого шло (шаряду с интеллектуальной дезалиенацией) через формирование более высокого представления о естественном разуме, что можно наблюдать уже у Лютера. Он видит беду в том, что естественный разум обычно считают пребывающим в готовом виде во всех головах и каждый мнит, что уж его-то голова не обойдена, что в ней-то этот разум, конечно, обитает. Но «драгоценное сокровище, именуемое естественным... разумом, редкая вещь между смертными»<sup>93</sup>.

Не только приведенное рассуждение Лютера, но и то, что он мечтал о реформе философии (всей логики и метафизики), не будет удивительным, если мы учтем, что протестантизм с самого начала находился в контексте новых идейных и практических ориентаций, общественных движений и т. д. и сам содержал в себе новые принципы, отнюдь не сводящиеся к религиозному, такие, которые определяли общую перспективу развития в духе нового времени. Они-то, даже еще не будучи сформулированными направляли и само протестантское движение в сторону светских преобразований, хотя первоначально эти новые принципы провозглашались в форме религиозного принципа и утверждались посредством религиозного акта, т. е. крайне односторонне.

Между тем именно односторонностью создавалась в протестантизме та «интенсивная сила духа», в которой Л. Фейербах усматривал «близкое родство» между протестантизмом и новой философией<sup>94</sup>.

В протестантизме односторонность вытекала из созданной им ситуации выбора: надо было безоговорочно принимать в качестве

кредо что-либо только одно, отвергая все прочее как ложное. В столь существенном вопросе ренессансный способ увязывания альтернатив в высшем единстве исключался.

В Возрождении, как мы видели, стороны противоположности, взятые в изолированности друг от друга, сами по себе, считались неистинными, истинным же считалось лишь их единство. Для протестантизма, напротив, одна из распавшихся противоположных сторон непременно ложна, ложно и их объединение. Только одна из таких противоположностей может быть истинной, она-то и должна быть утверждаема в качестве безусловной реальности, не терпящей наряду с собой другой, которая подлежит отрицанию, а в самых радикальных вариантах — уничтожению, так как по сути своей она есть ничто и в самой себе должна быть признана ничтожной.

Ситуация выбора в протестантизме возымела воздействие и на католическую среду. Быть католиком по крещению становилось недостаточным, рано или поздно приходилось каждому сверх того сознательно выбирать или по меньшей мере подтверждать свою приверженность к старой церкви. Но властный императив предстоять выбору и самостоятельно принимать решение простерся и далеко за пределы конфессиональной сферы, в которой он сделался первоявлением общего духа нового времени, приняв сначала религиозную форму.

Другая форма, светская, определенно выразилась в философии, в намерении Декарта решиться однажды отвергнуть все мнения, принимавшиеся им до того на веру, отбросить их как ложные, чтобы принять некоторое одно в качестве истинного утверждения, поскольку оно не допускает уже никаких сомнений, и с уверенностью строить на нем систему достоверного знания. На этом критическом поворотном пункте к философии нового времени проявилась, как видим, та же принципиальная установка, что и в протестантизме. Способ протестантского практического действия сделался важнейшим элементом интеллектуального оперирования, перешел в способ теоретического мышления новоевропейской философии. Односторонность в ней делается и в другом отношении светским коррелятом протестантского образа действия, ригоризма поведения: неуклонно и методично проводится, как мы видели это у Декарта, единый принцип — «единый» совсем не в смысле подключения в него всего и вся, любого эмпирического содержания, как то было в ренессансном мышлении, а, напротив, в смысле отстранения всего постороннего, не вытекающего из этого принципа с необходимостью.

Реформация создала предпосылку и проторила путь к новой постановке философских вопросов. Подобно тому как протестантизм обновил религию культивированием личной веры, через воссоздание предполагаемой первоначальной простоты и чистоты христианства апостольских времен, философия взялась обновить познавательную способность человеческого разума путем обращения к простейшим и элементарным началам познания. Декарт начи-

нает с голого существования мышления, Локк — с разума как *tabula rasa*.

Протестантская мысль отправляется от абсолютного доверия к голосу совести верующего. Откликаясь на эту установку, Декарт формулирует прочную посылку познания: бог абсолютно правдив, он не создал нашего рассудка по природе таким, чтобы последний обманывался в суждении о вещах. Этим способом Декарт утверждает, что в обновленном человеческом разуме, на собственном опыте удостоверяющемся в своей автономности и способности продвигаться по пути истинного познания.

Системы крупнейших представителей новаторской философии — Гоббса, Локка, Спинозы, Лейбница — появляются именно в странах, где произошли реформационные преобразования. Француз Декарт не случайно прославлял Голландию, страну победившего протестантизма, где он видел наиболее подходящие культурные и социальные условия и благоприятную научную среду для своих занятий, здесь он прожил два десятилетия и написал большую часть своих основных произведений. Условия для новых философов в таких странах были, собственно, не более «легкими» (многие подвергались жестокому преследованиям и гонениям), но более зрелыми, насыщенными новыми проблемами.

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 508.

<sup>2</sup> Николай Кузанский. Соч.: В 2-х т. М., 1980, т. 2, с. 430.

<sup>3</sup> Там же, с. 428.

<sup>4</sup> Там же, с. 425—426.

<sup>5</sup> Там же, с. 187—189.

<sup>6</sup> Там же, с. 421.

<sup>7</sup> Антология мировой философии. М., 1970, т. 2, с. 96.

<sup>8</sup> Цит. по кн.: Традиция в истории культуры. М., 1978, с. 142.

<sup>9</sup> Баткин Л. М. Итальянские гуманисты: стиль жизни и стиль мышления. М., 1978, с. 147—148.

<sup>10</sup> Эстетика Ренессанса. М., 1981, т. 1, с. 254, 251.

<sup>11</sup> Баткин Л. М. Указ. соч., с. 69.

<sup>12</sup> Там же.

<sup>13</sup> Традиция в истории культуры, с. 129, см. также с. 144; Ольшки Л. История научной литературы на новых языках. М.; Л., 1933, т. 3, с. 3.

<sup>14</sup> См.: Бруно Дж. Диалоги. М., 1949, с. 291.

<sup>15</sup> Там же, с. 282.

<sup>16</sup> Там же.

<sup>17</sup> Там же, с. 285.

<sup>18</sup> Ср.: Ольшки Л. Указ. соч., т. 3, с. 14, 49.

<sup>19</sup> Антология мировой философии, т. 2, с. 90.

<sup>20</sup> «Это был еще поэтический и непрочный синтез, прелюдия науки, предчувствие и отгадка высшего синтеза — результата длительного анализа как венца науки. Этот первичный синтез совершили Бруно и Кампанелла...» (Санктис Ф. История итальянской литературы. М., 1964, т. 2, с. 328. См. также: Баткин Л. М. Указ. соч., т. 77).

<sup>21</sup> Подробно об этом см.: Горфункель А. Х. От «Торжества Фомы» к «Афинской школе». — В кн.: История философии и вопросы культуры. М., 1975.

<sup>22</sup> Цит. по кн.: Горфункель А. Х. Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. М., 1977, с. 254.

<sup>23</sup> Декарт Р. Избр. произведения. М., 1950, с. 81.

- 24 Там же, с. 428.
- 25 Декарт Р. Соч. Казань, 1914, т. 1, с. 105.
- 26 Декарт Р. Избр. произведения, с. 108.
- 27 Там же, с. 345.
- 28 Там же, с. 112, 306—307, 425.
- 29 Там же, с. 89.
- 30 Там же, с. 112, 113.
- 31 Там же, с. 113, 97.
- 32 См.: Там же, с. 412—413.
- 33 Там же, с. 109.
- 34 Там же, с. 275.
- 35 Там же, с. 80.
- 36 Там же, с. 109.
- 37 Гегель Г. В. Ф. Соч. М.; Л., 1935, т. 11, с. 169.
- 38 Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978, с. 291.
- 39 См.: Баткин Л. М. Указ. соч., с. 84—85, 147—148, 170, 177; Горфункель А. Х. Гуманизм и натурфилософия., с. 5, 42, 342—344.
- 40 Декарт Р. Избр. произведения, с. 268.
- 41 Герцен А. И. Письма об изучении природы.— Соч.: в 9-ти т. М., 1955, т. 2, с. 257.
- 42 См. подробно об этом: Монье Ф. Опыт литературной истории Италии XV века: Кваттроченто. СПб., 1904, с. 322—324.
- 43 Эразм Роттердамский. Похвала Глупости. М., 1960, гл. LXVI.
- 44 Там же, гл. LXVI.
- 45 Там же, гл. LXVII.
- 46 Там же.
- 47 Там же, гл. LXVI.
- 48 Там же, гл. LXVIII.
- 49 Там же, гл. LXVII.
- 50 Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разуме. М.; Л., 1936, с. 439.
- 51 Luther M. Werke. Weimar, 1908, Bd 19, S. 601.
- 52 Бецольд Ф. История Реформации в Германии. СПб., 1900, с. 370.
- 53 Монтьен М. Опыты. М.; Л., 1958, кн. 2, с. 203.
- 54 Там же, кн. 1, с. 387. См. также: кн. 2, с. 204—205.
- 55 Там же, кн. 2, с. 270.
- 56 Там же, с. 275.
- 57 См.: Кант И. Логика.— В кн.: Кант И. Трактаты и письма. М., 1980, с. 372—393.
- 58 Luther M. Op. cit., Bd 19, S. 605.
- 59 Декарт Р. Избр. произведения, с. 280.
- 60 Там же, с. 283.
- 61 Там же, с. 376, 377.
- 62 Там же, с. 378. Ср.: Спиноза Б. Избр. произведения. М., 1957, т. 1, с. 526.
- 63 Фейербах Л. История философии: Собр. произведений. В 3-х т. М., 1967, т. 1, с. 79.
- 64 Hutten. Müntzer. Luther. Berlin; Weimar, 1978, Bd 1, S. 207.
- 65 Ibid., S. 219.
- 66 Цит. по кн.: Циммерман В. История крестьянской войны. М., 1937, т. 2, с. 231.
- 67 Hutten. Müntzer. Luther, Bd 1, S. 197.
- 68 Ibid., S. 212.
- 69 Антология мировой философии, т. 2, с. 114.
- 70 Hutten. Müntzer. Luther, Bd 1, S. 199.
- 71 Ibid., S. 230.
- 72 Ibid., S. 190.
- 73 Ibid., S. 190.
- 74 Ibid.
- 75 Ibid., S. 192.
- 76 Ibid., S. 190.
- 77 Циммерман В. Указ. соч., т. 1, с. 143.

- <sup>78</sup> Подробнее об этом см.: Там же, с. 183.
- <sup>79</sup> См.: Гегель Г. В. Ф. Философия религии: В 2-х т. М., 1977, т. 2, с. 304.
- <sup>80</sup> Гегель Г. В. Ф. Наука логики. М., 1970, т. 1, с. 127; см. также с. 128, 360—361; т. 3, с. 307.
- <sup>81</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 7, с. 370.
- <sup>82</sup> Спиноза Б. Указ. соч., т. 1, с. 118.
- <sup>83</sup> Там же, с. 120; ср. также с. 565. Так же смотрели на дело Локк (Локк Д. Избр. филос. произведения: В 2-х т. М., 1960, т. 2, с. 142—143) и Т. Пейн (Пейн Т. Избр. соч. М., 1959, с. 279, 373).
- <sup>84</sup> Локк Д. Указ соч., т. 2, с. 146; см. также т. 1, с. 689.
- <sup>85</sup> Там же, т. 2, с. 385.
- <sup>86</sup> Там же, т. 1, с. 675.
- <sup>87</sup> Американские просветители. М., 1968, с. 99.
- <sup>88</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 1, с. 601.
- <sup>89</sup> Там же, т. 7, с. 220. То же отмечает русский историк Н. Кареев: «В одном отношении связь культурных идей XVIII в. с реформационным движением несомненна: французская философия (деистическая) и политическая литература XVIII в. опирается на английскую XVII столетия, а последняя выросла на почве Реформации» (Кареев Н. История Западной Европы в Новое время. СПб. 1904, т. 3, с. 144).
- <sup>90</sup> «Если человек не получает божественного откровения от самого бога, то он не может знать о боге ничего существенного, даже если он проглотил сотни тысяч Библий» (Hutten. Müntzer. Luther, Bd 1, S. 191).
- <sup>91</sup> Спиноза Б. Указ. соч., т. 1, с. 407, 612.
- <sup>92</sup> Цит. по кн.: Быховский Б. Э. Философия Декарта. М.; Л., 1940, с. 119.
- <sup>93</sup> Источники по истории Реформации. М., 1906, вып. 1, с. 48. И поэтому, продолжает Лютер свою мысль, оказывается, что среди тех, которые дерзновенно похваляются своим естественным разумом, много «редких преестственных дураков» (Там же).
- <sup>94</sup> Фейербах Л. Указ. соч., т. 1, с. 78.

## РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ

# От теологического к юридическому мировоззрению

(проблема церкви, государства и права  
в эпоху ранних буржуазных революций)



Новаторский дух, вообще отличающий эпоху ранних буржуазных революций, пожалуй, нигде не обнаружил себя с такой энергией и определенностью, как в области политико-юридического мышления.

Именно в XVI—XVII вв. появляются концепция *естественного права*, поставившая во главу угла неизвестное докапиталистическим эпохам понятие *прирожденных каждому индивиду личных свобод*, и трактовка государства в качестве человеческого установления, продукта *добровольного соглашения от природы правоспособных индивидов*<sup>1</sup>.

Важно с самого начала принять во внимание, что завоевания эти явились не просто результатом работы выдающихся теоретиков государства и права. В них выразился глубокий переворот, совершившийся в общественном сознании.

Наиболее точные и емкие характеристики этого переворота даны Ф. Энгельсом в статье «Юридический социализм». Эпоха ранних буржуазных революций идеологически выступает как период противоречивого перехода *от теологического к юридическому мировоззрению*.

Энгельс говорит о двух крупных вехах в идеологическом развитии человечества<sup>2</sup>: о типе общественного сознания, к которому объективно тяготело феодальное средневековье, находившее в католической церкви «свой наиболее общий синтез и свою высшую санкцию», и об объективных мыслительных формах, порождаемых капиталистическим хозяйственным укладом.

Теологическое и юридическое мировоззрения противоположны друг другу и вместе с тем находятся в отношении исторической преемственности. «Это было теологическое мировоззрение, которому придали светский характер,— замечает Энгельс.— Место догмы, божественного права заняло право человека, место церкви заняло государство. Экономические и общественные отношения, которые ранее, будучи санкционированы церковью, считались созданием церкви и догмы, представлялись теперь основанными на праве и созданными государством»<sup>3</sup>.

Основные философско-правовые завоевания XVI—XVII вв. по духу своему прежде всего «контртеологичны»; они обретенны в не-



прекращающейся полемике со средневековым пониманием общества и государства. Каноническое право средневековья еще постоянно витает перед умственным взором философов-новаторов, и многие из идей, установок, понятий, фигурирующих в их концепциях, возникают путем радикального переосмысления этого права. Вовсе не случаен тот факт, что раннебуржуазное правосознание рождается в горниле Реформации (т. е. в религиозных спорах с господствующей римско-католической церковью); что Спиноза пишет не просто «политический», но «Богословско-политический трактат»; что философско-правовая интерпретация Писания занимает более половины политических текстов Гоббса; и т. д. Победоносным антиподом мировоззрения, утверждавшегося средневеково-католической церковью, оказывается еще не атеизм, а абстрактное свободомыслие, антиавторитарное сознание (будь то христианское, деистическое или иррелигиозное), которое ставит во главу угла идею личной независимости и удовлетворяется *политико-юридической иллюзией общественной жизни*. Сколь бы ограниченным ни казалось это явление по мерке позднейших социальных теорий, сколь бы неубедительными ни выглядели сегодня такие процедуры, как отождествление гражданского общества и государства, объяснение политических институтов из некогда состоявшегося «первоначального договора», изображение частной собственности как вещественной кристаллизации индивидуального «трудолюбия и бережливости» и т. д.— это не только простительно для мыслителей XVI—XVII вв., но и составляет их историческую заслугу.

Политико-юридическая иллюзия общества играла огромную роль в критических расчетах с феодализмом. В отличие от консервативного «юридического фетишизма» первой половины XIX столетия она, по словам Маркса, служила для возвышения антифеодальной борьбы, «для того, чтобы возвеличить данную задачу в воображении, а не для того, чтобы увильнуть от ее разрешения в действительности»<sup>4</sup>.

Проблема теологического и юридического мировоззрения не впервые возникает в марксистской литературе. До сих пор, однако, в центре внимания исследователей (как отечественных, так и зарубежных) оказывалось юридическое мировоззрение как «классическое мировоззрение буржуазии»<sup>5</sup>. Вопрос о его предьстории, о сложном и драматическом генезисе этой формы сознания, о причудливых переходных образованиях, появившихся на свет в эпоху кризиса и разложения средневеково-теологических интерпретаций общества, специально не изучался. Мы попытаемся по мере сил восполнить этот пробел, начав с краткой характеристики теологического мировоззрения. Построение целостной картины этого духовно-идеологического образования, разумеется, не входит в нашу задачу. Мы считаем возможным опустить и некоторые существенные темы, уже получившие детальную разработку в марксистской исторической литературе (например, характеристику средневеково-католической церкви как феодального экономического инсти-

гута). Мы уделим главное внимание основным юрисдикциям канонического права, связи канона и догмата, статусу священника и мирянина,— проблемам, из критико-полемического осмысления которых в эпоху Реформации родились первые провозвестия раннебуржуазного правосознания<sup>6</sup>.

## Глава 1

### Теологическое мировоззрение и его основные юрисдикции

«Мировоззрение средних веков,— писал Ф. Энгельс,— было по преимуществу теологическим... церковная догма являлась исходным пунктом и основой всякого мышления. Юриспруденция, естествознание, философия — все содержание этих наук приводилось в соответствие с учением церкви... Экономические и общественные отношения... будучи санкционированы церковью, считались созданием церкви и догмы»<sup>7</sup>.

Мы неправильно резюмировали бы суть этих высказываний, если бы заключили, будто речь в них идет просто о господстве религии над умами людей средневековья. Не отрицая факта такого господства, Энгельс, однако, ставит во главу угла куда более специфическое духовно-идеологическое явление — доминирование церковной догмы.

Теологическое мировоззрение — совершенно особое образование, обладающее известной самостоятельностью по отношению к религии, к живому вероисповедованию, которое на первый взгляд просто со смирением толкуется и систематизируется теологами. Догматическая разработка веры — это известное видоизменение ее первоначального, спонтанно вызревшего содержания, изменение, направленность которого определяется прежде всего потребностью самосохранения церкви как особо социального института.

Это может показаться парадоксальным, но религия как самостоятельная (до известного момента принципиально непреодолимая) форма общественного сознания, как особая, по своим законам развивающаяся сфера культуры терпит от теологического засилия ничуть не меньше, чем, скажем, искусство или мораль, или упомянутые Энгельсом «юриспруденция, естествознание и философия».

Не учитывая данного обстоятельства, невозможно понять духовно-идеологического процесса, печать которого лежит на всей эпохе ранних буржуазных революций. Мы имеем в виду начавшийся уже в позднем средневековье массовый религиозный протест против церковной догмы, критику ее с позиций утесняемой и эксплуатируемой веры, критерий подлинности которой отыскивался, с одной стороны, в неотчуждаемо-личном опыте (раскаяний, обращений, озарений, наитий), а с другой — в дотеологическом (общекультурном) документе христианства — в Писании.

То, что протест этот оказался идеологически успешным, то, что он вышел далеко за рамки непосредственных расчетов с церковью, в конечном счете объяснялось новыми социально-классовыми тенденциями, связанными с зарождением буржуазного экономического уклада. Но по структуре своей начатая реформаторами *борьба ортодоксии против догматики* представляла собой лишь крайнее развитие конфликта, существовавшего уже с момента первоутверждения католической доктрины.

### 1. Церквоцентризм и отчуждение совести

Основой основ теологического мировоззрения была апология церкви: изображение ее как инстанции, аккумулирующей в себе мистическое присутствие бога в мире и выступающей в качестве неперменного посредника между богом и человеком.

Этот *церквоцентризм*<sup>8</sup> отличает теологическое мировоззрение от просто религиозного (богословски необработанного) мирозерцания первых христиан, отстаивавших идею церкви невидимой, которая есть просто духовное единение людей по выбору веры.

Начиная с эпохи патристики, внимание христианских мыслителей все более сосредоточивается на церкви как институте. Проблема ее сохранения, упрочения и мирского влияния, по сути дела, превращается в основной вопрос католического вероучения и определяет общую направленность богословской концептуализации **библейско-евангельского наследия**.

Важнейший постулат теологического мировоззрения состоял в том, что церковная иерархия одновременно представляет собой и **иерархическую структуру приобщения человека к богу**. Римский первосвященник (сперва апостол Петр, а затем каждый наследующий ему папа) рассматривался в качестве прямого и единственного наместника Христа, восприимлющего его благодать и чудодейственную силу и сообщающего ее далее («сверху вниз») по ступеням церковных чинов.

Учение о посредующей церкви с неизбежностью вело к идее фундаментального (доминирующего над всеми другими отношениями) раздвоения людей на священников и мирян. Чем активнее отстаивалась идея богопричастности клира (людей церкви), тем решительнее заявляла о себе на другом полюсе мысль о богоставленности мирянина (человека вообще).

Специфически богословским выражением этой мысли явилось переосмысление библейского представления о первородном грехе. Одна из важнейших идей Евангелия (идея непосредственной искупленности людей через добровольную жертву Христа), если и не отбрасывается вообще, то приобретает совершенно эзотерический характер. Ее место занимает представление об искуплении только через церковь, в которой видят единственную законную наследницу Христова подвига. Приневольивание к назначаемым церковью «добрым делам» приобретает в итоге статус высшей гуманистической обязанности клира. **Добрая воля в полной мере при-**

знается только за актом смирения, т. е. отказа от воли, а терпимость рассматривается как бесчеловечное попустительство лжеверию.

«Самомнение», «гордыня» — этими словами (едва ли не самыми жестокими в католическом словаре) теолог помечает внутреннюю автономию мирянина. Высшей формой гордыни признается претензия на мировоззренческую (по тем времена вероисповедную) самостоятельность. В стремлении мирянина составить себе независимое представление о мире и боге, о путях и средствах спасения средневековая церковь усматривает законченный синдром бесовства, для обуздания которого годятся любые меры.

В итоге оказывалось, что понятие индивидуальной автономии, отсутствовавшее в позитивном теологическом словаре, одновременно получало резкую и выразительную негативную очерченность.

Суть теологического рассуждения сводилась в данном случае к следующему.

Только у святых, внутренний мир которых в таинственности своей возвышается над всяким рациональным антропологическим объяснением, воля к отречению от собственной воли (или просто добрая воля как устремленность к богу через церковь) имеет характер сознательного желания и действенной силы. Во всех других людях она хотя и наличествует (и даже непременно наличествует), но в качестве «немой расположенности», которую по строгому счету нельзя назвать ни желанием, ни намерением, ни силой. Она подобна поврежденному семени, пробуждающемуся к жизни лишь в результате тщательного ухода. Этот-то уход за душой мирянина (пастырское принуждение к жизни и развитию) и берет на себя церковь. Согласно теологической концепции, она одна способна вернуть мотивационную энергию тому, чего человек, поврежденный грехопадением, «хочет нехотя» и «предпочитает, не выбирая».

Понятие безвольного добра отнимало всякую значимость у самосознания мирянина. Любое внутреннее сопротивление церковной опеке тотчас парировалось тем, что лучшие и подлиннейшие побуждения индивида таинственны до неощутимости, что человек сам не ведает, чего он в действительности хочет, заблуждается в отношении своих истинных влечений, своего призвания, блага, пользы, коренного интереса и т. д. Или: человек отчужден от себя самого именно тогда, когда переживает себя как спонтанность и самость, и, наоборот, совпадает с собой, когда следует совершенно чуждому ему по самоощущению внешнему и догматическому наставлению церкви.

Вводя представление о персонально неосознаваемых душевных тенденциях, теология полагала свое толкование человека как в принципе неопровержимое, ибо во всяком личном свидетельстве, противоречащем этому толкованию, могла подозревать психологическую, интроспективную иллюзию и присутствие особой инстанции (дьявола), преднамеренно искажающей «действительное об-

стояние дел»<sup>9</sup>: чего мирянин «хочет нехотя», того церковь хочет для него сознательно, ибо мыслит и знает *за него*.

Это лишало мирянина права голоса во всех касающихся его смысложизненных вопросах. Оно налагало на священника обязанность опекающей (пастырской) любви, но вместе с тем подразумевало, что мирянин становится достойным этой любви лишь в силу безусловной покорности церковному авторитету, перед властью которого должно отступить все, вплоть до свидетельств совести.

## 2. Грех и правовой статус мирянина

Покорность, которой требовала от мирянина средневековая церковь, с полным основанием может быть названа рабской.

«Раб божий — раб церкви» — в рассматриваемую эпоху эта формула имела отнюдь не метафорический смысл: приверженцы теологического мировоззрения буквально и всерьез предполагали, что верующий должен отдать церкви (перенести на нее) свое первоначальное отношение к богу.

Церковь, разумеется, вовсе не претендовала на то, чтобы превратить население католических стран в массу лишенных собственности невольников (хотя в крайних программах, выдвигавшихся представителями монашеского движения в XII в., мы находим известное подобие этой идеи). Церковь мечтала о том, чтобы многообразные, профессионально и сословно дифференцированные мирские занятия выполнялись различными группами этого населения так, как невольник выполняет свой принудительный труд. Идеалом теолога было такое состояние общества, при котором бы каждый (государь, как и подданный; сеньор, как и вассал; мастер, как и подмастерье; крепостник, как и крепостной) осуществлял свою сословно устоявшуюся роль в качестве церковного задания. Идеал этот, иными словами, предполагал такое отношение одной категории людей к другой, которое не обязательно выражается в жестокой эксплуатации, изнурении, скотском существовании и тем не менее означает полную *гетерономию воли* (жизнь по чужому распоряжению).

Рабски бесправное отношение мирянина к церкви, верно ухватывал С. А. Котляревский, когда писал: «Простой член церкви, пасомый, не имеет в ней, так сказать, никакого субъективного права: явственно определяются только его обязанности... Церковная власть ничем не связана в наложении интердиктов и отлучений, и каноническое право не допускает, чтобы на эти действия можно было апеллировать к светским авторитетам...»<sup>10</sup>.

Но даже фигура раба не объясняет в полной мере степени бесправия мирянина-католика, предполагавшегося средневековой теологической доктриной. Если мы обратимся к кодексам рабовладельческих обществ, то без труда увидим, что рабское состояние никогда не определялось в них как заслуженный и неустраняемый человеческий удел: за рабовладельцем оставлялась возможность

освободить раба; соответственно за самим рабом признавалась по крайней мере способность к неподневольному существованию (именно так трактуется рабство, например, в римском положительном праве).

Церковное рабство совсем иного рода. Церковь не знает никакого права на вольноотпущение мирянина: она категорически запрещает себе мыслить его как существо, способное обойтись без распорядительной опеки священника. Выражение «отпущение на волю» появляется, правда, в католическом словаре в XIII—XIV вв., но смысл его — страшный, парадоксальный, издевательски-проничательский. «Вольноотпущенник» церкви — это нераскаившийся еретик, который выдается на произвольную расправу светской власти и (по тайному соглашению с церковью) отправляется ею на костер.

Перспектива «отпущения на волю» оказывается, иными словами, самой жуткой из перспектив: церковь разделяется со своим собственным вольноотпущенником как с беглым рабом, как бы подчеркивая этим, что она с самого начала трактовала рабство в качестве единственно мыслимого состояния мирянина (состояния, адекватного его греховному естеству).

Ни одна из исторически известных категорий человеческого угнетения (раб, крепостной, холоп и т. д.) не может служить разъяснением этой «неволи по природе». Ее аналог приходится искать среди специфических и даже уникальных случаев человеческой отверженности.

Каких же именно?

Чтобы ответить на этот вопрос, присмотримся внимательно к теологическому словарю. «Поврежденный дьяволом», «подверженный дьяволу», «одержимый дьяволом» — вот основные паролноустойчивые выражения, с помощью которых средневековое теологическое мировоззрение обозначает мирянина (человека вообще).

Но показательно, что именно их средневековые одновременно употребляет и для описания весьма специфической реальности, а именно душевной болезни. «Беспующийся», «бесноватый», «одержимый бесом» — таковы были наименования-определения, как раз с XIII в. прочно закрепившиеся за психотиком (сумасшедшим). Он признан был, иными словами, квалифицированным представителем того состояния, которое теология считала общим уделом человека как существа, прошедшего через грехопадение. Принципиальная неразличенность душевнобольного и нормального человека — показательнейшая, исключительная по своему значению особенность средневекового теологического мировоззрения.

Разумеется, эмпирически, в обиходе человек средневековья выделял помешанного из числа других, нормальных людей. Однако различие между ними теряло значение, как только он начинал мыслить, т. е. рассуждать систематически, опираясь на некоторые общезначимые постулаты. Переживание аномальности наблюдаемого явления рассеивалось как видимость, и душевная болезнь при-

обретала смысл предельного случая той подверженности дьяволу, которого не может избежать ни один человек.

По характеру своей причастности бесу душевно-больные распались для средневекового сознания на две основные категории — на поврежденных и инспирированных дьяволом.

Первые («тихопомешанные», «юродивые») предельным образом воплощают ту «общую испорченность» человеческой породы, которая обусловлена грехопадением: они слабоумны и слабовольны. Соответственно католическая снисходительность по отношению к родовому несовершенству человека ярче всего выражает себя в обращении именно с этим типом психотика: «юродивые» — нобили в огромной армии увечных и нищих, находящихся на содержании у церкви.

Другая категория душевнобольных («буйно-помешанные», «беснующиеся») навлекает на себя все крайности католической нетерпимости. В их претенциозном бреде, особенно если он имеет религиозное содержание, «отливается» в формы пророчества, видят крайнюю, маниакально обостренную форму гордыни, свойственной богоборцу и еретика. Пожалуй, ни в какую другую историческую эпоху положение человека, одержимого манией величия, не было столь жутким. С ним расправлялись как с самозванным мессией, подстрекаемым сатаной, и церковь, если не провоцировала, то ничем не стесняла этих расправ. Теологическое мировоззрение не позволяло разглядеть *невменяемости* душевнобольных. Это происходило не от недостатка психологической проницательности, а оттого, что человек вообще определялся в рамках данного мировоззрения как существо, не доросшее до вменения.

Концептуальная неразличенность душевнобольного и человека вообще становится их прямым приравниванием в каноническом праве. Непосредственно основывавшиеся на нем (теологически квалифицированные) инквизиционные суды обвиняли как злостных еретиков тех душевнобольных, бред которых имел еретическое содержание, и привлекали в качестве свидетелей тех, бред которых обличал чужую ересь. Это практическое наделение психотика правоспособностью было возможно лишь потому, что по теологическому мировоззрению всякий человек (мирянин, взятый соотносительно с клиром) имел статус неправоеспособной (поврежденной, психодной) личности.

Последнее не означает, будто теологи сперва исследовали психический мир душевнобольного, а затем более или менее сознательно экстраполировали соответствующие понятия и представления на человеческую деятельность вообще. Суть дела просто в том, что известные умозрительные предположения о сущности человека, введенные в целях обоснования центрального положения церкви в мире, оказались «непреднамеренно адекватными» психическому складу душевнобольного. Эта «непреднамеренная адекватность» (т. е. объективное соответствие известных представлений вовсе не тому, что они непосредственно и сознательно «имели в виду») вела к двум важным следствиям. С одной стороны, душев-

ная болезнь как специфическое, в обыденном опыте выделенное явление делалась как бы невидимой. С другой — человеку вообще были предписаны (заведомо и бессознательно приписаны) поведенческие качества, на деле присущие лишь душевнобольному.

Показательно, что среди многочисленных институтов призрения, которыми в XIV—XV вв. обросла церковь, мы не встречаем смирительных домов (приютов и лечебниц для умалишенных). Это объясняется не какими-либо привходящими обстоятельствами, а просто тем, что церковь во многих отношениях сама была гигантским смирительным домом.

### *3. Отношение негативной преэстетности.*

#### *Начальная стадия перехода к юридическому мировоззрению*

Предельное бесправие мирянина перед лицом священника — закономерный теоретико-юридический итог теологического мировоззрения. Из его основной (церковноцентристской) посылки, из иерархического противопоставления священного и профанического, клира и мира логически развилось истолкование мирянина как недочеловека, который по ущербности своей природы заслуживает тотального надзора и не делается объектом презрения и циничной утилизации только потому, что любовь к нему вменена священнику в обязанность.

Но именно поэтому можно сказать, что теологическое мировоззрение в качестве собственной противоположности полагало и запрашивало такую систему взглядов, которой был бы свойствен аподиктический правовой пафос: стремление возвести индивидуальные свободы (и прежде всего свободу совести, убеждения, волеизъявления, целеполагания) в ранг высших, вневременных ценностей.

Этой системой взглядов и явилось мировоззрение юридическое. Как бы по прямому контрасту со всесторонне разработанной теологической доктриной оно абсолютизировало правовые нормы, установления, институты, вменяло самому богу сознание их непреложности, трактовало идеальные правоотношения (свободные соглашения и договоры) как «естественную и вечную основу» всех общественных отношений.

Как это ни парадоксально звучит, юридическое мировоззрение явилось *негативным наследником* теологического. Решающее значение для его становления имели те идеи, которые были выстраданы жертвами вероисповедных гонений, инквизиционных застенков, оскорбительных для совести христианина магически-фетишистских действий, налагавшихся на мирян в порядке своего рода церковной барщины.

Рождающееся правосознание в немалой степени стимулировалось и внутренними противоречиями теологической доктрины.



Решающим из них было, пожалуй, несоответствие между уже обрисованным нами содержанием церковного учения и его строгой приверженностью к юридической формальности.

Даже откровенно деспотические акты папизма подвергаются начиная с XIII в. щепетильной кодификации. Суд инквизиции, антиправовой по самому своему существу, одновременно буквально одержим идеалами законничества, процессуального порядка, судейской квалификации. Традиционные светские суды, сложившиеся в раннефеодальный период, кажутся рядом с ним учреждениями неправовыми, работа которых подвержена всем причудам «прецедентного решения» и субъективных судейских усмотрений. Но несмотря на это, каждый знал, что в этих учреждениях он еще может найти какую-то правду (карательную и распределительную справедливость), тогда как в инквизиционных трибуналах царит полный произвол.

Позднее средневековье оказывалось, иными словами, таким историческим периодом, который уже намечал, «задавал сознанию» одну из самых зрелых юридических проблем: проблему *несовпадения закона и права*, а также преодоления, снятия этого несовпадения в системе правопорядка и *правозаконности*.

Еще более мощный импульс становящееся правосознание получало от следующего теологического парадокса: крайнее бесправие утверждалось католицизмом в строго-правовой форме всеобщности и равенства. В самом деле, средневековая церковь признавала своим рабом каждого человека, вне зависимости от его имущественного и сословного положения. По каноническому праву миряне были по крайней мере столь же равны перед церковным произволом, сколь равны перед законом граждане буржуазно-демократического (правового) государства.

Это *равенство в бесправии* было в эпоху средневековья тем более выразительным, что оно существовало на фоне неравенства в правах, которое за пределами церкви, в мире светских социально-политических отношений, было для Западной Европы явлением повсеместным.

Особенностью западноевропейского феодализма было достаточно широкое правовое регулирование межсословных отношений и действий монархической власти. Феодальную Европу, справедливо подчеркивает А. Я. Гуревич, отличает от других докапиталистических обществ (Китая, Византии, арабско-мусульманского мира) «высокая оценка права, выработанная задолго до того, как в недрах феодализма созрели буржуазные отношения»<sup>11</sup>.

Необходимо подчеркнуть, однако, что «право» средневековья качественным образом отличалось от права в точном значении слова, борьба за которое начинается лишь с эпохи Реформации и атрибутивным признаком которого становится *всеобщность*, или, что то же самое, *равная и единообразная отнесенность к любой и каждой личности, к индивиду как гражданину*.

В условиях европейского феодализма право всегда было правом группы (сословия, корпорации, этнической общности) и рас-

пространялось на индивида только в силу его «естественной принадлежности» к группе. Неудивительно, что в языке той эпохи слово «право» вообще редко употребляется в единственном числе (т. е. как термин, фиксирующий всеобщее понятие): обычно говорят о «правах», или «вольностях», меняющихся от места к месту, от сословия к сословию и признаваемых обществом именно в этой их гетерогенности. Право феодального общества ставит во главу угла то, что отличает одну традиционную социальную группу от другой; это уважаемые государством, а также взаимоважные сословно-корпоративные особенности, или привилегии. Соблюдать права дворянина — значит для условий средневековья ни при каких обстоятельствах не равнять его с горожанином, соблюдать права жителя «вольного города» — значит не ставить его на одну доску с жителем такого поселения, которое не имеет привилегии на самоуправление.

Именно неравенства и отличия имеют в виду многочисленные (только для Западной Европы характерные) договоры сюзереном и вассалом, князем и муниципалитетом вольного города, государем и известными группами подданных. Именно их закрепляют добуржуазные «конституции» (хартии, своды монархических пожалований). Не нивелировать, не отождествлять с тем, кто стоит ниже, — вот чего в законном порядке требует вассал от сюзерена и сюзерен от монарха. Идея правопорядка сводится, иными словами, к идее соблюдения иерархии привилегий, к защите ее от захватного или деспотического произвола.

Рассмотренная в целом, идеологически-правовая ситуация, сложившаяся в Западной Европе в эпоху средневековья, характеризуется, таким образом, напряженным противостоянием двух концепций: 1) учения о равенстве людей как неправоспособных детей церкви, 2) учения об их правовом неравенстве как членов иерархически организованного мирского порядка. Заметим, что ни в одном другом районе мира учения эти не достигают такой определенности, остроты и последовательности: из всех монотеистических религий только католичество доходит до решительного утверждения всеобщего и сущностного рабства людей (их «бесправия по праву»); из всех светских концепций неравенства только западноевропейская приписывает ему «естественно-правовой» смысл, т. е. трактует сословно-корпоративные различия как явление, не зависящее от субъективных установлений власти.

Соответственно нигде с такой силой, как в Западной Европе, не сказывалось своего рода «концептуальное принуждение» к преодолению обоих учений и к выработке формы сознания, соединяющей право с теми качествами равенства и всеобщности, которые теологическое мировоззрение полагало на стороне предельного бесправия.

Важно далее принять во внимание следующее обстоятельство.

Идея граждански-всеобщего права принципиально не могла родиться на собственной почве феодальных прав-привилегий, прав-особенностей.

Хотя упорная борьба феодальных сословий за свои «правозаконные отличия» и была одной из важнейших исторических предпосылок политико-юридической революции XVII—XVIII вв., сами раннебуржуазные «права человека и гражданина» не имели ровно ничего общего со средневековыми сословно-корпоративными «вольностями». Одни было так же невозможно «вывести» из других, как невозможно было, например, получить абстрактно-всеобщие принципы галилеевской механики посредством «логической обработки» физики перипатетиков.

Идея граждански-всеобщего права зарождается поэтому в лоне самого теологического мировоззрения, в спорах о сущности истинной церкви, и неудивительно, что поначалу она вообще не имеет характера правового притязания, не формулируется как политико-юридический принцип. Речь идет просто о том, что верующий как верующий выступает против деспотического духа господствующей церкви, отстаивая в ней и по отношению к ней всеобщую (нимало не похожую на сословные привилегии) свободу христианина. При этом он ищет опоры не в законодательных санкциях государства (без которых по строгому счету вообще нет права), а лишь в одобрении и содействии других членов церкви, обладающих теми же, что и он сам, внутренними достоверностями.

Оказывается, таким образом, что раннебуржуазная правовая идея появляется на свет как идея *нравственно-религиозная*. Новые требования правосознания поначалу пробивают себе дорогу в форме новых («анти-католических») богословских постулатов. Решающее значение приобретает при этом возрожденная идея всесвященства — непосредственной и общей всем христианам богопричастности. Всесвященство имеет парадоксальный статус *всеобщей привилегии*, или равенства, не предполагающего усреднения. Опираясь на эту категорию, зарождающееся правосознание как бы идет в обход основной «парадигмы» феодально-сословного мышления — представления о принципиальной несовместимости «равенства» и «права».

Бок о бок с идеей всесвященства (и в качестве прямой ее конкретизации) развивается мысль о спасении через веру, понимаемую как акт, коренящийся в неотъемлемо-личных решениях совести. Соответственно сама свобода совести приобретает значение духовной ценности, культивирование и отстаивание которой есть первейшая обязанность христианина.

Носитель нового нравственно-религиозного сознания еще далек от того, чтобы требовать у общества (государства) конституционных гарантий свободы совести: он спрашивает этой свободы прежде всего с себя самого. Но поступая так, он одновременно вынужден запретить себе всякое содействие духовной и светской власти, претендующей на совесть верующих, и осуждать ее гласно, с решимостью нового христианского мученика.

## Глава II

# Политико-юридические завоевания Реформации

Важнейшей вехой в процессе перехода от теологического к юридическому мировоззрению (первым массовым прорывом к правосознанию) была Реформация.

В буржуазной литературе она чаще всего трактуется как эпоха рождения протестантских вероисповеданий, как их бурная и смутная предыстория. Между тем действительные культурные и социально-исторические результаты реформационного процесса куда более внушительны.

Реформация не резюмируется в протестантизме. Это несомненно даже с чисто конфессиональной точки зрения. После догматического и организационного оформления трех протестантских церквей (лютеранской, кальвинистской и анабаптистской) реформационное движение обретает «второе дыхание». На историческую арену выходят течения, смешивающие все конфессиональные классификации: арминиане, социниане, пиетисты, герингутеры, унитарии. Реформация перемахивает через стены, воздвигнутые контрреформацией, и порождает внутри католической религии образования, подобные яansenизму.

Но дело не только в этом. Еще существеннее, что Реформация как в своем исходном пункте, так и в своих итогах вообще выводит за пределы религиозно-теологических задач. Из трудностей, которые породила декларированная реформаторами свобода веры, вырастает принцип интеллектуальной и моральной автономии личности, из противоречий нового церковного идеала — идеал правового государства. В оболочке ожесточенных споров о таинствах, догматах и символах веры совершается переворот в нравственных и социальных ориентациях, — пожалуй, самый решительный за всю многовековую историю христианско-католической Европы.

Детальный анализ этого переворота не входит в нашу задачу; нас интересует, что дала Реформация для разработки нового статуса общественного индивида (статуса правоспособного «юридического лица»), для становления раннебуржуазной версии естественного права и договорных интерпретаций государственной власти.

Вместе с тем мы беремся утверждать, что политико-правовой вклад Реформации был самым весомым, самым значимым из того, что она вообще внесла в европейскую цивилизацию.

Новые правовые ориентации не были чем-то лежавшим на периферии реформационной идеологии, чем-то дополнительным по отношению к ее основному (теологическому, точнее, религиозно-философскому) содержанию. Мы рискуем вообще не заметить совершившегося в ходе Реформации радикального переосмысления политико-юридической проблематики, если сосредоточим

внимание на том, что сами реформаторы специально говорили о государстве и праве, к каким выводам они приходили, когда пытались рассуждать в качестве юристов *ex professo*.

Реформация (и в этом один из удивительнейших ее парадоксов) прокладывала дорогу буржуазному юридическому мировоззрению как раз там, где ее выдающиеся представители еще не пытались строить особых юридических конструкций и сочинять трактаты о государстве. Свою главную политико-юридическую работу они проделывали просто в силу того, что решительно утверждали непосредственно личное отношение каждого человека к богу, неотчуждаемость индивидуальных поисков веры, священство всех верующих, абсурдность кастово-сословного обособления клириков от мирян и т. д. История — в сложном диалектическом процессе — вывела из этих новых теологических постулатов куда более радикальные политико-правовые идеи, нежели те, которые удавалось обосновать самим вдохновителям реформационного движения, поскольку они выступали в роли политических теоретиков.

Разработанные в XVII в. концепции естественного права и общественного договора имели мало общего с устоявшимися, педантичными (подчас совершенно убогими) политическими теориями протестантизма. И вместе с тем они обнаруживали глубокое родство с философско-правовыми починами ранней Реформации, с трактовкой самой личности христианина, развившейся в русле «евангелического Ренессанса».

Выявление этого родства, доказательство того, что новаторская философия государства и права (философия, санкционировавшая неотчуждаемые права «человека и гражданина») генетически восходит не к антично-римским юридическим концепциям, не к идеологии «хартий и вольностей», под флагом которой в течение длительного времени развертывалась антифеодалная борьба, а, прежде всего, к антиавторитарному религиозному движению, охватившему Западную Европу в начале XVI столетия, — такова, если говорить коротко, исходная задача нашего исследования.

Приступая к ней, мы, однако, тотчас же наталкиваемся на серьезные трудности.

Раннереформационная идеология — образование до крайности нестрое, неустойчивое и подвижное. Здесь постоянно что-то начинается и не получает завершения, забывается и открывается повторно. Ни одно понятие не вызревает до категориальной определенности, ни одно течение не успевает кристаллизироваться в школу.

Чтобы преодолеть это затруднение, необходимо, на наш взгляд, с самого начала отнести раннереформационную идеологию к какой-то одной (но, разумеется, не случайно выбранной, а самой историей выделенной) личности. Поместив в центр внимания реальную ключевую фигуру ранней Реформации, ее классическое индивидуальное воплощение, мы получаем возможность совместить в едином замысле различные типы анализа (классово-со-

циальный, историко-религиозный, ситуационный) и воссоздать то, что можно назвать «живым творческим усилием эпохи».

Путь этот подсказывается и самим историческим процессом. Раннереформационная идеология, которую так трудно «привести к общему знаменателю», обнаруживала связность и единство, поскольку выстраивалась вокруг крупной, эпохально значимой личности, обраставшей сподвижниками, преемниками и критиками.

Такой личностью был Мартин Лютер, первый в истории представитель простонародья, который вышел в великие люди, не выходясь в знать, и популярность которого уже при его жизни затмила славу светских и духовных властителей.

### *1. Исток и тайна немецкой Реформации*

Мартин Лютер вышел из крестьянской и сформировался в бюргерской среде. Пожалуй, именно эта близость к двум основным демократическим слоям позднесредневекового общества позволила ему выступить в качестве пронизательного исповедника национального сознания и выдвинуть нравственно-религиозную программу, поначалу отвечавшую всем направлениям антикатолической оппозиции.

«Буржуазная революция № 1» (а стало быть, и вся эпоха ранних буржуазных революций) началась с события, происшедшего в провинциальном городке Виттенберге в октябре 1517 г., — с опубликования исторических 95 тезисов Лютера, направленных против торговли индульгенциями и оказавших на Германию «воспламеняющее действие, подобное удару молнии в бочку пороха»<sup>12</sup>.

В популярных обзорах истории Реформации Тезисы Лютера нередко выдаются за полемико-публицистический вердикт, содержащий громкое и резкое обличение римской курии. На деле они вовсе не были таковыми. О злоупотреблениях, бесчинствах, любостыжании, допускаемых папой и его приспешниками, Лютер говорит довольно сдержанно.

Основной мотив Тезисов — мотив внутреннего раскаяния и сокрушения, противопоставляемого всякого рода внешней активности, любым «делам, подвигам и заслугам». Он звучит уже в первом тезисе и достигает предельной силы в последних.

Как же случилось, что проповедь ничтожества человека перед богом стимулировала сознание личного достоинства мирянина перед клиром? Почему в эпоху, которая только предреволюционным десятилетиям во Франции уступала по обилию вызывающих памфлетов, воззваний, пародий и обличительных листков, роль возбудителя массового протеста выпала на долю документа, который исходя из его прямого смысла правильнее всего было бы назвать «манифестом христианского самоуничижения»?

Ответить на эти вопросы — значит проникнуть в «исток и тайну» немецкой Реформации.

Продажа индульгенций, против которой выступил Лютер, давно уже служила предметом возмущения и рассматривалась как крайнее выражение нравственного упадка римской курии. Немецкая литература начала XVI в. точно схватывала и юридически-правовые несообразности, к которым вела торговля «священным товаром»: возможность искупать преступление без всякого раскаяния в нем; возможность оплачивать преступления новым преступлением или преступление одного человека — добрыми делами другого; возможность грешить в долг и покупать право на будущий проступок; возможность попадать в фавориты небесного судьи в силу преимуществ происхождения и богатства.

Публицисты предреформационного периода не просто фиксировали эти несообразности, но и пытались отыскать их общий корень. Обычно он усматривался в *денежной форме* откупов — в том, что коммерция, выйдя за свои законные мирские пределы, вторглась в сферу отношений между человеком и богом.

Выявление торгашески-меркантильной подоплеки индульгенций делало честь публицистической пронизательности предреформационных критиков. Иррациональная сторона денежно-мелочного отношения была схвачена ими при анализе торговли «священным товаром» задолго до того, как ее стали замечать в сфере обычных, мирских отношений.

Вместе с тем необходимо подчеркнуть, что долютеровская и окоلودютеровская критика индульгенций как бы ослеплена и сбита с толку самой этой иррациональностью. Деньги кажутся ее представителям демонической и сатанинской силой, которая, рождаясь в миру, подчиняет себе затем и «божий град». Предреформационные обличения индульгенций проникнуты поэтому тоской по ушедшим в прошлое церковным порядкам и желанием восстановить традиционные натуральные формы эпитимий. В одних случаях (Савонарола, кельнские доминиканцы) прямо отстаивается идеал монашески строгой искупительной аскезы, в других (Эразм Роттердамский) — идея невещественной, чисто духовной жертвы, состоящей в сокрушении о содеянном<sup>13</sup>.

Критики индульгенций еще не улавливают того, что продажа отпущений представляет собой особую (высшую и вместе с тем кризисную) разновидность феодальной эксплуатации мирянина, базирующейся на древнем обычае искупительных жертв.

Возможность индульгентного откупа заложена уже во всяком возложении даров на церковный алтарь, тем более в эпитимье, пусть даже самой элементарной. И здесь же заключена возможность того, чтобы мирянин-грешник, умиловляющий оскорбленного бога, использовался как крепостной раб церкви.

Каждая века в полутысячелетней предыстории индульгенций есть одновременно и века в истории церкви как феодального (а точнее, феодализирующегося) института.

Абстрактная предпосылка для феодальной эксплуатации мирянина возникает уже в тот момент, как в теологическом словаре появляется понятие сатисфакции, т. е. удовлетворения, достав-

лимого богу через церковь. Поначалу это понятие еще не имеет в виду исправительного труда на церковной ниве: считается, что грешник должен не столько отработать, сколько отстрадать свой проступок. Однако его страдание (претерпевание зла за зло) признается действительным лишь в том случае, если оно назначено церковью, наложено на мирянина в качестве своего рода бездоходной барщины.

На следующем этапе предыстории индульгенций легализуется принцип замещения искупительных страданий искупительными «добрыми делами». От бездоходной барщины церковь переходит к выгодным для себя барщинам и оброкам.

Доброе дело предпочиталось претерпеваемому злу равно в той мере, в какой сводилось к церковноугодному действию<sup>14</sup>. Возникла сложная, казуистическая отработанная иерархия «добрых дел», на верхних этажах которой оказались жертвенные акты, непосредственно имеющие в виду интерес церкви, на средних — искупительные деяния, основанные на идее любви к ближнему, но перепоручаемые церкви, а на самых нижних — обычные проявления добродетельности, самостоятельно осуществляемые мирянином. Мы ничего не поймем в страстном раннеперформационном протесте против спасительности «добрых дел», если не примем во внимание, что он постоянно имел в виду эту иерархическую интерпретацию добродетелей, подчиненную соображениям церковной выгоды и тяготившую над всеми индивидуальными решениями мирянина наподобие оброчного реестра.

Покупка индульгенций, как и всякая рыночная сделка, содержала в себе момент добровольности. Однако если принять во внимание историческое строение индульгенции, овеянное в ней общественное отношение, добровольность эта сразу предстает как нечто условное и призрачное.

Для появления на рынке отчуждаемого «священного товара» необходимо было, чтобы небесная кара, причитающаяся за земные прегрешения христианина, уже прежде была замещена искупительным телесным страданием, претерпеваемым здесь на земле и назначаемым церковью, чтобы:

а) на смену этой простой эпитимьи пришла эпитимья-сатисфакция, т. е. «добрые дела» и целесообразно-полезная аскеза (труд), налагаемые на грешника в порядке церковной барщины;

б) эта сатисфакция-барщина заместилась сатисфакцией-оброком, уделаемым мирянином из его самостоятельно нажитых достояний и в форме натурально пригодной для удовлетворения церковных нужд;

в) этот натуральный искупительный оброк был замещен оброком денежным, отдаваемым под церковный вексель.

Мирянин волен был, конечно, и не приобретать разрешительной грамоты, сбываемой ему папским агитатором. Однако отказ этот означал бы, что он соглашается на натуральные пожертвования и службы, которые замещались индульгенциями. Момент добровольности, присутствующий в купле-продаже разрешитель-



ных грамот, относился, иными словами, лишь к форме отправления церковно-феодалной повинности. В папстве торгующем проглядывало папство деспотическое, но только обессилевшее, исхитрившееся и алчное.

Исключительная пронизательность Лютера состояла в том, что он разглядел (а точнее, почувствовал, ощутил) эту антиправовую подоплеку индульгенций. Под критику Тезисов, непосредственно имевшую в виду продавцов разрешительных грамот, объективно подпадала вся многоактная история церковно-феодалной эксплуатации отпущений.

Результат этот виттенбергский монах-августинец так же мало мог предвидеть, как и мощное общественное эхо, которым Германия ответила на публикацию его Тезисов. Лютер не был историком церковно-феодалной эксплуатации: им руководил личный опыт веры, в котором вызрели мощные и парадоксальные религиозно-философские интуиции.

Как и другие его современники, Лютер был возмущен цинизмом и низостью «священной торговли», превращением денег, самого грешного, соблазнительного и коварного из всех мирских благ, в универсального посредника, затесавшегося между богом и людьми. Своеобразие Лютерова подхода состояло, однако, в том, что он не превратил этой поверхностной критико-полемической констатации в окончательный теологический приговор. Феномен денег и рыночной купли-продажи послужил ему лишь поводом для постановки вопроса о церковном посредничестве вообще, о первичных и элементарных формах обмена, откупа, сделки с богом, санкционированных церковной доктриной.

Центральная мысль Тезисов, в сущности говоря, очень проста и состоит в следующем: Христову Евангелию идея искупительных пожертвований глубоко чужда<sup>15</sup>; бог Евангелия не требует от согрешившего человека ничего, кроме чистосердечного раскаяния в содеянном.

В «Сермоне об отпущении грехов» (1518) это основное утверждение Тезисов получает ряд важных разъяснений и конкретизаций. Бог, говорит Лютер, не зависит от людей в своем бытии, а следовательно, и не испытывает никакой нужды в их услугах, приношениях, дарах, восхвалениях и т. д. В прегрешениях (проступках и преступлениях) людей его огорчает не нарушенный порядок и даже не ущербы, которые причинены потерпевшему: все это всемогущий способен поправить или возместить сторицею. Бог скорбит над виновным, над злом и несчастьем, которое тот, творя преступление, совершил сам с самим собой. Необходимо поэтому, чтобы грешник сам же и возненавидел содеянное, ужаснулся, сокрушил себя и сделался новым человеком, для которого повторение преступления поистине стало бы невозможным.

Первый из лютеровских тезисов прямо определяет раскаяние в качестве центральной и сквозной задачи христианской жизни. В тезисе тридцать шестом говорится: «Всякий христианин, который действительно раскаивается, имеет право на полное осво-

бождение от наказания и вины и без отпущения». И наоборот (тезис четвертый), небесное наказание «остаётся за нами до тех пор, пока длится в нас презрение к самим себе».

В одном из сочинений, комментирующих Тезисы, Лютер пишет: «До сих пор нас учили считать песок, то бишь разглагольствовать об отдельных прегрешениях, складывать их и взвешивать, чтобы затем совершить покаяние (искупительное действие.— Э. С.). И пока мы поступали таким образом, случалось, что мы... покаянно умерщвляя прошлые грехи, грешили вновь... Истинное раскаяние должно начинаться с сознания благоволения и милости бога (а не его законнической равности.— Э. С.)... Тогда прольются слезы и человек возненавидит себя в сердце своем без того, чтобы отчаиваться. Тогда возненавидит он грехи не потому, что они влекут за собой наказание... Если кто-либо испытал такое раскаяние в отношении хотя бы одного единственного греха, он уже раскаялся тем самым и во всех прочих»<sup>16</sup>.

В содержании Тезисов можно выделить два взаимосвязанных мотива.

Первый, негативно-критический состоит в отвержении назначаемых церковью искуплений греха, какую бы конкретную форму (аскетическую, барщинную, оброчную, денежно-выкупную) они ни принимали. Конечная тенденция этого отвержения может быть определена как секуляристская и антифеодалная.

Второй, диалектически-позитивный мотив состоит в возвышении раскаяния как страдательно-творческого действия, ведущего к нравственному возрождению индивида.

Попробуем теперь более конкретно обрисовать каждый из только что обозначенных нами мотивов, оставляя в стороне неустоявшуюся, временами обманчиво двусмысленную терминологию Лютера и акцентируя логически-смысловые возможности избранной им позиции.

1. Антифеодалный потенциал Тезисов, на наш взгляд, может быть охарактеризован следующей формулой: зло, поразившее вселенскую церковь, коренится не в том, что аскетическая, натуральная и моральная жертвы сменились в ней сомнительными денежными выплатами, а в том, что церковь вообще поставила жертву в центр всех отношений между человеком и богом и не заметила момент выплаты и торга, содержащийся во всяком приношении, возлагаемом на ее алтарь. Любое искупительное деяние, пусть даже совершаемое с монашеской строгостью, с чистой помысла, достойной Франциска и Доменика,— это уже торг. Поведение сурового постника, надеющегося обменять свою изнуренную плоть на будущее «вечное блаженство», подчинено тому же индულгентному расчету, что и поведение ростовщика, который через тецелеву кассу «оплачивает грех из греха».

Кто хочет вырвать индულгенции с корнем, должен корчевать также и расчетливо-спасительные «добрые дела». Последние, по мнению Лютера, если и санкционируются Писанием, то лишь в той мере, в какой они совершаются без всякой мысли о небесной

награде, непосредственно вырастая из аподиктичности, нерасчетливости, энтузиастической спонтанности, присутствующих в раскаянии и вере<sup>17</sup>.

Бог Лютера вообще откликается не на действия, а на мотивы; не на жертвы и отречения, а на внутренние перевороты, которые к ним привели; не на просьбы и молитвы, а на действительные заботы и нужды, лишь отчасти в них высказанные. Ни в чем не нуждающийся, никому ничем не обязанный, недоступный человеческому обслуживанию и угождению, он слышит в людях только неотчуждаемое, только имманентное и интимное, подчас совершенно противоречащее тому, что они сами запрашивают, выторговывают, полагают в качестве конечной цели своих внешних продуктивных действий.

Теологи XVIII—XIX вв. (в том числе и ортодоксально-протестантские) не без основания будут утверждать, что этот образ трансцендентного божества, непосредственно откликающегося на имманентность и подлинность человеческого переживания, эзотеричен, заумен и плохо приурочен к сознанию рядового верующего. Но в эпоху Реформации он обладал достоинством народности и азбучности. Утверждая, что любые искупительные действия не нужны богу и безразличны для индивидуального спасения, Лютер четко формулировал массовое подозрение своей эпохи, порожденное объективным положением мирянина внутри меркантилизирующейся церкви. Основная идея Тезисов (богу — одно только раскаяние) паталкивала верующего простолюдина на мысль о том, что вся церковно-феодалная собственность представляет собой пезаконное и насильственно приобретенное достояние. Он вплотную подводил к идее секуляризации церковных имуществ. Критика, непосредственно направлявшаяся против феноменов отчуждения, торга и обмена, наносила удар по внеэкономическому принуждению, на исторической почве которого эти феномены выросли и развились.

Сам Лютер в 1517 г. еще не агитировал за секуляризацию церковных имуществ. Он требовал лишь, чтобы мирянин не участвовал больше в их незаконном умножении. Он надеялся также, что, попав под всеобщее осуждение, церковь сама откажется от своих обманом добытых достояний. Все это нимало не колебало, однако, основной Лютеровой мысли: богатства церкви принадлежат ей не по Писанию. Путь к разрушению экономического базиса клерикального господства был открыт.

2. Не менее серьезными были исторически-смысловые последствия второго, персоналистского мотива Тезисов, содержавшегося в лютеровском возвышении раскаяния.

Неотчуждаемое и одинокое душевное сокрушение атомизирует лютеровского мирянина, выделяет его как из церковной «соборности», так и из традиционных общинно-корпоративных объединений. Разумеется, это выделение еще не имеет материального (социального и экономического) характера: приход, цех, корпорация, сельская община и т. д. по-прежнему остаются для ин-

дивида фактической силой, с которой приходится считаться. Однако они утрачивают силу авторитета, перестают быть инстанциями, уставам и кодексам которых человек повинуется по внутреннему убеждению. Кризис повиновения, к которому приводит Реформация, исторически предвещает разложение всей системы феодального подчинения и появление на общественной арене фигуры независимого частного предпринимателя, атомизированного члена «гражданского общества».

Мученический, страдательный (порой даже мизантропически мрачный) персонализм ранней Реформации на первый взгляд кажется чем-то совершенно несовместимым с оптимистичным, активистским (а то и утопически прекраснородушным) индивидуализмом, который овладевает умами представителей «третьего сословия» полтора-два века спустя. В действительности они образуют последовательные фазы в диалектическом развитии одних и тех же индивидуалистических ориентаций раннебуржуазного массового сознания. От независимого раскаяния (самоосуждения), поставленного выше любых общинно-авторитарных приговоров, берут начало протестантское индипендентство и протестантский «характер», носители которых займут самые видные места в армии представителей энергичного раннебуржуазного индивидуализма.

## *2. Спор о виновниках и путях разрешения церковного кризиса*

В XIV—XV вв. папство выступает перед миром в качестве обанкротившейся системы духовного деспотизма. На его исторической судьбе как бы лежит печать божественной проны: действия Рима оказываются неуспешными ровно в той степени, в какой он претендует на роль монопольного носителя небесной благодати. Теократические посягательства завершаются позорным «авиньонским пленением» пап; на смену тысячам мнимых еретиков, отправленных на костер, приходят десятки тысяч последователей Уиклефа и Гуса, которые осознанно и открыто несут в мир свою «ересь»; масса верующих, грехи которых отпущены церковью на целые десятилетия вперед, впадает вдруг в почти патологическое переживание виновности и т. д. Церковь далеко еще не бессильна, но ее мощь уже не вызывает священного трепета, ощущения скрытого божественного содействия. Соответственно мирянин начинает трезво обсуждать церковь, яснее видеть ее социальный облик и человеческое несовершенство ее служителей.

Чем дальше заходит этот трезвый, обыденно-моральный разбор, тем чаще в душе верующих вспыхивает подозрение, что существующая церковь неистинна, неблагоприятна, что она не от бога. И решающую роль в вызревании такого рода подозрений играет повсеместная, заметная даже для самого ненаблюдательного глаза меркантилизация церковной практики.

Попробуем хотя бы в самых общих чертах воспроизвести картину, открывавшуюся взору живого свидетеля событий.

Замена натуральных феодальных повинностей денежными быстрее всего происходит именно в сфере церковного хозяйства: уже в середине XV в. денежная выплата становится здесь предпочитаемой формой поборов и пожертвований. В римских канцеляриях процветают взяточничество и подкуп; «торг приходами всякого рода... своей откровенностью и своим разнообразием напоминает игру на какой-нибудь сильно оживленной бирже»<sup>18</sup>; «духовенство не брезгает заниматься ростовщичеством и извлекать доходы из держания кабаков и игорных домов»<sup>19</sup>; многие женские монастыри превращаются в «публичные дома для знати»<sup>20</sup>; «характерным для увеличивающейся избалованности монашеских орденов, в былое время старавшихся лично вести хозяйство, является отдача в аренду монастырских имений... нравственное значение труда не ценится уже совершенно, и остается лишь точка зрения возможно более легкой и значительной наживы»<sup>21</sup>.

Если в средние века церковная организация, по выражению Энгельса, имела смысл «наиболее общего синтеза и наиболее общей санкции существующего феодального строя»<sup>22</sup>, то в канун Реформации она столь же синтетически воплощает в себе основные черты меркантильного разложения феодально-средневековых порядков.

Встревоженные наблюдатели из самого клерикального лагеря (например, кельнские доминиканцы) видят в меркантилизации церковной жизни следствие так называемого «обмирщения». Церковь, по их мнению, слишком сплелась с миром и заразилась его грехами. Однако уже Савонарола склоняется к страшному подозрению, что в своем любостязании церковь хуже мира и сама заражает его своими «образцовыми пороками»<sup>23</sup>.

Это приводит к напряженному спору о виновниках и путях разрешения церковного кризиса и к антиномии критических оценок.

Стороны этой антиномии наиболее ясно представлены, на наш взгляд, двумя выдающимися представителями немецкой антипапистской публицистики — Ульрихом фон Гуттенем и Эразмом Роттердамским.

а) *Ульрих фон Гуттен: вина клира.* В отличие от Савонаролы Гуттен не было человеком церкви: беглый монах и отвергнутый своим семейством дворянин, он вел в канун Реформации «жизнь странствующего студента... во всей ее свободе и беззащитности»<sup>24</sup>. Его критический взгляд на Рим (Гуттен провел в столице папства несколько лет) — отчужденно-свободный взгляд изгоя и вселенского скитальца.

Все грехи и несчастья существующего мира могут быть, по мнению Гуттена, сведены к одному общему корню — корыстолюбию. Оно оживотворяет традиционные пороки и производит новые. Но трагический парадокс состоит в том, что в центре коры-

столюбивого мира находится корыстолюбивая церковь и что, судя по всему, именно она заражает любостяжанием католически-христианскую эйкумену.

Торгашеское истолкование душеспасительной практики делает папство кровно заинтересованным в человеческих пороках и несчастьях. Как бы предвосхищая знаменитые рассуждения Фурье о том, что при господстве денег стекольщик не может не мечтать о градобитии, врач — об эпидемиях, а судебный следователь — об умножении краж и убийств, Гуттен пишет: «Нет такого преступления как пред богом, так и пред людьми; нет такого злодеяния, совершения которых нами не желали бы римляне, чтобы получить деньги за диспенсацию (прощение.— Э. С.)»<sup>25</sup>. В памфлете «Зрители» прелат Кастан обращается к Солнцу с требованием «возбудить чуму или распространить между немцами неожиданный мор, чтобы... деньги текли в Рим»<sup>26</sup>.

Гуттена уже не устраивает идея церкви, подверженной доминирующему греху мира (идея, которой отчасти растревляли, отчасти успокаивали себя клирикальные критики папства). Он говорит скорее о мире, подпадающем греху извратившейся церкви.

Римские священнослужители, по мнению Гуттена, не просто не лучше мирян (что было бы еще объяснимо в рамках ортодоксально-католического понимания греха), они хуже худших из них. Есть лишь один слой светского общества, с которым можно сопоставить членов папской курии,— это уголовно-криминальный элемент. Но и такое сопоставление — не в пользу римского клира. В памфлете, носящем знаменательное название «Разбойники», Гуттен доказывает, что преступления, совершаемые Римом, относятся к преступлениям, совершаемым на больших дорогах, так, как «смертный грех» относится к греху «простительному»,— в церковном ограблении все чудовищно: и масштабы, и методическая регулярность, и, главное, изощренная юридическая казуистика, которая скрывает от глаз их преступный смысл<sup>27</sup>.

Собственное мироощущение Гуттена в годы его страстной полемики с Римом не было апокалиптическим. Тягостное ожидание конца времен если не полностью заглушалось, то по крайней мере смягчалось в нем новым возрожденческим переживанием истории, стоическими и скептическими установками, нашедшими признание в среде немецких гуманистов. Однако для сознания рядового верующего картина мира и церкви, нарисованная Гуттенем, могла иметь лишь апокалиптический смысл. Более того, она сообщала идею конца времен подлинную трагическую завершенность. Читая памфлеты Гуттена, верующий католик должен был прийти к мысли, что как раз там, где он ожидал найти избавление от зла, суетности и греха, на деле лежит их начало.

Это чувство обреченности и проклятости должно было тем мучительнее переживаться читателем Гуттеновых памфлетов, что он, католик-мирянин, терпящий столько унижений и уцербов от римской курии, неожиданно осознавал себя соучастником ее безбожных действий.

Вся коммерческая, торгашески-меновая практика Рима покоится, по мысли Гуттена, на известной первоначальной сделке, участниками которой является, с одной стороны, папская курия, а с другой — все без исключения миряне. Извращенная церковь не выстояла бы и дня, если бы она не поддерживалась признанием тысяч и тысяч своих прихожан, не соответствовала их собственным установкам, склонностям и запросам. В церкви каждодневно (в течение уже многих веков) совершается обмен властолюбия на раболепство, бесчестности на глупость, наглости на запуганность. Деньги (золото) лишь обслуживают этот обмен, лишь сообщают ему откровенный и циничный характер торга. Но тем самым они обнаруживают, что духовная диктатура церкви существует с терпеливого согласия ее паствы. Наблюдая в Риме, как папские священники обращаются с массой немецких паломников, Гуттен не может решить, кто из них (священники или паломники) вызывают у него большее негодование. «Глупый народ, — восклицает он, — до такой степени верит в этот обман, что у кого нет денег, тот позволяет бичевать себя»<sup>28</sup>.

Гуттен надеется, что выход из порочного круга можно найти в этнических достоинствах немцев и апеллирует к их еще дохристианскому, «франкскому» свободолюбию и мужеству.

Но обоснованы ли эти почвеннические увещевания? Сохранилось ли языческое мужество в народе, в течение девяти веков терпеливо сносившем римское католичество? Да и можно ли апеллировать к достоинствам язычника, если ставишь (как это и делает Гуттен) задачу возрождения первоначально-христианской (апостольской) церкви?

Показательно, что рядом с истолкованием отношений священника и мирянина как обоюдной сделки (истолкованием, которое мы в той или иной форме встретим у всех крупных мыслителей Реформации) в памфлетах Гуттена фигурирует еще и другая, куда более поверхностная и утешительная интерпретация этих отношений. Мы уже находим здесь печально знаменитую объяснительную модель Просвещения: модель «встречи простака с обманщиком». Все повелось оттого, что некогда, в стародавние времена, недалекий и легковерный франк встретился с хитрым римским священником, который сумел его надуть, а затем держал в заблуждении, эксплуатируя его невежество и духовную пассивность.

Гуттен (как, впрочем, и многие мыслители XVIII в., с которых спрос больше) не замечает, что эта модель, на первый взгляд, позволяющая реабилитировать паству за счет пастыря (а в более широком смысле — народ за счет его правителей и наставников, будь то светских или духовных), утверждает отчаянно пессимистический взгляд на простого человека. Перекладывая всю вину за обман и несправедливость на правителей, пастырей, угнетателей, просветительская теория общества вместе с тем, закрепляет за ними (причем закрепляет навечно) монополию на активность. И наоборот, простолудин «обеляется» этой теорией до полной ту-

ности и инертности: его не в чем больше упрекнуть, но от него ничего нельзя и ожидать, он как бы окаменевает в своей пассивной неповинности.

Памфлеты Гуттена впервые очерчивают этот порочный круг просветительского мышления, которое сперва с болью и негодованием уличает народ в невежестве и раболепии, затем возлагает вину за эти качества на дурных правителей и, наконец, находит выход из тупика в уповании на появление новой («просвещенной», «разумной») правящей элиты, механизмы порождения и вербовки которой остаются совершенно загадочными.

Гуттен мечтает о христиански воспитанном главе церкви совершенно так же, как философы XVIII в. будут мечтать о просвещенном монархе<sup>29</sup>. Откуда возьмется подобный спаситель мира? Как он сможет появиться в недрах церкви, без остатка поделенной на «безбожных священников» и обманутый «глупый народ»? В ком он найдет себе соратников? Над этими вопросами Гуттен не ломает голову: бог являл миру и не такие чудеса. Главное — устранить нынешнюю курию, разделаться с ней любой ценой: «Если Германия и христианство бессильны освободить себя собственными силами, пусть, по крайней мере, турки совершат давно заслуженный суд над Римом и его клиром»<sup>30</sup>.

В этом крайнем решении разом выражает себя весь комплекс переживаний, владевших Гуттенем. Он соглашается на вторжение иповерцев, поскольку давно уже видит в папских ставленниках, хозяйничающих в Германии (будь то итальянцы или завербованные из самих немцев), оккупантов и чужаков. Главную ставку Гуттен делает именно на национальную ненависть к чужакам. В то же время в глубине души он явно сомневается, действительно ли его народ способен отдаться этой спасительной мятежной ксенофобии.

Чем пристальнее всматриваешься в рассуждения Гуттена, тем яснее становится, что, по сути дела, он просто заговаривает себя в надежду, разделяя ее ровно в той мере, в какой ему удастся закрыть глаза на им же зафиксированные глубинные противоречия в способе существования римско-католической церкви. Между тем Реформация (та Реформация, которая в конечном счете подтвердила слепое упование Гуттена) духовно развивалась именно через все более драматичное переживание данных противоречий, через осознание невозможности их рассудочного, просветительского разрешения.

б) *Эразм Роттердамский: вина паствы*. Если бы от нас требовали в двух-трех словах обрисовать основное умопомрачение Эразма, мы сказали бы, что это — глубокая метафизическая грусть и что он был, пожалуй, самым горьким из мыслителей реформационной эпохи. Эразму чужды и отчаяние, и безмерные исторические упования Гуттена: настроения, друг в друга переходящие и друг друга питающие. Устойчивая, скептически выверенная меланхолия тайно присутствует во всех его сочинениях (то назидательных, то язвительных, то бурлескно-веселых). Метафизиче-



ское разочарование великого гуманиста вырастает из вопроса об общественной судьбе истины (в другом выражении, Мудрости или Знания).

Эразма удивляет и потрясает, что известные представления, которые приобрели для него характер аподиктической очевидности (и которые, следовательно, должны бы быть достоверными для всякого человека, рассуждающего разумно и беспристрастно), оказываются тем не менее совершенно неприемлемыми для общего понимания. Истина для Эразма по самой своей сущности есть «горькая истина», т. е. воззрение, которое обескураживает и отчапвает людей, разрушает иллюзии (мнения, грезы), до сих пор скрашивавшие их существование и даже, возможно, только и сообщавшие ему хоть какой-то смысл<sup>31</sup>.

Конкретным опытом, в котором вызрело это убеждение, явились занятия богословием и попытки решить проблему церковной реформы.

Кризисное состояние римско-католической церкви является для Эразма фактом столь же несомненным, как и для Гуттена. Однако он далек от того, чтобы видеть в папе и его приспешниках не только моральных, но и исторических виновников этого состояния.

Меркантильное разложение, охватившее верхи иерархии, рассматривается Эразмом как закономерный итог многовековой приспособительной деградации католического культа. Церковь лишь по видимости обратила массы язычников в христианство; в действительности она сама подчинилась их способу почитания бога и перенесла его на Христа. Каждая победа церкви в миру оплачивалась ее капитуляцией в духе. Каждый прирост римского богатства и власти означал усиление зависимости клира от силы традиционных народных суеверий. В итоге в упадочной церкви на деле господствуют те, кто угнетен ею. Деспотическим сувереном церковной жизни является та самая суеверная, идолопоклонническая масса мирян, которой Рим помыкает и на которой он наживается. Она, эта масса, представляет собой исторически активную сторону в порочной сделке пастырей и паствы, скупой и нехотой обрисованной Гуттеном.

Неудивительно, что резкие моральные обличения Рима стоят в сочинениях Эразма в одном ряду с еще более уничижительными характеристиками «христианской толпы», худшие примеры которой он находит на немецких землях. «Что до массы христиан,— говорит Эразм в своей главной богословской работе «Кинжал»<sup>32</sup> христианского воина,— то, судя по их понятиям о добрых нравах: никогда не бывало ничего пакостнее, даже среди язычников...»<sup>33</sup>. Та же мысль проводится и в знаменитой «Похвале Глупости»: «Люди простого звания сообщают глупости столь разнообразные формы, они ежедневно изобретают по этой части такие новшества, что для осмеяния их не хватило бы и тысячи Демокритов («смеющихся мудрецов». — Э. С.)»<sup>34</sup>.

Мирянин, иной раз сетующий по поводу церковного стяжательства и «злоупотребления властью», в более глубоком, мировоззренческом смысле вполне удовлетворен существующей организацией культа. Филиппики по адресу индульгенций, торговли приходами, папского деспотизма могут разделяться и поддерживаться им лишь в той мере, в какой они непоследовательны, т. е. не затрагивают всей системы римского идолослужения именем Христа. Между тем именно это последнее, по мнению Эразма, и должно стать объектом бескомпромиссной критики.

Отсюда делается понятным, почему конечную цель церковной реформы он видит не в изгнании «дурных пастырей» (хотя они и заслуживают самой худшей судьбы), а в «христианском перевоспитании» самой паствы.

Отсечение прогнившей церковной верхушки ни к чему не приведет: суеверная масса быстро отрастит себе новую, которая будет столь же корыстолюбивой, порочной и деспотической. Покуда сохраняется грубое идолопоклонничество мирянина, эти качества церковных верхов будут воспроизводиться при любых изменениях их «личного состава», при любых обновлениях самих символов веры и богословского обеспечения последних. Делу может помочь лишь неинституционализованная свободная проповедь, возникающая спонтанно (будь то в верхах или в низах церковной иерархии). Ее придется вести, полагаясь лишь на «кроткое убеждение», раз и навсегда отказавшись от тех властных, принудительных мер, посредством которых до сих пор существовавшая церковь ставила себя в глубинную зависимость от столь решительно искоренявшихся ею дохристианских верований.

В принципе говоря, христианские проповедники-просветители должны обращаться ко всем, кто согласен их слушать. И все-таки более всего надежд Эразм возлагал на проповедь, обращенную к «сильным мира сего», к лучшим из их числа. Он относил к ним и некоторых светских государей (например, воцарившегося в 1519 г. Карла V или английского короля Генриха VIII), и благоумных немецких князей, подобных саксонскому курфюрсту Фридриху Мудрому, и либерально-реформистские круги в самой римской курии, олицетворение которых Эразм находил в кардинале Хименеце. Попадая под воздействие христианского просвещения, люди эти, по мнению Роттердамца, должны составить унию (заметим, унию внецерковную: возвышающуюся над противоположностью священников и мирян, над порочным кругом взаимообмана, в котором они вращаются) и обеспечить верхушечную реформу церкви. Просветительски-популистской программе Гуттена Эразм, иными словами, противопоставлял замысел терпеливого просвещения верхов. Накапуне Реформации замысел этот еще имеет характер кабинетной мечты. После 1517 г. он крепнет и превращается в продуманный проект действия. Эразм лучше других понимает, что брожение умов, возникшее после обнародования Лютеровых Тезисов, означает реформацию снизу, пути которой непредвидимы и жестоки. Он надеется теперь, что

перед лицом ожившей «христианской толпы», под демократической угрозой благоразумная фракция в верхах, наконец, опомнится, осознает то, что уже давно нашептывали ей гуманисты, и решится хотя бы на минимальное церковное обновление. Эта надежда рушится после издания в мае 1521 г. неуклюже реакционного Вормского эдикта. Эразм возвращается к своей никогда не отступавшей, ютившейся в тени его минутного оптимизма метафизической грусти. Мыслитель, дальше всех заглядывавший в будущее, уже предвосхищавший взгляды арминиан и унитариев, оказывается в полной общественной изоляции. «В религиозной смуте 20—30 годов он, по сути дела, занимал совершенно одинокую и уникальную позицию. И по выражению одного из его современников „всеми был заподозрен“»<sup>35</sup>.

в) *Маргин Лютер: mea culpa*. Мы видим, таким образом, что проблема меркантильного разложения церкви вызвала к жизни два оппозиционно-критических проекта действия, в равной степени обоснованных и в равной степени ненадежных.

Ульрих фон Гуттен возлагает ответственность за церковный кризис на римскую курию и видит спасение в новом (гуманистически ориентированном) клире, который должен выделиться из народно-национальной, прежде всего немецкой, среды. Эразм, напротив, усматривает корень бедствия в образе мысли самой католической паствы; он ожидает улучшений лишь в результате долгого ее перевоспитания, заботу о котором должны взять на себя феодальные (в том числе и феодально-клерикальные) просвещенные верхи разных стран. Оба плохо верят в реальную осуществимость своих проектов; каждый находит границу своих надежд в критически трезвых аргументах, которые развивает другой.

Только взгляды в эту жестокую антитестику, можно понять своеобразие позиции, занятой Лютером.

Реформатор исходит из того, что взаимность вины мирянина и клира должна быть уже с самого начала положена в основу всего обсуждения проблемы церковного кризиса. Взаимность вины а limine исключает морально-полемиические обличения с позиции «невинной жертвы». Инициатива подлинного церковного обновления может исходить лишь от тех, кто отбросит версию чужих козней и возьмет на себя вину за сам «обмен подлостями», за податливость обману. Или, в другом выражении: из тупика могут вывести только люди, способные встать выше сословной корысти и обиды и занять позицию персонального раскаяния, определяемого формулой *mea culpa* (моя вина).

Лютер глубоко убежден, что эта высокая позиция посильна лишь для мирян, которых ложная, идолопоклонническая практика католических искуплений оставляет при их больной, смущенной совести. В накапливающемся сознании неискупленной вины Лютер находит более глубокую и мощную форму народного недовольства Римом, чем в самых шумных и отчаянных нападках на злокозненные и корыстные действия курии. Он полагает, что массовой почвой радикальной церковной реформы станет потреб-

ность индивидуального раскаяния, которую заострила до предела очевидная ложь торгашески-индульгентной церкви.

Полную и последовательную форму этого раскаяния реформатор усматривает в том, что мирянин в себе самом осудит ненавистного ему контрагента, т. е. клирика, попа. Только таким путем можно преодолеть какое-то сверхчеловеческое, сатанинское проклятие взаимной вины. «Мы всегда должны помнить,— пишет Лютер,— что не с людьми мы боремся, а с князем ада... Здесь надо заранее извериться в силе материальной и приступить к делу... думая не о наказании нечестивцев, а лишь о злополучиях и бедствиях всего несчастного христианства»<sup>36</sup>. В другом месте Лютер обращается к немецкому мирянину с такими словами: «...во-первых, познай свои грехи... ибо все, что папа и его приспешники сделали с нами... все это по нашей лишь вине»<sup>37</sup>.

Лютер согласен с Гуттенем в основном — в том, что коренная перестройка меркантилизованной и извратившейся церкви может быть осуществлена только силами мирян. Но одновременно он готов принять все, что Эразм говорит о низости паствы, «христианской толпы». По мнению Лютера, именно слова Эразма и доказывают, что радикальное раскаяние стало последней, отчаянной возможностью возрождающего народного действия, о котором мечтает Гуттен. Нет и не будет спасения никому, покуда миряне не выкорчуют в себе самих все то, за что они (устаи популярных полемистов) обвиняют римских пастырей, т. е. пристрастие к торгу с богом, моральную запущенность и склонность к любостыжанию. Залогом этого мобилизующего самоосуждения является глубокая уязвленность их (мирян) христианской совести.

Своеобразие Лютерова замысла церковного обновления лаконично и четко охарактеризовал Маркс. «Речь теперь шла,— писал он,— уже не о борьбе мирянина с *попом вне мирянина*, а о борьбе со своим *собственным внутренним попом*, со своей *поповской натурой*»<sup>38</sup>.

Важно понять, что Лютер выдвигал именно лозунг борьбы, массового демократического действия. Решительное самоосуждение мирянина, оставившего в стороне исторические счеты с духовенством, ставит всю церковь в ситуацию христианского раскаяния. И если после этого римский клир будет упорствовать, силой отстаивать всеми отвергаемые формы богослужения, то он будет виновен уже не по истории, а по новому всеобщему закону церковной жизни. Его сословное своекорыстие предстанет тогда как явное, наглое и преступное. И в этом случае «упование на материальную силу», которое Лютер в начале процесса решительно отвергает, может стать оправданным и неизбежным. Когда морально сомнительное обнаружит себя как криминальное, а нехристианское — как «антихристово», тогда отложенная задача «наказания нечестивцев» станет юридически правомерной.

Лютер, однако, категорически настаивает на том, что этот светский суд над пастырями может свершиться не раньше, чем

сам мирянин пройдет через горнило самообвинения. В нынешнем своем состоянии он никому не судья.

Личное и историческое раскаяние — это, если угодно, «основной метод Реформации», как она задумывалась Лютером. Чтобы увидеть глубинные, философские основания его позиции, мы должны теперь обратиться к центральной теологической проблеме раннего Лютера — к диалектике осознаваемого греха.

### 3. Исходное понятие ранней Реформации

Согласно средневеково-католическому пониманию, человек есть существо *греховное по природе*. Согласно Лютеру, он есть существо, *сознающее греховность своей природы*.

Вот тот тонкий, на первый взгляд чуть ли не словесный сдвиг, с которого начинаются кризис и радикальная перестройка теологического мировоззрения. Новый антропо-этический постулат, найденный Лютером, позволил развить из одного основания критику торговли отпущениями и критику диктаторски-теократических посягательств папской курии, обличение ее индულгентности и ее инквизиторства.

Почему это случилось? Как вышло, что идея, которую даже самый ревностный хранитель католических догматов не сумел бы уличить в неортодоксальности, развела эти догматы, подобно кислоте, и проложила путь новым мировоззренческим ориентациям?

Лютер не был философом *ex professo*; его работы не принадлежат философии как особой области знания, отличной от религии, искусства, конкретных наук и пользующейся только ей собственным категориальным аппаратом. И все-таки никуда не годилась бы та история философии, которая, обратившись к XVI столетию, обошла бы этого мыслителя молчанием.

Определяя человека как существо, сознающее греховность своей природы, Лютер, не фиксируя этого философскими средствами, вводит в теологию оригинальный и глубоко поваторский концепт сознания.

Сознание в понимании Лютера есть неудовлетворенное собой бытие, которое в самой своей природной ограниченности находит побуждение к изменению и совершенствованию. Этот модус *провоцирующего недовольства собой* предполагается во всех характеристиках человека, которые в работах реформатора содержатся в качестве прямого теологического текста. И хотя они сплошь и рядом не только не отличаются от мрачных констатаций средневекового богословия, но и превосходят последние по своей отчаянности, общий смысл лютеровской антропологии оказывается совершенно иным.

Безотрадные суждения, которые изрекла над человеком католическая догматика, имели авторитетно-объективистский характер. Грех предикцировался человеку в общем-то так же, как протяженность телам, текучесть — жидкостям, смертность — растениям и животным. Неудивительно, что церковная проповедь о

власти греха над людьми оказывала на мирян гнетущее и парализующее воздействие. Самым страшным в этой проповеди было не то, что человек изображался дурным, а то, что она всегда уже подразумевала, будто по никчемности своей он даже и догадаться не может, насколько плох. Идея поврежденности грехом находила свое догматическое завершение в идее несознавания греха, овеществления в грехе. Способность его рефлексивного постижения (а значит, по строгому счету, и вменяемость вообще) признавалась лишь за элитой святых, эзотерический опыт которых чудесен и необъясним.

Это истолкование греха вело к неразрешимым противоречиям.

С одной стороны, церковь предлагала себя в качестве инстанции, которая спасает человека от его же собственной ущербности. С другой — власть греха оказывалась до того всепроникающей, что делалось непонятным, что же еще есть в человеке помимо греха и кого, собственно, церковь намерена спасти и восстановить.

В периоды, когда в политике церкви брала верх юрисдикция подозрительности, богословская теория ставила человека под власть непомерного и коварного зла. Разум и воля людей выглядели в конце обеспопуганными, а дьявол вырастал в рост бога.

Если же курия вынуждена была применяться к мирянину и верх брала юрисдикция снисходительности, зло в человеке живописалось потесненным и немощным.

Рассмотренная в целом картина человека, нарисованная позднесредневековыми теологами, более всего напоминала ту ярмарочную маску, которая, потяни ее вдоль, принимает выражение унылое и злое, а потяни поперек — являет гримасу добродушия и веселья. Это сообщало католической доктрине свойство приспособляемости, конъюнктурной подвижности, однако это же чем дальше, тем больше препятствовало тому, чтобы ее вообще воспринимали с религиозной серьезностью.

Нужно представить себе (и более того, ощутить, внутренне воспроизвести) впечатление, которое вконец извертешееся клерикально-схоластическое учение производило на совесть рядового верующего, чтобы понять, почему пессимистичная и горькая антропология Лютера могла вселять в его современника силу и вдохновение.

Разъясняя, что такое грех, Лютер чаще всего прибегает к метафоре переживаемой тяжести тела<sup>39</sup>. Для понимания философского смысла Лютеровской версии сознания она, пожалуй, дает больше, чем его понятийные теологические построения.

Как известно из обыденного опыта, тяжесть тела в полной мере переживается через усилие подъема. Она тем обременительнее, чем круче крутизна и чем быстрее восхождение. Тяжесть тела представляет собой неоспоримое субъективное свидетельство самочинного движения вверх. Даже если бы человек оказался в густом тумане, где исчезли все внешние ориентиры, все означения высот и низин, он по внутреннему своему состоянию безо-

шибочно судил бы о подъемах и спусках. Аналогичным образом, по мнению Лютера, дело обстоит и с природной греховностью людей. Она ощутима и мучительна только для тех, кто уже устремился вверх, к небу как символу праведности. Раз грех тяготит, значит, грешник на пути к добру. Он волен при этом ничего не знать о положительных критериях доброго: растущая тяжесть греха есть точный внутренний индикатор его зреющего благого помысла.

На этой автономии внутренних нравственных свидетельств Лютер настаивает особенно решительно. И ясно почему. Реформатор видит в них последнюю гарантию против возможного общественного искажения критериев добродетельной жизни, ослепительный пример которого дала именно его, позднесредневековая эпоха: «добрые дела» сперва были подведены под мерку церковности, а затем прямо извращены по мерке индульгентности. Отсюда делается понятной своеобразная интровертивная максима, которую предлагал Лютер: всегда двигаться в направлении растущего стыда за грех, приветствовать (или по крайней мере с готовностью принимать) обостряющееся сознание своего актуального несовершенства и ничтожества.

Нетрудно увидеть, что сама греховность приобретала при этом необычный (диалектически противоречивый) онтологический статус.

Грех есть всеобщее свойство людей в том смысле, что никто от него не свободен и не вправе судить о нем, как о чужом. В то же время грех становится переживаемым, экзистенциально действительным лишь в той мере, в какой он делается чужим.

Если бы грех был всемогущ, если бы он господствовал над душами, как притяжение над телами, он вообще не был бы ощущаем и тягостен; люди пребывали бы тогда в позитивном индивидуализме самоудовлетворенности. Тот простой факт, что грех испытывается, осознается в качестве сущего и даже всевластного, свидетельствует об ограниченности его власти. Грешник, переживающий грех, уже не вполне грешник: он с богом, он — рождающийся святой.

Но в переживании греха есть и другая сторона: в своем отличии от греха, в своей святости христианин не может убедиться умозрительно. Сознание греха есть одновременно чувство бессилия к добру, от которого опускаются руки. И сколько бы верующий ни говорил себе, что раз грех переживаем, значит, сам он свят, эмоция неблагодатности будет неколебимо противостоять этому усмотрению ума.

Это двойственное и сомнительное состояние души можно разрешить одним только способом: усугубляя стыд грешника, заостряя его до злобы к себе самому, до готовности понести любые наказания, если начавшееся растождествление с грехом не будет доведено до конца. К этому способу и прибегает Лютер, помогая стыду раскалиться и подталкивая грешника к катарсису. В знаменитом «Толковании Павлова Послания к Римлянам» реформа-

тор заявляет: «Мы грешны. Поэтому мы должны избегать добра и принять зло. И это не только на словах и с лицемерным сердцем. Надо с полной внутренней ревностью признать и желать (пробывать в готовности.— Э. С.), чтобы мы были бесповоротно осуждены и прокляты. Мы должны поступать по отношению к нам самим, как поступает тот, кто ненавидит другого. Кто ненавидит, тот хочет не только для видимости, но всерьез погубить и проклясть того, кого он ненавидит. Если мы будем губить и преследовать себя от всего сердца, если мы отдадим себя в ад для Бога и его справедливости, то мы поистине дали удовлетворение его правосудию и он освободит нас»<sup>40</sup>.

Если бы все это было написано в духе средневековых, авторитетно-объективистских констатаций, то приведенный текст надо было бы квалифицировать просто как человеконенавистнический. Но все дело в том, что этот констатирующий взгляд извне для Лютера совершенно неприемлем. Он заявляет: мы грешны — и, как и ты, каждый по собственному сознанию и на условии личного противостояния греху. Лютер свидетельствует о человеке как об обвиняемом, но апеллирует к человеку судящему, и этот последний является для него объектом надежды.

Реформатор хотел бы, чтобы вся еще присутствующая в человеке энергия ненависти ко злу была изъята из мира и обращена вовнутрь — против того нравственного убожества, которое каждый находит в себе самом.

Выдавить из себя подлеца, выдавить прежде, чем задашься целью деятельной любви, исправления и спасения мира,— такова, говоря коротко, предлагаемая Лютером исходная нравственная «программа».

Нужно было безоговорочно верить в человека, в его собственное судящее Я, чтобы предъявлять ему столь беспощадные вердикты. Эта вера образует основной смысл всей лютеровской апелляции к мирянину. Текст гласит, что человек природно ничтожен, и утверждает это категорически, без гуманных казуистических оговорок, на которые так щедр был поздний католицизм. Но одновременно в том же грешном человеке, поскольку текст адресует именно ему, предположены такая решимость, стойкость и воля, что в их свете меркнут герои католического календаря. Последние проявили, конечно, немало мужества, сражаясь за обещанную небесную награду; но кто из них отважился бы дать зарок: если останусь грешным, пусть буду проклят без снисхождения?

Лишь принимая во внимание это парадоксальное смысловое строение Лютеровою проповеди (пафос провоцирующего пессимизма), можно понять, почему она не только не сделала лютеран мизантропами, но и воздействовала на них как религиозный манифест человеческого достоинства.

В 1843 г. в Письмах для «Немецко-французских ежегодников» молодой Маркс отмечал: «...стыд — это уже своего рода революция... Стыд — это своего рода гнев, только обращенный вовнутрь. И если бы целая нация действительно испытала чувство



стыда, она была бы подобна льву, который весь сжимается, готовясь к прыжку»<sup>41</sup>.

Реплика Маркса непосредственно имела в виду современную ему предреволюционную Германию. Однако появилась она как результат исторического размышления, как напоминание о парадоксальном опыте Реформации, который неоднократно обсуждался Марксом в статьях этого периода.

Человек как «совестьящееся животное», как существо, сознающее греховность своей природы, — таково исходное понятие ранней Реформации. Из этой «клеточки» диалектически вырастают затем многообразные (часто совсем непохожие на нее по непосредственному смыслу) идеи и установки воюющего протестантизма. Раскаяние, обращение, спасительная вера, призвание, предопределение, мирская избранность — все это лишь особые, продолжающие друг друга темы, уже заключенные в Лютеровской трактовке сознания. Да и сама она (в ее общеполитической значимости) находит серьезнейшие, и притом далеко не только протестантские, отклики в философской культуре нового времени.

Лютер и Декарт — люди разных вероисповеданий; между ними нет никакой «школьной», «направленческой» связи. И все-таки декартовское *cogito* не только сходно, но и единосуточно с лютеровским «сознанием греха». *Cogito* Декарта, как известно, имеет в виду не просто мысль, но радикально сомневающуюся мысль. Или, если выразить это на языке интенциональных определений сознания, в *cogito* содержится мысль о сомнительности (возможном несуществовании) всего, что является в качестве существующего. *Cogito ergo sum* означает соответственно, что субъект, который мыслит сущее как сомнительное, осознает себя несомненно действительным. Он конституируется самим актом сомнения в противовес допущенному ничтожеству мира, как субъект Лютера — в акте стыда в противовес допущенному ничтожеству собственного существа.

Не менее внушительный отзвук в философии XVII в. получает и сам пафос провоцирующего пессимизма, постепенно освобождающийся от парадоксалистского перенапряжения и приобретающий характер устойчивого трагического одушевления. Это происходит по мере того, как идеи, сформулированные ранней Реформацией, вовлекаются в поток «высокой культуры», ведущей от Возрождения к новаторски-рационалистическому истолкованию мира и человека.

#### *4. Государственно-правовые идеи Лютера*

Выше мы показали, что в средневековой католической церкви мирянин имел правовой статус, аналогичный тому, который в новейшее время будет закреплен за несовершеннолетними или психически неполноценными. В деле спасения каждому крещеному гарантировалась защита от собственного его слабоболия и недалекости. Соответственно церковь считала себя обязанной неусып-

но опекать мирянина, оберегая его от соблазнов неверия и лжеверия, а также от слишком мучительных и рискованных индивидуальных поисков личной веры<sup>42</sup>. Доводя данную установку до логического конца, теология не останавливалась перед утверждением, что мирянин должен быть спасаем от себя самого даже вопреки его совести и воле, даже тогда, когда он сам не желает этого и не просит об этом. Фигура жалобщика и просителя, обязательная в средневековом светском праве (праве вольностей и привилегий), в праве каноническом делалась как бы вообще излишней.

Это крайнее логическое развитие основных статусов и презумпций католицизма было осуществлено в теории и практике инквизиции. Но инквизиционные суды не просуществовали бы и дня, если бы концепция, на основании которой они действовали, не имела корней в известных массовых представлениях о справедливости, в устойчивых парадигмах закона и права, сохранявших силу на протяжении всего средневековья и незыблемых даже для самых радикальных критиков папского Рима.

Ни один мыслитель до Лютера не решался на сколько-нибудь последовательный расчет со следующими, фундаментальными для канонического права постулатами:

а) в делах веры и спасения человек все равно, что дитя в житейских делах; ему не дано самостоятельно, индивидуально, опираясь лишь на писаное наследие христианской культуры, отыскать верный путь к богу;

б) церковь обязана быть его пастырем, оградить от ошибок и блужданий, укрепить с помощью соборной, общинно-коллективной мудрости, отлившейся в авторитет предания;

в) опека мирянина, церковь осуществляет право его собственной немощи, а потому с полным основанием может ставить его под неограниченный диктат заботы и любви.

Показательно, что предреформационные публицисты (Савонарола, Бонавентура, Давид Аугсбургский, Бертольд Регенбургский, Генрих фон Кайзерберг и др.) не только не покушаются на эти постулаты, но зачастую прямо полагают их в основу своих обвинительных вердиктов. Римских священников упрекают в том, что они негодные пастыри и духовные поводыри: они порочны, алчны, невежественны и покидают мирянина в его нравственной несамостоятельности. Соответственно и позитивная программа предреформаторов целиком определяется идеей нравственного очищения клира. Они хотели бы повторить относительно успешный опыт XIII столетия, когда церковь, уже подвергшаяся однажды «обмирщению» и деморализации, была спасена нравственным подвижничеством монашеских орденов. Савонарола и Бонавентура мечтают о новом Доминике и Франциске, которые вернули бы духовенство к его пастырской ответственности, явили прихожанам нравственный пример и живые образцы строгой и твердой церковности.

Лютер свободен от этой консервативно-утопической надежды. Его концепция удерживает нравственные и социальные обвинения

по адресу римской церкви, однако группирует их вокруг принципиально нового, правосознательного основного мотива. Корень болезни, на которую все уже указывали пальцем, Лютер увидел не в несоответствии римско-католического клира его пастырской миссии, а в самом притязании на подобную миссию.

Это с неизбежностью вытекало из трактовки веры, развитой в ранних лютеровских произведениях. Для молодого реформатора вера есть благодатный плод персонального, страдательно-творческого процесса, берущего начало в мучениях совести и чреватого неизбежными сомнениями, отчаяниями, приступами богоборчества. Немученического, нетрагичного приобщения к вере попросту нет; для каждого это заново повторенный крестный путь Христа.

Знаменитые виттенбергские Тезисы Лютера увенчиваются следующим призывом, суровым, трагичным и вместе с тем утверждающим личное достоинство мирянина: «Нужно готовить христиан к тому, что они последуют за Христом через наказания, смерть и ад и что они охотнее согласятся после многих печалей войти в царствие небесное, чем успокоятся на его фальшивых обеспечениях» (тезисы 94—95).

Отнять у человека трудность, обременительность и рискованность духовного преобразования, обезболить роды веры — значит, по Лютеру, похитить самое божественную благодать. Но именно этим в течение многих веков и занималась пастырская, остерігающая, врачующая римско-католическая церковь. Уже в 20-х годах Лютер ставит ее под подозрение, на которое не отваживался, пожалуй, ни один из самых отчаянных еретиков: благодаря заботливой опеке римского духовенства подавляющая масса христиан была совлечена с пути радикального внутреннего сокрушения и окончила жизнь, не выстрадав подлинно христианской веры. Вместо нее были обретены такие суррогаты, как прекрасодушное упование, растроганность и покорность.

В момент полного разрыва с папским Римом Лютер грубо и резко выскажет мысль, угнетавшую его в течение целого десятилетия: католическое духовенство — шайка шарлатански самонадеянных знахарей, оно никогда не излечивало от болезней, которые бралось врачевать, оно просто отнимало у больного сознание серьезности недуга и спасительную решимость самому бороться с ним, идя навстречу болям и кризисам.

Лютер удерживает идею церковного надзора и воспитания, которым член христианской общины должен подвергаться на протяжении всей своей жизни. Однако смысл церковной заботы изменяется в его сочинениях до неузнаваемости, до превращения в противоположность. Задачу надзирающей церкви Лютер видит в решительном устранении опеки и подопечности, в преодолении отечески-деспотических установок на стороне клира и инфантильной проавторитарности на стороне мирянина.

Поскольку эта программа имеет в виду решительное пресечение клерикального авторитаризма, она, несомненно, содержит в

себе начало права в новом, раннебуржуазном его понимании. Но Лютерова программа одновременно представляет собой и неправо-ное посягательство на добровольную склонность верующего, кото-рая ведь может состоять и в желании остаться подопечным, уклони-ться от негарантированных и рискованных поисков веры. Мож-но сказать, что Лютер эмансипирует мирянина от любовного диктата церковной власти ровно в той мере, в какой обременяет его правом совести. Он предполагает, что христиане давно уже готовы быть правоспособными в делах веры, не выяснив и не до-казав, что таково действительное массовое умонастроение.

В эпоху критических расчетов с универсальным бесправием католического канона, начавшегося перехода от теологического к юридическому мировоззрению эта двойственность исторически не-избежна. Она будет мучительно переживаться мыслителями XVII и даже XVIII столетия, не говоря уже о великом виттенбержце, который сломится под тяжестью им же выведенного на свет объ-ективного противоречия.

Модифицируя презумпциальные и статусные определения сред-невекового канонического права, Лютер выступает против двух тенденций, представляющихся ему опасными. Одна состоит в отри-цании греховности человека, в тайном или явном его обожествлен-ии. Другая — в исходном недоверии к совести, к неотъемлемо персональному сознанию своего несовершенства, которое соеди-няет с богом даже последнего грешника. Тенденция эта опреде-ляется Лютером как *антихристова* и закрепляется за самой влия-тельной духовно-идеологической силой его времени — за римско-католической церковью.

Сопоставление папы с антихристом, а римской курии — с при-спешниками антихриста появляется раньше Реформации. Мы встречаем его в сочинениях защитников королевской власти, об-личавших феодальные посягательства Рима, а также в документах, оставленных вальденсами, гуситами и последователя Уиклефа. Однако во всех этих случаях выражение «антихрист» использо-валось скорее всего в качестве бранного ярлыка. Оно фиксировало крайнюю степень антипатии к папизму, но не несло в себе какого-либо специфического содержания, которое не передавалось бы словами «греховодник», «богохульник», «прислужник дьявола». Лишь Лютер и его приверженцы, уподобляя папу антихристу, «высказали это категорически и догматически»<sup>43</sup>.

Показательно, что Лютерова версия папы-антихриста почти не уделяет внимания столь распространенным в его время нрав-ственно-назидательным упрекам по адресу римской церкви — уп-рекам в порочности, развращенности, корыстолюбии. Обвинения, которые выдвигает Лютер, тяготеют к политико-юридическим по-нятиям узурпации, тирании, диктаторства, неподсудности. Дея-ния пап — это уже не грех, не предосудительное действие, сколь-бы «мерзким» оно ни представлялось, а преступление. И даже если бы личность, его совершающая, во всех других отношениях оказалась добропорядочной и благонаправленной, суть дела от этого не

изменилась бы. Злоумышленность связывается Лютером с самой ролью папы, а не с теми или иными индивидуальными исполнителями данной роли.

Принадлежа своей жестокой эпохе, Лютер (как, впрочем, и Цвингли, и Кальвин) довольно спокойно смотрит на ущерб, который принуждающая власть наносит жизни, здоровью и собственности индивида: несправедливость этого рода христианин обязан терпеливо переносить, рассматривая ее как неизбежное мирское испытание веры. Лютер полагает даже, что и духовные и светские властители создают слишком мало карательных препятствий для греха в миру, что в повседневной жизни с христианина надо спрашивать строже, умножая число нравственно-уголовных остроток. Но против чего он восстает самым решительным образом, так это против репрессии, непосредственно имеющей в виду совесть и веру.

а) *Лютер о свободе совести.* Преувеличенные и фанатичные нападки Лютера на папу отражают специфическую ситуацию его времени, но далеко за пределы последнего выводят мощные и энергичные декларации, направленные на защиту самостоятельного суждения, мнения и добровольного выбора убеждений. «По какому праву, — спрашивает он, — полагает нам папа законы? Кто дал ему власть поработить свободу, сообщенную нам крещением. Я говорю: ни папа, ни епископ, ни какой бы то ни было человек не имеет права установить хотя бы единую букву над христианином, если не будет на то его собственного согласия»<sup>44</sup>.

Чтобы понять специфический смысл, а также эпохальную новизну этого скороговоркой высказанного заявления, необходимо принять во внимание следующее:

1) Лютер выступает не против любых законов, ограничивающих самостоятельность христианина, а лишь против таких, которые направлены на предварительную цензуру совести (которые «устанавливают букву над духом»). Согласия христианина на церковные или государственные постановления, имеющие в виду внешние правила благочестия, Лютер не предполагает и не требует. Сразу заметим, что эта позиция будет удержана подавляющим большинством прогрессивных философско-правовых учений XVI—XVII в. Спиноза в своем «Богословско-политическом трактате» напишет, что принуждающая власть «всего жесточе там, где мнения, составляющие право каждого, которым никто не может поступиться, считаются за преступления, как раз там, где это имеет место, обыкновенно больше всего царит ярость народа. Чтобы избежать этого зла, ничего нельзя придумать более безопасного для государства, как полагать благочестие и исповедание религии только в делах»<sup>45</sup>. И далее: «Культ религии и практика в благочестии... должны быть определены только верховными властями... Говорю умышленно о «практике в благочестии» и «внешнем культе» религии, а не о самом благочестии и внутреннем почитании бога»<sup>46</sup>;

2) декретирование совести и мысли рассматривается Лютером

как специфическое преступление духовной (папской) власти. Но запрет на это декретирование распространяется им и на власть государственную, на любую человеческую инстанцию: диктовать вероучения не имеет права «ни папа, ни епископ, ни какой бы то ни было человек» (последнее будет специально разъяснено Лютером в статье «О светской власти»);

3) свободой совести христианин, согласно Лютеру, обладает по праву крещения. На первый взгляд данный постулат сводит на нет весь правовой пафос вышеприведенного заявления. Крещение представляет собой одно из признанных Лютером церковных таинств. Человек делается крещеным через священника, а святость последнего восходит к рукоположению папы. Все церковные таинства имеют свой исток в ординации, ибо свершать их могут лишь люди, посвященные в сан<sup>47</sup>. Крещением христианин институционализируется в церковь, и если это церковь папская, то нелогично искать здесь основание для какой бы то ни было независимости по отношению к устанавливаемым папой законам. Дело, однако, выглядит совсем по-иному, если принять во внимание совершенно специфический смысл, который Лютер вкладывает в таинство крещения. Согласно его теологическому учению, церковь базируется на крещении и, свершая его, лишь воспроизводит свою индивидуальную первооснову. Сам папа не обладал бы своими высочайшими прерогативами, если бы прежде не был одним из крещеных;

4) рассматривая понятие «свободы по праву крещения», необходимо обратить внимание и еще на один момент, существенный для сознания позднего средневековья и нередко акцентируемый Лютером.

Для рядового человека, проживавшего в католической Европе XVI столетия, «крещеный мир» был самым широким человеческим объединением, с которым он мог соотнести себя не просто в воображении и абстракции, но в акте реальной самоидентификации. Мусульмане и другие «некрещеные народы» еще выступали для него как нечто экзотически чуждое; рассуждая о них, он не мог перешагнуть через барьер духовного несходства, который едва начали преодолевать путешественники, миссионеры и люди эрудиции. Выражение «крещеные», конечно, всегда подразумевало отделенность одной группы людей от другой — христиан от нехристиан. Но в обычном словоупотреблении и жизненно-практической ориентации на переднем плане оказывалось как раз противоположное его значение. Апеллируя к «крещеному миру», современники Лютера имели в виду предельно мыслимую универсальность людей, их принадлежность к общности, которая шире и выше земля, стран, народностей, сословий, корпораций, сект, орденов, которая снимает даже разделенность западной и восточной христианских церквей.

Этот конкретпо-исторический (потускневший уже в XVII столетии) смысловой акцент присутствует во всех Лютеровых истолкованиях таинства крещения. И заявляя, что свобода совести

имеет свое основание в крещении, Лютер задает ее сознанию как универсальное право, отличное от местных, цеховых, сословных и т. д. «вольностей», т. е. от прав-привилегий.

Суммируя все только что сказанное, мы можем утверждать, что в оболочке теологического рассуждения Лютер отвоевывал свободу совести как первый всеобщий принцип буржуазного правосознания. Ниже этого принципа уже не сможет опуститься никто из заслуживающих внимания политических мыслителей XVI—XVII вв.

Трактуя работу совести в качестве процесса неотчуждаемого, Лютер (в отличие от представителей позднесредневековой мистики) отнюдь не считает ее действием отшельнически-уединенным. Он неоднократно подчеркивает, что келейная замкнутость верующего, которую веками культивировали монастырь и скит, чревата галлюцинаторно-утешительными самообманами. Непременным условием их преодоления Лютер считает: методическую проверку любых внутренних очевидностей (восторгов, экстазов, ощущений осенности и правоты) на оселке Писания; герменевтическую работу над священным текстом; дискуссию и коммуникацию с единоверцами. Выполнение же этого условия зависит от общества, от того, что оно позволяет и запрещает.

Неудивительно, что в работах 1520—1522 гг. свобода совести все решительнее связывается Лютером с проблематикой вольной проповеди (свободы слова) и нестесненной религиозно-общинной жизни (свободы союзов и собраний). Но что особенно интересно, так это теологическая версия свободы печати, к которой неизбежно вело требование беспрепятственного распространения Священного писания.

Уже В. Дильтей справедливо утверждал, что основной идеал Реформации — идеал мирянина, вооруженного священной книгой, мог возникнуть только после изобретения печатного станка. Идеал этот «прямо указывал на эпоху, когда Библия перестала быть достоянием немногих и начала продаваться по сходной цене... Реформация просто непредставима без новой техники размножения духовных текстов»<sup>48</sup>.

Лишь книгопечатание превратило перевод Библии в масштабную культурно-историческую задачу. Лишь в связи с книгопечатанием возникла потребность в создании единого для всей нации литературного языка, которую Лютер в качестве переводчика Библии столь блестяще удовлетворил (заметим, что долютеровские переводы Священного писания на живые языки, а их, как считают сегодня, было около двадцати, остались локальными и экзотическими попытками прежде всего из-за их ремесленнически-рукописного выполнения). Лишь печатная книга создала реальные предпосылки для того, чтобы общение верующего с книгой было поставлено в один ряд с литургией, молитвой и исповедью, а затем и возвышено над этими действиями.

Изобретение Гуттенберга в корне изменило и правовую ситуацию, сложившуюся вокруг проблемы Писания. Уже в XIV в.

обвинения церкви как института, который без всякого на то права скрывает Писание от мирян, раздаются нередко. Однако им не хватает настоящей обличительной остроты. Ведь достаточно очевидно, что Писание отделено от массы верующих не только охранительными церковными постановлениями и кастовым латинским языком, но также своей рукотворностью, редкостью и дороговизной. На упреки в нераспространении Библии церковники всегда могли ответить, что вооружить ею всех прихожан так же трудно, как одеть их в шелка.

Эти оправдания утратили свою убедительность с момента появления первых печатен. Возможность массового тиражирования духовных текстов обнажила и элитарность латыни, и охранительный характер церковных запретов. Требование свободного печатного издания Библии (а затем и любых ее комментариев и толкований, не противоречащих внешним критериям благочестия) превратилось в важнейший ингредиент правовой борьбы за веру.

б) *Вера и правовые обязанности государственной власти.* Лютеровский запрет на преследование убеждений и мнений имел в виду прежде всего духовную диктатуру римско-католической церкви. Однако в ряде своих сочинений реформатор, как мы уже отметили, распространяет его и на деятельность светского государства. Более того, именно в рассуждениях об обязанностях государственной власти Лютерова идея нестесненной совести получает, пожалуй, наибольшую аналитическую ясность и определенность.

Посягательство на внутреннее убеждение подданных трактуется Лютером как плод опасного недомыслия, овладевающего императором и князьями из-за привычки тягаться с папой.

В статье «О светской власти (в какой мере люди обязаны ей повиновением)» (1523) Лютер с крестьянской резкостью и прямотой заявляет: «Господь всемогущий посетил безумием князей наших, и они считают возможным приказывать и поступать с подданными, как им заблагорассудится, а подданные ошибаются, думая, что обязаны повиноваться всецело и во всем, так что князья теперь начали даже приказывать людям отказаться от Книг, верить и жить по указанному. Князья скоро дерзнут занять престол Господень, распорядиться совестью и верой, поучать безумным умишком своим Святого Духа»<sup>49</sup>. В разъяснение этого полемического выпада приводится следующий хорошо продуманный довод: «Светский строй имеет свои законы, распространяющиеся лишь на тело и добро наше, на все материальное. Над душой же Бог не дозволяет властвовать никому, кроме него самого. Дерзнув диктовать законы душам, светская власть грубо вмешивается в управление Господа...»<sup>50</sup>.

На первый взгляд довод этот ничем не отличается от аргументов, с помощью которых церковь издавна запрещала государству вторгаться в свои прерогативы. В XIV—XV вв. к подобным аргументам нередко прибегали монархомахи, осуждавшие злоупо-



требление светских правителей в угоду Ватикану. В их устах тезис о том, что всевышний никому, кроме себя, не позволяет властвовать над душами людей, звучал как метафора, намекавшая на исключительную привилегию земного наместника бога.

У Лютера это уже не метафора: заявляя, что никто не вправе посягать па престол господень, он выражается буквально, имея в виду всех земных властителей, начиная с папы. Лютер обвиняет светских государей в том, что уже прежде обличено им в лице правителя духовного; он видит в короле и князьях, которые дерзают распоряжаться совестью и верой своих подданных, мирских обезьян римского владыки. Если для монархомахов авторитарный светский правитель был узурпатором по отношению к римской церкви, то, согласно Лютеру, он вместе с церковью, вслед за церковью узурпирует небесный престол.

Лютер, конечно, еще очень далек от того, чтобы возвести свободу совести в конституционный принцип, в обязательство-самоограничение, посредством которого государство предотвращает перманентное правомерное неповиновение подданных. Однако в статье «О светской власти» и других выступлениях 20-х годов он совершенно определенно проводит мысль о том, что любая принуждающая инстанция, покушающаяся на совесть и веру, сама на себя навлекает неотвратимый массовый протест.

Подчинение преднаиденной власти есть долг христианина, о котором ясно и недвусмысленно говорит Писание. Долг этот не может быть нарушен под давлением материальных нужд, сколь бы настоятельны они ни были. Но свобода совести — не просто материальная нужда; это — первичная духовная потребность, сразу и непосредственно приобретающая смысл религиозно-нравственной обязанности. Отсюда и вырастает правомерность массового неповиновения.

Неудивительно, что именно мотив нравственного долженствования сообщил требованию свободы совести общегражданский пафос, на длительный период обеспечив ему центральное положение в системе развивающегося буржуазного правосознания. Задержимся на минуту и попытаемся обозреть общую перспективу этого развития.

Во второй половине XVI столетия мы повсеместно сталкиваемся с тем, что свобода совести осознается как «право всех прав», как ядро известной совокупности гражданских свобод (слова, перемещения, профессии, собственности), которые ее конкретизируют и реализуют. Особенно отчетливо эта тенденция заявляет о себе в пуританской идеологии.

Если в проповедях Лютера действие в защиту права еще понималось как гласное отстаивание внутренней правоты, которое лишь в итоге, лишь «задним числом» обнаруживает себя как общее умонастроение и консолидированная моральная сила, то у энергичных последователей Кальвина оно становится инициативным и наступательным. Примеры этой правосознательной активности мы находим во многих эпизодах Нидерландской революции.

В политических декларациях XVII в. гражданские свободы увязываются в известную систему и получают законодательное (конституционное) оформление. Они не просто испрашиваются у власти, но с самого начала лимитируют ее по принципу «общественного договора»; или власть учреждается как бы на условиях ее добровольного правового самоограничения.

Свобода совести сохраняет и упрочивает свое центральное положение в системе гражданских свобод, но в то же время постепенно утрачивает ограниченный, религиозно-конфессиональный смысл. Она все чаще истолковывается теперь как свобода всякого убеждения, расширяющаяся если не на атеизм, то на деистическое и нехристианское религиозное мировоззрение. Что касается традиционной религиозно-конфессиональной проблемы как таковой, то ее решение ищут в *отделении церкви от государства*.

Правовые нормы получают статус «естественных» в новом, аподиктическом значении этого слова, т. е. мыслятся как самоочевидные, вечные, непреложные для разума еще до всякой их кодификации.

Параллельно этому аксиологическому возвышению права идет десанктификация государства: чем более непреложными и даже священными признаются гражданские свободы индивида, тем меньшим кредитом пользуется идея божественного происхождения и самодовлеющего существования государственной власти. Представители новых договорных теорий начинают «рассматривать государство человеческими глазами и выводить его естественные законы из разума и опыта, а не из теологии»<sup>51</sup>. В учении так называемых статистов (XVI в.), а затем в новаторских философско-правовых концепциях XVII столетия политические институты трактуются как инструменты обеспечения известных естественных состояний и целей (гражданского мира, порядка, «совокупного блага подданных» и т. д.). Наконец, возникает возможность в качестве первоочередной и безусловной цели *задать государству само право*: интерпретировать политические институты в качестве орудия поддержания специфического, непреложного в своей значимости гражданского состояния. Возможность эта впервые реализуется в индипендентских программах периода английской революции, в договорах, которые заключали общины американских переселенцев, а теоретически — в учении Дж. Локка.

В развитии раннебуржуазной государственно-правовой идеи от Лютера до Локка можно обнаружить строгую преемственность и логичность. Но ограничиться их констатацией значило бы свести дело к пресловутой «филиации принципов».

Наследование и углубление правовых завоеваний Реформации происходило в XVI—XVII вв. в ожесточенной борьбе классов. Отстаивание их основного прогрессивного содержания было исторической заслугой становящейся буржуазии, бюргерских и крестьянски-демократических идеологий. Рядом с этим шел, однако, дру-

гой процесс, а именно приспособление реформационных завоеваний к потребностям княжества, дворянского сепаратизма, разношерстных охлократических движений. Реформационное свободомыслие подвергалось при этом грубой прагматико-политической редукции, а пароли и лозунги протестантизма делались ферментом депрессии и стагнации гнущегося средневекового режима.

Буржуазные исследователи постреформационной эпохи (это относится прежде всего к М. Веберу, работы которого, посвященные этому периоду истории нового времени, по сию пору признаются «классическими») совершенно упускают из виду такие явления, как позднефеодальный милитаризм, эскалация религиозной междоусобицы, превращение ее в устойчивую и умело эксплуатируемую форму общественного существования. Это тоже был результат Реформации, но только не логический, а ситуационно-исторический, обусловленный «фактическим обстоянием дел», жесткостью и инертностью наличного (феодального) режима. Постреформационная эпоха — выразительный пример расхождения между «историческим» и «логическим», время, в анализе которого исключительное значение приобретает проблема *упущенных возможностей и преданных тенденций развития*.

К этой-то проблеме мы и должны обратиться прежде всего, начав с суммарной картины церковного раскола, реальными инициаторами которого были: князья, ведущие традиционную междоусобную борьбу под новыми конфессиональными флагами; помещики, одолеваемые уже далеко не средневековой жаждой авантюризма и денежной наживы; наемные ландскнехты; наконец, просто солдаты, набранные из массы деклассированных и мигрантов, достигшей в XVI—XVII вв. никогда еще не виданных размеров. Мы должны воссоздать эту картину, чтобы понять основную тенденцию всей политической теории первой половины XVII в. — *апологию государственного абсолютизма*, — а также реальный контекст, в котором произошел второй подъем Реформации — взлет пуританской идеологии, сделавшей акцент на новой «хозяйственной этике» и государственно-правовой защите частной собственности, нажитой не феодально-военными грабежами, а «трудом и воздержанием».

Формирование капиталистического хозяйственного уклада было в XVI—XVII столетиях подспудной тенденцией, а сами раннебуржуазные революции (особенно Нидерландская) выглядели как фрагменты захлестнувшей Западную Европу конфессиональной и гражданской междоусобицы. Именно так они воспринимались и тогдашней, по крайней мере долокковской, политической теорией.

Наиболее богатый материал для анализа периода религиозных войн, в неисчислимых бедствиях которых тонули первые приобретения раннебуржуазной цивилизации, дают события, развернувшиеся на родине Реформации — в раздробленной, мелкокняжеской Германии, жестоко расправившейся с самым радикальным (плебейско-крестьянским) крылом «евангелического движения».

## Противоречия постреформационного периода и апология государственного абсолютизма

### 1. Прерванная Реформация — пролог религиозной войны

Обстановка, сложившаяся после Крестьянской войны, со всей остротой задавала проблему терпимости. Декларации терпимости почти наверняка не были бы приняты императором и князьями и превратили бы протестантов в «мучеников свободной совести». Однако только они способны были обеспечить действительную (и притом демократическую по характеру) консолидацию различных направлений формирующегося протестантизма, стимулировать новые формы свободомыслия в самом католическом лагере и поставить папскую курию в положение откровенного и наглого гонителя всех автономных проявлений христианской веры. Какие бы трагические последствия ни повлекло за собой подобное решение, они не оказались бы хуже кровавой комедии, на деле разыгравшейся в Германии во второй половине XVI — начале XVII в.

В июле 1530 г. саксонский канцлер зачитал императору Карлу V печально знаменитое Аугсбургское исповедание веры. Документ этот был предъявлен от имени немецких протестантских князей, но подготовлялся Меланхтоном и другими виттенбергскими богословами.

Авторы Аугсбургского исповедания делали вид, будто никакой реформации в Германии не происходило и не происходит. Лютеранство — не более, чем явочное утверждение верхушечной реформы, возможность которой была в свое время упущена католиками; партия борьбы за преодоление очевидных несообразностей и злоупотреблений, допускаясь римской курией. Но что самое знаменательное, Аугсбургское исповедание выразило готовность лютеран к тому, чтобы смягчение конфликта с католиками было оплачено, во-первых, обострением конфликта с другими протестантскими вероисповеданиями, а во-вторых, доктринерским решением таких проблем, которые Реформация еще не успела довести до концептуальной ясности. Соглашаясь с католическим пониманием крещения, лютеране объявили войну всем течениям анабаптизма. Клянясь в ортодоксально уважительном отношении к евхаристии, они солидаризировались с Римом в обвинении цвинглианцев как еретиков.

После 1530 г. по всей Германии усилились гонения на тех протестантов, воззрения которых не укладывались в аугсбургский стандарт: на цвинглианцев, симонсистов и, наконец, на таких приверженцев Лютерова учения, которые дорожили его первоначальными широкими починами. В реальной идейной борьбе 30—40-х годов Аугсбургское исповедание веры, будучи компромиссом с католической партией, функционировало в качестве своего рода над-

конфессионального кодекса нетерпимости: противоречащие ему протестантские учения становились еретическими не просто по узкой католической мерке, но по критериям, хотя и не достигнутого, но все-таки предложенного согласия между католиками и лютеранами.

Программа конфессионального перемирия, отстаивавшаяся лидерами лютеранской партии, оказалась *ферментом ожесточенной религиозной междоусобицы*. На смену принципиальным идейным разногласиям с католицизмом, которые Меланхтон пытался дипломатически «урегулировать», пришли конфликты доктринарски беспринципные. Началась иррациональная борьба из-за символов и формул веры, скрывающая под собой *новое отношение церкви к мирской феодальной власти*.

Западную Европу охватывает лихорадка конфессионального верноподданничества. Всякое вероисповедание стремится к превращению в господствующую религию большого или малого феодального государства и закреплению за собой известного политического региона.

Кровавая конфессиональная междоусобица явилась следствием не Реформации как таковой, а прерванной и преданной Реформации: она разворачивалась по мере того, как сами протестантские лидеры «наступали на горло собственной песне», искали идейного компромисса с основным мировоззренческим противником и заостряли до противоречий невыясненные различия внутри антикатолической оппозиции. Раскол стал неустранимой политической реальностью, когда раннереформационный (демократический по своему основному смыслу) принцип свободы совести был замещен принципом княжески-государственной религиозной независимости.

Насмешница-история устроила так, что документ, узаконивший это замещение, вновь появился на свет в качестве декларации мира и вновь в Аугсбурге — городе победоносных протестантских капитуляций.

Аугсбургский религиозный мир (1555), пожалуй, самый примечательный из постреформационных документов. Выразившийся в нем образ мысли будет тяготеть над целым столетием, подобно проклятию. Для его преодоления потребуется государственно-правовая теория философов-новаторов. Каждый из принципов, проводимых в Аугсбургском мире, чреват какой-то роковой двойственностью и является объективным приурочиванием войны.

1. Аугсбургский мир санкционировал знаменитую формулу *cujus regio, ejus est religio* (букв. — чья страна, того и религия), подготовленную Меланхтоновой «Апологией Аугсбургского исповедания». Это значило, что каждый немецкий князь мог выбирать для себя и своих подданных любое (из двух дозволенных) христианских вероисповеданий.

Принцип «чья страна (власть), того и религия», несомненно, представлял собой одну из возможных конкретизаций реформационной идеи свободы совести. Определенная категория христиан

(высокопоставленные подданные императора) избавлялась от римской деспотической опеки и получала возможность верить по убеждению. Это была протестантская свобода совести, отвоеванная в ограниченной форме сословно-княжеской привилегии.

Но тот же принцип, как нетрудно убедиться, грубо противоречил полному смыслу раннереформационного права на веру. Формула «чья страна (власть), того и религия» предполагала, что народ обязан исповедовать веру своего правителя. Свобода совести для князей оборачивалась, иными словами, грубым стеснением совести их подданных.

2. Аугсбургский мир оставлял, правда, отдушину для угнетаемых конфессиональных меньшинств; он декларировал право перемещения. Однако это княжеское пожалование так же было обременено двойственностью.

С одной стороны, право перемещения по мотивам веры было первым из государственно санкционированных прав-свобод. Оно открыло дорогу массовым миграционным процессам, которые стали одним из решающих факторов в политической и экономической истории подымающегося капитализма. С другой стороны, право перемещения в аугсбургском его варианте было равносильно ущемлению эмансипаторских требований ранней Реформации.

В проповеди Лютера идея нестесненной совести прямо вела, как мы видели, к принципам свободы слова, печати и собраний. Теперь все они замещались одной-единственной возможностью — эмигрировать, причем возможность эта предлагалась на условии избежания худшего, т. е. ничем не лимитированного государственного преследования за веру.

Однако и этим двусмысленность вновь отвоеванного права не исчерпывалась. Главная беда заключалась в том, что само принуждение к эмиграции наталкивалось на массу противостоящих ему фактических и нормативных ограничений. К ним относились и специфически позднефеодальные государственные установления. Достаточно напомнить хотя бы о том, что Аугсбургский религиозный мир был заключен в то самое время, когда в Германии вовсю шел процесс так называемого второго закрепощения. Крестьянин, который, уступая религиозному принуждению князя, отважился бы воспользоваться аугсбургским правом на эмиграцию, тут же был бы пойман и наказан как беглый крепостной своего помещика. В менее определенной форме тот же конфликт переживали и представители других «низших сословий», прикованные к своей территории цеховыми, коммунальными, гильдейскими и т. п. уставами.

Следствием этой двусмысленной ситуации оказалось еще невиданное развитие конфессионального лицемерия: в страхе перед бедствиями изгнания и переселения (или бедствиями, которые влек за собой запрет на эмиграцию) люди тщательно маскировали свою гонимую веру, прикидывались ревнивыми исполнителями господствующего культа и, как тогда выражались, «кадили оплевываемому княжескому богу». Вряд ли стоит специально разъяс-

нять, сколь мало могло способствовать «гражданскому миру» это кощунственно притворное благочестие.

3. Серьезнейшей имущественно-правовой проблемой, с которой столкнулись учредители Аугсбургского мира, была проблема секуляризаций.

Лютеровское учение убеждало в том, что богатство церкви незаконно. Однако оно не давало ответа на вопрос: кто же может владеть им по праву? Далекий от классового понимания проблемы, реформатор после немалых колебаний склонился к идее конфискации церковных имуществ в пользу светских государей (на юридической справедливости данного решения он не настаивал и трактовал его просто как «лучшее из худших»).

В условиях княжества это означало, что протестантизм давал санкцию на ограбление одних феодальных собственников другими. Едва акт секуляризации осуществлялся, как делалось очевидным, что новый обладатель конфискованных имуществ, в свою очередь, владеет ими без всякого основания.

В этой конфликтной ситуации учредители Аугсбургского мира не нашли ничего лучшего, как санкционировать status quo. Протестантские князья, уже успевшие конфисковать расположенные на их землях католические владения, объявлялись законными собственниками последних. Зато все будущие изъятия ставились под запрет.

Аугсбургский мир, иными словами, просто разнял сцепившихся собак, оставив в силе их обоюдную злобу. В пользу правомерности уже состоявшихся секуляризаций не было приведено ни одного нового довода. Но и идея незаконности церковного феодального владения не ставилась под сомнение. Требовалось лишь время, чтобы алчность еще не пожившихся протестантских князей и обида уже ущемленных церковных феодалов вспыхнули вновь и ввергли страну в жестокую имущественную распря.

Аугсбургский мир можно сравнить с попыткой потушить костер, разбросав его по лесу, полному сухого хвороста; проходит совсем немного времени и тлеющие уголья вызывают лесной пожар. За компромиссом, встреченным лютеранским ликованием, последовало бедствие, равного которому Германия не знала во всю прежнюю историю: ее постигла разрушительная тридцатилетняя война.

Мы, к сожалению, не имеем возможности проследить конкретные перипетии этой войны; задержимся лишь на исторической фигуре, живо олицетворявшей всю позднефеодальную гражданскую междоусобицу, — на герцоге Валленштейне, образ действий которого раскрывает постреформационную эпоху едва ли не полнее, чем выразившие ее политические теории.

Католик по вероисповеданию, воспитанник иезуитов, но в глубине души, как говорится, «человек, не верящий ни в бога, ни в черта», Валленштейн стяжал огромное состояние за счет скупки имений изгнанных из Чехии дворян-протестантов. Набор армии для защиты интересов католической Лиги Валленштейн

рассматривал как выгодное помещение капитала, и, надо сказать, все расчел с циничной трезвостью. На средства, пажитые спекуляциями, он покупал надежное орудие их возрастания — санкционированное императором грабительское войско. Это была, если угодно, удачная позднефеодалная пародия на еще не существующий капиталистический найм труда. Стоимости, приобретенные одним из типичных для «первоначального накопления» методов, обменивались на свободные руки людей, которых война разорила, обездолила и согнала с земли, на единственную оставшуюся у них «деятельную способность» — носить оружие, сражаться, убивать и грабить. Валленштейн (запомним это!) еще совсем не буржуа, но уже с ног до головы «рыцарь наживы».

Перманентной войной, войной как регулярной формой грабительно-циничной позднефеодалной эксплуатации, как последней разновидностью разбуженной нарождающимся капитализмом феодално-помещичьей страсти к денежной наживе — вот чем завершилась княжеская междоусобица, нашедшая свои коалиционные пароли в формулах «религиозного перемирия».

Тридцатилетняя война имела страшные хозяйственные, экологические и культурно-цивилизационные последствия. Немецкое земледелие было подорвано: число хозяйств в ряде областей сократилось в три-четыре раза. Прекратили свое существование целые отрасли ремесла. За каждым недородом следовал массовый голод. В хрониках, опубликованных Ламмертом, приводятся ужасающие факты из этого периода о людоедстве, о пожирании крыс, мышей и трупов. Убийства, голод, эпидемии и, наконец, вызванная войной массовая эмиграция почти вдвое сократили население Германии (в отдельных провинциях, например в Вюртемберге, оно уменьшилось более чем в восемь раз). Немецкие университеты, еще недавно лучшие в Европе, почти прекратили свою деятельность. Богатые библиотеки и художественные собрания были либо уничтожены, либо вывезены из страны. Война, наконец, привела к массовой деморализации и росту преступности — убийства и грабежи стали элементом немецкого быта.

Одним из важнейших проявлений деморализации была растущая иррелигиозность населения. Мы совершенно исказили бы факты, если бы стали утверждать, что суровые события тридцатилетней войны способствовали критическому расчету с религией и появлению массы убежденных безбожников. Налицо был не атеизм, а безверие и кризис всяких прочных убеждений. Люди отчаялись в божественном милосердии, нимало не приблизившись к реалистичному, а тем более научному взгляду на мироздание.

Насколько упадочная иррелигиозность начала XVII в. отличалась от атеизма, убедительно показывает рост суеверий. Период тридцатилетней войны — время широчайшего распространения ведовства и страха перед ведовством. Разочаровавшиеся в милосердии христианского бога, люди искали сверхъестественной поддержки в имморальной магии (у колдунов, прорицателей, знахарей), а по временам пытались заигрывать и с «самим Сатаной»,



чтобы «черными мессами» заслужить избавление от бедствий, против которых оказались бессильны набожность и благочестие.

Еще более мрачные формы приняла суеверная реакция на суеверия. Совершенно иррациональное сцепление несчастий, вызванных смутой и войной (нашествия, недороды, эпидемии, падеж скота), внушало мысль о существовании некоего оккультного заговора. Германию охватывает настоящая мания «магических вредительств», жертвой которой становятся те же колдуны, прорицатели, знахари, а еще чаще люди, просто подозреваемые в причастности к их злокозненному искусству. На конец XVI — первую треть XVII в. приходится самая активная фаза так называемой охоты за ведьмами. Во многих немецких землях число «колдуний» и «колдунов», отправленных в этот период на костер, приближается к числу непосредственных жертв войны.

В работе Ф. Шиллера — одного из самых ярких классических историков этого периода — состояние, до которого довела война родину Реформации, описывается в следующих выражениях: «Пустыни простирались там, где прежде трудились тысячи добрых и деятельных людей... Сожженные земли, запущенные поля.... являли картину страшного разрушения, между тем как их обнищавшие обитатели сами умножали число разбойничьих отрядов, страшными насильями вымещая на своих согражданах то, от чего пострадали сами...»<sup>52</sup>.

«Бедствия в Германии, — заключает Шиллер, — достигли столь крайнего предела, что миллионы языков молили лишь о мире, и самый невыгодный мир казался уже благодеянием небес»<sup>53</sup>.

## *2. Гражданская междоусобица и ее воздействие на политическое мышление XVII столетия*

Ситуация, сложившаяся в Германии в начале XVII столетия, в законченной и классической форме воплощает процесс разложения феодализма, который идет во всей Западной Европе и образует общий трагический фон ранних буржуазных революций. Немецкая история показала, что и само развитие буржуазных отношений, и соответствующие ему формы политического действия вовсе не были фатальным, «запланированным» следствием кризиса средневековых порядков (к XVII столетию зарождающийся раннекапиталистический уклад был в Германии полностью разрушен, и в начале XVIII в. его история, по сути дела, начинается заново). Ни одна из европейских стран не была застрахована от того, что зачатки промышленно-капиталистической деятельности не будут погребены под обломками средневековья и что феодальный милитаризм не опрокинет общество в варварство.

Последнее чрезвычайно важно для оценки социального воздействия протестантских религий, представлявших собой и продукт Реформации, и продукт ее конъюнктурно-политического самоограничения.

Протестантизм как антиавторитарное движение, поставившее во главу угла идею священства всех верующих, получил признание прежде всего в *бюргерской среде*. Эта среда подхватила и удержала широкие починь ранней Реформации; в этой среде протестанство работало на формирование буржуазно-индивидуалистических ориентаций (нравственных, юридических, хозяйственных и т. д.).

Что касается протестантизма как новой «позитивной религии», ищущей покровительства уже существующих инстанций политического господства, то он находил спрос в первую очередь у *князей и дворян*, стоявших в оппозиции к имперской или королевской власти.

Может быть, отчетливее всего это двойственное воздействие протестантской идеологии обнаруживается во французской истории конца XVI — начала XVII столетия.

Протестантизм (гугенотство) стал во Франции, с одной стороны, долгосрочным идейным фактором в развитии бюргерской раннекапиталистической предприимчивости, с другой — кратковременным, но мощным ферментом смуты (династической и местнической, грозившей вытоптать все очаги нового экономического уклада). Французское дворянство, как правило, обращается в гугенотство по чисто политическим соображениям; для него это новое знамя сепаратизма и традиционализма.

В отличие от Меланхтона, акцентировавшего верноподданнические мотивы реформационного учения, французские дворянские идеологи находят тираноборческое его применение. В сочинениях Отмана и Юлия Брута приемы обличения «антихристовой» папской церкви обращаются против формирующегося королевского абсолютизма. Монархи обвиняются в узурпации божественных прерогатив, в распущенности и самоуправстве; протестанство приобретает характер романтической реакции на государственный абсолютизм, выступает в качестве адвоката традиционных «прав-привилегий» (это противоречило первоначальному юридически-правовым тенденциям Реформации ничуть не меньше, чем аугсбургское низкопоклонство перед феодально-княжеской властью). Идеи, вызревшие в борьбе со средневеково-католическим церковноцентризмом, превращались в религиозную оболочку застарелой ссоры между провинциальной знатью и центральным правительством. Идеологически вооружая оппозиционно настроенных дворян-вотчинников, французские гугеноты работали на гражданскую междоусобицу не в меньшей степени, чем немецкие лютеране, которые приспособили протестанство к интересам уже господствовавшего княжества. И фактические, материально ощутимые результаты их богословско-политической работы оказались в принципе теми же, которые Германия претерпела после Аугсбургского религиозного мира.

Враждующие вероисповедания, пытающиеся поставить политику себе на службу, сами превращаются в инструмент политики. Широкое распространение получает так называемый «религиозный

протезизм», когда вера выбирается по чисто конъюнктурным соображениям и, если требуется, тут же меняется на другую. Еще чаще случается, что искренние, но слепые формы религиозной убежденности расчетливо направляются прожженными политиками, т. е. выступают в качестве орудия чужого протезизма: фанатики и энтузиасты становятся марионетками циников.

Было бы грубой ошибкой представлять себе религиозные сражения XVI—XVII вв. в качестве столкновения протестантских и католических экстатиков. Подавляющая масса тогдашних «солдат веры» состояла просто из наемных солдат, купавшихся политическими представителями известных религий. «Заангажированность», убежденное участие в действиях сражающихся армий наблюдаются в эту эпоху лишь в войнах революционных, но сами они, если брать Западную Европу в целом, тонут в океане беспринципных феодально-милитаристских раздоров.

Реформация породила известные формы международной вероисповедной солидарности. Однако этот конфессиональный интернационализм мало чего стоил перед интернациональным могуществом денег. Каждый немецкий протестант, по убеждению переправившийся во Францию и вступивший здесь в гугенотскую армию, находил в рядах противостоящих ей католиков минимум десять немецких протестантов, воюющих по найму.

Трудно ярче передать общее переживание этой постреформационной распри, чем это сделал ее гениальный современник Моптенъ. «Хуже всего в этих войнах то,— писал он,— что карты в них до того перемешаны, что нет никакой определенной приметы, по которой можно было бы признать своего врага...»<sup>54-55</sup>

В конце XVI — первой половине XVII в., конечно, еще сохраняется видимость того, что религия определяет политику, а различные государства, партии, коалиции руководствуются прежде всего вероисповедными мотивами. Вместе с тем живые участники событий все острее ощущают превратный характер данного представления. Повседневный опыт наталкивает их на мысль, что символы веры, по поводу которых разыгрываются бурные общественные страсти, суть маски партикулярно-групповых интересов.

Догадка эта еще не обладает, правда, характером спокойного, объективно-теоретического суждения. Она переживается как жестокое и обескураживающее откровение: в господстве политики над религией видят симптом духовного упадка, свидетельство того, что властолюбие и алчность одержали верх над честью, доблестью и верностью. Вместе с тем господство это, как и сама массовая деморализация, рассматривается в качестве знамения времени. «Век, в который мы живем, настолько свинцовый,— свидетельствует Моптенъ,— что не только сама добродетель, но даже понятие о ней — вещь неведомая. Не заметно больше поступков, исполненных добродетели; те, которые кажутся такими, на деле не таковы, ибо нас влекут к ним выгода, слава, страх, привычка и другие столь же далекие от добродетели побуждения. Справедливость, доблесть, доброта, которые мы обнаруживаем при этом, могут быть

названы так лишь теми, кто смотрит со стороны, на основании того облика, в каком они предстают на людях, но для самого деятеля это никоим образом не добродетель; он преследует совершенно иные цели...»<sup>56</sup>

Гетерономность поведения и утилитарная редукция морали — такова, по проципатальному диагнозу Монтеня, основная нравственная болезнь эпохи, когда военно-политическая интрига стала определяющей формой исторического действия.

В конце XV столетия Макиавелли инструктивным шепотом наставлял правителей: «Государям... нет никакой надобности обладать в действительности хорошими качествами... но каждому из них необходимо показывать вид, что он всеми ими обладает»<sup>57</sup>.

В конце XVI в. Монтень констатирует, что макиавеллистское моральное актерство, еще недавно втайне рекомендовавшееся «сильным мира сего», получило всеобщее распространение: масса людей в верхах и низах общества притворно добродетельна, «политична» в тогдашнем смысле этого слова<sup>58</sup>. Нравственный протезизм стал необходимым дополнением протезизма религиозного.

Но главная беда даже не в этом, а в том, что протезистическая моральность признана теперь в качестве «естественного и вечно-го» образа мысли. Всякий ригоризм добродетели ставится под дозорение: в нем усматривают выдумку, легенду, продукт морализаторских исторических фантазий. «Сами наши суждения свихнулись, следуя за общей порчею нравов,— говорит Монтень.— Я вижу, что большинство умов моего времени изощряется в том, чтобы затемнить славу прекрасных и благородных деяний древности, давая им какое-нибудь низменное истолкование и подыскивая для их объяснения суетные поводы и причины»<sup>59</sup>.

Герои всех времен оцениваются по мерке макиавеллистски просвещенного государя, а то и просто наемного ландскнехта, который бывает мужественным, верным и благородным только на условии хорошего вознаграждения, но который именно поэтому в любой момент может стать трусливым, коварным и подлым. Объявляя противоестественным всякий образ действия, возвышающийся над доблестями «свинцового», военно-политического века, общество вынуждено затем признать естественными его специфические низости. Это создает ситуацию, когда все оказываются втянутыми в круговую поруку феодально-милитаристского упадка. «В развращенности века,— пишет Монтень,— каждый из нас принимает то или иное участие: одни вносят свою долю предательством, другие — бесчестностью, безбожием, насилием, алчностью, жестокостью; короче говоря,— каждый тем, в чем он сильнее всего (!); самые же слабые добавляют к этому глупость, суетность, праздность...»<sup>60</sup>

Но у медали есть оборотная сторона: освобождая своекорыстие от уз морали, низводя последнюю до уровня публичного притворства, эпоха гражданской междоусобицы одновременно приводит к массовому столкновению своекорыстных и порождает ситуацию, в которой ни один утилитарный расчет не является надеж-

ным. Сила разбивается о хитрость, а последняя — о еще большую хитрость; обладатель богатства чувствует себя под угрозой ограбления, грабитель — под угрозой истощения богатств; притворщик рискует быть обманутым другим притворщиком, превосходящим его в искусстве лицедейства и т. д.

Макиавелли мог еще оптимистично смотреть на удел ловкого «политика»; он видел, что в обществе существует изрядный запас утилитарной наивности: «Люди бывают обыкновенно до того слепы и отуманены своими насущными потребностями, что человек, умеющий хорошо лгать, всегда найдет достаточно легковверных людей, охотно поддающихся обману»<sup>61</sup>.

К концу XVI столетия положение делается иным. Дураков больше нет: все стали «политиками»; все искушены в немудреных премудростях, которые Макиавелли старался нашептать в тугое ухо современных ему государей. Своекорыстие как никогда откровенно владеет умами, но тот, кто им движим, будь он коронованный монарх или последний лавочник, все чаще получает по зубам.

Монтень в своих «Опытах» с блеском демонстрирует, как циничный утилитарист, попадая в ситуацию обоюдной экспансии, мельчает, мрачнеет и начинает думать уже не о победах, а о том, как бы не потерпеть полного краха. Страх и затравленность распространяются вместе с деморализацией. Вслед за добродетелями исчезает и оспаривавшая их циничная дерзость, обществом овладевает сознание суетности всех дел. Утилитарная апатия находит себе в конце концов следующее оправдание у поверженной морали: «В дни, когда злонамеренность в действиях становится делом обыденным, бездеятельность превращается в нечто похвальное»<sup>62</sup>.

Изможденный, оробевший, пессимистичный цинизм — таков, по наблюдению Монтеня, общеевропейский нравственный итог постреформационной религиозно-политической смуты.

Диагноз Монтеня позволяет лучше понять и главный вывод, к которому пришел Шиллер в анализе тридцатилетней войны: «...миллионы языков молили лишь о мире, и самый невыгодный мир казался уже благодеянием небес».

Повсеместное стремление к миру на рубеже XVI—XVII вв. может быть охарактеризовано как безыдеальное: в нем нет энергии жизнеутверждения, заботы о справедливости и нормативной устойчивости устанавливаемого порядка. Затяжная война-усобица, которая, по выражению Монтеня, «смешала все карты», доводит людей до согласия с каким угодно миром. К нему гонит всеобщий страх расправы и смерти, за которым нет, однако, желаний жизни, действия, самоосуществления.

Настроения эти отчетливо выражены в шекспировском «Гамлете» — пьесе, написанной в последнем году XVI в. и поставленной в первом году XVII в. Мы имеем в виду не философско-эстетический смысл трагедии, не загадку «действенного бездействия» датского принца, а гнетущую общую атмосферу, в которой разворачиваются события.

Происшествия, случившиеся в замке Эльсинор, лежат между двумя войнами: той, которую покойный Гамлет-отец победоносно вел против Фортинбраса-отца, и той, с которой возвращается Фортинбрас-сын, чтобы предать погребению тело Гамлета-сына. Войско Фортинбраса (многотысячная армия, которую ведут умирающей для всего хода трагедии кладбищенской сцене. Сама тюремная тишина Дании — это наспех примиренная усобица, пламя которой вновь вспыхнет в финале, чтобы истощить себя до конца. Фортинбрас просто подберет на обратной дороге это царство до пепла выгоревших позднесредневековых страстей.

Принц Гамлет — «чужестранец в своем отечестве»<sup>63</sup>: он возвратился сюда из Европы, переполненной смутой, из города, который несет духовную ответственность за смуту<sup>64</sup>.

Все действие пьесы разворачивается как бы на поле приостановленного сражения, где разлагаются трупы, умирают раненые и сходат с ума оставшиеся в живых. И дело тут не в фабульных приметах, а в том, что мир осознается и мыслится как это поле — как жизнь, уже заглянувшая в смерть.

Молодой Л. Выготский в очерке «Трагедия о Гамлете, принце датском, У. Шекспира» (одном из лучших в мировом шекспироведении) писал: «Трагедия происходит на самой грани, отделяющей тот мир от этого, ее действие придвинуто к самой грани здешнего существования, к пределу его...»<sup>65</sup>. В финальной сцене пьесы «взят момент невероятный: все эти люди — королева, Лаэрт — уже *не здесь*, они уже смертельно ранены, отравлены, в них нет жизни и на полчаса, они действуют в удлиненную, растянутую, но именно в самую минуту смерти, умирания»<sup>66</sup>.

Этому соответствует и общая атмосфера трагедии. «Гамлет точно всегда на кладбище» и сцена его встречи с могильщиками «глубоко знаменательная и символическая». «Здесь в Гамлете важны не рассуждения, а *глубокое ощущение* кладбища и то особое состояние могильной печали, которым насыщена вся пьеса. „Стоило ли давать этим костям воспитание, чтобы потом играть ими в бабки? *Мои начинают ныть при мысли об этом*“. ...Это *новое* отношение к жизни или, вернее, состояние души — есть восприятие жизни *sub specie mortis*, есть *скорбное* отношение»<sup>67</sup>.

Слова, имеющие в виду процессы тления, гниения и распада, пожалуй, основные в языке Гамлета. Позднейшие эпохи видели в этом приметку меланхолии (некоторого исключительного настроения, принадлежащего Гамлету-принцу) и часто давали ей декадентскую трактовку. Между тем для XVI—XVII вв. Гамлет более всего народен именно своими кладбищенски-могильными каламбурами, возвышающимися порой до обличения универсальной, космической бессмыслицы. В ироническом разговоре с Полонием прорываются такие слова: «Что и говорить, если даже такое божество, как солнце, плодит червей, лаская лучами падаль... Есть у вас дочь? — Есть, милорд. — Не пускайте ее на солнце».

Полоний не понимает Гамлета, но не он один: *мы* не совсем понимаем Гамлета вместе с Полонием; *нам* его шутка кажется экстравагантной, вычурной, содержащей в себе момент зауми.

Между тем для зрителя XVI—XVII вв. каламбур принца был совершенно ясен, а не воспринимающий его Полоний представлялся наглядным воплощением тупости. Надо было быть живым свидетелем полей, усеянных трупами людей и животных, свидетелем каждодневных похорон, разрухи, смрада и эпидемий, которые несла с собой война, чтобы не видеть *никакой натяжки* в образе солнца, плодящего червей.

Еще чаще Гамлет пользуется языком кладбища и лазарета для описания морального состояния мира. Принц говорит, что мир «кругом опутан негодяйством», что «все осквернено» и если стоять на точке зрения воздаяния, то все без исключения «заслуживают кнута». «К чему тебе плодить грешников? — спрашивает принц Офелию.— Сам я скорее честен, и все же я мог бы обвинить себя в таких вещах, что лучше бы моя мать не родила меня на свет...»

Род человеческий недостоин того, чтобы его продолжать, или (в субъективно-личностном выражении) жизнь не стоит того, чтобы быть прожитой.

«В душе он всегда самоубийца», — пишет о Гамлете Л. С. Выготский<sup>68</sup>, и это несомненным образом подтверждает прямой текст трагедии:

О, если бы предвечный не запас  
В грехи самоубийство! Боже! Боже!  
Каким ничтожным, плоским и тупым  
Мне кажется весь свет в своих движениях.

Никакой страсти к жизни в Гамлете нет, нет и ощущения ценности земного существования («я жизнь свою в булавку не ценю»). От самоубийства его удерживает только суеверный страх смерти<sup>69</sup>.

Видеть в этом разгадку характера Гамлета было бы, конечно, нелепо. Переживание абсурдности и вынужденности земного существования представляет собой скорее сознание-экспозицию, которое Гамлету как личности предстоит преодолеть.

И все-таки не лишен смысла следующий вопрос: а долго ли «плелся бы Гамлет под жизненной ношей», если бы не явление Призрака (не «новое рождение от отца из „того“ мира», как выражается Выготский<sup>70</sup>), благодаря которому он обрел неясную, жуткую, но все-таки *миссию, мистическое призвание?*

Исходное *нежелание жить*, несомненно, имеет отношение и к так много обсуждавшемуся «безволию» Гамлета. Как давно отмечено, герой Шекспира не просто пассивен: он устраивает инсценировку-ловушку, закалывает Полония, с коварной ловкостью отправляет на смерть Розенкранца и Гильденстерна. Однако все эти «политические» акции, заимствованные из обычного морального репертуара междоусобной войны (изобличение злодея, убийство соглядатая, обман предателя), не устраняют общей бессмыслицы, на которую она обрекла мир, и совершаются Гамлетом как бы по-

мимо личностного выбора. Лишь после того, как умирающая мать, «уже свесившись за грань, уже *оттуда*»<sup>71</sup> подтверждает то, о чем поведал призрак убитого отца, Гамлет чувствует себя во власти воли, преодолевающей, трансцендирующей его апатию.

«Безволие» Гамлета в позднейшие эпохи, как правило, вызывало недоумение и упреки в неубедительности. Между тем для зрителя шекспировского времени оно было так же убедительно и понятно, как и кладбищенский язык датского принца. Откровением же (и, возможно, потрясающим откровением) оказывалась как раз страстная, самозабвенная активность героя в финале пьесы (активность, родственная рашнереформационному «на том стою и не могу иначе»).

Сознание-экспозиция Гамлета прямо и непосредственно совпало с преднадепным *общим сознанием* шекспировского современника. Ничто не было для него так естественно, как отращение к жизни и ощущение «недейственности» (суетности) всех «политических» акций. Таков был последний, *психологический* плод гражданского междоусобия, вырвавшего индивида из традиционных (будь то общинных, будь то профессиональных) связей и противопоставившего его другому до зубов вооруженному индивиду. В формуле индивидуалистического гедонизма, придуманной древними («ищи удовольствия, избегай страдания и несчастья»), уцелела только вторая ее половина: страх перед бедствиями, которыми грозит всеобщая вражда, безусловно возобладал над желанием счастья; инстинкт самосохранения — над богатством жизненных устремлений, развитых культурой; осмотрительность — над решимостью, а апатия — над инициативой. Жизнь стала каждодневным бегством от смерти, и, чтобы прекратить эту изнурительную бессмыслицу, люди согласны были на любое упорядочение общества, пусть даже несущее на себе печать казармы и тюрьмы. Только бы войны не было. Только бы жить в тишине.

Рядового человека начала XVII столетия можно сравнить с Гамлетом, не услышавшим никакого трансцендентного вызова, а мир, к которому этот человек стремился, — с погребальным затишьем, наступающим в Эльсиноре после смерти героя трагедии. Дания не перестает быть тюрьмой, просто ее тюремщиком делается чужеземец. Он — хозяин над общей усталостью, он вносит кладбищенский покой в самую жизнь и дает мир *sub specie mortis*.

Не менее существенна, однако, другая эпохальная тема, которую доносит до нас шекспировский «Гамлет». Датский принц не хочет жить и тем не менее ощущает какую-то властную *обязанность жить*. Он тревожно и жадно глядится в убегающее земное время. Он дорожит жизнью как возможностью дожить до очевидности и решимости — до развязки трагедии.

Мартин Лютер в свое время провел метафизически грубую границу между верой (убежденностью), которая от бога, и жизнью, которая от «грешной природы». Нельзя позволить попить и губить небесный дар веры, но тело и существование надо смиренно предоставить обстоятельствам; есть священное право совести, но



нет священного права на жизнь. Такова была саморазумеющаяся идея не только Лютера, но и всей раннереформационной эпохи. Последующий феодально-милитаристский период, век массовых внезапных смертей, сделал сомнительным метафизическое разделение совести и жизни. Уже ученик Лютера Иоганн Бугенхаген, реформатор датской церкви, свидетель первых религиозных войн, остро ставил вопрос о том, что в условиях кровавой междоусобицы слишком многие люди прекращают свое существование «в сомнении и грехе», не выстрадав собственной веры. От бога, утверждал он, не только совесть, но и известное время земной жизни, в течение которого совесть должна прояснить душу. Это время испытаний, которое так же священно, как и вырастающее из них очевидное убеждение. Жизнь начинает мыслиться как дар, которым неполномочен распоряжаться ни сам его обладатель, ни другие люди или инстанции.

Обстановка позднефеодальной междоусобицы отнимает «вкус жизни», порождает стремление к миру *sub specie mortis* и вместе с тем вызывает на свет сознание неотчуждаемого *прива на жизнь, образующего единое целое с правом совести и веры*. Безусловное достоинство жизни не в ее радостях и уладах (такой взгляд на вещи не выстоял бы и дня в эпоху высшего перенапряжения аскетически-религиозного сознания); жизнь ценна, даже если она безрадостна и невыносима: она есть небесное поручение, которого не в праве попираť ни сам живущий, ни другие люди, ни полновластное во всех других отношениях государство. Это новое понимание жизни как признаваемого обществом индивидуального долга намечается у нидерландских протестантов, подхватывается английскими индипендентами и получает отчетливое выражение в государственно-правовой концепции Джона Локка. Ни один из людей, читаем мы в его первом трактате о государственном управлении, не должен наносить ущерба жизни и здоровью другого, «ибо все люди созданы одним всемогущим и бесконечно мудрым творцом; все они слуги одного верховного владыки, посланы в мир по его приказу и по его делу; они являются собственностью того, кто их сотворил, и существование их должно продолжаться до тех пор, пока ему, а не им это удобно»<sup>72</sup>.

В гамлетовскую эпоху — жестокою, кладбищенскую, мистическую и фанатичную — сознание ценности жизни не могло отстаивать себя иным, менее ригористическим способом. Но он-то и был особенно важен для развития *правосознания*, которое покоится не просто на гуманном чувстве, а на усмотрении властной принудительности норм.

Ситуация гражданской междоусобицы, последовавшей за Реформацией, оказала огромное влияние на государственно-правовые теории нового времени.

Все заслуживающие внимания политические мыслители этого периода ставят во главу угла задачу скорейшего устранения бедственного состояния «анархии», а потому бескомпромиссно высказываются в защиту сильной, единой и стабильной государствен-

ной власти. Что такое государство по своей природе, какова наилучшая форма правления, соответствуют ли идеалу существующие, исторически сложившиеся режимы — в этих вопросах нет согласия. Но единодушно признается, что только монолитная государственность, отвечающая понятию национального суверенитета, способна обеспечить условия самого выживания человеческого общества. Проблема учреждения «гражданского порядка», решительного пресечения династических войн, смут, феодальной междоусобицы выдвигается на передний план и доминирует над проблемой права и правопорядка. Защитники государства «милостью божьей» (Боден, Филмер, Гукер, Боссюэ) и теоретики, рассматривающие его как произведение рук человеческих (Гроций, Гоббс, Спиноза, Пуфендорф), сходятся в признании государственного абсолютизма и деспотического принуждения к миролюбию.

«Я был свидетелем такого безобразия на войне между христианами,— писал Гуго Гроций,— которое позорно даже для варваров, а именно: сплошь и рядом берутся за оружие по ничтожнейшим причинам, а то и вовсе без всякого повода, а раз начав войну, не соблюдают даже божеских законов, не говоря уже о человеческих, как если бы разнузданное неистовство получило силу общего закона»<sup>73</sup>.

Именно это сумасшедшее состояние, вкупе с порожденными им бедствиями оказывается, по мнению Гроция, как бы самой историей доставленным «доказательством от противного» — доказательством того, что людям «воспрещена любого рода война»<sup>74</sup>. Но раз так, то логично предположить, что эгоизм, злоба и агрессивность в человеке не от природы; что врожденным стремлением его существа является как раз благорасположенность, доброжелательство, или, как выражается сам Гроций, *appetitus societatis*. Отсюда делается неожиданный, но последовательный вывод: поскольку доброжелательное отношение к ближнему есть то, чего изначально, по природе (пусть даже втайне от себя) жаждут все без исключения люди, постольку дозволительно и даже необходимо, чтобы они неукоснительно принуждались к этому отношению. Тут не требуется даже субъективного согласия, договора одного индивида с другим или всех их с верховной властью<sup>75</sup>: государство как уже существующая, готовая инстанция господства должно откликнуться на основное неутоленное влечение человеческой природы и возвести солидарность каждого с каждым в закон «волеустановленного права», соблюдаемый с той же энергией и беспощадностью, с какими до сих пор велись братоубийственные сражения.

Аналогичный ход мысли мы встречаем почти у всех философов права, писавших в середине XVII в. Спиноза далек от того, чтобы принимать доброжелательство и миролюбие за природное стремление человеческого существа; однако и он считает, что они обязательны для каждого в качестве неопровержимой выкладки человеческого ума. В этом смысле «нет никого, кто не желал бы жить в безопасности, вне страха... кто не чувствовал бы себя тоскливо, живя среди вражды, ненависти и хитрости, и кто

не старался бы избежать их по мере сил своих»<sup>76</sup>. Почти буквально то же выражает и Гоббс в знаменитой формуле «первого естественного закона»: «...всякий человек должен добиваться мира, поскольку у него есть возможность достигнуть его...»<sup>77</sup>. Так требует разум, и государство обязано откликнуться на его диктат своим диктатом: те, у кого ум достаточно развит, легко согласятся с принуждением к миролюбию, тот же, кто ограничен или просто глуп, может быть принужден и без субъективного согласия.

Так на новом уровне восстанавливается идея доброй, но безвольной (или разумной, но непредусмотрительной) человеческой природы; воскресает убеждение, что людей можно и нужно спасать от самих себя. Возрождению этих установок нимало не мешает то обстоятельство, что цель принуждения усматривается теперь не в небесном покое и блаженстве, а в земном порядке и благоденствии, что субъектом любовно-диктаторской опеки признается уже не церковь, присвоившая себе полномочия государства, а само государство, уподобляемое спасающей и пестующей церкви.

Весьма отчетливо данные тенденции сказываются в учении Гроция, в каком-то смысле наиболее гуманного и благородного из мыслителей интересующей нас эпохи.

Никто другой не рисует природу человека вообще до такой степени благопристойной; но, пожалуй, никто не обнаруживает и такой недоверчивости к этой благопристойной природе, когда речь заходит об отдельном, эмпирическом, в жизни встречающемся индивиду. Признавая людей доброжелательными от рождения, Гроций вовсе не делает отсюда вывода, что государство должно предоставить простор автономным и спонтанным проявлениям этой доброжелательности. Как раз напротив, государство должно помочь индивиду не отклоняться от его подлинной общечеловеческой природы. Быть обузданным властью против себя самого, но в соответствии с требованиями «естественного закона», выражающего себя как бы через инстинкт взаимного благорасположения, — вот в чем, по учению Гроция, состоит «естественное право» каждого. Именно это он имеет в виду, утверждая, что «из общительной природы человека вытекают все начала права, которые должны быть просто признаны в их ясности, достоверности и неизменности»<sup>78</sup>.

Благотворительность репрессивной государственной опеки — таков главный практико-политический вывод, к которому объективно тяготеет философия XVII столетия.

Показательная в этом отношении концепция Жака Боссюэ, изложенная в трактате «Политика, извлеченная из собственных слов Писания».

Боссюэ трактует человека как прирожденного политического грешника: созданные богом для мира и общежития, люди после падения Адама неотвратно влекутся к раздорам, войнам и анархии, столь выразительно засвидетельствованной наличным бедственным состоянием мира. Предоставленный себе самому, человек

«не знает границ своим себялюбивым желаньям». Только сильная власть, не ответственная ни перед кем, кроме бога, «в состоянии положить закон своеволию и служить связью между людьми». Абсолютное государство у Боссюэ — это больше, чем политический институт: оно создает общество из человеческого множества и спасает его членов от озверения. Поэтому подданные должны смотреть на своих повелителей с религиозным благоговением, никогда даже в мысли не разделять государство и государя, никогда не роптать по поводу начальственной несправедливости. Такова необходимая плата за порядок, в котором правители удерживают подданных<sup>79</sup>.

Католический клерикал и монархист, Боссюэ с наибольшей простотой, экономией и точностью выполняет умозаключение, во власти которого в той или иной степени находится вся государственно-правовая философия постреформационной эпохи (умозаключение: от войны как анархии к миру как деспотизму).

Полагая на одном полюсе индивида как политического грешника, Боссюэ вполне последовательно возводит на другом здание отечески-деспотического, воспитующего, священного государства. Люди, изнуренные взаимной распрей, сбегаются сюда, как в приют, и соглашаются на пожизненный режим приюта. За избавление от смерти, которой грозила война-усобица, подданные платят политическим прозябанием, отказом от всякого самостоятельного суждения в вопросах власти, управления, воспитания. Уступают они и свою экономическую независимость, поскольку, как неоднократно подчеркивает автор «Политики...», производительные занятия и собственность должны назначаться верховной властью.

Государство Боссюэ — до конца продуманный образ мира *sub specie mortis* — мира любой ценой и на любых условиях. В его учении в полный голос (и притом не как эмоция, а как умонастроение, оформленное в известной совокупности понятий) звучит панический пацифизм, который стихийно порождался эпохой феодально-милитаристского разложения и воздействию которого в той или иной мере подвержена вся государственно-правовая философия конца XVI — первой половины XVII в.

Примечательна в этом смысле расхожая идея обмена свободы на порядок. Почти у каждого мыслителя рассматриваемого периода (и только у них) мы встречаем модель «уступания», «передачи» прав в уплату за элементарную безопасность, обеспечиваемую государством. Здесь одинаково существенно и то, что государство признается индивидами в качестве инстанции чистого насилия, и то, что на свою независимость (духовную, политическую, экономическую) люди смотрят как на некоторую роскошь, без которой в конце концов можно как-нибудь обойтись. Права превращаются в избыточное благо, в отчуждаемую вещь, которая уступается, делится, дробится. Неотчуждаемым и неделимым достоянием считается одна только жизнь, голая витальность существования, дрожать за которую приучила война.

Выражением панического пацифизма являются, на наш взгляд, и следующие взаимосвязанные умонастроения-стереотипы.

1. *Боязнь перемен и реформ.* Политические мыслители XVI—XVII вв. в разных выражениях воспроизводят один и тот же тезис: общественный порядок — столь большое благо, что присущие ему недостатки всегда следует предпочитать опасностям, которые может повлечь за собой попытка их устранения. Пожалуй, наиболее ярко и энергично это общее консервативное умонастроение выразил Монтень. «Ничто не ввергает государства в такую бестолочь,— писал он,— как вводимые новшества... Благо не обязательно идет за осознанным и устранимым злом; за ним может последовать и новое зло, и притом еще худшее, как это случилось с убийцами Цезаря, которые ввергли республику в столь великие бедствия, что им пришлось раскаиваться в своем вмешательстве в государственные дела...»<sup>80</sup> Автор «Опытов» одобряет некоего легендарного законодателя фурийцев, повелевшего, «чтобы всякий, стремящийся уничтожить какой-нибудь из старых законов или ввести в действие новый, выходил перед народом с веревкой на шею с тем, чтобы, если предлагаемое им новшество не найдет единоголосного одобрения, быть удушенным тут же на месте»<sup>81</sup>.

2. *Страх перед критическим применением собственных идеалов.* Примечательны в этом отношении рассуждения философов-новаторов о формах государственного правления.

Гоббс считает наилучшей из них монархию, но постоянно подчеркивает, что вовсе не советует устанавливать монархический режим там, где нации уже обрели гражданский порядок благодаря учреждению аристократической или демократической республики. Спиноза, наоборот, видит идеальную форму правления в демократии, однако отмечает, что ее преимущество перед монархией не сравнимо с теми преимуществами, которые любое (в том числе и монархическое) государство имеет перед безгосударственным состоянием.

«Лучшее враг хорошего» — этой формуле подчиняются все новаторские рассуждения об идеале. Тот же разум, который открывает человеку совершенный политический порядок, должен подсказать ему, что всякий порядок содержит в себе момент совершенства и что ради эталона государственности нельзя подвергать риску политическое status quo. Ядром гражданской сознательности, ее базисным minimum minimum становится в итоге верноподданничество, смирение со всякой уже установившейся системой правления. «Если мы не желаем быть врагами государства и поступать против разума...— заявляет Спиноза без обиняков,— мы безусловно обязаны исполнять все приказания верховной власти, хотя бы она повелела исполнить величайшую нелепость»<sup>82</sup>.

Важно понять, что мотив верноподданничества, столь отчетливо звучащий в сочинениях философов-новаторов, имеет принципиальный и теоретический характер. Было бы совершенно неправильно сводить его к личной склонности мыслителей, к их подобию страсти или трусости. И Спиноза и Гоббс были достаточно муже-

ственными людьми, чтобы пойти на личный конфликт с существующей властью и открыто обличать ее изъяны. Страх, который их связывал, был ситуационным наваждением эпохи: он относился не к государственной опале, грозящей дерзкому политическому публицисту, а к ропоту, смуте и междоусобице, которые может возродить в обществе политическая публицистика.

Большой интерес в этом отношении представляет сам способ «рационализации» морально-политической философии, к которому обычно прибегали мыслители XVII в. Они уподобляли себя новым (послегалилеевским) естествоиспытателям, которые ничего не намерены были изобретать и часто повторяли, что даже полезные механические устройства они проектируют исключительно для того, чтобы выявить, наглядно продемонстрировать, какой мудрой, совершенно устроенной машиной является сама природа. Вводя представления о договоре, об уполномоченной власти, общественных обязанностях и о функциях государства (представления, очевидным образом противоречащие предназначенной политической практике), философы-новаторы искренне полагали, будто все это издавна присутствует даже в самом рутинном государственном устройстве — присутствует так, как закономерности и модели, описываемые новой механикой, наличествует даже в самом причудливом и запутанном из непосредственно наблюдаемых природных процессов.

Рядом с этой формой рационализации верноподданничества и консерватизма развивается другая, выполняемая с помощью религиозно-теологических понятий. Главным из них оказывается концепт «неизбежного зла». Впервые его употребил применительно к государству Мартин Лютер. В XVII столетии эта интерпретация государственной власти последовательно и с блеском отстаивается Блезом Паскалем. Объявленным законам надо следовать не потому, что они справедливы и разумны, а потому, что они объявлены. Соответственно начальников и старших надо слушаться не потому, что они правы, а потому, что они начальники и старшие<sup>83</sup>.

Подобный же ход мысли мы находим в главном политическом сочинении Жана Бодена «Шесть книг о республике». Признавая, что чисто теоретически и умозрительно республиканская организация государства, возможно, должна быть признана наилучшей, Боден, однако, решительно выступает против прямого приложения этого идеала к исторически существующим государственным режимам. Поскольку государство допущено богом как учреждение, соразмерное греховности и несовершенству людей, постольку реальным его эталоном должно быть «лучшее из худшего» — среднее, смешанное политическое образование, каковым является наследственная, но ограниченная монархия. Республиканский идеал сообщен человеческому уму не для критической оценки иных государственных форм, а как раз для того, чтобы уметь в каждой из них видеть республику в римском значении этого слова (*res publicum* — общее дело) и противиться лишь крайним (тираническим) формам власти.

Боден не отрицает, что идеальное государственное устройство может утвердиться где-нибудь в конце времен. Но это было бы политическое чудо, допущенное по неизъяснимой милости творца.

Все это достаточно наглядно показывает, что идея абсолютной государственности и простого поддержания порядка выдвигается в XVII в. на первый план и доминирует над принципами конституционализма и правопорядка. Таков объективно-принудительный мысленный склад целой исторической эпохи. Лишь по мере того как абсолютное государство само становится наличной политической реальностью, общественное сознание освобождается от этого исходного глобального этатизма.

Возникает подозрение, что мир, основанный на простом страхе перед междоусобицей и на голом стремлении к выживанию, не может быть прочным и что абсолютизм — это скорее всего *режим перемирия*.

Основным носителем данного умонастроения становится нарождающаяся, протестантски воспитанная буржуазия. Представители этого нового класса воспринимают частное предпринимательство как призвание и непосредственную обязанность перед богом. Они не могут больше смотреть на экономически независимую деятельность как на некоторую надбавку к голому витальному существованию. Соответственно задача государственной защиты «совести, профессии и собственности» ставится в один ряд с задачей простого пресечения гражданской междоусобицы. Предпосылка социального мира усматривается уже не в силе государства как таковой, а в обращенности этой силы на поддержание известной совокупности элементарных прав.

К. Маркс говорил, что индивид раннебуржуазной эпохи — это «продукт, с одной стороны, разложения феодальных общественных форм, а с другой — развития новых производительных сил, начавшегося с XVI в.»<sup>84</sup>. В качестве продукта феодального разложения (оно представлено в первую очередь фигурами ростовщика, помещика-стяжателя, ландскнехта, солдата, люмпена и лишь в последнюю — фигурами предбуржуа и предпролетария) индивид этот устало мечтает о мире любой ценой; в качестве представителя новых производительных сил (а таковы прежде всего нарождающийся промышленный предприниматель и независимый земельный собственник) он требует мира на основе правозаконности.

Первая тенденция находит адекватное выражение в учениях Бюссю или Бодена и принадлежит *позднефеодальной идеологии*, вторая — в договорных теориях государства, все более определенно обнаруживающих свою *буржуазную направленность*.

Наиболее показательны в данном отношении концепции Гоббса и Локка. В первой из них идея правопорядка еще прокладывает себе дорогу принудительно, вопреки чрезвычайным программным декларациям, имеющим в виду состояние гражданского раздора, хищнической, упадочно-феодальной «войны всех против всех», по мерке которой воспринимаются и революционные про-

цессы, происходившие на родине мыслителя. Во второй, подготовленной собственными политико-юридическими исканиями английской революции, идея эта сознательно кладется в основу всей теоретической конструкции.

## Глава IV

### Политическая философия Томаса Гоббса

#### *1. Программный смысл Гоббсовой договорной теории*

Учение Гоббса в крайней, предельной форме выразило общую тенденцию социального мышления XVII в. — стремление на нерелигиозной (светско-рационалистической) основе построить апологию сильного, централизованного государства, обеспечивающего гражданский мир. Государство это могло мыслиться как монархическое или республиканское, как возникшее в результате захвата или основывающееся на установлении, но во всех случаях предполагалось, что оно будет неестественным в своих действиях по отношению к факторам, до сих пор вызывавшим раздоры и анархию.

«Общественный договор» рассматривается Гоббсом как соглашение индивидов об устойчивом государственном порядке, идея которого внушена людям ужасами «естественного состояния» («война всех против всех»), когда в мире господствуют «вечный страх и постоянная опасность насильственной смерти, и жизнь человека одинока, бедна, беспросветна, зверина и кратковременна»<sup>85</sup>.

В своих трактатах «О гражданине» и «Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского» Гоббс с полной определенностью обозначает реальные исторические отношения, гиперболизированные в картине этой вразумляющей индивидов «войны». Речь идет о феодальной вражде (когда «короли и лица, облеченные верховной властью, вследствие своей независимости находятся в состоянии непрерывной зависти и в положении и позе гладиаторов, направляющих орудие один против другого»<sup>86</sup>), а также «об образе жизни, до которого опускаются во время гражданской войны»<sup>87</sup>. К последнему разъяснению Гоббс прибегает особенно часто. Существеннейшей особенностью его концепции является то, что гражданская война и революция (революция, какой она предстала в Англии 1644—1649 гг., когда степень стихийности массового действия была особенно велика, а «политический рассудок» еще тонул в религиозном фанатизме) возводятся здесь в исходное изначальное состояние человеческого рода, спонтанно возрождающееся всюду, где ослабевают искусственные узы государственного порядка. Благоразумное нежелание жить в условиях междоусобицы и гражданской войны — та-



ково предполагаемое Гоббсом в каждом индивиде начало политической разумности, которое затем обнаруживает себя как стремление подчиниться «естественному закону».

Гоббсовский индивид менее всего способен наложить личный, категорически-безусловный запрет на образ действий, адекватный «естественному состоянию»; он ищет возможности договориться (точнее, сторговаться) с другими насчет коллективного (но условного, конвенционального по своему первоначальному смыслу) отказа от «войны всех против всех».

Условно-императивное истолкование «естественного закона» (понимание его как правила благоразумия, запрещающего делать то, что при данных обстоятельствах пагубно для жизни) образует смысловое ядро гоббсовской теории права и государства. Именно из этого ядра (причем достаточно логичным образом) вырастает самая отталкивающая сторона концепции Гоббса: решительное оправдание им авторитарной, неограниченной, в пределе деспотической государственной власти. Попробуем выявить и проследить эту логику.

Индивид в «естественном состоянии» подвержен, как мы видели, рационально-осмотрительному страху. Это переживание он встречает и в других индивидах, от которых исходит угроза его существованию. Именно равенство (взаимоотождественность) в благоразумном осознании опасности делает возможным соглашение индивидов о прекращении «войны всех против всех» и об установлении гражданского (подзаконного) состояния.

Так в гоббсовской конструкции появляется первоначальный «общественный договор». Он основывается на принципе правовой справедливости (на требовании: воздай каждому свое, т. е. не посягай на то, что им уже приобретено, дай приобрести то, что причитается ему за заслуги — предприимчивость, труд, усердие и т. д., и признай правомерным лишь такое наказание, которое является возмездием, соразмерным совершенному им проступку). В акте общественного договора, как его описывает Гоббс, сразу и имманентным образом присутствует право. Оно предшествует феномену государственной власти и должно бы, казалось, целиком определить характер последней.

Однако этого-то как раз у Гоббса не происходит и не может произойти.

Общественный договор имеет у него смысл коллективной благоразумной реакции индивидов на опасную ситуацию, в которой они до сих пор находились. Этот же (говоря современным языком, рационально-бихейвиористский) смысл содержит и правовая справедливость, требованиям которой индивиды соглашаются подчиниться. В моральном смысле (в суждениях о том, что они считают внутренне позволительным для себя) эти индивиды по-прежнему принадлежат «естественному состоянию». Их договор есть лишь мирная конвенция, заключенная убежденными хищниками под давлением взаимопасных для них всех жизненных обстоятельств. Но что будет, если данные обстоятельства исчезнут, от-

куда в этом случае «естественный закон» будет черпать свою принудительную силу?

С последовательностью и циничной прямолинейностью, которая делает ему честь как мыслителю, Гоббс формулирует следующий парадокс: свободное соглашение о прекращении «войны всех против всех» имеет принудительную силу лишь до тех пор, пока эта война существует. Едва только мирная конвенция заключена и война приостановлена, исчезает то, что заставило бы индивидов соблюдать эту конвенцию<sup>88</sup>.

Разрешение данного парадокса Гоббс и видит в создании государства, которое бы насильственным (и уже неправовым) способом принудило индивидов к исполнению однажды заключенного или соглашения о гражданском мире. В жертву этому миру (как гарантированному состоянию) благоразумный индивид должен принести не только свои «естественные страсти» (злобу, ненависть, мстительность и т. д.), но и само право.

## *2. Благотворные противоречия и непоследовательности*

Политический режим, к которому Гоббс шаг за шагом ведет пострадавшую жертву междоусобной войны, совершенно безотраден, а признание разумности этого режима замешано на откровенном низкопоклонстве перед силой, гарантирующей элементарную безопасность.

В восьмой главе трактата «О гражданине» Гоббс не останавливается перед тем, чтобы прямо квалифицировать положение подданного в хорошо управляемом государстве как рабское: «...соединение, состоящее из господина и многих рабов, будет государством, и в защиту противного нельзя привести ни одного основания»<sup>89</sup>.

В тринадцатой главе трактата автор славословит предварительную цензуру<sup>90</sup>, утверждает, что фискалы и соглядаты суть «для распоряжающихся верховной властью то же, что лучи света для человеческой души»<sup>91</sup>; он требует уничтожения всех политических партий, поскольку «партия есть как бы государство в государстве»<sup>92</sup>.

«Левиафан» добавляет к этому удельно-римское понимание частной собственности<sup>93</sup> и право ее государственной конфискации<sup>94</sup>. Идея апелляции объявляется здесь не просто нежелательной или суетной, но прямо абсурдной: «Тот, кто подает жалобу на своего суверена, подает жалобу на самого себя»<sup>95</sup>. И еще мрачнее, еще чудовищнее: «Каждый подданный является виновником каждого акта, совершаемого сувереном»<sup>96</sup>.

В двенадцатой главе трактата «О гражданине» в разряд «мятежных и губительных для государства» отнесены все основные требования, которые будут зафиксированы в буржуазно-демократических конституциях: свобода совести (пункт 6), неприкосновенность частной собственности (пункт 7), принцип конституционного ограничения государства (пункт 4), принцип отделения

церкви от правительства (пункт 5), принцип народного суверенитета (пункты 3, 8) <sup>97</sup>.

В период написания трактата требования эти еще только-только брезжили в общественном сознании. Гоббс как бы в силу какого-то фискально-охранительного чутья к правовому идеалу первым среди мыслителей нового времени описал полный состав последнего, но... «со знаком минус». Чутье это выразилось и в том, что Гоббс усмотрел общий корень всех требований развивающегося правосознания (по его терминологии, «учений, ведущих к разрушению государства») в идее моральной автономии индивида: «первое из учений, предрасполагающих к мятежу, гласит: право на различение добра и зла принадлежит отдельным людям» <sup>98</sup>.

Все это, вместе взятое, не могло не отвлечь от Гоббса мыслителей XVIII — начала XIX в., одушевленных буржуазно-демократическим идеалом правопорядка. Неудивительно, что и само слово «Левиафан» стало в последующей политической литературе выражением-ярлыком, устойчивым наименованием государства-монстра, в котором люди либо прозябают под драконовскими законами, либо (там, где власть не может до них дотянуться) пользуются свободой и безнаказанностью непойманных преступников.

Однако рядом с этой (в общем-то не нуждающейся в пространных объяснениях) тенденцией действует и другая: даже авторы, с порога отвергающие Гоббса в качестве политического наставника, не решаются зачеркнуть его как теоретика-государствоведа. Их что-то влечет в скрытых логических связях его концепции, в ее оборвавшихся, не дошедших до «доктринального устья» смысловых потоках. К более спокойному и вдумчивому анализу склоняет и устойчивая (казалось бы, совершенно парадоксальная) неприязнь, которую учение Гоббса встретило в лагере откровенной — клерикальной и монархической — реакции.

Руссо в «Общественном договоре» решает, наконец, заявить следующее: «Политику Гоббса сделало ненавистной не столько то, что в ней есть ужасного и ложного, сколько то, что в ней есть справедливого и верного» <sup>99</sup>.

Целиком согласиться с этой репликой невозможно: в ней лишь столько правды, сколько можно извлечь, говоря поперек очевидной лжи. Но глубоко знаменательно, что именно в буржуазно-демократическом лагере появляется в середине XVIII в. тема «непонятого Гоббса», которая будет передаваться затем из поколения в поколение и заставит по-новому взглянуть на его логические непоследовательности.

Разговор о кричащих противоречиях Гоббса возник вскоре после появления его политических сочинений. В 1671 г. Р. Кумберленд в книге «О законах природы» представил «свод Гоббсовых непоследовательностей», а двадцать из них обстоятельно разобрал.

Никакой задачи нового прочтения Гоббса Кумберленд перед собой не ставил. Его вполне устраивало обличение логического несовершенства Гоббсовых трактатов, наглядная демонстрация того, что их автор не сводит концы с концами. Мы не найдем у Кумберленда попытки ни классифицировать логические ошибки Гоббса, ни тем более проследить, а нет ли в самих этих ошибках своей последовательности, не организуются ли они (помимо воли рассуждающего) в особую концепцию, и притом, возможно, более связную и убедительную, нежели та, которая строится и нарушается.

Между тем этот-то подход к проблеме и представляет наибольший интерес. Попробуем показать это, отталкиваясь от той непоследовательности Гоббса, которая произвела на автора «Законов природы» (а затем и на многих других исследователей), пожалуй, самое сильное впечатление.

Кумберленд обращает внимание на то, что и в трактате «О гражданине» и в «Левиафане» «естественные законы», получившие статус неопровержимых велений разума, на деле ничего не обязуют и выводятся как бы «вхолостую». Гоббс, полагает Кумберленд, мог бы вообще обойтись без соответствующих глав, развернув обоснование сильной и никаким законом не ограниченной власти сразу после описания «естественного состояния».

Действительно, приступая к чтению второго раздела трактата «О гражданине» («Власть») и второй части «Левиафана» («О государстве») мы как бы присутствуем при повторном зачине всей дедукции. «Конечной причиной, целью или намерением людей... — постулирует Гоббс запово, — является забота о самосохранении и при этом о более благоприятной жизни. Иными словами, при установлении государства люди руководятся стремлением избавиться от бедственного состояния войны, являющегося (как было показано в главе XIII) необходимым следствием естественных страстей людей там, где нет видимой власти, держащей их в страхе...»<sup>100</sup>. Гоббс отсылает читателей к тому, что было в деталях изложено сорок страниц назад.

Все обстоит так, как если бы главы XIV—XV писались в шутку, *sum grana salis*, или имели в виду какую-то совершенно постороннюю цель.

К последнему выводу (но уже без всяких «как если бы») пришел в конце XIX в. известный немецкий социолог Ф. Тённис. В статье «Замечания о философии Гоббса», он утверждал, что понятия «естественного права» и «естественного закона», как их использует автор «Левиафана», были в моральном и социальном смысле жестом приличия по отношению к английской юридически-правовой традиции, а в методологическом — данью схоластике.

Тённис утверждает, что в учении Гоббса нет никакого выведения нормативных теорем (законов) из аксиоматически очевидной идеи человека. «Естественный индивид» Гоббса — понятие опыта, и притом плохо продуманного опыта. По своему содержанию оно насквозь психологично. Соответственно в концепции Гоббса совер-

шается не логический переход от идеальной конструкции к норме, а всего лишь психологически понятное движение от одного эмпирического состояния («естественного», безгосударственного) к другому («гражданскому», государственному). Самое большее, на что может претендовать подобная концепция,— это объяснение *post factum*, объяснение того, как люди в силу механизма страстей, страхов, расчетов и т. д. оказались под властью неограниченной государственности. «Естественные законы» Гоббса — просто выводы «опытного благоразумия», и он поступил бы последовательно, если бы, во-первых, отказался от их нормативного истолкования, а во-вторых, избегал аксиологических характеристик государственного порядка, говоря не о его безусловном «достоинстве», «разумности», «правомерности» и т. д., а просто о его предпочтительности для индивида, наделенного известной душевной и интеллектуальной организацией.

«Естественные законы», заключает Тённис, фигурируют в концепции Гоббса в качестве «пустых пожеланий», «не оказывающих никакого влияния на итоговую политическую программу, и грамотная история государственно-правовых учений должна просто вычеркнуть имя автора «Левиафана» из списка защитников «естественного закона» и «естественного права»<sup>101</sup>.

Приговор Тённиса — один из самых суровых и самых продуманных в буржуазном гоббсоведении; многие оценки учения Гоббса, появившиеся в XX столетии, покоятся на залеженном Тённисом понятийном фундаменте. И все-таки немецкий социолог слишком легко справляется с проблемой.

Трудно спорить с тем, что основные смысловые связи Гоббсово-й концепции — это психологически мотивированные человеческие решения, в которых гораздо меньше логики (идеальной, нормативной принудительности), чем это требуется для «геометрически строгой» дедукции общезначимых правил общезжития. Однако, суть-то проблемы состоит в том, что и не полагать этих правил Гоббсов «естественный индивид» почему-то не может. Он находится во власти изначальной антитетикки, не позволяющей ему стать ни автономным исполнителем закона, ни чистым прагматиком.

Попытаемся разобраться во всем этом более обстоятельно, оставив пока в стороне обвинительные вердикты старых и новых критиков Гоббса.

«Естественный индивид» определяется Гоббсом как субъект утилитарно-эвдемонистической активности (себялюбия), наделенный не обманывающим его разумом.

В общем и целом — это та же модель «человека вообще», которую мы можем найти у Лукреция и Леона Баттисты Альберти, у Спинозы и Толанда.

Своеобразие концепции Гоббса состоит, однако, в том, что здесь начинает ощущаться глубокая конфликтность индивидуального сознания, соединяющего в себе своекорыстие и разум. Гоббсово учение уже чревато вопросами, которыми сознательно задается Гельвеций.

Как возможно, чтобы существо, всей душой устремленное к выгоде, не ошибалось в свою пользу при рациональном исчислении выгод? Как может оно ужиться с объективностью (а это значит с бескорыстием, незаинтересованностью) собственного разума?

Вопросы эти обнажали противоречие, с самого начала свойственное утилитаризму; в концепции Гоббса оно делалось видимым, ощутимым, поскольку субъект утилитарно-эвдемонистического поведения был взят в контексте отчаянной, критической ситуации.

Автор «Левиафана» поступает вполне последовательно, когда заостряет и ужесточает исходную всеобщую формулу утилитаризма. «Каждый стремится приобрести то, что он считает для себя благом, и избежать того, что он считает для себя злом,— констатирует Гоббс вполне в духе своих древних и новых предшественников,— в особенности же величайшего из естественных зол — смерти»<sup>102</sup>. В «Левиафана» «постоянная опасность насильственной смерти»<sup>103</sup> приобретает смысл простейшей ситуационной очевидности. Угроза гибели выдвигается на передний план утилитарного сознания, оттесняя заботы о благополучии. Прежде чем думать о счастье, подумай о предотвращении величайших бедствий — такова уточненная Гоббсом максима эвдемонизма.

Неудивительно, что и наиболее общим определенным человеческих устремлений становится у Гоббса уже не искание благ, а самосохранение.

Понятие самосохранения указывает одновременно и на обещание утилитарно-эвдемонистических притязаний (заботиться приходится не о том, чтобы добиться лучшего, а о том, чтобы по крайней мере выжить), и на их предельную интенсификацию (ни за что другое не борются так отчаянно и жестоко, как за собственную жизнь). Но отсюда следует, что именно в самосохранении человек предельно далек от самоотрешения, которое с самого начала предполагается в объективно сужающем разуме.

Интенциональность самосохранения — это страх перед насильственной смертью. Трудно назвать другие произведения в мировой философской литературе, где бы этой эмоции уделялось так много внимания, как в политических трактатах Гоббса. Страх — и интегральное выражение психологического состояния индивида в ситуации «войны всех против всех»<sup>104</sup>, и первая в ряду «страстей, делающих людей склонными к миру»<sup>105</sup>, и самая надежная психологическая опора «гражданского порядка»<sup>106</sup>.

Воздействие страха на человеческое поведение двойственно. С одной стороны, он вразумляет, обесценивая слепые и агрессивные страсти. Субъект страха осмотрителен, а потому восприимчив к доводам разума. С другой стороны, страх сам является сильнейшей из страстей: человек, охваченный боязнью, делается мнительным, суеверным, закрытым для логических доводов или свидетельств «общего опыта». Славословя страх как психологическую предпосылку соблюдения волеустановленного закона, Гоббс одно-

временно видит в нем виновника совершенно иррациональных действий, бессмысленных низостей и преступлений.

Если бы понятие страха было продумано строго аналитически и до конца, автор «Левиафана» должен был бы прийти к следующему общему выводу: в качестве субъекта самосохранения индивид с самого начала расположен к расчетливому, но предельно тенденциозному взгляду на вещи; ему безразличен мир, как он существует до и после этого индивидуального опыта (т. е. независимо от проблематики выживания).

Посмотрим теперь, как Гоббс характеризует вторую составляющую утилитарно ориентированного сознания, а именно «изначальную разумность».

Слово *ratio* сопровождается в политических трактатах Гоббса устойчивым определением *gesta*, т. е. «правый», «верный», «необманывающий». Автор «Левиафана» вовсе не хочет сказать этим, будто в своих рациональных рассуждениях люди непогрешимы: он неоднократно подчеркивает, что разумность — это, во-первых, задаток, развиваемый упражнением, а во-вторых, живое усилие мыслящего ума<sup>107</sup>. Однако начала разумности имеют характер всеобщих («врожденных») достоинств, всегда уже наличных очевидностей, а поэтому за эмпирически наблюдаемым различием интеллектуальных способностей кроется сущностное равенство, более того, равнодостоинство людей как мыслящих индивидов<sup>108</sup>.

Еще более важен следующий аспект Гоббсова понимания разума: человек органически не способен изменить своих рационально выработанных представлений под каким бы то ни было давлением извне. В сфере разума (всегда уже опирающегося на столь же упрямые способности восприятия и памяти) действительна только принудительность убеждения.

«Правый разум», иными словами, непременно содержит в себе момент свободно выработанного мнения, над которым не властно ни внешнее насилие, ни практическая воля самого насильственно принуждаемого индивида. В одном из наиболее безотрадных разделов «Левиафана» мы встречаем следующее заявление: «Изменить свое чувство, память, рассудок, разум и мнение не в нашей власти, так как они всегда и необходимо детерминированы тем, что мы видим, слышим и о чем мы думаем, и поэтому не они определяются нашей волей, а наша воля определяется ими»<sup>109</sup>. И далее: «Мой суверен... может обязать меня к повиновению в том смысле, чтобы я ни действую, ни словом не выражал ему свое неверие (несогласие с тем, что он навязывает в качестве очевидности. — Э. С.), но не в том смысле, чтобы я думал иначе, чем мне внушает мой разум»<sup>110</sup>.

Если самосохранению и страху свойствен свой тип рациональности, то разуму присущ свой тип поведения. Разум неустрашим: в этом экзистенциальная разгадка эпитета *gesta* — разгадка несгибаемости, нелживости и прямоты. Характеризуя человека в плане эмоциональном и поведенческом, Гоббс говорит, что тот всегда и с неизбежностью отступит перед явной угрозой смерти. Поэтому,

как он полагает, нельзя считать виновным в преступлении ни солдата, бежавшего со своего поста при виде превосходящих сил противника, ни того, кто ворует с голоду.

В сфере рационально выработанных убеждений и мнений господствует прямо противоположный закон: ни один человек даже под страхом смерти «не может думать иначе, чем внушает его разум». Горько ли это, отрадно ли для самого переживающего субъекта, но в сфере рационального рассуждения нет места капитуляциям, дезертирству и праву крайней нужды.

Самосохранение и разум противостоят друг другу как две разнонаправленных невозможности: невозможность устоять перед смертельной угрозой и невозможность уступить ей.

Тут корень антитетики, пронизывающей все политическое учение Гоббса.

«Естественный индивид» как субъект самосохранения постоянно наталкивается на аподиктическое бесстрашие собственного разума, на его избыточную строгость, логичность и несговорчивость. Без помощи разума, без его способности видеть вещи объективно (такими, каковы они есть) «естественный индивид» не мог бы приспособиться к исходным обстоятельствам, в которые он поставлен природой. Но эта же способность делается величайшей помехой в «гражданском состоянии», когда встает вопрос о приспособлении к неограниченной власти, или, если говорить просто, о приспособленчестве.

Параллельно борьбе разума со страстями в концепции Гоббса идет еще одна (не сразу видимая) борьба: инстинкт самосохранения (сильнейшая из страстей) пытается приручить «правый разум», превратить его в своего консультанта. Теннис подмечает эту тенденцию, когда говорит о редукции разума к «опытному благоразумию». Но он недооценивает всей глубины конфликта, обусловленной тем, что «правый разум» у Гоббса по определению неинструментален.

«Естественный индивид» был бы рад, попользовавшись объективностью интеллекта, вообще выкинуть его из головы и целиком предоставить себя на разумное усмотрение государства. Оказывается, однако, что это совершенно непосильно: «правый разум» так же неотчуждаем от него, как и само желание жить.

Прирученность ума — не более, чем доктринальная видимость концепции Гоббса, на деле же «правый разум» от начала и до конца остается совершенно независимым участником теоретико-политической дедукции.

Существование конфликта между «естественным индивидом» как субъектом самосохранения и тем же самым индивидом как субъектом «правого разума» может быть охарактеризовано следующим образом.

В «естественном состоянии» люди суть агрессивные себялюбцы, которые доходят до губительной «войны всех против всех». Разум подсказывает им, что этому бедственному положению следует предпочесть подчинение государственной власти, пусть даже



неограниченной и диктаторской. Первоначальный «общественный договор» подразумевает, что от государства как гаранта мира и безопасности все можно снести.

Это допущение Гоббс квалифицирует как рациональную очевидность, имеющую характер самостоятельного выработанного убеждения. Довольно быстро, однако, обнаруживается принципиальная трудность: к сущности неограниченного государства принадлежит то, что оно может претендовать не только на действия, но и на убеждения людей. Суверен или не абсолютен, или вправе назначать своим подданным любой образ мысли, который он считает необходимым для сохранения гражданского порядка. По крайней мере в исторически наблюдаемых государствах правители сплошь и рядом поступают именно так.

Но как быть, если государь требует почитать ложь за правду? Как вести себя, если он посягает на ту самую самостоятельность суждения, с санкции которой только и существуют его собственные неограниченные полномочия?

Вопросы эти оказываются роковыми для концепции Гоббса. По строгому счету, он их вообще не разрешает, а более или менее ловко отбрасывает, после чего они возвращаются вновь в еще более злокозненной форме.

Думать не то, что внушает разум, изменить свои взгляды по приказанию для человека непосильно. От этой аксиомы автор «Левиафана» не отказывается нигде, ни в одном из звеньев своего умозаключения. В общем и целом он склоняется поэтому к идее *внешнего повиновения при внутренней интеллектуальной независимости*. Если государь требует почитать ложное за истинное, надо называть ложное истинным, продолжая, однако, думать как думаешь. Бог поймет и простит, мыслящий человек — тоже, а прочее не имеет значения!

Концы вроде бы сведены с кошмами, но ненадолго. Дело ведь не только в том, что в рассматриваемом случае подданный говорит против совести перед богом и людьми. Дело еще в том, что он лицемерит перед самим государем и, если разобраться, совершает не то, что тот ему повелел. Близкие Гоббсу исторические события (например, преследование испанских «жидовствующих» при Карле V и Филиппе II) наглядно демонстрировали, как мало устраивает монархов притворное и внешнее отправление навязываемых ими убеждений.

Видя это затруднение, автор «Левиафана» начинает урезонивать самих государей, втолковывать им, что принуждение совести есть занятие тщетное, «безрезультатное», а потому абсурдно-неправомерное<sup>111</sup>.

Но где гарантии того, что государи прислушиваются к этим резонам? Если до сих пор столь очевидная мысль не проникла в их голову, то почему она должна осенить их теперь, по чужой подсказке? И главное, что же все-таки делать несчастному подданному до того момента, как государи покорятся доводам разума? Он не может ни перестать думать то, что думает (это было бы про-

тивоестественно), ни отстаивать то, что сам считает истиной (это было бы дерзкое неповиновение), ни лицемерно именовать истиной то, что считает таковою государь (это было бы неповиновение хитрое и низкое). Как ни повернись,— он дурной подданный, заслуживающий наказания.

«Естественный индивид» (как субъект самосохранения) попадает в ситуацию не менее тяжелую, чем «война всех против всех», попадает по вине того самого нестигаемого прямодушного разума, который вывел его из пагубного состояния войны.

Таков быстро обнаруживающийся тупик Гоббсова политического рассуждения. Выбраться из него можно только одним способом — вернувшись назад и подвергнув коррекции исходную версию «общественного договора».

Чтобы не оказаться фатальным, обреченным преступником по отношению к суверену, посягающему на самостоятельное рациональное суждение подданных, «естественный индивид» должен был бы уже с самого начала заявить: как ни велико благо гражданского мира и порядка, его можно принять лишь на том условии, что суверен никогда не будет посягать на чье-либо разумно приобретенное мнение (интеллектуальную автономию). Иной договор о мире для человека органически непосилен.

Эта коррекция исходной версии «общественного договора» равносильна, как нетрудно убедиться, *декларированию свободы совести в качестве одного из естественных прав* («прав человека и гражданина»).

Прямо решиться на такое декларирование Гоббс не может: это противоречило бы его программной установке — идее недопустимости каких-либо изначальных (конституционных) ограничений государственной власти.

И все-таки аксиома «правого разума» — никакое принуждение не может заставить человека думать иначе, чем он думает, — с логической неизбежностью ведет к полаганию свободы совести в качестве «права человека и гражданина», к представлению об индивидуальной независимости, которая не просто оставлена, но *предоставлена и признана* государственной властью.

Чтобы убедиться в этом, необходимо проследить, какую функцию (точнее, скрытую, подспудную работу) выполняет в Гоббсовом учении представление о непосильных (противоестественных) для человека решениях и действиях.

В первых разделах обоих трактатов Гоббса понятие права связывается прежде всего с понятием силы, или можествования. «Первое основание естественного права,— читаем мы,— состоит в том, чтобы каждый *защищал свою жизнь и оберегал члены своего тела, как он только может*»<sup>112</sup>. И далее: «Природа дала *каждому право на все*. Это значит, что в чисто естественном состоянии или до того, как люди связали друг друга какими-либо договорами, каждому было позволено делать все, что ему угодно и против кого угодно, а также владеть и пользоваться всем, что он хотел и мог обрести, равно как и извлекать из этого плоды»<sup>113</sup>.

Право, которым человек обладает от природы, определяется тем, чего он волен желать или не желать, и тем, что он способен (в силах) обрести. И хотя следующий шаг рассуждения (он уже представляет собой осуществляемую самим «естественным индивидуом» операцию разума) обнаруживает, что индивидуальные различия в силах по строгому счету иллюзорны, исходная естественно-правовая очевидность не отменяется: каждому по его силам и возможностям.

Этот тезис играет важную роль в государственной теории Гоббса. Без него была бы немислима конструкция переноса, передачи прав, обмена свободы на гарантируемую государством безопасность. Чтобы уступить свое право суверену, индивид сперва должен обладать им как принципиально отчуждаемым достоянием (это фиксирует выражение «волен хотеть или не хотеть») и как полномочиём, полученным от природы (это фиксирует понятие силы, или можествования). Государство сильно заимствованными силами и не может обладать никакими свободами и полномочиями, которые прежде не принадлежали самим индивидам. Самоочевидно далее, что индивид не может передать государству то, над чем у него нет власти и чего он органически неспособен отчуждать.

К числу таких непередаваемых благ относится, если следовать собственным постулатам учения Гоббса, прежде всего сама человеческая жизнь. Автор «Левиафана» считает совершенно немислимым, чтобы кто-нибудь, если он не извращен и не сошел с ума, желал бы нанести ущерб своей жизни, или уступить ее ради какой угодно цели, или обменять на какое угодно благо. Гоббс противоречит себе самому, когда утверждает, будто «природа дала каждому право на все», поскольку перед этим он достаточно внятно объяснил, что не стремится к продолжению своего существования не может никто и что, следовательно, природа не дала человеку права на жизнь и смерть.

Но если так, то откуда это право взялось у государства? Кто передал его суверену? Если суверен действительно обладает своей властью по договору, он неправомочен казнить людей, если же казнит, то его власть имеет не договорное, а какое-то иное происхождение.

Уже Р. Кэворт недоумевал, каким образом рационалист Гоббс мог проглядеть столь очевидное следствие, вытекающее из постулата о непреложности самосохранения. Критика Кэворта была одним из самых сокрушительных ударов по концепции, построенной автором «Левиафана». Логически очевидно, что при допущении неотчуждаемости жизни государство, обладающее лишь заимствованными, «перепесенными» на него правами-возможностями, неполномочно вводить смертную казнь. Одновременно психологически очевидно, что без этой меры оно никогда не удержит агрессивных себялюбцев в состоянии гражданского мира, а значит, не выполнит задачи, обосновывающей само его существование.

Кэдворт не прав лишь в том, что Гоббс будто бы вообще не видел логических выводов, к которым вело представление о жизни как неотчуждаемом благе. Укажем на любопытную XXI главу «Левнафана», где между прочим доказывается, что «подданные обладают свободой защищать свою жизнь даже от тех, кто посягает на нее на законном основании»<sup>114</sup>.

Все сказанное о праве государства на жизнь и смерть может быть отнесено и к его покушениям на свободу совести (интеллектуальную автономию подданных). Люди, говорит Гоббс, не властны по произволу менять свои рационально выработанные убеждения<sup>115</sup>, не обладают от природы таким правом-могуществом. Но это значит, что им не может обладать и суверен. Подданный, принуждаемый к отказу от своих убеждений, волен поэтому не повиноваться и даже оказывать сопротивление государю по меньшей мере так же, как и тот, кто приговорен к смерти. Можно привести десятки выдержек из обоих политических трактатов Гоббса, где право на интеллектуальную автономию признается если не прямо, то окольным путем.

Но и это еще далеко не все. Ряд Гоббсовых формулировок обнаруживает, что в каком-то невыявленном, непрописанном смысловом потоке право на жизнь и право на совесть соединились у него в совокупную формулу, фиксирующую одно из наиболее важных требований раннебуржуазного правосознания.

Логике этого объединения можно, на наш взгляд, представить следующим образом. Самосохранение есть неотчуждаемое и непреложное стремление человеческого существа; «правый разум» — его неотчуждаемая и непреложная мыслительная активность. Правомерно заключить поэтому, что в качестве неотчуждаемых и непреложных (а следовательно, не подлежащих внешнему принуждению) должны быть признаны и все решения, которые разум этого конкретного индивида вынесет по вопросам его собственного выживания, здоровья, благополучия и т. д.

В «Левнафане» Гоббс дает следующее общее определение «естественного права»: «Естественное право, называемое обычно писателями *jus naturale*, есть свобода всякого человека использовать собственные силы по своему усмотрению для сохранения своей собственной природы, т. е. собственной жизни, и, следовательно, свобода делать все то, что по его суждению и разумению является наиболее подходящим для этого средством...»<sup>116</sup>.

Этому соответствует формула «естественного закона», содержащаяся в трактате «О гражданине»<sup>117</sup>: «Естественный закон, как я бы его определил, есть веление правого разума относительно того, что нужно делать и от чего следует отказаться для наиболее продолжительного сохранения жизни и здоровья». К понятию «правый разум» Гоббс делает следующее исключительное по значимости примечание: «Под правым разумом (*recta ratio*) в естественном состоянии людей я в отличие от многих понимаю не некую непогрешимую способность, но акт рассуждения, т. е. собственное правильное рассуждение каждого отдельного человека о совершае-

мых им действиях... Собственный разум каждого отдельного человека должен считаться не только критерием для оценки его собственных поступков, совершаемых им на свой страх и риск, но и мерилom чужого разума в делах, касающихся его самого...»<sup>118</sup>.

Несколько ранее (в главе I) Гоббс декларировал: «...каждый сам является судьей при определении того, являются ли средства, которыми он намерен воспользоваться, и действия, к которым он намерен прибегнуть, необходимыми для *сохранения* его жизни и целостности его тела»<sup>119</sup>. Поскольку все люди должны быть признаны равноразумными от природы, постольку ни у кого нет привилегии на утилитарное покровительство. Если бы даже кто-то и взялся наставлять меня в вопросах самосохранения и выгоды, я бы все равно сам вынужден был определять, «служит ли моему самосохранению или нет то, что решает он»<sup>120</sup>.

По теории Гоббса, всякое требование «естественного закона» может быть прямо переведено в формулу положительного, волеустановленного права. Основное, исходное требование «естественного закона» в качестве закона волеустановленного звучало бы примерно так: никому (ни частным лицам, ни чиновникам, представляющим государство) не дозволяется принуждать и стеснять подданого в видах его же собственного блага или под предлогом заботы о его самосохранении и здоровье. Самостоятельно судить о путях и средствах искаания выгоды есть неотъемлемое право каждого гражданина.

В законе этом (будь он учрежден на деле) одинаково интересны и формальный, и содержательный аспекты.

В формальном отношении важно, что перед нами — точный аналог «естественного права», как оно определяется в «Левинафане», и что последнее в данном случае не перенесено на государство, а просто признано, санкционировано им.

Что касается содержания закона — то это право на жизнь в развитом, локковском его понимании, право *индивидуального распоряжения жизненными силами*, независимого полагания целей и средств в естественном и непреложном для каждого человека горизонте самосохранения.

Каждое из приведенных выше высказываний Гоббса — это протест против отеческой деспотической опеки над индивидом, против тенденции, составлявшей суть средневекового (как канонического, так и сеньориального) права, отброшенной ранней Реформацией и вновь возродившейся у клерикально-монархических идеологов государственного абсолютизма.

Нетрудно увидеть, что Гоббсовы формулы («каждый сам является судьей в вопросах собственного самосохранения и благополучия», «разум каждого отдельного человека — последний критерий для оценки поступков, совершаемых им на свой страх и риск» и т. д.) созвучны интересам нарождающегося частнокапиталистического предпринимательства. Формулы эти станут спустя полвека общим местом в идеологии фритредерства, столь очевидно противоречащей доктринальному смыслу учения Гоббса. Можно даже

сказать еще решительнее: Гоббсово определение «естественного закона» — это лозунг *laissez faire, laissez passer*, высказанный языком утилитарно-эвдемонистической антропологии. Гоббс не просто утилитарист, он защитник утилитарной автономии: он делает акцент не на выгоде просто, а на *самостоятельно усмотренной выгоде*, и это неизбежное следствие автономии интеллектуальной, которая, как мы видели, с объективной принудительностью отвоевывает себе в Гоббсовом учении теорему за теоремой, понятие за понятием.

В историко-правовом плане проблема выглядит не менее масштабно: идея утилитарной автономии индивида указывает на новую парадигму правозаконности, неизвестную традиционным (докапиталистическим) обществам. Право начинает мыслиться как система постановлений, освобождающих индивида от превентивной регламентации его поведения, — от общинной, цеховой, конфессиональной и государственно-вотчинной опеки. Речь идет о законности, которая открывает простор для действия на свой страх и риск: для проб и опытных выводов, для ошибок и обдумывания, падений и возрождений. Индивиду оказывают предварительное доверие, «дают фору», не применяя к нему государственной репрессии до того момента, пока он на деле не совершит акции, объявленной преступной в законе. Более того, под страхом репрессии запрещается насильственное вмешательство в такие действия подданного, которые могут пагубно повредить только ему самому. Эта-то новая юрисдикция и фиксируется в законодательной формуле (формуле волеустановленного права), которую мы вывели из определений и разъяснений «естественного закона», содержащихся в трактате «О гражданине».

Но, может быть, теория Гоббса запрещает такое выведение? Может быть, это просто наша непозволительная вольность, а сам автор «Левиафана» никогда ничего подобного не делал и делать не собирался?

Обратимся к краткой, почти никогда специально не анализируемой XXV главе «Левиафана» («О совете»). Здесь поднимается вопрос по видимости совершенно частный и даже казуистический: в чем различие между приказанием (повелением) и советом (пожеланием). На деле же речь идет о фундаментальной теоретико-правовой проблеме, которая могла возникнуть только в раннебуржуазную эпоху и за одну постановку которой Гоббс, живи он на два-три века раньше, не задумываясь, отправили бы на костер.

Приказание, говорит Гоббс, — это распоряжение, имеющее в виду выгоду того, кто его отдает, а если речь идет о приказании государя, то «общую выгоду», которую он олицетворяет. Совет же имеет в виду выгоду того, кому советуют. Далее Гоббс декларирует: «...человек может быть обязан делать то, что ему приказывают, как например, в том случае, когда он заключил договор о повиновении, но он не обязан делать то, что ему советуют, ибо неисполнение совета может повредить лишь ему одному... Никто (даже суверен, даже глава церкви, озабоченный спасением душ! —

Э. С.) не может домогаться права<sup>121</sup> быть советчиком другого...»<sup>122</sup>. Вследствие этого, разъясняет Гоббс, не имеют никакой принудительной силы распоряжения, касающиеся, например, «женитьбы детей» или того, «как распорядиться своими землями... или личным имуществом»<sup>123</sup>. Особенно решительно должен отвергаться настойчиво навязываемый совет, предлагаемый в форме увещаний и отговариваний<sup>124</sup>.

Все это утверждается уже не применительно к индивиду, находящемуся в «естественном состоянии», а применительно к подданному *государства*. Исходная формула «естественного права» («всякий человек волен использовать собственные силы по своему разумению и делать все то, что, по его суждению, является наиболее подходящим для его самосохранения и благополучия») прямо превращается в принцип «гражданского общежития». И хотя о необходимости его кодификации Гоббс не говорит, ясно, что речь идет о норме, о запрете, имеющем в виду любые формы авторитарной опеки. Гражданин, как его понимает Гоббс, волен послать подальше любого самозванного наставника, сующего нос в такие его дела, которые не наносят ущерба ни этому наставнику, ни общегосударственным интересам.

Гоббс не утверждает, будто индивид безошибочно судит о средствах достижения собственного благополучия и будто по этой причине всякая внешняя опека над ним является излишней. Гоббс идет как раз обратным путем, напоминая путь новоевропейского скептицизма: он отрицает самую способность непогрешимого утилитарного суждения, отрицает за любой инстанцией, встречающейся в обществе. В вопросах самосохранения и выгоды *нет верховного авторитета*; здесь любое умозаключение носит частный и ограниченный характер, и как раз поэтому его следует предоставить тому самому индивиду, который непосредственно озабочен самосохранением и выгодой. Как субъекты утилитарной ориентации все люди равнодостоинны, и высшая политическая мудрость состоит в том, чтобы терпимо относиться к «собственному разуму каждого отдельного человека».

Верно ли человек представил себе пути и средства достижения собственного благополучия, делается до конца очевидным лишь *post festum*, лишь тогда, когда он на деле обрел известные блага. «Если богатство не унаследовано, а приобретено собственными усилиями, — пишет Гоббс, — оно есть благо. Это богатство приятно и является для каждого доказательством собственной рассудительности»<sup>125</sup>.

Если раскрыть полный смысл этой краткой реплики, он окажется следующим: предпринимательская практика («честное стяжание», приобретение собственности с помощью «труда и бережливости») есть критерий истины для утилитарно ориентированного «правого разума». Верно ли индивид представлял себе пути и средства достижения личной выгоды, можно узнать лишь по реальному результату его усилий, по размеру фактических благоприобретений (в раннебуржуазном, частнопредпринимательском

смысле этого понятия). Та же логическая необходимость, которая заставила Гоббса перейти от идеи интеллектуальной независимости индивида к принципу утилитарной автономии, ведет теперь к утверждению «трудовой собственности» в качестве одного из неотчуждаемых (т. е. опять-таки не просто оставленных или пожалованных, но *первоначальных и признанных*) «естественных прав».

В трактате «О гражданине» мы впервые в западноевропейской государственной-правовой литературе встречаемся с великой наивностью раннебуржуазного сознания: с представлением о заработанности, заслуженности и правомерности всякого частного достояния. Это представление уже содержит в себе и зачаток трудовой теории стоимости (замечательного научного достижения XVII—XVIII столетий), и зачаток буржуазной апологии частной собственности как вещественной кристаллизации индивидуальной расцудительности, трудолюбия, самоограничения и т. д.

Критиковать на материале Гоббсовых трактатов зарождающуюся основную иллюзию буржуазного общества — дело нетрудное. Не с Гоббсом, а с учеными апологетами XVIII—XIX столетий следовало бы в этом случае скрещивать клинки. Исторически правомерной является как раз обратная процедура: констатация заслуги Гоббса, уже в первой половине XVII в. обратившего внимание на внутреннюю связь стоимости и труда. Именно это сделал Маркс в «Теориях прибавочной стоимости». Труд у Гоббса, замечал он, есть «единственный источник всякого богатства, если не считать тех даров природы, которые существуют в годной для немедленного потребления форме»<sup>126</sup>. Гоббс, разумеется, еще очень далек от понимания коренной противоположности между эксплуатируемым наемным трудом и экономической активностью капиталиста-работодателя. Но исторически существенно, что обе эти деятельности, объединяемые под именем «деловитости», «честного и добросовестного искания выгоды», достаточно решительно противопоставляются им захватным, рваческим и спекулятивным формам приобретательства, получившим столь широкое распространение в эпоху первоначального накопления и меркантильного разложения феодального хозяйственного уклада. О самой пагубной из них — милитаристской — Гоббс говорит: «Как средство обогащения военное искусство подобно игре в кости, которая многих разоряет и очень немногих обогащает»<sup>127</sup>.

Эти (уже совершенно буржуазные по своему объективному содержанию) установки и увенчивает принцип неприкосновенности благоприобретенной собственности, или, если воспользоваться гегелевским словарем, «частной собственности, отвечающей своему понятию».

Во многих рассуждениях Гоббса экономический волюнтаризм государства (произвольное установление пределов «общего блага» и собственности отдельных лиц), по сути дела, выступает в качестве исходной политико-юридической меры, благодаря которой «честное предпринимательство» сможет одерживать верх над «пре-



ступным стяжанием», экономическое принуждение — над традиционным внеэкономическим насилием, а «благоприобретенная собственность» — над собственностью захватной.

Если теперь оглянуться назад, то мы без труда увидим, что непоследовательности, в которые Гоббс впадает в качестве защитника государства — Левиафана, сами собой складываются в достаточно стройную и последовательную концепцию. Суть ее — в обосновании целостной совокупности прав-свобод, признаваемых за индивидом как субъектом «правого разума» и ограничивающих волю верховного правителя по типу конституции. В трактатах Гоббса латентно присутствуют все три основных права «человека и гражданина»: свобода (убеждений), жизнь и собственность, — которые во второй половине XVII в. будут программно-теоретически отстаиваться Локком, а в конце XVIII в. превратятся в центральное требование американских и французских политико-юридических деклараций.

## Глава V

### Идеал правопорядка в учении Джона Локка

#### 1. Феномен Локка

В «Теориях прибавочной стоимости» К. Маркс назвал Локка «классическим выразителем правовых представлений буржуазного общества в противоположность феодальному»<sup>128</sup>. Данная характеристика позволяет квалифицировать локковскую концепцию в качестве итога философско-правовых исканий эпохи ранних буржуазных революций.

Последнее не означает, разумеется, будто локковская государственно-правовая теория представляла собой законченный синтез всех плодотворных начинаний, которые выносила раннебуржуазная политическая мысль. Сплошь и рядом она заглядывает «дальше Локка», предвосхищает концепции Руссо и Бабёфа, Канта и В. Гумбольдта. Однако можно сказать, что во всех случаях, когда эпоха ранних буржуазных революций превосходит Локка, она превосходит также и самое себя.

В работах, посвященных «буржуазной революции № 1» (Реформации и Крестьянской войне в Германии), Маркс и Энгельс уделили специальное внимание проблеме идей и установок, опережающих время, и подробно проанализировали трагический удел партий, пытавшихся претворить эти установки в жизнь, придать им значение актуальных политико-идеологических программ. Степень развития объективных классово-социальных отношений ставила участников ранних буржуазных революций перед задачей выдвижения буржуазно-демократических (граждански-правовых) требований. Взятые в целом, революции эти предстают перед нами

как серия практико-политических неудач, в которых подымающаяся буржуазия выстрадала свое собственное правосознание, идеологию приращенных «прав человека и гражданина». Там, где реальное движение еще было способно возвыситься до этой идеологии, оно впадало в жалкое и комическое бессилие; там же, где буржуазно-демократические установки оказывались превзойденными в воображении, где антифеодальный протест выводил «за пределы не только настоящего, но и будущего», движение постигала трагическая участь — оно оказывалось лишь «насилием над действительностью», и первая же попытка реального действия «должна была отбросить движение назад»<sup>129</sup>.

В философско-правовой теории Локка впервые выразил себя тот граждански-правовой идеал, который объективно запрашивался эпохой, и, провозглашая который, подымающаяся буржуазия только и могла обеспечить себе роль революционного гегемона.

Вовсе не случайно, что в ряду выдающихся политических деятелей рассматриваемого периода мы лишь в редких случаях встречаем спинозистов, гоббсизанцев, учеников Гуго Гроция (долковская философия права при всей ее теоретической значимости еще далека от какого-либо реального общественно-политического влияния). И наоборот, в ряду политиков и юристов, которые будут готовить великие революции XVIII столетия, — множество убежденных локкианцев (таковы Джефферсон и Франклин, Сийес и Бриссо). Государственно-правовая теория Локка оказывается философски-концептуальным построением, посредством которого эпоха ранних буржуазных революций передает свой горький опыт эпохе победоносных буржуазно-демократических переворотов. «...Свободомыслие французской революции было ввезено во Францию именно из Англии. Локк был отцом его», — писали Маркс и Энгельс в рецензии на книгу Гизо<sup>130</sup>.

Локковская конструкция «естественного права» — это уже не просто система теоретических постулатов, предназначенная для объяснения преднайденного, налично-существующего государственно-правового порядка в его «истинной действительности». Это прямая декларация «неотчуждаемых прав», совокупность которых мыслится как основной закон вновь учреждаемого (разумного) общественного строя. На учение Локка прямо опирается конституционная практика северо-американских штатов, их знаменитые биллы о правах. Локк был первым в истории философом, участвовавшим в составлении первоучредительного государственного акта: по рекомендации Шефстери он написал конституцию для Северной Каролины, которая в 1669 г. была одобрена собранием народных представителей и вступила в силу.

Хотя предложенный Локком конституционный проект и не принадлежал к числу радикальных документов раннебуржуазного правотворчества (во многих отношениях он стоял ниже даже тех принципов, которые сам философ отстаивал в «Двух трактатах о государственном правлении»), тем не менее вотирование этого проекта было событием исторически знаменательным. Оно свиде-

тельствовало, во-первых, о том, что достаточно широкие демократические слои доросли до адекватного понимания философско-правовых идей, которые в течение долгого времени оставались элитарным духовным достоянием; во-вторых, о том, что сама новаторская философия права развилась до такой степени, чтобы принять в себя (а значит, представить в качестве самоочевидных установок разума) ряд правосознательных запросов, стихийно вызревших в массовом движении XVI—XVII вв.

Можно сказать, что учение Локка впервые угадало и аналитически прояснило буржуазно-демократическую законодательную волю, а эта последняя впервые узнала себя самое в принципах локкянского «естественного права».

## *2 Раннебуржуазная интерпретация равенства*

Говоря о живом субъекте правопорядка, Локк всегда имеет в виду изолированного индивида, ищущего частной выгоды. Да и социальная жизнь вообще рисуется ему прежде всего как сеть меновых отношений, в которые вступают простые товаровладельцы, лично свободные собственники своих сил и имущества. «Естественное состояние», каким оно изображено во втором локковском трактате о государственном правлении, — это прежде всего состояние «честной» конкуренции, основанной на взаимопризнании.

Соответственно «естественный закон» (т. е. диктуемое самой природой правило общежития) понимается Локком в первую очередь как требование равнопартнерства.

Равенство и свобода, которые входят в локковскую трактовку «естественного состояния» и «естественного закона», — это то равенство и та свобода, которые предполагаются общим социальным смыслом более или менее развитого товарно-менового отношения.

Равенство, как его трактует Локк, вовсе не имеет в виду природного единообразия (равнокачественности) индивидов и не содержит в себе запроса на их превентивное уравнивание по способностям, силам и имуществам<sup>131</sup>. Речь идет о равенстве возможностей и притязаний. Суть его сводится к тому, что ни один из индивидов, сколь бы скудным ни было его естественное достояние (его интеллектуальные и физические силы, его умения и благоприобретения), не может быть исключен из конкуренции, отторгнут от свободного обмена благами и услугами. Или (что то же самое): все люди независимо от их естественного неравенства раз и навсегда должны быть признаны экономически самостоятельными субъектами, находящимися в отношении добровольного взаимопользования.

Парадоксальная (совершенно непонятная ни для одного из «традиционных» обществ) идея «равенства без уравнивания», равенства, допускающего и, более того, оберегающего и стимулирующего естественное несходство людей, — одна из основных тем в политико-юридических учениях философов-новаторов. На английской почве она впервые намечается у Гоббса, а затем — через Локка —

переходит к классику буржуазной политической экономии Адаму Смиту.

В трактате «О гражданине» Гоббс следующим образом обозначил один из основных модусов «естественного закона»: «...каждый должен представлять собой выгоду для остальных. Для того, чтобы понять это, нужно обратить внимание на то, что при образованной обществ среди людей наблюдаются различия в способностях»<sup>132</sup>.

Локк подхватывает эту формулу, еще имевшую у Гоббса смысл одной из норм государственной целесообразности, и акцентирует ее собственно правовое содержание: возможности, которые государство предоставляет для реализации естественных различий и неравенств, есть, как это ни парадоксально на первый взгляд, лучшее средство для устранения неестественных привилегий, т. е. такого политического состояния, при котором знатные и сильные обладают исключительным правом на экономическую и личную независимость.

Наконец, в первых двух главах смитовского «Исследования о природе и причинах богатства народов» обмен определяется как сила, заставляющая людей развивать и специфицировать их своеобразие, которое поначалу является слабовыраженным<sup>133</sup>. Эта спецификация преднайденных различий есть не что иное, как разделение труда, в котором Смит видит сущность прогресса<sup>134</sup>.

### 3. «Тройственная формула» гражданских прав

В развитом меновом отношении, подчеркивал Маркс, «к определению равенства присоединяется еще и определение *свободы*. Хотя индивид А ощущает потребность в товаре индивида В, он не захватывает этот товар насильно... но оба они признают друг друга собственниками, лицами, воля которых пронизывает их товары. Поэтому сюда прежде всего входит юридическое понятие лица и момент свободы, поскольку последняя содержится в этом понятии. Ни один из обменивающихся не захватывает чужой собственности насильно. Каждый передает ее добровольно... Индивид, каждый из индивидов, рефлексирован в себя как исключительный и господствующий (определяющий) субъект обмена»<sup>135</sup>.

Эта констатация может служить ключом к пониманию основного смысла личных свобод, подразумеваемых в локковской концепции естественного права.

В «Трактате о государственном правлении» Локк формулирует три основных прирожденных права личности, которые индивиды признают друг за другом в «естественном состоянии» и которые затем гарантируются самим государством: это *право на жизнь, свободу и собственность*.

В «естественном состоянии», пишет Локк, каждый человек обладает сознанием того, что он «не должен, кроме как творя правосудие по отношению к преступнику... предпринимать таких действий, которые отразились бы на сохранении жизни, свободы, здо-

ровья, членов тела или собственности другого»<sup>136</sup>. Соответственно и принуждающая власть в государстве, основываемая на разуме, «никогда не может иметь права уничтожать, поработать или умышленно разорять подданных... Ведь люди отказались от свободы естественного состояния и связали себя соответствующими узлами только ради сохранения свой жизни, свободы и имущества»<sup>137</sup>.

Эти три права образуют, согласно Локку, конституционный базис правового порядка и впервые делают возможным законодательство, не стесняющее, а эмансипирующее по своему основному смыслу — законодательство, сама возможность которого была непредставима для традиционного юридического мышления. «Несмотря на всевозможные лжетолкования, — пишет Локк, — целью закона является не уничтожение и не ограничение, а сохранение и расширение свободы... Ведь свобода состоит в том, чтобы не испытывать ограничения и насилия со стороны других, а это не может быть осуществлено там, где нет закона... Она представляет собою свободу человека располагать и распоряжаться как угодно своей личностью, своими действиями... и всей своей собственностью»<sup>138</sup>.

Тройственная правовая формула Локка (свобода, жизнь, собственность) вошла во многие раннебуржуазные конституции и явилась «клеточкой», из которой развилось затем более дифференцированное содержание «прав человека и гражданина».

В трактате Локка право на свободу, право на жизнь и право на собственность не выступают как внешние друг другу, рядоположенные принципы. Они представляют собой элементарную систему прав, где одна норма с необходимостью отсылает к другой.

В каждом из трех прав, провозглашаемых Локком, речь идет в конечном счете об одном и том же: о признании людей полноценными «субъектами обмена», независимыми товаровладельцами, «воля которых пронизывает их товары».

Право на свободное распоряжение собственностью выступает при этом как итоговое, результирующее, интегративное, а право на свободу и жизнь — как его предпосылка.

Систематически мысль Локка может быть выражена, на наш взгляд, с помощью следующих утверждений:

а) свобода в узком смысле (свобода выбора, или право на субъективное полагание и преследование целей) является ущербной и ограниченной, если она не дополнена свободой распоряжения индивидуальными жизненными силами (право на жизнь) и свободой распоряжения продуктами, в которых воплощены субъективные цели и жизненные силы (право собственности);

б) право собственности является ущербным и ограниченным, если оно распространяется только на вещи и не гарантирует возможности добровольного отчуждения своей жизнеспособности, рабочей силы (важнейший аспект права на жизнь) и возможности «располагать как угодно своей личностью» (свобода в узком смысле слова).

Права, означенные в «тройственной формуле» Локка, рефлектируют друг в друга: свобода в узком смысле слова и право на жизнь уже как таковые суть право собственности, ибо в них предполагается, что индивид есть владелец своих целей и жизненных сил.

И наоборот, право на собственность и право на жизнь уже как таковые суть свободы, ибо обеспечивают простор для реализации той же самой воли, которая выражает себя в выборе призвания, в полагании целей, в нестесненной совести и слове.

Чтобы уяснить, как стало возможным это взаимопроникновение трех по видимости гетерогенных прав, рассмотрим более обстоятельно локковское понимание каждого из них.

1. На первом плане естественно-правовой концепции Локка стоит право собственности. Оно включает в себя право на жизнь и свободу и нередко фигурирует в тексте локковского трактата как наиболее общее обозначение политико-юридического статуса личности. «Великой и главной целью объединения людей в государства и передачи ими себя под власть правительства,— заявляет Локк,— является сохранение ими собственности»<sup>139</sup>.

В собственности личность возвышается над самой собой как эмпирической индивидуальностью; соответственно через собственность общество и государство как бы признают личность.

«Именно труд,— пишет Локк,— создает различия в стоимости всех вещей... Если мы будем правильно оценивать вещи, которые мы используем, и распределим, из чего складывается их стоимость, что в них непосредственно от природы и что от труда, то мы увидим, что в большинстве из них девяносто девять сотых следует отнести всецело на счет труда»<sup>140</sup>.

Это — формула, под которой подмисался бы любой представитель классической буржуазной политэкономии.

Но поскольку Локк еще очень далек от различения абстрактного и конкретного труда, поскольку процесс создания стоимости рисуется ему как процесс непосредственного воплощения в продукте живых индивидуальных усилий, постольку следствием из теоретически правильной идеи об определении стоимости трудом оказывается у него теоретически ошибочная мысль относительно трудового происхождения частной собственности: «То, что человек извлек из предметов, созданных и предоставленных ему природой, он слил со своим трудом, с чем-то таким, что ему неотъемлемо принадлежит,— и тем самым делает это своей собственностью... благодаря своему труду он что-то присоединяет к этому предмету... Его труд создал разницу между этими вещами и общим...»<sup>141</sup>.

Заметим, однако, что мысль Локка о происхождении собственности каждого человека из собственного его труда, как ни наивна она по мерке позднейших экономических и историко-экономических воззрений, не просто заблуждение.

Во-первых, она выражает иллюзию особого рода, иллюзию, которая становится истиной при некоторых исключительных («идеальных») условиях организации экономической практики (при на-

личии хозяйственного уклада, все агенты которого были бы простыми товаровладельцами).

Во-вторых, мысль эта, ошибочная как суждение о действительных фактах экономической истории, содержит в себе не менее момент нормативной истины. Неверно, будто «имущество различных размеров» возникло как результат «различных степеней прилежания»<sup>142</sup>, но верно, что общество должно признать и санкционировать имущественные различия, если они действительно являются результатом различных степеней прилежания; неверно, будто любая собственность есть плод труда ее владельца, но юридически неопровержимо в отношении любого индивида, что «труд его тела и работа его рук по самой природе вещей принадлежат ему». Утверждение «труд — субстанция собственности» представляет собой «рационализацию», псевдообъяснение, которое превращает в сущностную («истинную») действительность то, что на деле истинно лишь в смысле долженствования, и притом строго юридического долженствования — «общество и государство обязаны признать всякую собственность, являющуюся результатом труда».

Этот нормативный (и более того, нормативно-лимитирующий) смысл локковских рассуждений о труде как субстанции собственности четко зафиксировал Маркс в «Теориях прибавочной стоимости»: «...по его (Локка.— Э. С.) мнению, естественное право делает пределом собственности *личный труд*»<sup>143</sup>.

Именно полагание труда в основу всякого частного владения позволило Локку слить воедино три основных прирожденных права личности.

2. Труд, нацеленный на достижение индивидуального благополучия и выгоды, признается Локком определяющей формой человеческой жизнедеятельности, которую в первую очередь имеет в виду право на жизнь.

Право это, как оно трактуется Локком, не может быть сведено к простому запрету на убийство, к кодификации третьей библейской заповеди. Трактаты Локка воспроизводят нравственно-религиозные аргументы относительно священности жизни и ее трансцендентных, божественных истоков<sup>144</sup>. Однако специфическая локковская тема состоит не в этом.

Нарушением права на жизнь является, согласно Локку, уже всякое закабаление индивида, всякое насильственное присвоение его производительных способностей. Не убийство как таковое, а рабство, т. е. экономическое состояние, при котором один человек получает в полное свое распоряжение жизненные силы другого и волн совершить над ним все что угодно (вплоть до убийства), — вот что прежде всего ставится под запрет локковским правом на жизнь. Оно отрицает не столько стихию разбоя и уголовщины, в которой покушение на жизнь появляется как хотя и массовидный, но все-таки случайный факт, сколько право на убийство, увенчивающее утилитарный произвол господина над рабом, — социально санкционированное низведение человека до положения рабочей скотины, вещи, орудия.

Из идеи о том, что жизнь как дар бога представляет собой неотчуждаемое достояние живущего, Локк делает не только вывод о моральной недопустимости убийства как индивидуального деяния, но еще и чисто правовое заключение о немыслимости добровольного рабства, или (что то же самое) о юридической противостоительности последнего. Локк рассуждает следующим образом: «Ни один человек не может по согласию передать другому то, чем он сам не обладает, — власть над своей собственной жизнью. И должен признать, что мы находим случаи у евреев, а также у других наций, когда люди продавали себя; но ясно, что это была продажа на тяжелую работу, а не в рабство. Ведь совершенно очевидно (!), что продавший себя человек не находился в абсолютной деспотической власти; ведь господин не обладал властью убить его в любое время; убить человека, которого он через определенный срок обязан отпустить...»<sup>145</sup>.

Здесь не место разбирать, прав ли Локк в историческом смысле. Важно, что рабство представляется ему состоянием, в том же смысле несовместимым с разумным общественным порядком, в каком несовместимо с последним убийство. Именно поэтому Локк никак не может допустить, чтобы при социальном строе, описанном в санкционированной священной книгой, Библией, могло иметь место бессрочное и полное отчуждение индивидуальной жизненной силы. Для Локка самоочевидно, что подлинное право на жизнь существует лишь там, где общество состоит из экономически независимых производителей, часть которых (под давлением «нужностей и обстоятельств», а не в силу чужого принуждения) на время продает себя в работу. При любых иных социальных условиях жизнь по строгому счету уже не является гарантированной.

Мы выразились бы чересчур сильно, если бы сказали, что жизнь вообще сводится Локком к деятельности, подчиненной счастью и выгоде как неотчуждаемо-личным целям каждого отдельного индивида. И вместе с тем несомненно, что существование человека, у которого отнята возможность подобной деятельности, не подпадает под понятие «жизни», как оно мыслится в локковском выражении «право на жизнь».

3. Отсюда делается понятной внутренняя связь, существующая между этим правом и последним членом локковской «трояственной формулы», а именно свободой в узком смысле слова.

Свобода, поясняет Локк, существует там, где каждый признается «владельцем собственной личности»<sup>146</sup>.

Право свободы, таким образом, фиксирует в качестве своего прямого и непосредственного смысла то, что в праве на жизнь лишь подразумевалось — присутствовало в качестве глубинного его содержания. Право свободы а limine отрицает всякое отношение личной зависимости (отношение раба и рабовладельца, крепостного и крепостника, холопа и хозяина).

Но право это имеет еще и свое собственное глубинное содержание. Если конечная интенция права на жизнь состояла в запрете



рабства как экономического (частновладельческого) отношения, то право свободы в конечном счете имеет в виду отрицание политического рабства, или деспотизма. Речь идет о том, что в разумном обществе ни один человек не может быть невольником, вассалом или прислужником самого государства.

Присмотримся внимательнее к возникающей здесь задаче сложных понятийных различений (задаче, которая осознавалась Локком, но не была решена им до конца).

В условиях рабства как экономического отношения у индивида отнимается сама возможность полагания и преследования собственных целей (выгод): раб представляет собой безответное орудие чужой воли.

Эта форма несвободы может иметь место и в структуре деспотического государства. Однако его специфическая тенденция является иной. Деспотическая власть порабощает индивида прежде всего тем способом, что навязывает ему свои цели (свои представления о выгодном, достойном, спасительном и т. д.). Она претендует не на труд (производительную силу) индивида непосредственно, а на самое его способность целеполагания, на его убеждения и совесть, овладевая которыми, она присваивает между прочим и его работу. С классической ясностью эта форма господства была запроектирована в средневековых теократических концепциях.

Достаточно последовательным преемником церкви в деле такого губернального порабощения индивида стал государственный абсолютизм XVI—XVII вв., против которого непосредственно направлялась локковская правовая концепция.

Не случайно поэтому Локк считает сомнительной и ненадежной всякую декларацию права собственности и права индивида на жизнь, которая не опирается на гарантии свободного индивидуального самоопределения.

Люди не могут быть на деле ни полными собственниками своих имуществ, ни независимыми товаропроизводителями, если им не обеспечена свобода совести (право на независимо-личное суждение о боге и мироустройстве), перерастающая затем в свободу призвания (право на самостоятельное определение конечных целей, общего смысла индивидуального существования) и в утилитарную автономию (право самостоятельного усмотрения каждым человеком того, что для него лично является полезным и вредным, выгодным и невыгодным, спасительным и пагубным).

В трактатах о государственном правлении этот аспект правовой концепции Локка не выражен эксплицитно. Однако о нем достаточно явно говорят более ранние работы: «Опыт о законе природы» и знаменитое «Письмо о веротерпимости».

Основной замысел «Опыта о законе природы» на первый взгляд состоит просто в утилитарной редукции этики (в сведении добра к удовольствию, а зла к страданию). Однако подлинный пафос трактата не в этом: Локк настаивает на том, что каждый человек обладает способностью самостоятельно ориентироваться в проб-

лемах, относящихся к его удовольствию и страданию, пользе и преду.

С этой важнейшей установкой «Опыта...» перекликается центральная идея «Письма о веротерпимости» — прямое отстаивание свободы совести и отделения церкви от государства. «Попечение о собственной душе,— пишет Локк,— принадлежит каждому человеку и должно быть предоставлено ему самому... Нельзя смотреть на вещи, которые человек должен искренне постигать в себе и достигать их познания путем рассуждения, исследования, изучения и собственных стремлений, как на специальную профессию какого-то одного разряда людей...»<sup>147</sup>

Никто не вправе постигать бога за другого; никому не дано обладать общеобязательным смысложизненным знанием о мире в целом. Попытка же навязывать подобное знание с помощью государственного принуждения прямо должна быть отнесена к числу правительственных преступлений. «Я утверждаю,— декларирует Локк,— что власть государя не доходит до установления истины веры и форм богослужения силой его законов. Ибо законы бесцельны без наказаний, а наказания в этом случае абсолютно нетерпимы, ибо они не в состоянии убедить душу... Лишь свет и доказательства могут способствовать изменению во мнениях»<sup>148</sup>. И далее: «Не различия во мнениях, которых нельзя избежать, но отказ от терпимости по отношению к тем, кто держится иного мнения, породил все свары и войны, которые были в христианском мире»<sup>149</sup>.

Обретение веры (или, в более широком смысле, формирование мировоззренческих установок) есть для Локка процесс сокровенный и неотъемлемо личный. Хотя с теоретико-познавательной и психологической точки зрения в нем нет ничего таинственного (здесь господствует «свет и доказательства»), однако принуждающая власть должна отнестись к этому процессу так, как если бы он был своего рода персональным тайнодействием (связь этих идей с раннепротестантским учением о вере едва ли нуждается в специальном доказательстве).

Собственное убеждение (вера, установка) — такова первая собственность и первая свобода, которые разумное государство гарантирует каждому индивиду: нестесненная совесть образует базис всех прав. Три основные свободы, о которых говорит Локк, могут рассматриваться как три измерения терпимости: как терпимость по отношению к личным убеждениям, к распоряжению своими силами и к «честно приобретенному» индивидуальному достоянию. Терпимость, еще выступавшая в реформационной идеологии в качестве особой нравственно-религиозной проблемы, обнаруживает себя теперь как теоретически осознанный *всеобщий смысл права*.

Этому соответствует следующая совокупная картина жизнедеятельности «естественного индивида», вырисовывающаяся в работах Локка: вера проектирует себя в целях, цели реализуются в предприятии (труде), труд воплощается в собственности. Или

(если посмотреть на тот же процесс с другого конца): собственник в индивидуе всегда уже предполагает труженика, а последний — субъекта независимых убеждений (индипендента). Локк может сказать поэтому: «Человек, будучи господином над самим собой и владельцем собственной личности... заключает в себе самое великую основу собственности»<sup>150</sup>.

Данная картина, если ее понимать как изображение реально-го социально-экономического явления, насквозь идеалична. Она не учитывает постоянно совершающегося в условиях классового-антагонистического общества отчуждения собственности от труда, а самого труда — от той субъективности индивида, которая выражает себя в целеполагании, убежденности и вере.

Дело, однако, будет выглядеть по-иному, если эту же самую картину трактовать как утверждение некоторой нормы и образца. Только та деятельность достойна названия «свободного предприятия» («труда» в раннебуржуазном его понимании), которая покоится на независимом суждении, выборе и целеполагании. Это верно в том же смысле, в каком только собственность, нажитая трудом, признается неотчуждаемым достоянием индивида. И если Маркс видел заслугу Локка в том, что его «естественное право» «делает пределом собственности личный труд», то на том же основании можно говорить, что Локк сумел первым увидеть в свободе совести элементарное условие (и в этом смысле нормативный лимит), соблюдение которого только и делает сам труд личным трудом.

«Естественное право» Локка формулировало новый политико-юридический идеал: идеал общества, в котором каждый человек с самого начала признается в качестве индипендента-труженика-собственника.

Такова полная формула локковского «естественного индивида» и одновременно полная формула для статуса юридического лица. В ней имплицитно содержится уже весь перечень «свобод», который будет развернут, затем в буржуазно-демократических декларациях «прав человека и гражданина». В самом деле, признать в человеке индипендента — значит законодательно гарантировать свободу совести, слова, печати, собраний, союзов; признать в нем труженика (хотя бы и в буржуазно-ограниченном понимании) — значит поставить вопрос о свободе профессий, свободе перемещения и т. д.

Но что еще более существенно, это обнаружение Локком глубокого смыслового единства всех прав-свобод.

Философско-правовые трактаты Локка имеют вид теоретических построений, объясняющих, что такое государство, закон, собственность, как одно общественное состояние возникает из другого и т. д. В действительности, однако, локковские объяснения мало что объясняют: по своему реальному содержанию они суть не что иное, как окольный путь к аналитическому прояснению взаимосвязи различных норм, формул долженствования, которые выработало новое, раннебуржуазное правосознание. Под формой раци-

ональных доказательств (доводов «от Бога», или от мудрой, богоустроенной «Природы») в философско-правовых трактатах Локка на деле разворачиваются суждения следующего типа: «ратуя за гражданский мир (порядок), нельзя не ратовать за правопорядок»; или: «нет подлинного уважения к собственности без уважения к независимому убеждению»; или: «право на жизнь ничего не стоит, если оно не включает в себя права на свободное распоряжение жизнью» и т. д.

Установление внутреннего единства всех прав-свобод, которое Локк, продолжая дело других философов-новаторов, осуществлял посредством псевдообъяснений («рационализаций»), само по себе было огромным завоеванием раннебуржуазной эпохи.

Во-первых, благодаря этому был усмотрен совершенно специфический, целостно-единый мир норм, прежде осознававшихся либо порознь (фрагментарно), либо в качестве подчиненных моментов иных нормативных образований: нравственности и обычая, канонического права и «государственной мудрости»; в результате была впервые положена предметность, с которой имеет дело юриспруденция как особая наука, «отпочковавшаяся» от традиционной «моральной» философии.

Локковская концепция естественного права противостоит не просто феодальным социально политическим воззрениям, но и образу мысли, вообще характерному для докапиталистических обществ. Она требует от государства не просто «мудрой опеки над подданными», не сострадания или отеческой заботы (от подобных установок несвободно еще даже римское право — самая нетрадиционная из традиционных политико-юридических систем). Она ставит во главу угла уважение к гражданской самостоятельности индивида.

Во-вторых, установление внутреннего единства прав-свобод позволяло слить, идеологически интегрировать различные потоки антифеодального движения, которые в XVI—XVII вв. еще сплошь и рядом развивались совершенно независимо друг от друга. Мы видим, например, что в эпоху немецкой Реформаций первые проповедники свободы совести проявляют полное равнодушие (а то и враждебность) по отношению к первым глашатаям торгово-предпринимательской свободы, а эти последние, в свою очередь, остаются глухими к зачаточным требованиям свободы труда, которые выдвигаются ремесленниками, страдающими от стеснительности цеховых регламентов.

«Тройственная формула» Локка свидетельствовала о том, что этой разобщенности усилий пришел конец, что Западная Европа выстрадала внутреннее единство гетерогенных освободительных требований и находится на той стадии антифеодальной борьбы, когда правозаконности суждено стать «основным боевым кличем буржуазии»<sup>151</sup>. От теории Локка можно начинать отсчет собственной истории юридического мировоззрения. В ней уже палицо основная иллюзия поднимающегося капитализма: вера в спасительную силу политических учреждений и конституционных фор-

мул — вера, которая выразит себя в знаменитой преамбуле французской революционной Декларации 1789 г.: «незнание, забвение или презрение прав человека и гражданина суть единственные причины общественных бедствий и испорченности правительств».

Пройдет более века, прежде чем вера эта опустится до социального благодушия, а затем — до лицемерной маскировки противоречащих ей действительных отношений и навелет на себя беспощадную критику первых социалистических писателей. Что касается эпохи ранних буржуазных революций, то здесь юридическое мировоззрение выступает еще как мощное духовное оружие прогресса, как видимость, которая по своей исторической действительности не уступает самым великим истинам.

- <sup>1</sup> Закономерной конкретизацией новой версии естественного права и общественного договора явились принципы конституционализма, народного суверенитета, разделения властей, которые также формируются лишь в XVI—XVII вв.
- <sup>2</sup> Подробнее об этом см.: *Туманов В. А.* Энгельс о юридическом мировоззрении. — В кн.: *Ф. Энгельс о государстве и праве.* М., 1970, с. 163—187.
- <sup>3</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 21, с. 496.
- <sup>4</sup> Там же, т. 9, с. 121.
- <sup>5</sup> См.: *Пашуканис Е. Б.* Общая теория права и марксизм. М., 1925; *Лукашева Е. А., Халфина Р. О.* Ф. Энгельс о праве и законности. — В кн.: *Ф. Энгельс о государстве и праве.* М., 1970; *Туманов В. А.* Буржуазная правовая идеология. М., 1971.
- <sup>6</sup> Одно необходимое пояснение. Теологическое мировоззрение неправильно было бы понимать как некое среднее содержание богословских, а тем более религиозно-философских сочинений, принадлежащих перу Тертуллиана и Августина, Абеляра и Фомы Аквинского. Мировоззрение это документировано прежде всего расхожей и инструктивной богословской продукцией. Таковы теоретические преамбулы к папским декреталиям, изъяснения существа церковной власти (вроде повсюду рекомендованной в начале XVI в. «Summa angelica» итальянского доминиканца А. Чивасо), пенитенциарии (наставления об епитимьях) и, что самое главное, позднесредневековые руководства по каноническому праву, которые Мартин Лютер в ноябре 1520 г. не случайно бросил в огонь вместе с папской буллой об отлучении. Ниже, говоря о теологическом мировоззрении, мы, как правило, будем иметь в виду именно эту стандартно-нормативную церковную литературу, которая регулировала практические отношения «клира и мира» и разглашала вульгарные тайны высокого богословия.
- <sup>7</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 21, с. 495—496.
- <sup>8</sup> См.: *Спекторский Е.* Проблема социальной физики в XVII столетии. Варшава, 1910, т. 1, с. 39, 41. См. также: *Эйкен Г.* История и система средневекового мирозерцания. СПб., 1907, с. 544; *Гуревич А. Я.* Категория средневековой культуры. М., 1972, с. 146—148.
- <sup>9</sup> Это напоминание знаменитого «идеологического фокуса» психоанализа. Его основатель, З. Фрейд, с порога отвергал любые возражения против Эдипова комплекса, поскольку интерпретировал их как особое выражение этого комплекса. К. Юнг (самый исторически образованный из фрейдовских учеников) однажды пропитательно заметил, что Фрейд в данном случае воспроизводит прием католической инквизиции, которая усматривала сугубую приверженность дьяволу во всяком психологически упорном ощущении невинности.
- <sup>10</sup> *Котляревский С. А.* Власть и право: (Проблема правового государства). М., 1915, с. 94, 200.
- <sup>11</sup> *Гуревич А. Я.* Указ. соч., с. 139.
- <sup>12</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 7, с. 392.

- <sup>11</sup> Порой этот критический отклик на торговлю отпущениями до такой степени напоминал позднейшие консервативно-романтические филиппики, что некоторые западные исследователи раннебуржуазного общества (например, В. Зомбарт и Ф. Brentano) вообще принимали индулгенции за одно из первых проявлений «буржуазного хозяйственного духа», а реформационное обличение индулгенций — за феодально-традиционалистскую реакцию на «нарастающий капитализм». В советской литературе отголоски этого ошибочного воззрения можно найти в интересном очерке С. Вознесенского «Экономический переворот в Западной Европе и Реформация» (М., 1926).
- <sup>14</sup> См.: *Эйкен Г.* Указ. соч., с. 476.
- <sup>15</sup> Мы оставляем в стороне христологический аспект этой проблемы: понимание Лютером крестного подвига Иисуса, раз и навсегда принесшего жертву за всех людей во искупление первородного греха.
- <sup>16</sup> Цит. по кн.: *Ludolph J.* Die 95 Thesen Martin Luthers. В., 1976, S. 33.
- <sup>17</sup> В теологии Лютера вера вообще выступает в качестве понятия-символа, религиозно-философского шифра морального бескорыстия. И важно подчеркнуть, что, оставаясь в кругу библейско-христианских воззрений, идею бескорыстия просто нельзя выразить каким-либо иным, менее парадоксальным способом.
- <sup>18</sup> *Бецольд Ф.* История Реформации в Германии. СПб., 1900, т. 1, с. 79.
- <sup>19</sup> Там же, с. 85.
- <sup>20</sup> Там же, с. 83.
- <sup>21</sup> Там же, с. 86.
- <sup>22</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 7, с. 361.
- <sup>23</sup> См.: *Савин А. Н.* Религиозная история Европы эпохи Реформации. М., 1914, вып. 1, с. 115—118.
- <sup>24</sup> *Бецольд Ф.* Указ. соч., с. 295.
- <sup>25</sup> Источники по истории Реформации. М., 1906, вып. 1, с. 110.
- <sup>26</sup> Там же, с. 130.
- <sup>27</sup> Ульрих фон Гуттен — один из самых ярких обличителей «неправового права», получившего в эпоху меркантилизации церкви особенно детальную разработку: «Им показалось недостаточным издания канонов и декретов, прибавили еще папел, экстраваганты, разъяснения, и все для того, чтобы всеми путями противиться правде, замечать все ее движения и запереть ей все выходы» (Источники., с. 112).
- <sup>28</sup> Источники... с. 113.
- <sup>29</sup> Источники., с. 135.
- <sup>30</sup> *Бецольд Ф.* Указ. соч., с. 298.
- <sup>31</sup> См.: *Эразм Роттердамский.* Похвала Глупости. М., 1960, с. 58.
- <sup>32</sup> По-гречески также «руководство», «наставление».
- <sup>33</sup> Цит. по кн.: *Маркиш С. П.* Знакомство с Эразмом из Роттердама. М., 1971, с. 175.
- <sup>34</sup> *Эразм Роттердамский.* Указ. соч., с. 62.
- <sup>35</sup> *Савин А. Н.* Указ. соч., с. 191.
- <sup>36</sup> Источники., с. 4.
- <sup>37</sup> Там же, с. 20.
- <sup>38</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 1, с. 423.
- <sup>39</sup> Рядом с нею стоят две других: метафора пробуждающего кошмара и метафора родовых схваток.
- <sup>40</sup> *Luther M.* Studienausgabe. В., 1979, Bd 1, S. 114.
- <sup>41</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 1, с. 371.
- <sup>42</sup> Можно сказать, что и текст Писания, противоречивый, контаминантный, обремененный возможностью рискованных толкований, римская церковь прятала от мирянина в принципе так же, как режущие предметы прячут от детей и сумасшедших.
- <sup>43</sup> *Беляев В. В.* Общий характер и направление протестантского учения об антихристе.— Вера и разум, Харьков, 1898, № 1, с. 39.
- <sup>44</sup> Цит. по кн.: *Новгородцев П. И.* Лекции по истории философии права: Учения нового времени. М., 1912, с. 42—43.

- <sup>45</sup> Спиноза Б. Богословско-политический трактат. М., 1935, с. 271.
- <sup>46</sup> Там же, с. 276.
- <sup>47</sup> См. об этом подробнее: Карсавин П. Католичество. Петроград, 1918 с. 110—111.
- <sup>48</sup> Lilje H. Martin Luther. Hamburg, 1965, S. 32.
- <sup>49</sup> Источники..., с. 21.
- <sup>50</sup> Там же, с. 25.
- <sup>51</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 1, с. 111.
- <sup>52</sup> Шиллер Ф. Собр. соч.: В 8-ти т. М.; Л., 1937, т. 7, с. 547—548.
- <sup>53</sup> Там же, с. 547.
- <sup>54—55</sup> Монтень М. Опыты. М.; Л., 1958, кн. 2, с. 44.
- <sup>56</sup> Там же, с. 290.
- <sup>57</sup> Макиавелли Н. Государь. СПб., 1869, с. 74—75.
- <sup>58</sup> Именно в эту эпоху, замечает Е. Спекторский, «слово „политика“ получило значение синонима коварства и даже предательства... В этом смысле английский национальный гимн молит бога спасти короля от политики его врагов» (Спекторский Е. Указ. соч., т. 2, с. 467).
- <sup>59</sup> Монтень М. Указ. соч., кн. 1, с. 291.
- <sup>60</sup> Там же, кн. 3, с. 207.
- <sup>61</sup> Макиавелли Н. Указ. соч., с. 75.
- <sup>62</sup> Монтень М. Указ. соч., кн. 1, с. 296.
- <sup>63</sup> Пинский Л. Шекспир: (Основные начала драматургии). М., 1971, с. 126.
- <sup>64</sup> «Герой прибывает из далекого Виттенберга, где протекли его студенческие годы — и, по-видимому, долгие годы, так как в пятом акте выясняется, что Гамлету тридцать лет...» Персонаж древней саги «учится в современном Шекспиру Виттенберге, очаге Реформации, в университете, основанном в 1502 г.; перед датским двором разыгрывается „убийство Гонзаго“, происшедшее в 1538 г.» (Там же, с. 125—126).
- <sup>65</sup> Выготский Л. С. Психология искусства. М., 1968, с. 365.
- <sup>66</sup> Там же, с. 488.
- <sup>67</sup> Там же, с. 427—428.
- <sup>68</sup> Там же, с. 427.
- <sup>69</sup> Центральный монолог Гамлета рисует его как типичного представителя постреформационной иррелигиозности.
- Гамлет — ни католик, ни протестант; сомнительно, существует ли для него вообще «господь по имени Христос». Гамлетовское «Боже! Боже!» — чисто риторическая фигура, не подразумевающая никакого космологически и этически осмысленного божества. Иногда принц поминает бога, иногда (по-язычески) — богов.
- Вместе с тем, его по строгому счету, нельзя признать ни скептиком, ни мистиком, ни деистом, ни, тем более, атеистом.
- Реальностью реальностей является для Гамлета мир призраков, духов, демонов, вторгающихся в область посягостороннего (мир, к которому и католическое и протестантское богословие относилось с большим подозрением). Реален он и для по-римски просвещенного Горацио, любителя примет и предзнаменований. Если бы царство призраков не было действительно для Гамлета и других героев пьесы, трагедия, задуманная Шекспиром, вообще не имела бы смысла.
- Принц датский живет в той же суеверной вселенной, в которой обитали в XVI—XVII столетии все деморализованные и изверившиеся христиане, — поклонники или гонители *ведовства*.
- <sup>70</sup> Выготский Л. С. Указ. соч., с. 410.
- <sup>71</sup> Там же, с. 487.
- <sup>72</sup> Локк Д. Избр. филос. произведения: В 2-х т. М., 1980, т. 2, с. 7—8.
- <sup>73</sup> Гроций Г. О праве войны и мира. М., 1956, с. 51.
- <sup>74</sup> Там же.
- <sup>75</sup> См. об этом: Чичерин Б. История политических учений. М., 1972, ч. 2, с. 173.
- <sup>76</sup> Спиноза Б. Богословско-политический трактат, с. 229.
- <sup>77</sup> Гоббс Т. Избр. произведения: В 2-х т. М., 1964, т. 2, с. 156.
- <sup>78</sup> Новгородцев П. И. Указ. соч., с. 171.

- <sup>100</sup> ( ) концепции Ж. Б. Боссюэ см.: *Чичерин Б.* Указ. соч., ч. 2, с. 90—104.
- <sup>101</sup> *Монтень М.* Указ. соч., кн. 3, с. 222—223.
- <sup>102</sup> Там же, кн. 1, с. 153.
- <sup>103</sup> *Спиноза Б.* Указ. соч., с. 232.
- <sup>104</sup> ( ) политических идеях Паскаля см.: *Тарасов Б. Н.* Паскаль. М., 1980, с. 287—290.
- <sup>105</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 12, с. 709—710.
- <sup>106</sup> *Гоббс Т.* Левинафан. М., 1936, с. 115.
- <sup>107</sup> Там же, с. 116.
- <sup>108</sup> Там же.
- <sup>109</sup> См.: Там же, с. 122.
- <sup>110</sup> *Гоббс Т.* Философские основания учения о гражданине. М., 1914, с. 125.  
В новом издании трактата (*Гоббс Т.* Избр. произведения: В 2-х т. М., 1964, т. 1, с. 237—516) соответствующий раздел опущен. Отсутствуют здесь и некоторые другие «неблагоприятные» для Гоббса места.
- <sup>111</sup> *Гоббс Т.* Философские основания учения о гражданине, с. 157.
- <sup>112</sup> Там же, с. 155.
- <sup>113</sup> Там же, с. 160.
- <sup>114</sup> «...Суверен выделяет каждому человеку определенный удел в соответствии с тем, как он... сочтет справедливым со справедливостью и общим благом» (*Гоббс Т.* Избр. произведения, т. 2, с. 266).
- <sup>115</sup> Там же, с. 267.
- <sup>116</sup> Там же, с. 241.
- <sup>117</sup> Там же, с. 235.
- <sup>118</sup> См.: *Гоббс Т.* Философские основания учения о гражданине, с. 143—146.
- <sup>119</sup> *Гоббс Т.* Избр. произведения, т. 1, с. 370.
- <sup>120</sup> *Руссо Жан-Жак.* Об общественном договоре. М., 1938, с. 115.
- <sup>121</sup> *Гоббс Т.* Избр. произведения, т. 2, с. 192.
- <sup>122</sup> См.: *Tönnies F.* Anmerkungen über die Philosophie des Hobbs — Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 1879. Bd 3.
- <sup>123</sup> *Гоббс Т.* Философские основания учения о гражданине, с. 100.
- <sup>124</sup> *Гоббс Т.* Избр. произведения, т. 2, с. 153.
- <sup>125</sup> Там же.
- <sup>126</sup> Там же, с. 155.
- <sup>127</sup> Там же, с. 312.
- <sup>128</sup> Там же, т. 1, с. 310.
- <sup>129</sup> Там же, с. 306—308.
- <sup>130</sup> Там же, т. 2, с. 380.
- <sup>131</sup> Там же, с. 381.
- <sup>132</sup> Там же, с. 382.
- <sup>133</sup> Там же, т. 1, с. 304.
- <sup>134</sup> Там же, с. 305—306.
- <sup>135</sup> Там же, т. 2, с. 238.
- <sup>136</sup> Там же, с. 380.
- <sup>137</sup> Там же, с. 155.
- <sup>138</sup> Определение «естественного закона», предложенное в «Левинафане» и следующее сразу за только что процитированной дефиницией «естественного права», некорректно. Как верно подметил Кумберленд, оно построено по логически ошибочному схоластическому правилу: «Если А дозволено, то не-А запрещено».
- <sup>139</sup> *Гоббс Т.* Избр. произведения, т. 1, с. 310.
- <sup>140</sup> Там же, с. 305.
- <sup>141</sup> Там же.
- <sup>142</sup> Под правом, как показывает контекст, понимаются в данном случае полномочия принуждения и насилия.
- <sup>143</sup> Там же, т. 2, с. 273.
- <sup>144</sup> Там же, с. 279.
- <sup>145</sup> Там же, с. 274.
- <sup>146</sup> Там же, с. 379.
- <sup>147</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 26, ч. I, с. 368.



- <sup>127</sup> Гоббс Т. Избр. произведения, т. 1, с. 379—380.
- <sup>128</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Теории прибавочной стоимости. М., 1960, ч. 1, с. 347.
- <sup>129</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 7, с. 363.
- <sup>130</sup> Там же, с. 277.
- <sup>131</sup> Уравнительные мотивы дают о себе знать в концепции Локка лишь при обсуждении вопроса о размерах земельной собственности (но это особая проблема).
- <sup>132</sup> См.: Гоббс Т. Философские основания учения о гражданине, с. 47.
- <sup>133</sup> Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. М., 1962, с. 28.
- <sup>134</sup> Там же, с. 22.
- <sup>135</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 46, ч. 1, с. 190—191.
- <sup>136</sup> Локк Д. Указ. соч., т. 2, с. 8.
- <sup>137</sup> Там же, с. 79.
- <sup>138</sup> Там же, с. 100.
- <sup>139</sup> Там же, с. 72.
- <sup>140</sup> Там же, с. 26.
- <sup>141</sup> Там же, с. 19.
- <sup>142</sup> Там же, с. 30.
- <sup>143</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 26, ч. 1, с. 370.
- <sup>144</sup> См.: Локк Д. Указ. соч., т. 2, с. 7—8.
- <sup>145</sup> Там же, с. 17—18.
- <sup>146</sup> Там же, с. 28.
- <sup>147</sup> Там же, с. 156.
- <sup>148</sup> Там же, с. 147.
- <sup>149</sup> Там же.
- <sup>150</sup> Там же, с. 28.
- <sup>151</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 21, с. 496.

## РАЗДЕЛ ЧЕТВЕРТЫЙ

# Формирование концепции общественного прогресса в эпоху ранних буржуазных революций



Под общественным прогрессом обычно понимается развитие общества по восходящей линии, от низшего, менее совершенного состояния к высшему, более совершенному состоянию. В теории прогресса главное — это представление о развитии общества от настоящего к будущему, ибо признание прогресса в прошлом может быть связано с консервативной или даже реакционной позицией к настоящему, с отрицанием восходящего развития в будущем, как например, в теории исторического круговорота, распространенной в античности, в эпоху Возрождения и в наше время — среди буржуазных философов.

В эпоху ранних буржуазных революций — пору становления буржуазной концепции прогресса — ее творцы связывали свои надежды на торжество буржуазных порядков с будущим, были исполнены социального оптимизма. Великие философы XVII в. выступали и как сторонники прогресса, и как его теоретики, пытались разработать его обоснование. Хотя они и не пренебрегали проблемами развития в прошлой истории, все же их интересовали, прежде всего, проблемы прогресса в смысле развития общества от настоящего к будущему, к торжеству «разумных» порядков.

Феодальное прошлое было враждебно идеологам буржуазии, и они стремились к разрыву с ним, объявляя феодальные отношения неразумными. Последние в самом деле не соответствовали новым явлениям общественной жизни, которые бросались всем в глаза. Речь идет о буржуазном экономическом и техническом развитии, созданий прочных национальных государств, об успехах просвещения и новой науки. Философы XVII в. работали над объяснением этих знаменательных фактов, стремясь к замене феодального общества «гражданским», словесной учености — практически действенным познанием, господства сословных привилегий — господством законности и справедливости (разумеется, по-буржуазному понятым) и т. д. Можно смело утверждать, что все аспекты их учения группируются вокруг идеи прогресса, хотя они еще не выделяли теорию прогресса в качестве самостоятельной области исследования. Тем не менее они говорят именно о прогрессе, т. е. о развитии общества от настоящего, менее совершенного состояния к будущему, более совершенному, и о средствах достижения этого совершенного состояния.

Проблема зарождения и формирования буржуазной теории прогресса остается мало исследованной. Мы ограничим рамки своего исследования XVII в. и рассмотрим учение о прогрессе в философских системах Ф. Бэкона, Т. Гоббса и Р. Декарта, Б. Спинозы и Дж. Локка. Ограничим мы ввиду недостатка места и круг рассматриваемых проблем, оставляя в стороне такие вопросы, как оценка философами XVII в. прогресса в прошлой истории, идейные источники их учения о прогрессе и т. д.

## Глава I

### Наука как двигатель общественного прогресса

В основе взглядов на социальный прогресс, характерных для XVII в., лежит убеждение во всемогуществе человеческого разума, в его неограниченной способности познавать объективную истину, законы естественных и общественных явлений и использовать их для достижения практических целей человека. Это убеждение постепенно созревало в эпоху Возрождения, но получило свое достаточно полное выражение именно в XVII в., и прежде всего в трудах Ф. Бэкона. Суть его — в признании человека творцом своей собственной судьбы в противовес христианской концепции, уповавшей на «промысел божий».

В самом деле, действия человека, прежде чем материализоваться, должны пройти через его сознание и волю. Философы правильно увидели в разуме человека один из источников общественной активности человека. Наука, действительно, — важный фактор общественного преобразования. Но философы XVII в. ошибались, усматривая в сознании, науке, т. е. идеальном аспекте общественного бытия, главную движущую силу общественного изменения. Неумение понять (или в достаточной мере оценить), что само развитие науки коренится в стихийном (для того времени) развитии социальных условий, прежде всего производственно-экономических, обусловило их идеалистическую ограниченность в трактовке общественных явлений. Таков коренной порок всей домарксистской социологии. Но он не устраняет того факта, что философы XVII в. указали также на ряд материальных факторов прогресса, хотя и не считали их главными.

В средние века наука занимала положение «служанки богословия», теперь же она должна была стать на службу человеку, его материальному благополучию (и даже земному счастью). Эта установка на изменение общественной роли науки нашла выражение в требовании подчинения науки практике. По мысли Бэкона, если раньше практическая цель «почти никогда не выдвигалась и не принималась в намерениях и исследованиях человека»<sup>1</sup>, то теперь цель науки «не может быть другой, чем наделение человеческой жизни новыми открытиями и благами»<sup>2</sup>. Речь идет о «сча-

ство человеческом и о всяческом могуществе в практике»<sup>3</sup>. Под счастьем людей Бэкон понимал неограниченное расширение их господства над силами природы и все более полное удовлетворение их материальных и духовных потребностей, в том числе совершенствование физической красоты людей и их душевных способностей, исцеление от болезней, продление жизни и т. д.<sup>4</sup>

В. Ф. Асмус справедливо отмечал, что Декарт следует Бэкону и пониманию целей науки<sup>5</sup>. Декарт утверждает, что вместе умеренной философии нужно «найти практическую философию», чтобы «стать хозяевами природы». И этого можно достигнуть путем «приобретения бесконечного количества приспособлений, благодаря которым мы без всякого труда наслаждались бы плодами земли и всеми удобствами, какие на ней имеются». Декарт (как, впрочем, Бэкон, Спиноза и Локк) отводит медицине значительную роль в социальном прогрессе, полагая, что с помощью науки «можно было бы избавиться от бесчисленного количества болезней, как телесных, так и душевных, и даже, может быть, от старческого дряхления, если бы как следует знали причины всех недугов»<sup>6</sup>.

Следует признать, что это предвидение мыслителей XVII в. оказалось верным. Борьба за народное здравоохранение давно уже рассматривается как одно из главных условий социального прогресса.

Мысль о науке как орудии общественного прогресса, со всей решительностью выдвинутая и обоснованная уже Бэконом, а вслед за ним и Декартом, была систематически развита другими философами XVII в. Но Бэкона и Декарта интересовала прежде всего естественнонаучная и техническая сторона прогресса, касающаяся отношения человека к природе. Что же касается другой стороны — отношений между людьми, то здесь Бэкон идет едва ли дальше простого утверждения, что «роль науки в гражданских делах, в устранении неприятностей, которые человек приносит человеку, не во многом уступает другим ее заслугам»<sup>7</sup>, а именно в деле покорения природы.

Последняя проблема не получила у Бэкона обстоятельного развития. Социальная же программа Декарта вообще весьма скромна. Что касается Гоббса, Спинозы и Локка, то они переносят центр тяжести в исследовании проблем социального прогресса на вопросы политики и морали, не забывая, впрочем, и о научно-техническом аспекте.

Отмечая заслуги естествознания в достижении того, что «помогает человеческой жизни», что «является красивым в зданиях, прочным в укреплениях, удивительным в машинах» и т. п., Гоббс вместе с тем полагает, что человеческое усердие многое «могло бы прибавить... к счастью людей в этой жизни, если бы моральные философы в своих изысканиях пользовались такой же удачей»<sup>8</sup>.

Гоббс ставит перед политикой и этикой задачу найти способ рационального регулирования общественных отношений и считает, что этого можно добиться с помощью истинной теории. Войны,

проявления алчности, честолюбия и т. п. разрушают общественные связи. Следовательно, они нерациональны. Люди — разумные существа, но до сих пор они не умели рационально регулировать свои отношения, так как не обладали истинными понятиями об основаниях государства, права и морали. Гоббс же считает возможным выработать истинную моральную философию с помощью твердых принципов и правильного метода. Его не удовлетворяет состояние общества в прошлом и настоящем, и он ставит вопрос о переходе от этого несовершенного состояния к будущему, более совершенному, при котором люди жили бы в условиях внешнего и внутреннего мира, без открытых проявлений вражды, пользуясь благами цивилизации.

Локк, так же как Бэкон и Декарт, заботится о развитии практического познания, чтобы «извлекать пользу для нашего довольства и здоровья и тем самым увеличивать число удобств в этой жизни». Но он также вместе с Гоббсом обращает серьезное внимание на то, чтобы практически применять не только «познание о природе», но и познание в области нравственности<sup>9</sup>. Локк пошел еще дальше, поставив вопрос о развитии личных дарований индивида ради общей пользы человечества.

Спиноза, формулируя свое представление о цели общественно-го изменения, дает своего рода обобщение взглядов, характерных для XVII в., на цель социального прогресса и на научное познание как средство ее достижения. Эту цель он видит в счастье человека. Задача же философии — указать человеку способ достижения «наслаждения высшим благом и высшим блаженством», в чем и «состоит счастье совершенного человека»<sup>10</sup>. Для Спинозы только те науки имеют ценность, которые способствуют достижению этой цели. Он утверждает: «...я хочу направить все науки к одной цели, а именно к тому, чтобы мы пришли к высшему человеческому совершенству». О каких же науках говорит в этой связи Спиноза? Для достижения названной цели он считает необходимым познание природы. При этом «никак не должно пренебрегать механикой», медициной, учением о воспитании, моральной философией, чтобы можно было «образовать такое общество, какое желательно»<sup>11</sup>. В своей постановке вопроса Спиноза не игнорирует ни один из важнейших аспектов социального прогресса, хотя в центре его внимания проблемы этики и политики.

Итак, на осознанную в той или иной мере буржуазную установку на социальный прогресс философы ответили теоретической установкой, согласно которой каждая наука должна иметь практическое назначение, а доставляемое ею знание причин — служить средством преобразования природы, общества и человека. В этом корень их отношения к проблеме прогресса. Но поскольку наука была признана главным двигателем прогресса, то к важнейшим его факторам должны быть отнесены также средства развития самой науки. Ибо фактором прогресса наука должна была стать не в прежнем, схоластическом ее виде, а в виде преобразованной, практически действенной науки.

Главную научную задачу эпохи философы XVII в. видели в создании нового научного метода, опирающегося на опыт, практику и строгое математическое доказательство. По словам Бэкона, новый метод должен сыграть роль компаса, без которого в науках не может быть «достигнуто более или менее значительного прогресса»<sup>12</sup>. Декарт разделяет иллюзию Бэкона о познании и в конечном счете о научном методе как главной движущей силе прогресса. Маркс отмечал: «...Декарт, как и Бэкон, в изменении формы производства и в практическом господстве человека над природой видел результат перемен в методе мышления...»<sup>13</sup>.

Но то же самое следует сказать о других выдающихся мыслителях эпохи. По мнению Спинозы, направляя все науки к единой цели — человеческому счастью, «прежде всего нужно придумать способ» усовершенствования разума, отбросив все то, что «не подвигает нас к нашей цели»<sup>14</sup>. Наконец, Локк подводит определенный итог развитию взглядов своих предшественников на метод как на орудие прогресса. Он утверждает, что «у нас есть основания благодарить людей, которые в последнее время выбрали иное направление и проложили нам более верный путь к полезному знанию». Начиная с «великого лорда Веруламского», в Европе стало насаждаться лучшее «употребление души и разума»<sup>15</sup>.

Новые методы исследования, если они отражают потребности науки, в самом деле служат могучим средством ее развития. Именно такими были методы, предложенные философами XVII в. Велика заслуга последних в высокой оценке значения метода для прогресса науки. Их ошибка — в недооценке зависимости метода от развития конкретных научных дисциплин, а в конечном счете от развития общественной практики как главного, определяющего элемента во взаимодействии метод — наука — практика. Но эта ошибка характерна для всей домарксистской социологии, которая считала определяющей в общественном развитии идеальную сторону — науку, а в ней — метод.

Так как истинный метод содержит в себе возможность бесконечного продвижения вперед, то создание такого метода «будет плодотворнейшим порождением времени»<sup>16</sup>. Таким образом, по мысли Бэкона, проблема метода — «это самая важная проблема из всех существующих»<sup>17</sup>. Мысль Декарта идет в том же направлении, ибо он полагает, что принципы Аристотеля не способствовали научному прогрессу и это доказано тем, что «в течение многих веков, когда им следовали, не было возможности продвинуться вперед в познании вещей». С помощью же его, Декарта, принципов «можно открыть великое множество истин», и, «переходя постепенно от одной к другой», со временем прийти «к высшей степени мудрости»<sup>18</sup>.

Преувеличивая роль метода, философы не могли и на самих себя как его создателей смотреть иначе, как на людей, стоящих во главе научного, а следовательно, и социального прогресса. Бэкон утверждал, что в «этой области мы обещаем себе судьбу Александра Великого»<sup>19</sup>. И Декарт исходя из тех же соображений

полагал, что «нет для государства большего блага, чем иметь истинных философов»<sup>20</sup>. Но это скорее крайность выражения своих убеждений, к которой философы прибегали в пылу полемики, защищая свое любимое детище — новые философские принципы.

Теперь, отвратившись от того, что философы считали главным, будем нисходить к деталям и попытаемся реконструировать их концепцию прогресса. И прежде всего обратим внимание на некоторые принципы их методологии, которые должны были, по их мнению, обеспечить прогресс как научный, так и общественный.

Существенной предпосылкой создания концепции общественного прогресса было преодоление господствовавшего в официальной науке догматизма, который выступал как мощный тормоз прогресса. Этот догматизм имел серьезные научные и социальные основания. Античная наука дала систему обобщений наблюдений, накопленных за предшествующие тысячелетия. Эта система была в своих основных чертах завершена Евклидом (в геометрии), Птолемеем (в астрономии) и Аристотелем (в физике и философских науках). Новых значительных фактов, способных поколебать эту систему, науке не было известно вплоть до позднего средневековья, ввиду чего эта система на протяжении полутора тысяч лет своего господства приобрела значение абсолютной истины, предела, доступного человеческому познанию. Это способствовало укреплению догматизма в сознании людей. Его закрепила и католическая церковь, «догматизировав» авторитет Аристотеля. Выдающаяся заслуга великих философов XVII в. состояла в том, что они теоретически преодолели этот догматизм, показав возможность и необходимость развития науки, включая создание новых теорий лучшего, более рационального устройства общества и развития личности.

Ф. Бэкон указывает: в том, что новое время унаследовало от прошлого, «все оказывается противным движению наук вперед». Это и «неумеренное религиозное рвение»<sup>21</sup>, и косная система преподавания, при которой знания преподносятся лишь для того, «чтобы быть принятыми на веру, а не для исследования и дальнейшего развития»<sup>22</sup>. Породив мнение о завершенности наук, отвратив многие поколения людей от новых исследований, догматика лишила человечество возможности новых приобретений. Результат их деятельности таков: «Никто не в состоянии определить вред, который они наносят прогрессу»<sup>23</sup>. Бэкон обращает внимание на враждебные делу прогресса общественные настроения, которые породило господство догматизма. Оно ведет к надуманному и искусственному отчаянию, совершенно подавляя «усердие попытки», задерживая рост человеческого могущества<sup>24</sup>. В противовес догматизму Бэкон считал задачей передовой философии воспитание оптимизма, уверенности в возможности безграничного роста человеческого познания и могущества. Ссылаясь на накопленные в новое время опыт, технические усовершенствования и научные открытия, Бэкон призывает современников избрать иной путь к

нианию и могуществу, чем свойственный предшествующим тысячелетиям, а, избрав его, «не зная устали, шагать вперед»<sup>25</sup>.

Гассенди при критике догматизма идет в направлении, указанном Бэконом, внося в критику новые элементы. Б. Э. Быховский справедливо указал на вклад Гассенди в теорию прогресса<sup>26</sup>. Гассенди исходит из понятия «человеческой природы», определяющей естественное равенство всех людей. Ведь доктрина Аристотеля учила, что эллин (свободный) не был равен варвару (якобы предназначенному самой природой к рабству), не равен по разуму, по способности к философии, политике, культуре вообще. Эта доктрина была несомненным тормозом прогресса, так как она ставила под сомнение способность «варваров» самостоятельно творить культуру. Но философы XVII в. учат об общности «природы» всех людей. Исходя из этого Гассенди полагает, что во все времена природа порождала людей с равными способностями. Поэтому великие для своего времени достижения Аристотеля не могут быть основанием для принижения способности других людей открывать новое. Гассенди порицает «неверие в свои силы», так как оно унижает человеческое достоинство. Он полагает, что природа не могла себя исчерпать в одном гении. Ведь «природа всегда остается одной и той же, и если некогда у нее были силы для создания великих гениев, то они есть и теперь, и в будущем их окажется достаточно, чтобы производить гениев, которые ни в чем не уступят древним». Он указывает на то, что «все древнее было некогда новым»<sup>27</sup> и что Аристотель сам подал пример всем людям стремиться к достижению нового, выступив против своего учителя Платона<sup>28</sup>.

Научный прогресс, по мнению Гассенди, не будет иметь места, «если мы станем смотреть на себя как на карликов, а древних станем почитать как каких-то гигантов». Такая несправедливая оценка может быть результатом лишь несправедливого приговора самим себе. Природа, по мысли Гассенди, будет к нам справедлива только в том случае, если мы сами правильно оценим свои силы. При равенстве талантов преимущество в деле новых открытий имеет новое время по сравнению с древним. «Позднейшие умы всегда имеют возможность блеснуть ярче своих предшественников: с одной стороны, они могут на основании опыта или благодаря собственному размышлению прибавить к этому кое-что новое». С другой стороны, новое поколение всегда стоит на плечах предыдущих, и в этом залог неограниченного продвижения вперед. «И если бы мы так же усердно трудились, как древние, мы поднялись бы значительно выше их и при их помощи выросли бы в конце концов когда-нибудь в некую гигантскую силу. Вот почему я призываю, как уже призывал и буду призывать слова и снова... будем стараться, будем работать, внесем свою лепту, и мы!» «Надо дерзать и мужественно идти вперед». Нужно умножать то, что мы получили в наследство, чтобы оно преумноженным перешло от нас к потомкам. В науке всякое новое поколение найдет себе работу, ни одному человеку, который родится хотя бы через



1000 веков, не будет закрыта возможность прибавить что-либо к уже существующему<sup>29</sup>.

Этот аргумент Гассенди не пропал бесследно. Ньютон, тщательно изучавший историю атомизма, включая работы Гассенди, объяснял свой успех в развитии механики, между прочим, и тем, что он «стоял на плечах гигантов», подразумеваемая своих предшественников — Коперника, Галилея и др.

С целью преодоления догматического преклонения перед древними авторитетами Б. Паскаль развивает известную мысль Бэкона о том, что древность была молодостью мира, а новое время — его зрелость, накопившая более богатый опыт и знания. Паскаль рассматривает все человечество как единый субъект, осуществляющий «непрерывный прогресс» познания<sup>30</sup>.

Для неограниченного роста человеческого познания и могущества нет принципиальных преград ни в самом человеке, ни в природе и обществе. Философия XVII в. направлена на обоснование этого тезиса, на который опирается буржуазная идея прогресса. Философы XVII в. указывают науке объект познания — бесконечную материальную Вселенную.

Схоластическая натурфилософия также претендовала на познание природы. Но ее метод состоял в схватывании «абсолютной и окончательной» истины о вещах, которая на деле оказывалась субъективным мнением, пригодным лишь для схоластического диспута. Новая теория познания указывает науке задачу постижения объективной истины путем рациональной обработки опыта и математического анализа, опирающихся на практику, хотя и узко понятую, как ремесленное производство. Этот путь ведет к постепенному накоплению истин о вещах. Но он, по словам Бэкона, позволяет человеку все «дальше и дальше открывать истину», предпринять «попытку осуществления бесконечного прогресса» познания и могущества<sup>31</sup>.

Декарт в своей теории познания также отказывается «полагать человеческому уму какие бы то ни было границы». По мнению Декарта, принцип неограниченного роста познания верен для всех научных дисциплин, например для медицины, представители которой признают, что «все то, что ей известно,— почти ничто в сравнении с тем, что ей еще остается познать»<sup>32</sup>.

Учение о «врожденных» или «самоочевидных» принципах, развитое Декартом и Лейбницем, не может быть признано препятствием к неограниченному росту познания природы, ибо оно характеризует не способ получения познания вообще, а способ познания именно принципов, и прежде всего принципов философии. Моделью «самоочевидного» познания обычно служат аксиомы геометрии. Однако именно геометрия у Декарта служит примером неограниченных возможностей познания, ибо из аксиом, признаются они «самоочевидными» (Декарт, Лейбниц) или нет (Локк), возможно выведение неограниченного количества теорем, имеющих практическое приложение. Именно Декарт (а вслед за ним Паскаль и др.) обратил внимание на наличие прогресса в

математике. Он указал на невысокий уровень математики и механики у древних греков и древних римлян<sup>33</sup> по сравнению с достижениями нового времени. Декарт и Гоббс ожидали наибольших практических последствий именно от достижений математических наук. И они были правы, особенно для условий своего века и следующего за ним, когда математика и механика наиболее бурно развивались и оказывали огромное влияние на такие прикладные дисциплины, как фортификация, мореплавание, артиллерийское дело и т. д.

Помимо роста познания математического, дедуктивного, Декарт вслед за Бэконом усматривает другой источник неограниченного прогресса познания природы — опыт и эксперимент. Даже познания, выводимые из «начал», по его мнению, «в значительной мере зависят от отдельных опытов», поэтому «может пройти много веков, прежде чем из этих начал будут выведены все истины, какие оттуда можно извлечь». Признание Декартом постепенной роли опыта в познании открывает ему путь ко всем тем выводам для теории прогресса, которые сделал Бэкон. В целом же, согласно Декарту, опыт, как и математическая дедукция, лежит в основе прогресса наук, и «хотя вначале они грубы и несовершенны, однако благодаря тому, что содержат в себе нечто истинное, удостоверяемое результатами опыта, они постепенно совершенствуются»<sup>34</sup>. Декарт предвидит убыстрение прогресса познания по мере накопления людьми знаний и сравнивает этот процесс с прогрессивным накоплением богатств<sup>35</sup>.

Проблема общественной организации развития наук, имеющих прикладной характер, рассматривалась великими философами XVII в., а также естествоиспытателями как одна из важнейших для социального прогресса. В предшествующие века господства спекулятивной философии создание отдельных враждебных одна другой систем было частным делом философов. «Учитель» создавал систему, ученики же в лучшем случае привлекались к разработке ее деталей. Их удел состоял также в систематизации, истолковании, популяризации, защите и т. п. положений «учителя», а не в их развитии («воды не могут подняться выше источника»). Теперь же, когда речь шла о познании бесконечного материального мира, наука не могла быть делом изолированных ученых. Для выполнения назревших научных задач нужна была кооперация многих ученых и преемственность в их деятельности. Для осуществления широкого фронта экспериментальных работ, их связи с буржуазным производством требовались значительные материальные затраты, непосильные для самих ученых. Поисками подходящего решения этих проблем также заняты философы XVII в.

Бэкон постоянно размышляет о том, что необходимо для реализации его программы создания практически действенной науки, а именно о том, что «может быть достигнуто объединенными усилиями людей, хотя не обязательно одним человеком», «на протяжении ряда веков, хотя и недоступно для одного только века», и

«благодаря государственной поддержке и субсидиям (заботе и богатству всего общества), хотя и остается недостижимым для усилий и средств отдельных людей»<sup>36</sup>.

И Декарт обдумывает меры для организации коллективных усилий ученых, которые подразумевают взаимную помощь и преемственность в их деятельности. Он призывает «лучшие умы» сообщать друг другу о своих опытах и «обо всем, что они узнают, чтобы последующие начинали там, где окончат их предшественники», полагая, что «так соединяя жизни и труды многих, мы все вместе смогли бы пойти гораздо дальше, чем это мог бы сделать каждый в отдельности»<sup>37</sup>.

В «Новой Атлантиде» Бэкон нарисовал картину предвосхищаемого им общества людей, в котором государственная власть считает своей первейшей обязанностью заботу об организованном развитии науки и использовании ее достижений для блага граждан и государства. Эта мысль о государственной научной политике была одним из важнейших завоеваний теории прогресса в XVII в., и она нашла быструю и все более эффективную реализацию в практике передовых государств, прежде всего Европы. Она была осуществлена в создании национальных академий наук, каждая из которых объединяла деятельность ученых не только в национальном, но и в интернациональном масштабе. Наиболее значительную роль из них сыграло «Лондонское королевское общество» (основано в 1660 г., официально утверждено в 1662 г.) — английская академия наук. Оно начало свои «записки» признанием, что его основание явилось реализацией идей Бэкона о науке нового типа, рассчитанной на решение практических задач ради благополучия людей<sup>38</sup>. Ж. Кольбер, учреждая в 1666 г. французскую Академию наук, надписей и архитектуры, осуществлял пожелание Х. Гюйгенса «воплотить план Бэкона»<sup>39</sup>. Весьма значительную роль в создании Петербургской<sup>40</sup> и Берлинской<sup>41</sup> академий наук сыграл Лейбниц.

Сформулировав основы научной государственной политики, философы XVII в. не только внесли непреходящий вклад в теорию прогресса, но и дали реальный толчок общественному прогрессу, который трудно переоценить. Академии наук сразу же стали центрами развития науки — в отличие от университетов, где еще долго преобладала схоластическая премудрость.

## Глава II

### Государство и право как факторы буржуазного прогресса

В проблеме общественного прогресса Бэкона интересовало прежде всего отношение человека к природе и лишь потом взаимоотношения между людьми. Он ожидал, что развитие науки и техники само по себе, без коренного изменения социальных условий,

приведет к всеобщему благополучию. В вопросах социального освобождения людей Бэкон, подобно большинству философов XVII в., не шел дальше интересов буржуазии. И когда он говорил о роли науки «в гражданских делах»<sup>42</sup>, его мысль не шла дальше использования государства и права в целях утверждения буржуазных порядков. И все же это была установка на общественный прогресс, хотя и ограниченный буржуазными рамками. Ибо в эпоху ранних буржуазных революций буржуазные отношения еще не посторжествовали полностью даже в передовых странах Европы — Англии и Голландии. Буржуазия была заинтересована в укреплении внутренней и внешней безопасности, свободы торговли, общегосударственной законности и т. п., в том числе в процветании утилитарных наук и искусств в описанном выше смысле. Этот общественный идеал буржуазии и выдвигает передовая социология XVII в. в качестве цели прогресса.

В обоснование замены феодальных порядков буржуазными Бэкон выдвинул принципы, предвосхитившие теорию «общественного договора» и «естественного права», которые соответствовали, согласно философам XVII в., «разумным» общественным отношениям, но ранее оставались неизвестными или не до конца известными людям. То, что они ранее не были известны, было препятствием для общественного прогресса. То, что они смогут быть открыты теперь, послужит для него толчком. Здесь та же иллюзия, которая заставляет считать идеальные факторы главными в общественном развитии.

Маркс отметил, что философы нового времени, включая Гоббса, Спинозу и других, стремились освободить понятия государства и права от мистического покрова. Веха в этом движении — разграничение Бэконом истин науки и «откровений» религии<sup>43</sup>. Теория «естественного права» развивается в противоположность христианской концепции.

Согласно Бэкону, государство первоначально возникает путем разрастания семьи. Однако закон не везде служит выражением справедливости, ибо «насилие иногда принимает обличье закона, и иной закон иногда больше говорит о насилии, чем о правовом равенстве». При таких законах возможно, что место порядка «займет общественный разбой и человек человеку поистине станет волком». Но, продолжает Бэкон, усмотрев, что какая-то группа людей устанавливает несправедливые законы ради своей выгоды, другие объединяются против них и принимают иные законы, чтобы обеспечить себя от несправедливости<sup>44</sup>.

Итак, согласно Бэкону, право — это совокупность законов, выражающих интересы той или иной общественной группы, которые могут противоречить интересам других общественных групп. Т. е. законы — это человеческие установления, защищаемые силой государства; и они могут меняться в зависимости от того, в чьих руках находится государственная власть.

Гассенди, подобно Бэкону, также видит основание права не в религиозных заповедях или вечных и неизменных «врожденных»

принципах, а в общественной полезности, т. е. в той же выгоде утверждая, что закон сохраняет свое значение, лишь пока он сохраняет свое полезное действие, т. е. лишь пока большинство граждан признает его справедливым<sup>45</sup>. Когда же они перестанут считать его справедливым, они не будут стремиться его соблюдать и нужно искать другой закон, который был бы способен регулировать общественные отношения.

Какого же закона хотят философы для общества? Кратко говоря, такого, который бы наиболее рационально регулировал общественные отношения. Точнее же эту мысль Бэкон выражает так: «Только благодаря величию справедливости человек человеку бог, а не волк». Эта «справедливость состоит в том, чтобы не делать другому того, чего не желаешь себе»<sup>46</sup>. Определенная таким образом справедливость есть выражение формального буржуазного равенства перед законом. Она составила предмет исследования теоретиков «естественного права» — Гоббса и Гассенди, Локка и Спинозы.

При феодализме сюзерен не был равен вассалу, тем более феодал — крепостному, ни формально, ни тем более по существу. «Естественный» же закон, который по замыслу философов должен лечь в основу общественного устройства «правового государства», а именно государства, в котором все граждане формально равны друг другу, равно подчинены закону, — такой закон рассчитан на устранение феодального кулачного права, хаоса феодальных войн, права сильного устанавливать внутринациональные торговые перегородки, собирать пошлины и т. п. Основная цель государства и права, согласно Бэкону, — охрана «наших личностей, имущества и доброго имени», «обеспечение права собственности на имущество и землю»<sup>47</sup>. Гассенди также видит основание наиболее рационального устройства общества в праве каждого гражданина владеть собственностью. Общественная связь, которая возникает на почве «общественного договора», «основывалась на том, что каждый может иметь что-то собственное»<sup>48</sup>.

При феодализме тот, кто владел землей, не был ее собственником. Он получал право на владение землей и сохранял это право, если и пока нес воинскую службу. В конечном счете власть распоряжаться землей, ее плодами, да и самой жизнью владельца находилась в руках сюзерена. Освобождение личности от феодальной зависимости и утверждение частной собственности на землю и имущество — это главный пункт программы ранних буржуазных революций, который был взят философами непосредственно из современной им социальной борьбы и выдвинут в качестве цели общественного прогресса. По сути дела эта цель состояла в замене феодальных порядков буржуазными.

Локк также видит основу социального прогресса в утверждении неотчуждаемого права собственности и свободы тела и личности каждого человека от «насилия со стороны других». Но для этого нужны соответствующие законы и власть, которая могла бы их защищать, т. е. такие законы и государственная власть, кото-

ры» видели бы главную свою задачу в «сохранении собственности»<sup>49</sup>.

Особенно велика заслуга Гоббса в разработке вопроса о роли «договорного» государства в буржуазном экономическом, политическом и нравственном прогрессе. Пороки общества (прежде всего, феодального) — войны, неравенство, беззаконие и т. п. — Гоббс считал следствием того, что людям до сих пор были неизвестны «истинные» основания построения общества и государства. Но они в принципе доступны человеческому разуму, и их открытие, а затем и осознание как правителями, так и подданными приведет к рациональной организации общества и искоренению социальных пороков.

Подобно другим домарксистским философам, Гоббс преувеличивает роль сознания при построении людьми общественных отношений, считая государство результатом соглашения, в которое люди вступают как равные договаривающиеся стороны. По мнению Гоббса, «все люди от природы равны друг другу», так как в «естественном состоянии «войны всех против всех»: 1) каждый имеет равное с другими право на все, 2) каждый в состоянии (силой или хитростью) убить другого, т. е. причинить ему максимальный вред, 3) вступая в общественный договор, каждый отказывается в пользу государства от равного с другими права на все<sup>50</sup>.

Отсюда Гоббс выводит еще ряд «беспорных» истин, которые он называет «велениями правого разума», или «естественными законами». Реализация этих законов в обществе, их защита государством — необходимое условие прогресса, на которое указывает разум. По сути дела, «естественные законы», сформулированные Гоббсом в разгар революционных событий в Англии, — это программа-минимум буржуазной революции. Первый естественный закон состоит в том, что «нужно искать мир всюду, где можно его достичь»<sup>51</sup>. Второй естественный закон гласит: необходимо выполнять договоры, ибо их нарушение всеми означало бы возврат к «войне всех против всех». К естественным законам Гоббс относит и равное с другими право каждого на владение собственностью, ибо там, где этого нет, «там еще не существует той безопасности», которая присуща гражданскому обществу<sup>52</sup>, так как без этого человек не может быть уверен, что обеспечены его благополучие и сама жизнь.

Существуют и другие «естественные законы», но их Гоббс не считает нужным перечислять, так как они легко доступны усмотрению каждого благодаря правилу «Не делай другому того, чего ты не хочешь, чтобы делали тебе»<sup>53</sup>, которое и венчает буржуазный идеал Гоббса, как и большинства философов XVII в.

В эпоху ранних буржуазных революций, когда феодализм только еще начинал сдавать позиции в Европе, Гоббс формулирует свои «естественные» законы как идеал вполне достижимый, но реализованный (поскольку государство и право существуют, по его мнению, столь же долго, как и цивилизация, да и теории «естественного» права и «договорного» государства восходят к

временам Демокрита и Эпикура) в прошлом и настоящем лишь отчасти, ввиду того что предшественники в недостаточной мере постигли нравственно-политическую истину, ввиду неудовлетворительности их методов мышления. До сих пор «не существовало государства, в котором эти права признавались бы и требовались», так как не были найдены соответствующие принципы разума. В результате ныне пока что уровень «знания естественного права не больше, чем в прошлом»<sup>54</sup>. Гоббс в последнем случае имеет в виду уровень знаний народной массы и правителей, которые еще не озарены светом его, Гоббсова, учения.

Таким образом, как видим, отсутствие историзма у Гоббса заключается вовсе не в том, что он не признает исторического изменения форм и сущности государства и права. Напротив, вся его теория рассчитана на то, чтобы указать на возможность и необходимость изменения сущности права и государства таким образом, чтобы они выражали и защищали обрисованный выше идеал «гражданского» (буржуазного) общества. Отсутствие историзма у Гоббса состоит в том, что он не связывает учреждение «гражданского» общества с действием определенных классовых сил и с конкретной ступенью общественно-экономического развития, а считает их результатом самостоятельного развития разума, социальной теории и последующего просвещения правителей и подданных.

Правда, он признает, что для утверждения в обществе «естественных» законов потребуется преодолеть не только своекорыстное сопротивление схоластиков — сторонников ложных теорий, но и своеволие знати, враждебной сильной центральной власти.

«Естественное» состояние «войны всех против всех», по Гоббсу, — это логически и исторически исходный пункт социального прогресса, соответствующий отсутствию у людей понятий о каком-либо лучшем состоянии вообще. «Гражданское» общество — это конечный пункт социального прогресса, состояние, соответствующее идеалу, обрисованному Гоббсом. Все бывшие и существующие ныне государства находятся где-то посредине между двумя этими «пунктами». Гоббс приписывает относительность только прежним теориям, а неразумность (или недостаток разумности) — только прежним общественным отношениям, своему же (на деле буржуазному) идеалу он приписывает абсолютную истинность, а «гражданскому» обществу — подлинную разумность: «Естественные законы неизменны и вечны»<sup>55</sup>. Несмотря на ограниченность своего понимания общественных явлений, Гоббс в значительной мере описывает реальное положение дел: действительность не построена в согласии с требованиями «правого разума». Люди нуждаются в мире, но общество потрясает войны, как внешние (Тридцатилетняя война), так и внутренние (гражданская война в Англии). Хотя государства существуют давно, но они все еще непрочны, так как их граждане, тяготясь несправедливыми законами, восстанавливают «право меча», т. е. «естественное состояние войны всех против всех». Законы несправедливы: люди от приро-

ды равны, «наблюдающееся же ныне неравенство введено гражданскими законами»<sup>56</sup>.

Общественное изменение, которое Гоббс имел в виду, он понимал именно как прогресс, ибо полагал, что это будет переход от состояния всеобщей вражды и ненависти, нищеты и невежества к мирному «гражданскому» состоянию в «договорном» государстве, где всем обеспечены равенство перед законом, обладание собственностью, безопасность, благополучие, богатство, счастье, — к состоянию, где царствует разум и процветают науки.

Гоббс был прав в том, что образование сильных централизованных национальных суверенных государств в Европе было znamenием времени и что оно было связано со становлением «гражданского», т. е. буржуазного, общества. Действительный толчок к ликвидации феодальной раздробленности и упрочению центральной власти дало формирование национального рынка — продукта буржуазного развития, для обеспечения которого центральная власть, заинтересованная в росте национального богатства, укрепляет общенациональный правопорядок, надежность договорных отношений, неотчуждаемость права собственности, свободу личности от насилия и т. п. Учение Гоббса возникло как отражение в уме буржуазного идеолога объективной тенденции развития государства и права в период перехода от феодализма к капитализму. Гоббс не сознавал факта этого отражения не только в силу своей ошибочной методологии, но и потому, что в реальности такого государства в чистом виде еще не существовало в виду слабого развития капитализма. Следовательно, концепция Гоббса не только отражала объективную тенденцию, но и в какой-то мере ее предвосхищала.

Орудием внедрения в обществе «естественного» права Гоббс считал государство, правители которого осознали бы истины, открытые им, Гоббсом, и взялись бы за их распространение путем законодательства и воспитания народа: «Правильно преподавать гражданам учение о государстве необходимо для поддержания мира»<sup>57</sup>. Вопрос о воспитании и образовании как факторах общественного прогресса был развит далее Спинозой и Локком.

Общественный идеал Гоббса не выходит за рамки буржуазных отношений, которые он считает единственно разумными, соответствующими «абсолютной» истине. Но в XVII в. нашлись философы, которые выдвинули идеалы, выходящие за рамки буржуазных отношений. Одним из них был Спиноза.

Если Гоббс полагал, что при любой форме власти возможны злоупотребления своим положением со стороны власть имущих, а борьба за изменение формы власти может привести к гражданской войне — крайнему злу, более тяжкому, чем все злоупотребления властью в мирное время, и поэтому такой борьбы следует избегать, то Спиноза, напротив, считает, что форму власти нужно избрать такой, чтобы наилучшим образом избежать возмущения народа, и позаботиться об этом должны сами правители исходя из требований разума. Спиноза рассматривает различные формы



власти как ступени политической свободы, или общественного прогресса.

Подобно своим предшественникам, Спиноза исходит из требований абстрактного разума, не учитывающего классовых различий. То «государство будет наиболее мощным и наиболее справедливым, которое зиждется на разуме». Право государства определяется мощью народа, «руководимого как бы единым духом». Это «единение душ» всех граждан мыслимо лишь при условии, что государство стремится быть «полезным для всех людей». Спиноза глубоко верно замечает, что при любой форме власти, как бы ни был народ поработан, он сохраняет известную свободу (возможность к восстанию) и в силу своей могущественности внушает страх власть имущим. Поэтому наилучшая опора у верховной власти тогда, «когда народ возможно менее будет внушать к себе страх» и когда его свобода будет гарантирована законом. В этом случае форма верховной власти «более всего подойдет к абсолютной»<sup>58</sup>.

Наименее соответствует общим интересам, согласно Спинозе, абсолютная монархия, ибо «перенесение всей власти на одного — в интересах рабства, а не мира». Чтобы сделать монархию устойчивой, Спиноза предлагает ограничить власть царя такими конституционными формами, при которых монарх лишь царствовал бы, но не правил. Примерно такую форму позже приобрела английская конституционная монархия в результате «славной революции» 1689 г. Монарх не должен иметь права принимать решения «наперекор убеждению совета», помня, что его власть тогда всего прочнее, «когда он наиболее печется о благоденствии народа»<sup>59</sup>.

Аристократия, согласно Спинозе, ближе к совершенству, так как государство этой формы «более приспособлено к сохранению свободы», чем монархия. Эта форма верховной власти, если она возложена «на достаточно многочисленный совет, является абсолютной или наиболее близкой к таковой». Аристократия предпочтительнее потому, что при ней верховная власть принадлежит большему кругу лиц и выше вероятность того, что «воля столь большого совета определяется не столько прихотью, сколько разумом», а где господствует разум, там у народа не может быть «опасения впасть в презренное рабство»<sup>60</sup>. Конечно, Спиноза при этом совершенно игнорирует влияние классового интереса на политику аристократии.

На наилучшим образом народная свобода может быть обеспечена только при демократии, этой «третьей и всецело абсолютной форме верховной власти», т. е. власти, «которой обладает весь народ»<sup>61</sup>. Абсолютной Спиноза называет ее потому, что при ней лучше всего могут быть обеспечены те разумные цели, которые люди ставят, образуя государство.

Интересно, что Спиноза считает важным для дела свободы удержание народом за собой «прав вроде тех, которыми обыкновенно обладают в Нижней Германии союзы ремесленников, назы-

няемые гильдиями», т. е. исторически выработанных форм местного народного самоуправления, а также «свободы философствования», свободы мнений<sup>62</sup> и других демократических свобод.

Гоббс не высказался в пользу демократии как наиболее подходящей для «гражданского» общества политической формы, так как в Англии в условиях непосредственно развернувшейся буржуазной революции и гражданской войны главным был вопрос о переходе политической власти в руки буржуазии в любой форме. В Голландии же к этому времени власть буржуазии существовала уже давно. Она была самой передовой в политическом отношении страной Европы, служила примером для буржуазии других стран, своего рода опытным полем буржуазных государственных форм. Неудивительно, что именно Спиноза выразил тот политический идеал, к которому на протяжении последующих веков стремились широкие круги буржуазии.

Под влиянием окончательной политической победы буржуазии в Англии и примера Голландии, а также, в отличие от Гоббса, отражая интересы более широких слоев буржуазии, Локк тоже защищает демократический идеал. И он исходит из концепции естественного равенства всех людей: так как люди вступают в «общественный договор» как равные, то они в равной мере отказываются от права «на все». «Отсюда очевидно, что абсолютная монархия... несовместима с гражданским обществом»<sup>63</sup>. Ведь абсолютный монарх как член общества сам имеет частные интересы (в том числе имущественные). Но в качестве верховного властителя он будет судьей в своих спорах со своими подданными. Отсюда неизбежны злоупотребления властью.

В этих положениях Локк просто обобщает практику правления Стюартов в предреволюционный и революционный периоды в Англии, когда власти использовали все возможные средства для выжимания налогов, необходимых им для вооруженного подавления революционного движения. В этом случае, согласно Локку, народ увидит, что «его собственность не находится в безопасности» и «на земле не будет места, куда можно было бы обратиться за защитой». Власть немногих, или аристократию, Локк также характеризует отрицательно как олигархию. Народ не почувствует, что он живет в гражданском обществе, «до тех пор, пока законодательная власть не будет отдана в руки коллективного органа»<sup>64</sup>, каждый член которого подчинен закону наравне со всеми гражданами. Такова демократия, или власть большинства, которое осуществляет ее с помощью выборных и должностных лиц. Этот вывод Локка согласуется с тем, что говорит Спиноза о политическом идеале.

Но Локк делает решающий шаг вперед, признавая право народа на революцию, на восстание и вооруженную борьбу в случае, если правительство злоупотребляет властью. Народ обладает таким правом, так как, вступая в «общественный договор», он не передавал правительству права действовать в ущерб народным интересам<sup>65</sup>. Локк полагает, что в случае революции вина лежит на

правительстве, нарушившем «гражданский» мир (прежде всего, право собственности) и вернувшимся к «войне всех против всех», а не на восставшем народе, который вынужден защищать «естественные» законы с оружием в руках. По смыслу аргументации Локка, революция и вооруженное восстание как средства общественной борьбы и прогресса применимы и при переходе от «неразумного», добуржуазного порядка к «гражданскому» обществу, и в рамках самого «гражданского» общества. И хотя общественный идеал Локка не выходит за рамки буржуазных порядков, в понимании средств его достижения Локк опередил всех других великих философов XVII в.

### Глава III

## Образование и воспитание как условия прогресса

В своем учении об общественном идеале Спиноза поднимается до постановки вопроса, которая выводит его за пределы буржуазных и вообще классовых идеалов. Согласно Спинозе, человек в своем поведении руководствуется как разумом, так и аффектами. Познание пробуждает у человека любовь к некоторым вещам, что неизбежно, «так как мы по слабости своей природы не могли бы существовать, не испытывая наслаждения от чего-либо, с чем мы соединяемся и благодаря чему мы укрепляемся». Спиноза ставит вопрос о том, познание каких вещей и соединение с какими вещами желательно для достижения человеком совершенства, и отвечает, что любовь ведет к гибели, если она происходит из мнений, ложного познания и сводится к дурным страстям. В своей повседневной жизни мы зависим от конечных вещей, поэтому познание их и любовь к ним в известных пределах необходимы для нашего существования. Но насколько абсолютное (т. е. природа в целом) выше конечных вещей, настолько же познание абсолютной истины и любовь к ней выше привязанности к конечным вещам. Кто любит конечные вещи, тот всегда несчастен, ибо «они вне его власти». Насколько же несчастны те, «которые любят почести, богатства и сладострастие»<sup>66</sup>.

Мы видели, что уже Бэкон показал, каким образом прогресс науки и техники переводит вещи из разряда тех, что вне нашей власти, в разряд тех, что в нашей власти. Но это не снимает поставленного Спинозой вопроса: каковы отношения людей между собой при покорении сил природы? Отношения ли это вражды и соперничества в погоне за богатствами, или дружбы и взаимопомощи («любви» — в терминах Спинозы) при удовлетворении необходимых потребностей? И Спиноза, хотя и абстрактно, но достаточно разносторонне исследует этот вопрос.

При любом уровне развития науки и техники отдельный человек никогда не сможет обладать всеми вещами, которые он мо-

жет произвольно пожелать. Поэтому Спиноза прав в том, что человек в погоне за материальными благами не найдет завершения своих желаний и полноты счастья. Несчастен он будет и по состоянию своего внутреннего мира, так как в борьбе за богатство рождаются такие дурные страсти, как корыстолюбие, алчность, тщеславие и т. п., пожирающие его душу. Несчастен будет он и в отношениях с другими людьми, так как ненавистнические аффекты и борьба за богатство делают людей врагами друг друга. Наконец, они же отвлекают людей от истинного пути — познания абсолютного и достижения высшего блага. Дурные страсти, утверждает Спиноза, «приводят нас к полной гибели», так как «представляют собой настоящий ад»<sup>67</sup>.

Бэкон принимал как данность наличие сословий в современном ему обществе и видел в сословной борьбе закономерный элемент здоровой жизни общества, а вместе с тем положительное общественное значение «отрицательных» эмоций, таких, как ненависть и др. Ведь устранение феодальных пережитков, раздел колоний, торговое соперничество требуют борьбы, а вместе с ней не только любви, но и ненависти. Спиноза же требует исключить ненависть из отношения человека к человеку. Нравственные отношения современного ему буржуазного общества его уже не удовлетворяют, и его учение — ранняя критика этих отношений, высказаться над которыми Спинозе помогает абстрактная постановка вопроса о нравственности людей, рассматриваемой не в рамках буржуазных отношений, а с точки зрения «человеческой природы».

Согласно Спинозе, путь к «высшему благу» — в познании абсолютной истины, сопровождаемом нравственным совершенствованием, т. е. отрешением от ненавистнических аффектов и культивированием положительных страстей, которые «представляют собой настоящую лестницу, по которой мы достигаем высшего блага». И это длительный процесс, ведущий к «совершенству, состоящему в нашем стремлении вперед и вперед»<sup>68</sup>.

Подобными же словами Бэкон говорит о научно-техническом прогрессе. Таким образом, Спиноза идет дальше, вскрывая другой аспект социального прогресса — возможность совершенствования нравственных отношений между людьми. Он указывает цель и направление индивидуального самоусовершенствования, а также средства — образование, научное исследование и самовоспитание.

Но Спиноза не останавливается на идее индивидуального самоусовершенствования, он подходит к мысли, что «природа» человека носит общественный характер, ибо «люди едва ли могли бы без взаимной помощи поддерживать жизнь и совершенствовать свой дух». Поэтому усилия людей должны быть направлены на укрепление общественных связей, а не на их разрушение. В единении возможно большего числа людей Спиноза видит прежде всего суровую необходимость, а затем и коренной интерес, толкающий всех людей к сплочению в единое сообщество. Если двое

в согласии объединят свои силы, «то вместе они могут больше и следовательно, вместе имеют больше права в отношении природы», «и чем больше людей соединится таким образом, тем более будут иметь они права»<sup>69</sup>.

Общество, согласно Спинозе, тем совершеннее, чем совершеннее каждый член общества. Интересы как общества в целом, так и каждого его члена в отдельности требуют, чтобы каждый человек заботился не только о своем собственном нравственном совершенствовании, но и о совершенствовании всех других граждан т. е. о всеобщем искоренении дурных страстей и культивировании разумного поведения. Идея нравственного воспитания составляет стержень учения Спинозы об общественном прогрессе.

Итак, погоня за богатствами порождает ненавистнические аффекты и делает людей врагами друг друга. Поэтому, если «я научу своего ближнего любить чувственные наслаждения, почести и деньги», «я сам буду побит». Но будет иначе, если я научу его истине и любви. Ибо мы оба «можем быть причастны всему этому благу» и на этом пути «его воля и моя станут одной и той же». Совершенное общество, согласно Спинозе, то, в котором люди сознательно строят отношения друг с другом на основе взаимной любви и воспитывают в этом духе подрастающее поколение. Если бы люди руководствовались только разумом, то общество «не нуждалось бы ни в каких законах, но, безусловно, довольствовалось бы обучением людей истинным правилам морали»<sup>70</sup>.

Спиноза подходит здесь к коммунистическому этическому идеалу: между людьми не должно быть вражды и ненависти, а должны восторжествовать отношения дружбы и взаимопомощи. Не имел ли Спиноза перед своим мысленным взором первобытнообщинные отношения североамериканских индейцев или идеалы Т. Мора и Т. Компанеллы?

Несмотря на то что у Спинозы не было еще представления о классовой борьбе, ведущей к социализму, этический идеал, или цель нравственного прогресса, он сформулировал удивительно точно<sup>71</sup>. Марксизм доказал, что общественный прогресс приведет к коммунизму, когда отношения вражды и угнетения между людьми будут устранены, а восторжествуют отношения дружбы и взаимопомощи. Только марксизм дает теории прогресса несравненно более развитое, подлинное научное обоснование исходя из материалистического понимания истории, учения о классовой борьбе и т. д.

Фактор воспитания, индивидуального и общественного, который Спиноза выдвигает в качестве средства нравственного прогресса, — очень важный, но не главный, и марксизм показал, что он может проявиться в качестве подлинно действенного только после революционного утверждения общественной собственности на средства производства. Иллюзорное представление о возможности достигнуть идеала в условиях антагонистического общества путем одной нравственной проповеди объединяет Спинозу с утопическими социалистами. Однако убеждение Спинозы в коренном

единстве интересов людей в их отношении к природе глубоко верно. Человек не может выжить в одиночку в борьбе с природой. Он мог стать самим собой только как общественное существо, член коллектива. Спиноза прав, утверждая, что отдельные люди вне общества в естественном состоянии существуют скорее в воображении, чем в действительности, так как без взаимной помощи они не могли бы «поддерживать жизнь»<sup>72</sup>.

Марксизм доказал, что классовые антагонизмы — эпизод в истории человечества. С развитием производительных сил отпадут породившие их условия, сделав достижимым идеал Спинозы — нравственное единство общества.

Н. Н. Куликова справедливо отмечает вклад философов эпохи ранних буржуазных революций в учение о нравственном прогрессе<sup>73</sup>. Роль воспитания как средства совершенствования личности и особенности подчеркнул Локк, теория которого знаменовала кардинальный разрыв со старым педагогическим подходом. Издатель педагогических сочинений Локка Даниэль справедливо утверждал, что «при отсутствии идеи прогресса», когда общественные институты признавались раз навсегда данными, старая освященная церковью система воспитания выступала хранителем традиций. Она считала главным средством розгу, а целью — искоренение непокорности и внушение беспрекословного повиновения авторитетам — будь то авторитет родителей, церковных и светских властей или признанных учений. В противовес этому Локк провозгласил целью воспитания развитие заложенных в человеке способностей<sup>74</sup>, идет ли речь о приобретении виртуозности в том или ином «искусстве», ремесле, полезном для общества, или о формировании определенного нравственного облика.

Хотя Локк и утверждает, что воспитание должно прививать «доброту и любовь к другим», он в понимании этой «любви» не идет дальше буржуазного идеала. Локк заботится о воспитании джентельмена, приятного в общении, свободного от пороков, которые вызывали бы неприязнь окружающих, джентельмена, заслуживающего уважения в обществе. В своей педагогической программе Локк стремится придать буржуазной морали всеобщий характер, высказывая пожелания, касающиеся воспитания всего подрастающего поколения. Он имеет в виду, конечно, буржуазные разум и добродетель, когда говорит, что основа добродетели — умение подчинять разуму склонности, что воспитание должно привить достойные разумного существа склонности, проявляющиеся в таких добродетелях, как «справедливость, благородство, умеренность, рассудительность и любовь к труду» и т. п., устраняя как пороки лживость, жестокость, чревоугодие, тщеславие (проявляющееся в роскоши одевания, в обычае решать споры дуэлью) и т. п.<sup>75</sup> Среди перечисленных пороков нетрудно увидеть феодальные рыцарские «добродетели».

Что же касается средств воспитания подрастающего поколения, то их трактовка Локком содержит возможность выхода далеко за пределы ограниченной цели достижения буржуазного идеа-

ла. Локк исходит не только из равенства человеческих способностей, но и из их неограниченных возможностей. Он утверждает: «Мы рождаемся на свет со способностями и силами, в которых заложена возможность освоить почти любую вещь и которые во всяком случае могут повести нас дальше того, что мы можем себе представить; но только упражнение этих сил может сообщить нам уменье и искусство в чем-либо и вести нас к совершенству». Определенно принижая роль прирожденного таланта в достижении индивидом вершин творчества в науке или искусстве, Локк вместе с тем справедливо в целом подчеркивает значение воспитания, упражнения способностей, полагая, что многие из них, которые «рассматриваются как природные дарования», «в большей своей части являются продуктом упражнения»<sup>76</sup>.

В то же время он считает необходимым при воспитании учитывать темперамент индивида, который он не считает возможным полностью переделать. Нужно лишь стремиться к развитию полезных задатков, предотвращая развитие дурных. Согласно сенсуализму Локка путь формирования нравственного сознания полностью зависит от воспитания, от условий, в которых вырастает индивид, короче говоря, от среды. Среда влияет на воспитание детей в силу их склонности к подражанию<sup>77</sup>. Воспитание начинается с первых впечатлений детства, и привитые в нежном возрасте привычки закрепляются на всю жизнь в виде душевного склада. Привычка к правильному в нравственном отношении поведению должна прививаться поощрением и наказанием (которые должны выступать, прежде всего, не в виде физического удовольствия и страдания, а как мотивы чести и позора) и закрепляться повторением, упражнением, практикой<sup>78</sup>.

Локковская идея влияния среды на развитие духовного мира личности, вытекающая из его сенсуализма, стала, по выражению Полларда, «основой большинства теорий прогресса» XVIII в., нашедших выражение в трудах Гельвеция и других философов<sup>79</sup>.

## Глава IV

### Прогресс человеческой свободы

Величайшее достижение философов XVII в. (это относится в первую очередь к Бэкону и Спинозе) — их подход к пониманию социального прогресса как прогресса человеческой свободы. Согласно Бэкону, свобода состоит в избавлении человека от зависимости от стихийных сил природы и в установлении его господства над силами природы. При этом неограниченный прогресс науки и техники обещает неограниченный же рост власти человека над силами природы.

Это учение Бэкона было безусловно революционным. Христианство рассматривало человека как «раба божьего», а схоластика воспринимала проблему свободы воли не через отношение чело

иска к природе, а с точки зрения отпущенной человеку активности при осуществлении «промысла божья». Даже для многих гуманистов Ренессанса свобода — это всего лишь независимость сознания от внешних авторитетов. До Бэкона о способности человека к господству над вещами, отличающей его от животных и уподобляющей его «смертному богу», говорил только Дж. Бруно<sup>80</sup>.

Но впервые проблема свободы человека в его отношении к природе сколько-нибудь обстоятельно с материалистических позиций была разработана Бэконом, который утверждал, что «над природой не властвуют, если ей не подчиняются». Речь идет не о пассивном подчинении случайным проявлениям природных сил; свобода человека состоит в активном использовании им законов природы для своих целей. Пункт, в котором, по мысли Бэкона, совпадают знание и могущество, — это «открытие форм», т. е. законов природы, ее причинных связей. «Никакие силы не могут разорвать или раздробить цепь причин; и природа побеждается только подчинением ей. Итак, два человеческих стремления — к знанию и могуществу — поистине совпадают в одном и том же; и неудача в практике более всего происходит от незнания причин». В пределах использования законов природы «человек может все, если же такой возможности нет, он ничего не может»<sup>81</sup>.

Следует подчеркнуть, что для Бэкона познание есть лишь предпосылка свободы, но еще не сама свобода. Для подлинной свободы требуется сверх того еще «искусство», т. е. умение практически применять знание. Власть человека над вещами заключается в «искусствах и науках»<sup>82</sup>. Но именно познание указывает путь к цели, дает направление деятельности. Чем полнее и глубже познание человеком причин вещей, тем свободнее его выбор средств для достижения своих целей. Слабое знание ведет к ограничению свободы. «Ибо те частные средства, с которыми оно связано, могут находиться вне нашей власти»<sup>83</sup>.

Познание глубочайших законов природы — «субстанциальных форм» — «в наибольшей степени раскрепощает и освобождает могущество человека и выводит его на бескрайнее, широко открытое поле деятельности». С прогрессом свободы человек научается превращать каждую вещь природы в техническое средство для достижения своих целей — удовлетворения своих жизненных потребностей, пока он не достигнет такого положения, при котором «все служит человеку, он же извлекает и получает пользу из каждой окружающей его вещи»<sup>84</sup>. Указывая на роль руки как средства господства человека над вещами, Бэкон полагает, что, подобно тому, как разум человека обладает безграничной способностью к познанию, так и его рука способна овладеть любым предметом как средством своей деятельности. У Бэкона мы находим одно из наиболее ярких, хотя и наивных предвосхищений трактовки роли руки как предпосылки прогресса общества современным материализмом, хотя Бэкон, конечно, еще очень далек от постановки вопроса об историческом происхождении способности человека к труду.



Наиболее значительную силу природы, которой овладел человек, Бэкон видит в огне. Огонь необходим для удовлетворения большинства потребностей людей и поэтому «по праву может быть назван средством средств или богатством богатств. От него происходит множество операций, от него пошли механические искусства, от него бесчисленными способами исходит помощь самой науке»<sup>85</sup>. Оценивая овладение огнем, как важнейшую ступень прогресса человеческой свободы, Бэкон вновь предвосхищает достижения современного материализма. Спустя более 250 лет, в «век пара», Энгельс писал, что добывание огня трением «превосходит паровую машину по своему всемирно-историческому освободительному действию. Ведь добывание огня трением впервые доставило человеку господство над определенной силой природы и тем самым окончательно отделило человека от животного царства»<sup>86</sup>. Но Энгельс связывает надежды на освобождение человечества не только с развитием производительных сил в «век пара», но и с развитием классовой борьбы пролетариата. Бэкон, конечно, далек от историзма Энгельса, как и от самой постановки вопроса о социальном освобождении человечества.

Бэкон полагает, что каждый человек «кузнец своего счастья»<sup>87</sup>. Исходя из этого тезиса он дает практические рекомендации о способах приобретения богатства и здоровья<sup>88</sup>. Задачу увеличения продолжительности жизни и борьбы против старческого одряхления он ставит перед наукой как насущную практическую задачу.

Согласно же концепции Декарта на первый взгляд у богатого, знатного и здорового больше оснований, чем у бедного, незнатного и больного для довольства жизнью. «Однако, малый сосуд может быть столь же полным, как и большой: понимая довольство каждого как полноту и завершение его желаний, согласных с разумом, я усомнись, что беднейшие и обездоленные судьбою или природою не могут быть довольны и удовлетворены так же хорошо, как и другие, хотя бы они и не обладали столькими благами». Мы не хотим большего количества рук, продолжает Декарт, но желаем большего богатства и лучшего здоровья. Однако мы можем освободиться и от этих последних желаний, если осознаем, что они неподвластны нам и что «болезни и несчастья не менее естественны для человека, чем благополучие и здоровье»<sup>89</sup>.

В результате, будучи не по нашей вине лишены внешних благ, «мы будем испытывать от этого не больше сожаления, чем от того, что мы не владеем Китаем или Мексикой; и делая, как говорят, из нужды добродетель, мы в такой же мере не будем желать здоровья, будучи больными», как теперь не желаем «иметь крылья, чтобы летать как птицы». Таким образом, Декарт видит свободу отдельного человека не во власти над внешними вещами, а в отказе от обладания ими. Власть над вещами — дар судьбы, к одним она более милостива, к другим — менее. Те, которые не разделяют наши взгляды, утверждает Декарт, «никогда не располагают всем, чего желают, как бы ни благоприятствовала им природа и судьба»<sup>90</sup>. В этом состоит порабощенность человека веща-

ми и склоняющими к обладанию ими страстями. Свобода же состоит в умении оказаться от материальных благ, в особенности же от тех, которые нам недоступны, в умении управлять своими страстями и разумно ограничивать свои желания пределами доступного. В этом случае сожаление не будет препятствовать чувству нашей удовлетворенности<sup>91</sup>. В своей концепции свободы Декарт на место власти человека над вещами ставит власть человека над самим собой.

Бэкон полагал, что человек станет подобен богу, когда ему будут подвластны все силы природы. По мнению Декарта к этой цели скорее приводит наш отказ от власти над вещами: «Свободное решение, давая нам возможность властвовать над собой, уподобляет нас, до известной степени, богу»<sup>92</sup>. Бэкон требует для английской буржуазии овладения Ирландией и Америкой путем их колонизации. От науки он требует реализации желания человека летать как птица, долголетия и многого другого. И во всем этом он видит прогресс свободы буржуа. Декарт же, напротив, видит прогресс личной свободы в умении оказаться от всего этого — от желания летать как птица, от желания здоровья, от желания владеть Мексикой и Китаем. И дело вовсе не сводится к тому, что Декарт заметил несвоевременность желания летать и т. п. Ведь здоровье и долголетие человека всегда в значительной мере зависели от его осмотрительности, а задача колонизации Нового света, в том числе Мексики, была актуальна и для Франции.

Но абсолютной противоположности между позициями Бэкона и Декарта в этом вопросе все же нет. Ни на какой сколь угодно высокой ступени научно-технического прогресса человек не сможет стать полным господином природы, и некоторые вещи останутся для него недоступными. При этом свобода человека будет иметь место как в бэконовском смысле (управление процессами природы на основании познанных ее законов), так и в декартовском (сознательный отказ от владения некоторыми вещами). Это две стороны одного понимания свободы как осознанной необходимости. Но и различие здесь между взглядами Бэкона и Декарта немаловажное: мысль Бэкона устремлена в будущее, а мысль Декарта задерживается на настоящем. Нам представляется, что названное различие соответствует разнице в уровнях социально-политического развития английской и французской буржуазии в эпоху ранних буржуазных революций.

Декарт жил всего лишь на несколько десятилетий позже Бэкона. Но теория последнего сложилась в преддверии английской буржуазной революции 1640 г., Декарта же от французской буржуазной революции 1789 г. отделяют почти полтора столетия. Английская буржуазия при жизни Бэкона уже представляла собой ведущую силу нации; на ее стороне был не только решающий экономический вес, но и завидные политические позиции. Господствуя в палате общин, она смело отстаивала «прирожденные права и свободы» англичан, участвовала в осуществлении законодательной власти и в значительной мере контролировала финансы

правительства, а вместе с тем и всю его политику. Ни одна из целей династической политики Якова I и Карла I не была достигнута из-за отказа палаты общин вотировать субсидии. В результате в Англии перевес в борьбе за власть уже до революции был на стороне буржуазии, а не короны. В 1628 г. король подписал Петицию о правах. Это крупнейшая веха политического восхождения английской буржуазии. Неудивительно, что в таких условиях она претендовала на власть над внешним миром. Она жаждала новых открытий и изобретений и внедряла их в производство, она эксплуатировала тысячи наемных рабочих рук, когда Декарт писал, что неразумно желать обладать «вторыми руками», она захватывала колонии в Ирландии, Индии, Америке, успешно тесня испанцев, голландцев и французов.

Иным было положение и мироощущение французской буржуазии, которая во времена Декарта принадлежала к податному третьему сословию, существовавшему под властью феодально-католического абсолютизма. Почти одновременно с принятием в Англии Петиции о правах пал последний оплот французских протестантов — Ларошель. Это было серьезным поражением буржуазии. В экономическом и научно-техническом развитии, в борьбе за колонии, за торговое и морское преобладание Франция отставала от Англии и Голландии. Да и все достижения в этих сферах во Франции эксплуатировались больше по феодальному, чем по буржуазному, не в целях первоначального накопления капитала, а ради поддержания роскоши двора и знати, содержания армии и дворянско-чиновничьего аппарата, под гнетом которого страдало третье сословие. Поэтому французская буржуазия в отличие от английской не чувствовала себя определяющим субъектом этих процессов, воспринимала блага научно-технического прогресса как привлекательные в теории, но мало доступные в жизни. Французская буржуазия еще не была готова к решительному наступлению на абсолютизм, и это нашло отражение в воззрениях Декарта, который считает невероятной «задачу преобразовать государство». О недостатках государственного устройства он говорит, что «выносить эти несовершенства почти всегда легче, чем изменить их»<sup>93</sup>. Из всех великих философов XVII в. Декарт наименее смел при выдвижении своего социально-политического идеала, в котором он не идет далее представления о просвещенном монархе<sup>94</sup>.

В вопросе о прогрессе свободы концепция Спинозы может быть расцеплена, с одной стороны, как своего рода синтез точек зрения Бэкона и Декарта, а с другой — как их развитие, распространение понятия свободы (как осознанной необходимости) с отношения человека к природе на отношение человека к человеку, т. е. на социальные отношения в собственном смысле этого слова. Обратив внимание на второй аспект этой проблемы, Спиноза сделал важный шаг вперед. Вместе с Бэконом Спиноза стремится к улучшению материального положения людей и считает это достижимым на пути развития наук и «искусств», которые, по его

словам, «в высшей степени необходимы» для совершенствования положения людей. Спиноза говорит, что нам доступна власть над теми вещами, которые «мы производим согласно с порядком [природы] или вместе с природой, часть которой мы составляем». Это бывает тогда, когда цели людей выбраны так, чтобы «их законы действовали вместе с вечными законами»<sup>95</sup>, т. е. законами природы. До сих пор Спиноза еще не выходит за рамки положений, развитых Бэконом о свободе человека как способности управлять вещами на основании познанных естественных законов («порядка» природы, или «вечного закона» — в терминах Спинозы).

Но прежде чем говорить о том, в чем Спиноза пошел дальше Бэкона, отметим трудности, неизвестные Бэкону и Декарту, при трактовке свободы человека в отношении к природе, с которыми Спиноза сталкивается в силу механистического характера своей философии. В отличие от Бэкона и Декарта, которые признавали за человеком свободу выбора, Спиноза — фаталист, он отрицает объективное существование случайности, для него детерминированность поступков совпадает с их абсолютной необходимостью. Соответственно, по мнению Спинозы, свобода человека не в выборе, а в том, что человек определяется к действию не внешними, а только внутренними причинами, именно своими сознанием и волей. Свободный деятель «не принуждается ничем иным» и определяется к действию только самим собой. Поэтому в полном смысле слова свободен только бог, так как «вне его нет никакой внешней причины, которая побуждала бы» его к чему-либо<sup>96</sup>.

Прогресс свободы для Спинозы совпадает с процессом познания объективной необходимости, с возрастанием роли разума в руководстве поступками человека. Я, утверждает Спиноза, «называю человека свободным лишь постольку, поскольку он руководствуется разумом». Человек может уподобиться богу, если он познает абсолютную истину, ибо тогда любое проявление объективной необходимости он может рассматривать как определение, согласное со своим разумом. В этом высшая цель прогресса свободы, и мы «принуждены остановиться здесь и успокоиться». Любовь к истине и обладание ею «есть истинная свобода»<sup>97</sup>.

Нельзя не отметить, что Спиноза в отличие от Бэкона подчеркивает не активность человека в отношении природы, а его пассивность, подчиненность. Ибо свобода как осознание необходимости — это всего лишь добровольность подчинения, ощущение свободы — в противоположность внутреннему протесту против необходимости и бесплодной попытке уклонения от нее. В силу свойственного Спинозе фатализма человек у него «сам по себе ничего не может делать для своего спасения». Отсюда «следует, что мы действительно слуги, даже рабы бога»<sup>98</sup>. Таким образом, Спиноза останавливается на первой части известной формулы Бэкона, гласящей, что человек — «слуга и истолкователь природы»<sup>99</sup>. «Истолкование» — это и есть умение управлять вещами с помощью познанных законов природы. Позиция Бэкона исключает

фатализм. Управляя вещами, человек не выходит из подчинения законам природы, но свободен в пределах доступных ему технических средств, в выборе тех или иных действий этих законов. Так, используя закон Архимеда, человек может по своему произволу как потопить корабль, так и поднять его на поверхности с помощью мехов, наполненных воздухом.

Подчеркивая зависимость человека от природы, Спиноза хочет показать, что при реализации свободы человека законы природы ни в коем случае не могут быть нарушены. И это верно. Однако активная роль человека остается при этом в тени. Спиноза утверждает: «Божественные законы являются последней целью, ради которой они существуют». Цели же человека подчинены целям бога, т. е. законам природы, «цель человека не может быть последней целью природы, потому что она (природа.— Ю. М.) бесконечна и должна пользоваться им (человеком.— Ю. М.) как одним из своих орудий наряду с другими»<sup>100</sup>.

Но цели и средства появляются в природе только вместе с сознательным существом и его практической деятельностью. В связи со своей практикой человек может считать какой-либо закон целью, а подчиненные ему вещи средством для ее осуществления. Но он может и, наоборот, считать какую-либо вещь целью, а закон природы — средством для ее достижения. Между категориями «цель» и «средство» нет абсолютной противоположности, каковую им приписывает Спиноза. Ошибается Спиноза и тогда, когда рассматривает человека только как средство, подчиненное законам — «целям». Верно, что человек — часть природы, но если он вещь, то не такая, как остальные, а способная познавать законы природы и ставить их себе на службу. И здесь позиция Бэкона выше позиции Спинозы, так как Бэкон признает человека способным навязать себя природе в качестве цели, которой должны служить все остальные вещи, существом, способным с ростом познания и технического могущества неограниченно расширять свою власть над природой.

Способность человека к власти над вещами Спиноза в целом признает, хотя не она в центре его внимания, а нравственные и политические отношения. Не отрицает Спиноза и активности человека при рациональном регулировании своих общественных отношений. Но это имеет место вопреки его фатализму. Признавая вместе с Бэконом власть человека над вещами, Спиноза подчеркивает момент подчинения человека природе и высказывается в пользу тех философов (включая Декарта), которые «стараются не о том, чтобы природа им повиновалась, но, напротив, они природе», добиваясь, таким образом, определенного синтеза позиций Бэкона и Декарта. И этот синтез удается ему потому, что он обратил внимание на обстоятельства, оставленные Бэконом без рассмотрения. Спиноза замечает, что при данном уровне науки и техники наряду с вещами, которые в нашей власти, всегда существуют другие вещи, которые «вне нашей власти»<sup>101</sup>.

Прогресс науки и техники постоянно снимает эту противоположность, переводя вещи из разряда тех, что «не в нашей власти», и разряд тех, что «в нашей власти». Но из-за того, что граница между этими двумя разрядами вещей подвижна, противоположность эта не исчезает. Для Бэкона был важен сам процесс разрешения этой противоположности, так как он рассматривал его с точки зрения его отдаленной перспективы и скорее с точки зрения человечества в целом, чем отдельных людей. Спиноза же смотрит на эту противоположность через призму отношений между людьми, поэтому для него более важным оказывается то, что эта противоположность сохраняется на любом уровне изменения. Ибо это приводит к постановке вопроса о том, какое поведение каждого индивида общественно полезнее — участие в борьбе за раздел ограниченного запаса материальных благ, которым располагает общество в каждый данный момент, что ведет к вражде между людьми, или сознательное и добровольное ограничение материального потребления всеми с целью укрепления отношений между людьми.

Согласно Спинозе, отношения между людьми важнее отношения человека к вещам: в силу общественного характера самого человека взаимопомощь между людьми — важнейшая предпосылка господства человека над вещами<sup>102</sup>. Вражда же и ненависть между людьми противоречат общественной природе человека. Поэтому понятие свободы как осознанной необходимости (в данном случае уже не только естественной, но и социальной) предполагает у Спинозы целенаправленное (с помощью образования и воспитания) регулирование общественных отношений, чем устраняются порабощающие человека политической гнет, вражда и ненависть между людьми и утверждаются условия политической свободы, отношения дружбы и взаимопомощи<sup>103</sup>, при которых человек чувствует себя социально свободным.

Обратим внимание на то, насколько учение Спинозы о свободе соответствовало социально-политическим условиям Голландии XVII в. Нидерланды были изолированной буржуазной республикой в окружении могущественных феодальных государств Европы, вынужденной отстаивать свою независимость и само существование в почти непрерывных тяжелых войнах. Борьба была настолько тяжелой, что одно время в Голландии существовал проект посадить все население на корабли и перенести республику на индонезийские острова. Голландская торговля и мореходство жестоко страдали от конкуренции сильных соперников — английских, французских и испанских. Они же ставили препоны стремлению голландской буржуазии к приобретению колоний. В этой суровой борьбе за существование перспективы приобретения господства над всем внешним миром, конечно же, не представлялись голландской буржуазии столь обнадеживающими, как более сильной английской. Но в отличие от политически бесправной французской буржуазии голландская была хозяином в своем собственном доме — внутри страны. Во внутривнутриполитическом развитии голланд-

ская буржуазия в это время обогнала даже буржуазию всех других стран. Спиноза, подобно голландскому буржуа, не столь оптимистичен в вопросе о власти человека над внешним миром, колеблясь между взглядами Бэкона и Декарта. Зато он впереди всех крупнейших мыслителей XVII в. в вопросе о рациональной организации общества.

Мы с уверенностью можем сделать вывод, что в философии XVII в. были заложены основы концепции общественного прогресса, характерной для буржуазии в период ее революционного подъема в основных странах Европы и в Северной Америке в XVII и XVIII вв. Эти основы характеризовались, прежде всего, стремлением к разрыву со средневеково-феодальными идеалами и порядками, с представлением о бесперспективности земного бытия человека, будто бы обусловленного «божественным проклятием», о неизбежности общественных институтов. Родоначальник концепции прогресса XVII в. Ф. Бэкон прямо направил ее против учения о «проклятии», утверждая, что если согласно последнему, «человек, пав, лишился и невинности, и владычества над созданиями природы» и такое состояние сохранится до «Страшного суда», то согласно концепции прогресса положение может быть «исправлено и в этой жизни», а именно «посредством искусств и наук», с помощью которых люди в состоянии заставить эти создания «служить человеческой жизни»<sup>104</sup>.

Если по средневековым представлениям человек в этом мире не может «соединиться с богом» и поэтому здесь не может быть счастлив, то, согласно философам XVII в., в результате прогресса человек сам в состоянии уподобиться богу глубиной познания природы и степенью своей власти над ней. От прогресса же философы XVII в. ожидали такого изменения отношений между людьми, в результате которого человек может сравниться с богом справедливостью, добротой, благожелательностью и другими добродетелями. Таким образом, раинебуржуазная концепция прогресса искала «рай» не в прошлом, а в будущем не только для избранных, но для всех людей, не на небе, а на земле, не по воле бога, а вопреки его «проклятию» — усилиями разума и рук человека.

Цель общественного прогресса, в представлении философов XVII в., указывала на необходимость и возможность изменения в лучшую сторону всех основных аспектов общественной жизни — познавательного и технического отношения человека к природе, общественных отношений между людьми в широком смысле этого слова — включая имущественные, нравственные, политические и т. д. Она включала максимальное развитие науки и техники, а вместе с этим рост общественного богатства и благосостояния людей, определенную свободу личности, святость частной собственности и договорных отношений, утверждение сильного централизованного суверенного национального государства. По сути дела, это был буржуазный идеал. Но в пору господства фео-

дальних отношений он отражал программу революционной буржуазии и исторически верно указывал ближайшую цель общественного прогресса.

Средствами достижения общественного идеала философы XVII в. считали научное познание, самообразование и образование (как правителей, так и подданных), самовоспитание и воспитание (как частное, так и публичное), подчиняя их руководящей роли разума. Тем самым они положили начало коренной ошибке всей буржуазной теории прогресса, которая в качестве главных факторов социального изменения выдвигает идеальные, а не материальные. В накоплении знаний, как научных, так и практически прикладных, в том числе технических и социальных, в накоплении достижений культуры вообще эти философы, по сути дела, видели главный закон общественного прогресса и закон истории. О тех же целях и средствах их достижения трактует концепция прогресса в XVIII в. Хотя теория прогресса революционной буржуазии получила широкую известность и признание лишь накануне французской буржуазной революции, ее основы были заложены еще философами XVII в. Изменения, которые произошли за этот период в буржуазной теории прогресса, состояли не в изменении принципов, а в их развитии. Революционное движение буржуазии шло по восходящей линии и приближалось к своему кульминационному пункту (1789). Оно сохраняло преемственность с эпохой ранних буржуазных революций также и в сфере идеологии. Именно в силу размаха революционного движения, которое только теперь стало захватывать европейский континент, учение о прогрессе получило в это время такое сильное звучание. Оно обратило на себя большее внимание в XVIII в. еще и потому, что только теперь оно выделилось в самостоятельную область исследования, тогда как у философов XVII в. идея прогресса была неотделима от их теорий науки, общества, воспитания и т. д.

В XVIII в. теория прогресса была распространена на новые сферы общественной жизни (искусство, религию и др.) и более обстоятельно разработана, значительное внимание в ней было уделено прогрессу в истории.

Обычно возникновение буржуазной концепции прогресса как самостоятельного учения связывают с работами Тюрго «Прогресс человеческого ума» и «Всеобщая история» (1750) и Кондорсэ «Очерк исторической картины прогресса человеческого ума» (1795).

Началом же учения о прогрессе можно считать публикацию работы Бэкона «О прогрессе учености» (1605). Это название почти в точности воспроизведено в заголовках первой из названных лекций Тюрго и работы Кондорсэ, что указывает на преемственность концепций прогресса XVII и XVIII вв. Но существует разница в направленности работ Бэкона, с одной стороны, и Тюрго и Кондорсэ — с другой.

Мысль Бэкона направлена в будущее, на то, чтобы изменить существующее положение науки, сделать ее практически дейст-



венной, а с ее помощью изменить к лучшему положение людей. Исторические экскурсы Бэкон использует для дополнительного обоснования своей основной установки, которая и была развита в XVII в. как концепция социального прогресса в собственном смысле этого слова. Тюрго и Кондорсэ исходят из той же установки, но их основные усилия в названных работах сосредоточены на попытке рассмотреть систематически под ее углом зрения историю, т. е. развитие общества в прошлом. Последняя попытка не была чужда и XVII в., но она не была главной для концепции прогресса революционной буржуазии. Не была она главной ни в XVII, ни в XVIII вв.

Названные работы Тюрго и Кондорсэ были выдвинуты на первый план *post factum* при поисках позднейшими историками философии предшественников гегелевского историзма во французском Просвещении. Но это затемнило революционную сторону буржуазной концепции прогресса, направленную в будущее. И эта сторона была разработана в других работах тех же Кондорсэ и Тюрго, а также в работах Даламбера, Дидро, Вольтера, Руссо и многих других, которые развивали новую концепцию науки, принципы «естественного права» и «договорного государства», дали, подобно Гельвецию, широкое социологическое истолкование локковскому принципу влияния среды на привычки, мораль и обычаи людей и т. д., и все это с целью обосновать переход от феодальной апархии и средневекового застоя к «гражданскому» обществу, счастливому будущему.

В своем понимании целей общественного прогресса философы XVII в. в ряде случаев выходят за рамки буржуазных представлений. Таковы бэконовский идеал максимального научного и технического развития и Спинозовский идеал утверждения отношений дружбы и сотрудничества между людьми, а также связанные с ними представления этих мыслителей о прогрессе человеческой свободы. Последующее развитие общества показало, что буржуазные условия враждебны дружбе и сотрудничеству между людьми, что они уродуют даже развитие науки и техники, делая его неравномерным и односторонним.

Современные буржуазные идеологи, выступая против идеи прогресса вообще, ставят под сомнение, прежде всего возможности совершенствования социальных и нравственных отношений. Что же касается науки и техники, то, не имея возможности прямо отрицать в этой области очевидное прогрессивное развитие, они заявляют, что последнее угрожает порабощением и уничтожением человека. Проблема прогресса человеческой свободы разрабатывалась на идеалистической основе Гегелем, а идеал дружбы и сотрудничества между людьми — в системах утопических социалистов. Но свою последовательную разработку названные идеи получили лишь в марксизме — законном наследнике всего ценного, созданного революционной мыслью прошлого.

- <sup>1</sup> Bacon F. Works. L., 1826, vol. 2, p. 164.
- <sup>2</sup> Бэкон Ф. Соч.: В 2-х т. М., 1972, т. 2, с. 45.
- <sup>3</sup> Там же, 1971, т. 1, с. 83.
- <sup>4</sup> Bacon F. Works. L., 1826, vol. 1, p. 231.
- <sup>5</sup> Асмус В. Ф. Декарт. М., 1956, с. 70.
- <sup>6</sup> Декарт Р. Избр. произведения. М., 1950, с. 305.
- <sup>7</sup> Бэкон Ф. Указ. соч., т. 1, с. 129.
- <sup>8</sup> Гоббс Т. Избр. произведения: В 2-х т. М., 1965, т. 1, с. 281.
- <sup>9</sup> Локк Д. Избр. филос. произведения: В 2-х т. М., 1960, т. 1, с. 625, 627.
- <sup>10</sup> Спиноза Б. Избр. произведения: В 2-х т. М., 1957, т. 1, с. 73.
- <sup>11</sup> Там же, с. 324.
- <sup>12</sup> Бэкон Ф. Указ. соч., т. 1, с. 294.
- <sup>13</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 23, с. 401—402.
- <sup>14</sup> Спиноза Б. Указ. соч., т. 1, с. 324.
- <sup>15</sup> Локк Д. Избр. философ. произведения, т. 1, с. 627. См. также: т. 2, с. 187, 188.
- <sup>16</sup> Farrington B. The philosophy of F. Bacon. Chicago, 1966, p. 92.
- <sup>17</sup> Бэкон Ф. Указ. соч., т. 1, с. 310.
- <sup>18</sup> Декарт Р. Избр. произведения, с. 423, 424.
- <sup>19</sup> Бэкон Ф. Указ. соч., т. 2, с. 59.
- <sup>20</sup> Декарт Р. Избр. произведения, с. 412.
- <sup>21</sup> Бэкон Ф. Указ. соч., т. 2, с. 53, 55.
- <sup>22</sup> Bacon F. Works, vol. 2, p. 163.
- <sup>23</sup> Цит. по кн.: Farrington B. Op. cit., p. 110.
- <sup>24</sup> Bacon F. Works. N. Y., 1968, vol. 3, p. 496, 497.
- <sup>25</sup> Бэкон Ф. Указ. соч., т. 1, с. 118.
- <sup>26</sup> Выховский Б. Э. Гассенди. М., 1974, с. 38, 39.
- <sup>27</sup> Гассенди П. Соч.: В 2-х т. М., 1968, т. 2, с. 58, 59.
- <sup>28</sup> Там же, с. 50.
- <sup>29</sup> Там же, с. 60—61.
- <sup>30</sup> Pascal B. Oeuvres completes. P., 1963, p. 232. Вклад Паскаля в теорию прогресса отмечают Г. Я. Стрельцова (*Блез Паскаль*. М., 1979, с. 111) и Л. И. Филиппов (в кн.: История диалектики XIV—XVIII вв. М., 1974, с. 140).
- <sup>31</sup> Bacon F. Works, vol. 3, p. 219, 268, 290.
- <sup>32</sup> Декарт Р. Избр. произведения, с. 80, 305.
- <sup>33</sup> См.: Там же, с. 92.
- <sup>34</sup> Там же, с. 423, 425.
- <sup>35</sup> Там же, с. 308.
- <sup>36</sup> Бэкон Ф. Указ. соч., т. 1, с. 155.
- <sup>37</sup> Декарт Р. Избр. произведения, с. 306.
- <sup>38</sup> Growther J. G. F. Bacon. L., 1960, p. 2.
- <sup>39</sup> Growther J. G. F. Bacon. — *New Scientist*, 1961, vol. 9, N 218, p. 146.
- <sup>40</sup> Вавилов С. И. Исаак Ньютон. М., 1961, с. 187.
- <sup>41</sup> Копелевич Ю. Х. Возникновение научных академий. Л., 1974, с. 132.
- <sup>42</sup> Бэкон Ф. Указ. соч., т. 1, с. 129.
- <sup>43</sup> См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 1, с. 111.
- <sup>44</sup> Бэкон Ф. Указ. соч., т. 1, с. 461, 507.
- <sup>45</sup> См.: Гассенди П. Указ. соч., т. 1, с. 379, 380.
- <sup>46</sup> Бэкон Ф. Указ. соч., т. 1, с. 382.
- <sup>47</sup> Bacon F. The Works. L., 1826, vol. 4, p. 5, 81.
- <sup>48</sup> Гассенди П. Указ. соч., т. 1, с. 381.
- <sup>49</sup> Локк Д. Избр. произведения, т. 2, с. 34, 49, 72—73.
- <sup>50</sup> Гоббс Т. Указ. соч., т. 1, с. 293, 303.
- <sup>51</sup> Там же, с. 311.
- <sup>52</sup> Там же, с. 322, 348.
- <sup>53</sup> Там же, с. 336.
- <sup>54</sup> Там же, т. 2, с. 348; т. 1, с. 281.
- <sup>55</sup> Там же, т. 1, с. 337.
- <sup>56</sup> Там же, с. 303, 356.
- <sup>57</sup> Там же, с. 377.

- <sup>58</sup> Спиноза Б. Указ. соч., т. 2, с. 302, 344.  
<sup>59</sup> Там же, с. 315, 316, 327.  
<sup>60</sup> Там же, с. 341, 344, 345.  
<sup>61</sup> Там же, с. 344, 380.  
<sup>62</sup> Там же, с. 5, 324, 344, 345.  
<sup>63</sup> Локк Д. Избр. филос. произведения, т. 2, с. 52.  
<sup>64</sup> Там же, с. 55, 75.  
<sup>65</sup> Там же, с. 96—97.  
<sup>66</sup> Спиноза Б. Указ. соч., т. 1, с. 121—122.  
<sup>67</sup> Там же, с. 127, 143.  
<sup>68</sup> Там же, т. 2, с. 64; т. 1, с. 127, 143.  
<sup>69</sup> Там же, т. 2, с. 295, 296.  
<sup>70</sup> Там же, т. 1, с. 143, 163—164; т. 2, с. 79.  
<sup>71</sup> Ср. определение цели нравственного прогресса М. Камышаном (в кн. Актуальные проблемы марксистской этики. Тбилиси, 1967, с. 477). Л. И. Котовым (Методологические проблемы нравственного прогресса: Свердловск, 1974, с. 47—51), А. И. Титаренко (Критерий нравственного прогресса, с. 157).  
<sup>72</sup> Спиноза Б. Указ. соч., т. 2, с. 296.  
<sup>73</sup> См.: Куликова Н. Н. Содержание и критерий нравственного прогресса: М., 1966, с. 3—5.  
<sup>74</sup> См.: Локк Д. Мысли о воспитании и о воспитании разума. СПб., 1913, с. 13.  
<sup>75</sup> Локк Д. Мысли о воспитании. М., 1913, с. 29—30, 33, 65, 153, 155.  
<sup>76</sup> Локк Д. Избр. филос. произведения, т. 2, с. 194.  
<sup>77</sup> Локк Д. Мысли о воспитании, с. 54, 60, 68.  
<sup>78</sup> См.: Там же, с. 5, 30, 36, 42, 46, 51.  
<sup>79</sup> Pollard S. The idea of progress, p. 11.  
<sup>80</sup> См.: Бруно Д. Изгнание торжествующего зверя. СПб., 1914, с. 134.  
<sup>81</sup> Бэкон Ф. Указ. соч., т. 2, с. 81; т. 1, с. 83, 159.  
<sup>82</sup> Там же, т. 2, с. 81.  
<sup>83</sup> Bacon F. Works, vol. 2, p. 142.  
<sup>84</sup> Бэкон Ф. Указ. соч., т. 1, с. 240; т. 2, с. 279.  
<sup>85</sup> Там же, т. 2, с. 280.  
<sup>86</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 116—117.  
<sup>87</sup> Бэкон Ф. Указ. соч., т. 2, с. 443.  
<sup>88</sup> Там же, с. 424, 432—433.  
<sup>89</sup> Декарт Р. Соч. Казань, 1914, т. 1, с. 222, 223.  
<sup>90</sup> Декарт Р. Избр. произведения, с. 278.  
<sup>91</sup> Декарт Р. Соч., т. 1, с. 222—223.  
<sup>92</sup> Декарт Р. Избр. произведения, с. 671.  
<sup>93</sup> Там же, с. 268, 269.  
<sup>94</sup> См.: Бытовский Б. Э. Философия Декарта. М.; Л., 1940, с. 117.  
<sup>95</sup> Спиноза Б. Указ. соч., т. 2, с. 79; т. 1, с. 122, 158.  
<sup>96</sup> Там же, т. 1, с. 98.  
<sup>97</sup> Там же, т. 2, с. 295; т. 1, с. 162.  
<sup>98</sup> Там же, т. 1, с. 142.  
<sup>99</sup> Бэкон Ф. Указ. соч., т. 2, с. 12.  
<sup>100</sup> Спиноза Б. Указ. соч., т. 1, с. 158.  
<sup>101</sup> Там же, т. 2, с. 95; т. 1, с. 122.  
<sup>102</sup> Там же, т. 2, с. 296; т. 1, с. 125.  
<sup>103</sup> Там же, т. 1, с. 143.  
<sup>104</sup> Бэкон Ф. Указ. соч., т. 2, с. 222.

**Часть вторая**  
**РЕВОЛЮЦИЯ В НАУКЕ**  
**II ФИЛОСОФСКИЕ УЧЕНИЯ О МИРЕ,**  
**ПОЗНАНИИ И ЧЕЛОВЕКЕ**



**Раздел первый**  
**РЕВОЛЮЦИЯ В НАУКЕ**  
**И ФИЛОСОФСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ**  
**В XVI—XVII вв.**

**Раздел второй**  
**НОВАЯ ГНОСЕОЛОГИЯ И ЛОГИКА**

**Раздел третий**  
**УЧЕНИЕ О ЧЕЛОВЕКЕ**  
**В ФИЛОСОФИИ ЭПОХИ**  
**РАННИХ БУРЖУАЗНЫХ РЕВОЛЮЦИЙ**

## РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

# Революция в науке и философские воззрения в XVI—XVII вв.



### Глава I

## La République des Lettres XVII в. и «натуральная философия» Исаака Ньютона

XVII в. в интеллектуальной жизни Европы характеризовался возникновением нового, антисхоластического знания. Он был отмечен созданием таких крупных философских систем, как система Декарта, Лейбница, Спинозы, Паскаля и других великих умов. В это же время Декарт строит геометрическую систему координат и создает учение о рефлексах, Лейбниц параллельно с Ньютоном закладывает основы дифференциального и интегрального исчисления, а Паскаль и Лейбниц изобретают первые счетные машины. Это хорошо известный факт: новые философы XVII в. были одновременно и естествоиспытателями, точнее говоря, они выступали как представители антисхоластического знания в целом, так как в первой трети — первой половине XVII в. внутри него не произошло еще разделения на философское и естественнонаучное. Так, в «Республике ученых», складывающейся с начала века в качестве новой формы духовного общения, разработка методов математического анализа или принципов работы рефлекторной дуги оказывалась оборотной стороной «правил для руководства ума» и «очищения интеллекта». Однако уже к 60-м годам ситуация меняется: наука начинает выступать как самостоятельная форма знания, и «Республику ученых» сменяют «Королевские академии наук», где главными требованиями становятся уже требования позитивной науки.

Время, которое пролегло между этими двумя этапами, исторически очень незначительно — каких-нибудь 50 лет разделяют первую и вторую фазы существования и разработки нового знания; тем не менее изменения, происшедшие в течение этого времени в способе мышления, логически очень существенны. Если трудно сказать, кем в большей степени — философами или естествоиспытателями — были Лейбниц или Декарт, то относительно Бойля или Ньютона ошибиться уже нельзя — они представители математического естествознания *par excellence*. Хронологически возможно, конечно, поместить Лейбница и Спинозу, Бойля и Ньютона в

одно «пространство» «Республики ученых» (тем более что Ньютон и Гюйль в определенные годы своей жизни были ее «гражданами»), однако в плане логическом такого совпадения не происходит: философская логика и логика естественнонаучного мышления к концу XVII в. уже существенно отличаются друг от друга, так что в своих рассуждениях Ньютон и, скажем, Лейбниц движутся в разных, хотя и соприкасающихся плоскостях. Осмысление этого различия и является задачей данного раздела, и оно необходимым образом связано с рассмотрением двух социумов, возникших в начале и в конце XVII в., — «Республики ученых»<sup>1</sup> и «Королевства науки» («Академии наук»). При этом в круг интересов исследователя попадают два основных момента: во-первых, нельзя не обратить внимания на особый в каждом случае тип общения мыслителей; во-вторых, обнаруживается, что каждому такому типу соответствует специфический способ рассуждения и доказательства, т. е. своя логика. Можно сказать поэтому, что философский анализ этих феноменов окажется социо-логическим исследованием: в данном контексте речь пойдет не столько об обусловленности способов мышления в целом определенными социальными и историческими условиями, сколько о конкретном повороте этой общей проблемы — о формировании субъекта теоретического знания нового времени как особого микросоциума, представляющего собой как бы модель той формы духовного общения, которая устанавливается в «Республике ученых» и которая несколько видоизменяется в академиях наук. Нужно ответить на вопрос о том, каким образом внешние интеллектуальные связи интериоризируются во внутреннем мире личности и как это связано с особенностями мышления XVII в. Что касается «Республики ученых», то для такого анализа выбраны некоторые письма Декарта, Спинозы и Лейбница; в качестве образца естественнонаучных взглядов рассмотрена «натуральная философия» И. Ньютона по той причине, что именно Ньютон стоял у истоков новой науки и как раз на примере его воззрений легче проследить, каким образом философские рассуждения об основах мышления и бытия сменяются в научных сочинениях строгими дедуктивными выводами, как логические «начала» превращаются в «математические начала», а философия — в «натуральную философию». Именно в точке перехода от «философствования» граждан «Республики ученых» к существенно иной логике подданных «Королевства науки» «скрыты тайна и исток» естествознания нового времени. Но прежде чем перейти к рассмотрению этой проблемы, надо хотя бы вкратце остановиться на предыстории новой ситуации.

Своеобразие общественной жизни XVII в. было обусловлено происходящим переворотом во всем прежнем образе жизни людей, что относилось также и к формам общения — не только в материальной, но и в духовной сферах. Средневековье в целом характеризовалось иерархическими отношениями. Применительно к духовной жизни это означало, что бесспорным и незыблемым признавалось освященное авторитетом и традицией знание. Конечно,

и здесь так или иначе осуществлялось развитие, но всегда в форме «истолкования» высказанных каким-либо признанным авторитетом истин.

Так же как средневековый ремесленник учил подмастерье, что и как надо сделать, чтобы изготовить определенную вещь (взять столько-то этого вещества, добавить столько-то другого, проделать ряд вполне определенных операций, с тем чтобы в результате получился именно этот предмет), т. е. передавал ученику уже известную «пропись» изготовления вещи, — так и средневековый ученый-схоласт ориентировал знание прежде всего на усвоение и передачу его в виде точного, не допускающего сомнения высказывания.

И берем ли мы сочинения схоластов, созданные в тиши монастырских келий, или бурные диспуты в университетах, — на первый план везде выступает задача более тщательной интерпретации тех «истинных слов», которые сказаны самим Учителем. Моделью этого и явилось отношение «Учитель — ученик». Именно поэтому такое большое значение и приобрели диспуты; конечно, лекции и диспуты строились как система доказательств, но это были доказательства особого типа, не совпадающего с современным. И если один «мэтр» оспаривал доказательства другого «мэтра», то речь должна была идти и, как правило, шла о «более точном» с точки зрения каждой из спорящих сторон истолковании слов Учителя, а вовсе не о сомнении в истинности основ, заложенных авторитетом.

Однако начало XVII в. свидетельствует о кризисе прежней формы знания и образования: в Париже, например, в 1642 г. три мыслителя — Жан Бито, Этьенн де Клав и Антуан Вийон — подготовили тезисы к диспуту против Аристотеля (который, правда, не состоялся из-за вмешательства богословов Сорбонны). Значение таких выступлений против «официально принятого» Аристотеля было чрезвычайно велико, поскольку сомнение в «исходном слове» означало по сути дела сомнение в «слове» вообще: под вопрос ставилась сама ориентация знания на слово, сама прежняя форма общения типа «учитель — ученик». С двадцатых годов XVII в. число выступлений против прежних форм знания, прежде всего диспутов, резко возрастает. Примерно к этому же времени между представителями формирующегося нового знания устанавливаются особые отношения, специфика которых состояла в том, что они не включались пока в рамки имеющихся социальных структур — университетов, монастырей и т. п. Это было еще неформальное, т. е. существующее не на основе каких-то закрепленных правил, установок, регламентаций, общение между личностями, которое сами участники зачастую именовали «*La République des Lettres*».

## 1. *La République des Lettres XVII в.* *как историко-философская проблема*

Ставшее привычным в историко-философской литературе словосочетание *La République des Lettres* может быть понимаемо и понимается до сих пор весьма неоднозначно:

1) как *La République des Literatures*, т. е. «Литературная республика», «Республика литераторов»;

2) как *La République des Savants*, т. е. как «Республика ученых» (и это наиболее распространенное сегодня употребление);

3) как *Epistolion*, т. е. «Республика корреспондентов», или, выражаясь образно, «Республика писем», «Эпистолион» (позволим себе такой оборот).

Как само словосочетание, так и отмеченная смысловая многозначность его при употреблении восходят к XVII в. Так, например, в 1684 г. П. Бейль начал публикацию издания *Nouvelles de la République des Lettres*.

В начале XVII в. все три основных смысловых оттенка употреблялись самими участниками совершенно на равных правах и были для них определениями разных сторон того неформального интеллектуального общения, в которое вступали образованные люди начала века — ученые, писатели, художники, учителя, врачи, архитекторы и т. д. К концу XVII в. акцент при раскрытии содержания выражения *La République des Lettres* переносится на понятие «Республика ученых»; именно такое понимание преобладает в последующие века и сохраняется вплоть до наших дней. В результате такого сдвига, как нам кажется, был до некоторой степени утрачен тот первоначальный смысл, которые вкладывали в термин *La République des Lettres* сами участники, а именно в тени остался неформальный характер общения, фокусом которого стала переписка ученых, благодаря чему все они в известном смысле выступили как литераторы. Причиной отождествления *La République des Lettres* с «Республикой ученых» явился факт завоевания наукой своей самостоятельности; он обусловил и то, что этот термин стал применяться также для характеристики того типа общения, которое установилось позже в созданных в 60-х годах академиях наук. Однако нельзя упускать из виду то принципиальное различие, которое существовало между интеллектуальным общением в «невидимых колледжах»<sup>2</sup>, т. е. в «Республике ученых» и в более поздних академиях наук: внутри последних личные встречи участников и их переписка перестают играть такую важную роль, как в прежних духовных содружествах. Личные встречи постепенно заменяются строго регламентированными заседаниями «академиков», а переписка уступает свое место научным журналам, бюллетеням и т. п. Имеет смысл все же задуматься над тем, какое место занимает переписка в духовной жизни XVII в.; как мы попытаемся показать ниже, именно в ходе переписки мыслителей первой трети — первой половины этого сто-



летия формируются некоторые важные логические характеристики мышления нового времени. В этом смысле точнее всего было бы перевести *La République des Lettres* как «Республику корреспондентов» или, может быть, даже как «Республику писем». Однако мы в дальнейшем будем пользоваться давно вошедшим в обиход термином «Республика ученых», имея в виду, однако, именно научную переписку, или «Эпистолион». Таким образом, понятие «Республика ученых» будет обозначать неформальное (социально еще не институционализировавшееся) сообщество, состоящее из сравнительно небольшого числа мыслителей нового типа, живших и творивших в разных странах Европы XVII в., и связанных между собой в основном посредством переписки. С именами многих из них ассоциируются те или иные философские системы нового времени, и именно в качестве творцов таких систем они традиционно рассматривались и рассматриваются историей философии. Но чем детальнее, скрупулезнее исследуется каждая из этих систем, тем, с одной стороны, все больше выявляется, если можно так выразиться, непримиримость, «непроницаемость» друг для друга лежащих в их основе исходных принципов (и это понятно: не случайно они утвердились в истории философской мысли в качестве оригинальных и самостоятельных систем). Но, с другой стороны, все больше обнаруживается, что для полного понимания и адекватной реконструкции каждой из этих систем необходимо рассмотреть ее во взаимосвязи с остальными. И это тоже понятно: ведь мы говорим о некоей целостной философии Нового времени в ее отличии от философии предшествующих эпох — античной, средневековой, ренессансной.

Как правило, при анализе творчества того или иного философа рассматриваются его зрелые работы, а в качестве обязательного, как бы иллюстративного дополнения к ним — также некоторые из его писем: Спиноза и переписка, Декарт и переписка и т. д. История философии, таким образом, распадается на историю отдельных философов и их творений. Однако вместе с тем методология историко-философского исследования исходит из предположения о наличии единого историко-философского процесса, т. е. из предпосылки, что история философии — это не только и не столько история отдельных философов. Более того, даже полноценной истории отдельного философа не получится, если исходить только из результатов его труда: ведь в период формирования тех взглядов, которые лишь со временем выльются в оригинальные философские системы, создатели последних не были еще философами «по преимуществу», выступая одновременно как естествоиспытатели, математики, общественные деятели нового (по сравнению с предшествующим) типа, как творцы новой техники и технологии, новых языковых и художественных форм и в то же время как творцы новой социальности, нового «всеобщего сознания». «Мое *всеобщее* сознание, — как отмечает К. Маркс, — есть лишь *теоретическая* форма того, *живой* формой чего является *реальная* коллективность, общественность...»<sup>3</sup> Применительно к середине

XVII в. такой «реальной коллективностью» и представляется «Эпистолион», — «Республика ученых».

Но как и всякий развивающийся исторический феномен, «Эпистолион» имеет свой собственный, так сказать, малый исторический ряд, ряд своих «внутренних предтеч». Речь идет о двух мыслителях, которых в контексте занимающей нас проблемы можно назвать «гениями-изобретателями», чьи духовные открытия подготовили самую возможность возникновения «Эпистолиона»; это Джордано Бруно и Френсис Бэкон, два изобретателя новой формы духовного общения и нового знания.

Дж. Бруно: создатель идеи героического энтузиазма, высмеявший прежнюю форму гуманистического диалога и всю старую систему общения в целом, «остранив» ее и тем самым подготовив переход к новой внутренней форме диалога.

Ф. Бэкон: выдвинул идею письменной скрупулезной фиксации результатов эксперимента, как реального, так и мысленного, создав таким образом возможность обсуждения и использования их на расстоянии, возможность аргументированного ответа, письменного возражения.

Представим других действующих лиц, а также укажем в общих чертах направления, по которым постепенно прояснялся облик их исполнителей. Это прежде всего простой списочный состав. Наметим также в первом приближении произведенную самой историей стратификацию персонажей, которой нам остается только следовать. Вот этот состав: П. Бейль, Г. Галилей, П. Гассенди, Т. Гоббс, Х. Гюйгенс, Р. Декарт, Т. Кампанелла, Г. Лейбниц, Дж. Локк, Н. Мальбранш, Б. Спиноза, Дж. Толанд, П. Ферма, М. Мерсенн, Г. Ольденбург, Жан-Луи де Бальзак, Н. де Пейреск, Гюйгенс-отец, Паскаль-отец, королевы Христина и София-Шарлотта, А. Арно, Х. Вольф, П. Николь, И. Бекман, И. Бернулли, Я. Бернулли, Р. Бойль, П. Вариньон, Э. Вильбресье, Я. Голиус, Ф. Дебон, Г. Лопиталь, К. Мидорж, И. Фаульхабер, И. Хебенштрайт. Среди них можно было бы выделить различные группы. К одной из них относятся те мыслители, в основе философских (и естественнонаучных) систем которых лежат принципы (логические, методологические, мировоззренческие, нравственные и т. д.), с одной стороны, повторим, абсолютно «непроницаемые» для принципов остальных оппонентов, а с другой, именно в силу такой принципиальной непроницаемости, настоятельно требующие в качестве своего дополнения (в смысле боровской дополнительности) наличия всех остальных принципов, активного с ними взаимодействия в разворачивающемся новом мировоззрении и методе. Это — Декарт, Спиноза, Лейбниц, Мальбранш и др.

Особую группу, которая может быть охарактеризована как «центр общения», составляли М. Мерсенн и Г. Ольденбург — две уникальные фигуры — и как личности, и как мыслители, и, главное, как тот невероятно могучий и плодотворный связующий «механизм», который во многом определил «живую форму» отношений в сообществе мыслителей XVII столетия — «Эпистолионе».

Каждый и них — это своего рода «поворотный круг» (прибегнем здесь к такому удачному образу, принадлежащему исследователю творчества М. Мерсенна и издателю его трудов Б. Рошо), тот живой посредник в среде разбросанного по разным странам, разделенного государственными границами, гражданскими, религиозными и другими барьерами населения «Республики ученых», без которых это сообщество скорее всего не смогло бы существовать (либо не было бы столь плодотворным).

И еще один круг можно выделить как отличный от других, ориентированный, если можно так выразиться, на личностную ценность ее участников, так как ни в науку, ни в философию они не внесли заметного вклада, а просто воплотили в себе новый тип личности (и общения). О «периферийности» составляющих ее фигур в истории культуры XVII в. можно говорить только сегодня, так сказать, по большому историческому счету и только условно (ибо «конечный» счет истории есть понятие в высшей степени умозрительное); в те времена Ж.-Л. де Бальзак, например, сегодня вряд ли кому известный (если да, то по случайной аналогии со своим знаменитым однофамильцем и земляком), сыграл большую роль благодаря развитому в его работах искусству «книги-эпистолы»<sup>4</sup>, за что современники прозвали его «великий эпистолярый».

В ходе переписки выяснялись основные предпосылки как новой философии, так и новой науки. Переход к новой форме общения и одновременно отделение науки от философии начинается с того момента, когда наука оформляется в виде особого социального института, внутри которого происходит: 1) постепенное превращение неформального общения в отношения, подчиненные определенным правилам и регламенту; 2) постепенная интериоризация исходных принципов мировоззрения в строгую иерархию математических основоположений теоретической системы.

Различия этих двух форм общения и стилей мышления — «Республики ученых» и «Академий наук» — и станут предметом специального рассмотрения в следующих параграфах.

## *2. Некоторые особенности переписки первой половины XVII в.*

С развитием буржуазных отношений устанавливается совершенно другая, чем прежде, способ духовных связей, который во многом определяется тем, что в Европе значительно усиливаются межнациональные связи. Путешествия из одной страны в другую становятся привычным делом не только для купцов и дипломатов, но и для ученых<sup>5</sup>; устанавливаются обширные личные контакты. В качестве дополнения к не всегда продолжительным встречам они начинают нуждаться в переписке, без которой уже с начала XVII в. трудно представить себе духовную жизнь Европы. Однако эта переписка представляла собой не только внешнюю форму, которой можно было бы пренебречь при анализе философских идей того периода; в форме письма были скрыты новые логиче-

ские характеристики, выражающие некоторые особенности способности мышления XVII в. Поясним нашу мысль.

Как уже говорилось, мир схоластов был миром «слов» о предметах, принципиально противостоявших основе античной науки — «образам», «эйдосам». Схоластика была несовместима с духом античности, так что первое, с чего начало Возрождение — это с восстановления «подлинной античности», «подлинных» Аристотеля или Архимеда. «Образ мира» античности переплавлялся схоластической мыслью средневековья в мир «слова о предмете», «видение» которого, если можно так выразиться, обеспечивалось слухом («Чтоб видеть ход вещей на свете,— говорит Лир,— не надо глаз. Смотри ушами») [*Шекспир В. Король Лир / Пер. Б. Пастернака. М., 1949, с. 121*]).

Перед мыслителем, стоящим на границе нового времени, прежде всего встала сложнейшая проблема: как переплавить в новом методе познания два исходных определения мышления, сформировавшихся к тому времени в истории культуры: античную мысль, отталкивающуюся от «эйдоса», и средневековый способ мышления с его развитой культурой слова. Необходимо было найти новый «образ мира», не тождественный ни «эйдосу» греков, ни «слову» схоластов, но совмещающий в себе культурные возможности того и другого. В интересующем нас плане это было связано с разрушением принципа авторитарности знания и означало следующее: каждый, стремящийся к знанию, должен был ориентироваться теперь не на Учителя и его интерпретаторов, т. е. не на готовое знание, а на самого себя и других как равноценных (в смысле равного их участия в формировании нового знания) личностей. Этому соответствовало изменение понимания содержания знания: объектом исследования становится не «слово о предмете» (т. е. не предмет, как если бы он был словом), а предмет самодостаточный, не зависящий ни от чего другого, в том числе и от слова о нем.

Каким же образом можно узнать нечто о предмете? Только имея дело не со словом о нем, а с ним самим, воздействуя на него непосредственно, ставя его в различные обстоятельства, меняя их для того, чтобы выяснить его поведение в этих разных условиях и тем самым понять его свойства. Такой способ воздействия на предмет с целью выявления его собственных характеристик и есть эксперимент. Признание экспериментального, опытного знания единственным (заслуживающим названия истинного) знанием соответствует новой картине мира, мира не «эйдосов» и «слов», а «объектов».

Во всех уголках Европы ученые начинают ставить эксперимент за экспериментом. Однако за фактом превращения знания в экспериментальное скрывается нечто большее, чем просто изменение содержания знания — одновременно это является изменением мировоззренческих установок субъекта; эксперимент — это не только определенное воздействие исследователя на объект, осуществляемое через взаимодействие различных предметов; в эксперименте ученый должен так изменить и развить свое мышле-

ние, чтобы быть в состоянии элиминировать из знания все «субъективное» и произвести такие изменения бытия предмета, чтобы благодаря им, как это ни парадоксально, узнать, как он существует независимо от этих превращений. И наконец, в ходе эксперимента устанавливается не только особая связь субъекта с объектом, но и определенная связь субъектов-исследователей — определенный тип общения. Так же как человек не может жить вне общества, ученый не может экспериментировать «в одиночку»: результаты его исследований все время должны корректироваться исследованиями других ученых, которым он сообщает о своих опытах, а также о трудностях, возникших в ходе эксперимента и пока им не разрешенных. Конечно, в тех случаях, когда речь идет об ученых, работающих в одном городе, достаточно было бы личных встреч и бесед, но ведь друзья-коллеги живут и в других городах, и в других странах. Так появляется письмо, письмо особого типа, целью которого становится не повествование о разных житейских делах, а научное сообщение, в том числе и о проделанных экспериментах. При этом оказывается, что в письме с экспериментом происходят такие волшебные превращения, которых не было бы, если бы не было письма, и без которых в конечном счете стала бы невозможной даже постановка эксперимента.

Что имеется в виду?

Когда один ученый описывает другому, как и что он проделал в ходе эксперимента, сообщение постепенно начинает приобретать иные логические характеристики, чем если бы имело место устное сообщение. Так, автор не может рассчитывать на непосредственное живое восприятие, ему (и читателю) требуется воображение. Далее, словесное описание начинает сопровождаться рисунками, чертежами, схемами и т. д., т. е. слово постепенно в ряде случаев заменяется графическим, геометрическим изображением. И наконец, самое важное — при описании реальный описываемый предмет с необходимостью превращается в объект идеализованный, который никогда не совпадает (и в принципе не может совпасть) с действительным предметом. Иначе говоря, в ходе переписки, возникающей в силу определенных общественно-исторических причин, формируется новый логический феномен — мысленный эксперимент, выступающий в качестве обязательного дополнения эксперименту реальному, без которого в строгом смысле слова последний вообще не может быть поставлен. Мысленный эксперимент, утвердившийся в науке со времен Галилея, является таким осмыслением действительных научных экспериментов, благодаря которому происходит формирование нового предмета теоретического знания XVII в. Только на основе мысленной модели объекта создается возможность понять его существенные черты и свойства, отличающиеся от чувственно воспринимаемых, с которыми ученый сталкивается непосредственно в эксперименте. И «ученое письмо» (условно назовем его так) — главный источник создания такой модели, без которой была бы невозможна наука. В письмах Галилея (и его «Диалогах», поскольку они реализуют этот под-

ход) и позже — в письмах Декарта, Лейбница, Спинозы и др., — ткется канва мысленного эксперимента.

Так, споря с Декартом относительно зрительного образа предмета на сетчатке глаза, Спиноза говорит о круге, но подчеркивает, что это не тот, начертанный на земле круг, радиусы которого никогда не бывают в точности равны, ибо земля неровна; это — мысленно проведенная окружность. И если мы в связи с поставленной задачей обсуждаем, в частности, вопрос о пути прохождения лучей света в телескоп, то мы должны признать, что «в действительности (они) идут не параллельно... рассматриваются же они как параллельные по той причине, что предмет наблюдения находится на столь большом расстоянии от нас, что по сравнению с этим расстоянием отверстие телескопа может быть принято за одну точку»<sup>6</sup>. О «мысленном эксперименте» фактически идет речь также в письмах Спинозы к Ольденбургу в апреле 1662 г. и июле 1663 г. По сути дела, за «интуитивным», «ясным и отчетливым» знанием Спинозы (Декарта и др.) скрывается знание, полученное в ходе мысленного эксперимента, воссоздающее предмет по его существенным характеристикам; и эта теоретическая модель никогда не может полностью совпасть с действительностью, хотя и объясняет ее.

Мысленный и реальный эксперименты (при этом надо отметить, что последний — это также совсем не то, что просто берется из мира повседневного опыта) оказываются двумя одинаково необходимыми фокусами экспериментирования: в первом случае предмет выступает как «абсолютный», «всеобщий» (возникающий при проецировании свойств реального предмета на бесконечность), содержащийся в единичном лишь в виде тенденции, закона; во втором случае предмет — это единичный, дапный, *этот*, без которого нет всеобщего, но который сам может быть понят только через всеобщее<sup>7</sup>.

Эксперимент вообще — это детище нового времени и новой структуры знания, что касается мысленного эксперимента, то это прежде всего продукт такой неизвестной прежде формы общения (соответствующей новой эпохе), как «Республика ученых» с ее перепиской. Возникнув первоначально в результате развития межнациональных европейских научных связей и отношений, «ученое письмо» стало по сути дела олицетворением нового типа общения и существенно иного, чем прежде, стиля мышления. Доводя эту мысль до логического завершения, можно было бы сказать, что ученые XVII в. стали бы переписываться, даже если бы Европа не стала «межнациональной»; выражаясь парадоксально, они должны были бы начать переписку даже в том случае, если бы находились в одной комнате. Ибо без письма не развился бы такой феномен, как мысленный эксперимент. А без мысленного эксперимента был бы невозможен эксперимент реальный<sup>8</sup>.

В отличие от историка литературы переписка между учеными XVII в. интересует историка философии, конечно, не как литературный, а как историологический факт: в поисках адекватной

формы новое знание обращается к быту; на смену схоластическим спорам и диспутам о «высоких материях» приходит письмо, в которое наряду с сообщениями «домашнего характера» — о здоровье, знакомствах, путешествиях — начинают включаться описания научных экспериментов и рассуждения по этому поводу. Бытовое письмо превращается в «ученое письмо» (продолжая существовать и рядом с ним), и последнее постепенно становится центром тогдашней научной жизни, т. е. превращается в «научный факт», в факт нового знания.

Это письмо привлекает внимание исследователя прежде всего со стороны своих логических характеристик. Сообщая коллегам о проведенных опытах и строя в связи с этим модель предмета нового теоретического знания, ученый формирует тем самым первые научные определения различных его свойств (таких, например, как масса, инерция), о которых именно потому нельзя не спорить, что они только формируются. В письмах можно проследить, как осмысление «начал» механики оборачивается размышлениями над философскими проблемами, т. е. основами мышления и бытия (или, как их называют в то время, «метафизическими началами»). Так, вопрос о давлении столба воздуха тесным образом связан с вопросом о пространстве: Лейбниц, например, в одном из писем к Кларку пишет о том, что «в полемике со мной ссылаются на вакуум, полученный г-ном Герике из Магдебурга выкачиванием воздуха из сосуда, утверждая, что этот сосуд на самом деле совершенно пуст или содержит пространство, в котором совсем или по крайней мере частично нет материи. Аристотелевцы и картезианцы, не допускающие пустоты в собственном смысле, ответили на этот эксперимент Герике, а также на эксперимент Торричелли из Флоренции (создавшего посредством ртути в стеклянной трубке свободное от воздуха пространство), что трубка и сосуд отнюдь не пусты, ибо у стекла имеются мельчайшие поры, через которые могут проникать лучи света, магнита и другие весьма крошечные порции материи. В этом я целиком придерживаюсь их мнения»<sup>9</sup>.

Эти два ряда «сущностей» — «математические начала» и «метафизические начала» — в письмах так тесно переплетены, что отделить их друг от друга можно только очень условно: в споре о «началах» ученый, подобно двуликому Янусу, оказывается и естествоиспытателем и философом сразу.

Как самостоятельная фигура ученый выступит в собственно научных трудах, завоевавших себе право на существование со времени публикации «Математических начал натуральной философии» Ньютона. С этой работы начинается, если можно так выразиться, новая эра — эра научного знания, отличие которого от философского состоит как раз в том, что внутри него прекращаются споры об исходных «началах» научной теории<sup>10</sup>: именно в этой работе Ньютона механика впервые предстает в виде строгой научной системы, истинность и точность которой обеспечиваются логически последовательным развитием тех исходных физических понятий, относительно истинности которых вопрос уже не встает.

Так, Ньютон впервые употребляет понятия «массы», «инерции» и т. п. как абсолютно бесспорные, не нуждающиеся в обосновании «принципы» (начала) теории. В переписке же между Гуком, Бойлем, Робервалем, Ферма все время идет ожесточенный спор относительно того, что такое масса, что такое сила тяжести и т. п. Гюйгенс, например, вместо понятия «массы» употребляет еще термины «тело» или «величина тела». Декарт в письме к Мерсенну в октябре 1639 г. настаивает на существовании тончайшей материи, тогда как Роберваль и Паскаль в письмах к тому же Мерсенну возражают Декарту, выдвигая принцип «пустоты». Даже сам Ньютон в письме к Бойлю от 28 февраля 1679 г. пытается объяснить причину тяготения (от чего он решительно отказывается в «Математических началах»). «Я добавлю еще одну догадку, пришедшую мне в голову во время писания этого письма, — сообщает Ньютон. — Она касается причины тяжести. Для этой цели я предполагаю, что эфир состоит из частиц, бесконечно разнообразно отличающихся друг от друга по тонкости... При этом грубый эфир воздуха действует на верхние слои Земли, а тонкий эфир Земли — на нижние слои воздуха... Эфир, по гипотезе, будет грубее в порах верхней части тела, чем в порах нижней части. Грубый эфир менее способен пребывать в этих порах, чем тонкий эфир, находящийся внизу; он будет стремиться выйти и уступить дорогу тонкому эфиру снизу. Этого не может быть, однако, если тело не будет опускаться, освобождая пространство наверху, в которое может войти более тонкий эфир»<sup>11</sup>.

Следует обратить внимание на тот факт, что в письмах мысль обращается и на физический объект, и на самое себя, в этом случае речь начинает идти об исходных предпосылках нового способа рассуждения, новой логики. По всем этим вопросам между мыслителями также идет полемика, которую можно проследить по некоторым письмам Декарта, Спинозы, Лейбница и др.

Обратимся сначала к Декарту, причем подчеркнем следующее: если средневековый ученый диспут, спор в своей основе предполагал неизбежность исходных принципов («о принципах не спорят»), то философия нового времени начинается как раз с непреодолимой, неизменно воспроизводящейся каждый раз убежденности в том, что если о чем-либо и стоит спорить, то только об исходных принципах рассуждения. Этот спор включает в себя вопрос и о том, что вообще следует понимать под принципом. Это — предмет обсуждения, а не веры, основанной на авторитете.

Так, Декарт уверен в том, что без обращения к исходным основаниям нельзя не только возводить здание теории — без такого обращения невозможно даже полное (в декартовском понимании полноты) объяснение достаточно частного физического явления: «Я охотно ответил бы на Ваши вопросы, касающиеся пламени свечи и других подобных вещей, но предвижу, что никогда не смогу достаточно удовлетворительно сделать это до тех пор, пока Вы не ознакомитесь со всеми принципами моей философии», — пишет он Мерсенну 11.XI.1640 г.<sup>12</sup>



Важное значение обретают все эти соображения также при обсуждении собственно философских основ. «Что касается принципа, посредством которого можно, как мне кажется, узнать, что идея, которую я имею о некоторой вещи, не передана рассудочной абстракцией неадекватно, то я вывожу этот принцип лишь из моего собственного мышления, или сознания. Мне кажется, совершенно ясно, что идея, которую я имею о мыслящей субстанции, полна в этом смысле, и я не знаю никакой другой идеи, которая бы предшествовала ей в моем уме и которая не была бы с последней столь связана, что я не могу их хорошо представить, отделяя друг от друга». И далее: «...мы не можем знать о вещах что-либо иначе, чем через идеи, которые мы о них себе составляем, и что, следовательно, мы должны судить о них, лишь следуя своим идеям, а также должны думать, что все, что несовместимо с этими идеями, абсолютно невозможно и содержит в себе противоречие...»<sup>13</sup>.

Спиноза не может согласиться с исходными принципами Декартовой философии, о чем он пишет, в частности, в письме к Ольденбургу: «Вы желаете, чтобы я указал Вам ошибки, которые я усматриваю в философии Декарта и Бэкона. Хотя и не в моих привычках раскрывать чужие заблуждения, однако я хочу и в этом вопросе исполнить Ваше желание. Первая и самая важная ошибка заключается в том, что оба они очень далеки от понимания первопричины и происхождения всех вещей»<sup>14</sup>.

Согласно основаниям философии Спинозы, для того чтобы объяснить творящую природу (*natura naturans*), необходимо понять ее как причину самой себя, как *causa sui*, не нуждающуюся ни в какой внешней причине и понимаемую через собственное бытие; что же касается предметов сотворенной природы (*natura naturata*), то их объяснение должно включать идею производящей причины. «...Так, например, для изучения свойства круга, я задаюсь вопросом: могу ли я из той идеи круга, по которой он содержит в себе бесчисленные прямоугольники, вывести все свойства его, другими словами, я задаюсь вопросом: заключает ли в себе эта идея производящую причину круга?»<sup>15</sup>.

Лейбниц, в свою очередь, выдвигает совершенно другие исходные принципы. Например, в письме к Томазиусу настаивает на ложности Декартовых начал: «Что касается до меня, то я менее всего признаю себя картезианцем... У Декарта я согласен только с самым методом, ибо как скоро дело дошло до приложения последнего, Декарт совершенно позабыл всю свою строгость и сразу запутался в каких-то удивительных гипотезах...»<sup>16</sup>. Когда речь идет об основах бытия, каковыми являются пространство, материя и движение (что, по Лейбницу, доказывается чтением новейших философов), то к ним могут привести только истинные принципы познания, среди которых Лейбниц выделяет не только ясные и отчетливые идеи, но и принципы непротиворечивости и достаточного основания. «Истинная идея — та, понятие которой возможно, ложная та, понятие которой заключает в себе противоречие»<sup>17</sup>.

Таким образом, в письмах обсуждаются, будучи включены в решение конкретных задач позитивной науки, также и основные принципы новой логики: что означает правильно понять предмет? Что вкладывается в понятие самого предмета? Что значит существовать «по истине»? Тот способ рассуждения, который признавался верным в схоластике, должен быть переосмыслен и переосмысливается в соответствии с новыми мировоззренческими установками.

В дальнейшем обсуждение собственно логических проблем отходит к философским трудам, в которых продолжают воспроизводиться особенности переписки XVII в. Даже с чисто внешней стороны это так: «Монадология» Лейбница, например, может рассматриваться как развернутый ответ Лейбница Софии-Шарлотте с опровержениями взглядов Толанда, Гоббса, Спинозы и др.; «Новые опыты о человеческом разуме» — это опровержение мыслей Локка в «Опыте о человеческом разуме» и т. д.<sup>18</sup> Но главное касается все же логических характеристик: в философских сочинениях продолжают обсуждаться предпосылки нового знания, основы мышления и бытия — о них спорят, полемизируют, дискутируют, тогда как в научных публикациях (трактатах, статьях, сообщениях и т. д.) споры уходят в подтекст, так как задачей научной теории становится нечто иное, а именно вывод всех возможных следствий из тех предпосылок («аксиом», «принципов»), которые считаются бесспорными и по этой причине уже не обсуждаются. Из-за этого различия философские труды в строгом смысле слова нельзя относить к научным трактатам — они, скорее, являются «подготовкой ума», «очищением интеллекта». В какой-то мере они становятся антиподами научных теоретических систем как раз потому, что внутри научных сочинений начинает преобладать другая логика — логика вывода. К рассмотрению этого мы сейчас и перейдем.

### *3. Механика Ньютона как предмет историко-философского исследования*

Как мы попытались показать выше, «ученое письмо» XVII в. явилось своеобразной «точкой роста» нового знания, внутри которого в это время было только едва намечено различие между двумя, выделившимися позже в виде философского и естественнонаучного, особенными методами познания. В противоположность будущим научным и, если можно так выразиться, анонимным сообщениям (поскольку они адресовались всем и никому в отдельности) письмо всегда писалось вполне определенному адресату; в нем учитывались именно его мысли и взгляды, поэтому письмо было не столько способом передачи какой-либо информации, сколько приобщением «другого» к «моей» точке зрения, а «меня» к «его». Оно было убеждением, дискуссией, полемикой. Однако, с другой стороны, в нем вызревала и иная, дедуктивная логика, исключавшая возможность каких бы то ни было споров при условии точного со-

блюдения ее правил вывода. Поэтому письмо можно считать также и тем пунктом, с которого начинается расхождение разных способов рассуждения, разных логик. Дальнейшее развитие знания нового времени привело, как мы знаем, к конституированию науки в качестве особого социального института, а также самостоятельной, несовпадающей с философией формы знания со своим предметом и методом. Период формирования академий наук стал временем «разложения» письма: Мавр сделал свое дело, Мавр должен был уйти. Научная переписка продолжает сохраняться, но отходит на задний план интеллектуальной жизни; ее место занимают, с одной стороны, научные сообщения различного рода, с другой — философские сочинения. То, что в письме было от «логики спора», т. е. обоснования «начал» нового знания, превратилось в основное содержание философии; то, что было ориентировано на дедуктивные выводы, послужило основой естественнонаучной теории.

Если в философских трудах, по сути дела, все время идет спор мыслителя со своим alter ego, то в научных сочинениях все возражения собеседников и оппонентов устраняются; микросоциум личности как бы ссыхается до одного-единственного участника, не сомневающегося в незыблемости оснований своей концепции, вследствие чего она не может быть ничем иным, как строгой системой всех последовательно выведенных из исходных посылок следствий. Вопрос о том, действительно ли так уж бесспорны эти послышки, снимается. При этом ученый не осознает того, что те основания научной теории, которые он полагает в качестве бесспорных, можно даже сказать «само собой разумеющихся», стали таковыми (смогли выступить в роли таковых) лишь после того, как они были «опробованы» на истинность ранее, в длительных спорах «Республики ученых»<sup>19</sup>. Но теперь это обстоятельство уже выпало из его поля зрения; ученый ориентируется главным образом на построение строго непротиворечивой, возможно более полно развернутой теоретической системы. Утверждение дедуктивного способа рассуждения в качестве господствующего в науке теснейшим образом связано с изменением типа интеллектуального общения в академиях наук. Неформальный характер личных связей, как это было в «Республике ученых», постепенно заменяется строго определенным порядком встреч «академиков» на заседаниях академий наук, строго заданной регламентацией докладов, обсуждений, выступлений и т. п. Места спорам об исходных предпосылках здесь уже не остается: можно спорить только о том, насколько строго сделаны выводы из «принципов» и насколько точно поставлены свидетельствующие в их пользу опыты<sup>20</sup>. Ученый должен отбросить как несущественные всякие «посторонние» соображения, например свои догадки, гипотезы о сущности данного явления (силы тяготения или света). Его задача — изложить следствия, вытекающие из предпосылок и подтвержденные экспериментами, а вовсе не говорить о тех побуждениях, которыми он руководствовался для достижения этой цели и которые каким-то

объемом связаны с осмыслением самих предпосылок. Это задача — требование науки, «не нуждающейся ни в какой философии» и «не измышляющей гипотез». Такова «натуральная философия» Исаака Ньютона, творца нового естественнонаучного метода и самой науки в образе классической механики, какой она предстала в «Математических началах натуральной философии»<sup>21</sup>. Мы не ставим здесь своей целью подробно рассмотреть содержание и структуру этой работы; наше внимание будет сконцентрировано на ее логике, на том способе рассуждения, который впервые был изложен здесь в его целостности и законченности, а затем продемонстрировал свое могущество в течение двух с половиной столетий.

По общему признанию «Математические начала» на нескольких шагов вперед определили направление развития естествознания; об этом говорили Ломоносов, Вольтер, Лагранж, позже — Фрэнкштейн, С. И. Вавилов и многие другие<sup>22</sup>. Однако следует отметить то обстоятельство, что подобная оценка взглядов Ньютона становится привычной и общепринятой примерно с середины XVIII в. До этого времени (т. е. в течение почти полувека) «Начала» не пользовались общим признанием, а современниками Ньютона они были приняты почти холодно. Даже в 1730 г. премию Французской академии наук получил И. Бернулли за мемуар «О системе Декарта и методе определения из нее орбит и офелиев планет», где критиковалась ньютоновская теория тяготения. Причины такого, по меньшей мере равнодушного, отношения современников и ближайших потомков Ньютона к его учению, конечно, имелись, и их рассмотрение может оказаться немаловажным фактором, проливающим свет на особенности теоретических установок естествоиспытателей нового времени.

Одна из причин сводится к тому, что Ньютон не один закладывал фундамент науки; вместе с ним в этом участвовали Бойль, Гук, Гюйгенс, Роберваль, Рэн и многие другие. Причем, как это всегда бывает при создании нового учения, сначала (когда они все были еще гражданами «Республики ученых») между ними и Ньютоном шла полемика по кардинальным вопросам теории и часто они оказывали на Ньютона такое сильное влияние, что в результате этого он даже вынужден был менять свою точку зрения (например, на эфир). Однако главная причина состоит в том, что, несмотря на это, заслуга создания естественнонаучного метода принадлежит все же именно Ньютону. То, что у Гука, Гюйгенса и других старших его современников существовало еще только в виде зародыша, у Ньютона оформилось в виде ясных и четких научных требований и превратилось в систему математического естествознания. В известном смысле как раз это и обусловило неприятие идей Ньютона его современниками: не будучи столь систематически мыслящими и логически последовательными, они не смогли признать верными выводы, вытекающие из исходных предпосылок, хотя первые имплицитно содержались в последних и хотя они сами участвовали в работе по созданию этих предпосылок.

Попытаемся раскрыть некоторые особенности ньютоновского метода в контексте научного мышления середины XVII в.

В «Математических началах натуральной философии» представлены два важнейших достижения ньютоновской физики: закон всемирного тяготения и законы движения, основывающиеся на понимании динамики как учения о взаимодействии сил. Они разворачиваются в богато разветвленную систему механики, имеющую своей предпосылкой некоторое начальное, достаточно простое представление о физическом объекте, обладающем целым рядом специфических физических свойств. Анализ этого исходного понятия механики обнаруживает следующие методологические особенности научного подхода, сложившегося к концу XVII в.

Ученый ставит перед собой задачу объяснить физические явления, такие, как, например, инерционное движение тела, ускорение, притяжение и т. п.; каждый раз при этом имеются в виду вполне определенные физические свойства. Так, движущееся тело обладает величиной, формой, массой, скоростью; поверхность, на которой осуществляется движение, характеризуется свойствами препятствующими движению и т. д., т. е. речь идет об объектах механики. Но для того чтобы объяснить их и сформулировать законы, совершенно необходимым средством оказывается математическая идеализация. Ведь как ни полируй поверхность, на которой осуществляется инерционное движение, абсолютной, обеспечивающей инерцию гладкости она достигает только в виде геометрической поверхности; как ни сглаживай шероховатости у движущегося тела, оно утрачивает их полностью только в образе математической точки, лишенной всякой протяженности; как ни устраняй реальные препятствия на пути движения, помехи совершенно исчезают только в геометрическом пространстве. Математический образ движущегося тела оказывается той предельной (доведенной до предела реальности моделью реального предмета идеализацией объекта, посредством которой объясняются явления механики. Посредством нее объект предстает как абсолютно всеобщая и необходимая модель, которая становится критерием проверки чувственных данных. Причем математика выступает здесь совсем не как язык, которым только описываются физические явления и который, следовательно, лишь внешним образом соотносится с ними; это не применение математики к естественнонаучному исследованию, это — сердцевина самого этого исследования а математический образ — один из способов бытия объекта, в котором реальный предмет преобразуется так, что выявляются скрытые до сих пор его механические свойства.

В связи с этим необходимо обратить особое внимание на то обстоятельство, что формирующееся естествознание начинает противостоять философии прежде всего в решении проблемы истинности знания. Дело заключается в том, что математик, действительно, конструирует свои объекты, причем в этих конструкциях с одной стороны, выражено понятие о предмете, например понятие прямоугольного треугольника, а с другой, раз этот треуголь-

ник построен, идеальный образ получает объективное существование. Имеет ли тогда смысл говорить о соответствии понятия реальности?

Вопрос о таком соответствии математик начинает подменять вопросом о продуктивной конструктивности знания: конструктивно, следовательно, истинно, говорит он. Такая интерпретация свидетельствует о том, что в новое время в связи с расщеплением знания на естественнонаучное и философское происходит также расщепление понятия истины: установка познания на необходимость конструктивно воссоздать предмет для того, чтобы правильно, адекватно понять его, выступает теперь в двух как бы независимых друг от друга формах: для философа истинно то, что при соотнесении с действительностью обнаруживает свою адекватность ей; для математика истинно то, что конструктивно<sup>23</sup>. Эта противоречивая ситуация особым образом воспроизводится в отношении нового времени, которое Ньютон превратил в «математическое естествознание», построив его на математическом фундаменте. Естествоиспытатель воспринимает требование истинности знания как задачу приведения в соответствие сложной, многосторонней и богато разветвленной системы выводов и следствий научной теории с ее исходными предпосылками, которые он обычно называет «аксиомами», или «принципами»: если противоречия между выводами и аксиомами нет, то это означает, что теория верна. Однако вопрос об истинности самих этих аксиом, как уже говорилось, естествоиспытателем не ставится — обычно он просто ссылается на практику, опыт, договоренность и т. д. Действительно, факт экспериментальной проверки каждого следующего шага в научной теории до поры до времени делает «нужным» теоретическое и экспериментальное обоснование истинности «принципов» научной теории; эта задача выходит за границы научного знания, во всяком случае в период его «мирного развития» — она попадает в поле зрения ученого тогда, когда наука начинает переживать некий кризис, связанный как раз с зарождением сомнения в истинности исходных предпосылок. Тогда прежнее движение теории — от оснований к следствиям — сменяется на противоположное — от следствий к основаниям; вся широко разветвленная теоретическая система как бы «сворачивается» в одно исходное понятие, обращая свои выводы на собственные «начала», поскольку старое объяснение действительности, выросшее на их основе, перестает удовлетворять естествоиспытателя и, следовательно, требуется переосмыслить их<sup>24</sup>. Это означает, что о началах теории вновь нужно спорить, их следует обсуждать (о том, что это бывает действительно так, свидетельствует, в частности, полемика между Эйнштейном, Бором, Борном, де Бройлем и другими физиками, подвергнувшими на рубеже XIX—XX вв. сомнению старые определения массы, пространства, времени и т. д., т. е. исходные предпосылки ньютоновской физики). Таким образом, в дело вновь включается изгнанная, казалось бы, из науки «логика спора», ведь речь идет уже не о выводах, а о самих предпосылках. По сути

дела, в этих спорах рождаются новые определения нового объекта теоретического научного знания, который в качестве идеальной модели соотносится с воспроизводимым в ней реальным предметом. Это и значит, что исходные предпосылки «поверяются» теперь не просто конструктивностью, но объективностью, так сказать, «бытийностью», так как заново сконструированные «начала» противостоят не многосторонне разветвленной теории (ее пока еще нет), а самой заново понимаемой реальной действительности.

Требование обоснования собственных «первоначал» всегда содержится внутри науки, но в скрытом виде, как некая «сверхзадача», которая начинает осознаваться как насущная, актуальная задача только в переломные моменты развития научного знания — по отношению к ньютоновской науке речь идет о конце XIX — начале XX в. В конце же XVII в. создавший эту науку Ньютон исходит из оснований механики как из чего-то данного, наличного, бесспорного, о чем не только не следует спорить, но даже возможность обсуждения чего должна быть снята с повестки дня. Чтобы доказать справедливость этого утверждения вернемся к рассмотрению вопроса о формировании в середине XVII в. позитивной науки в связи с особенностями созданного Ньютоном естественнонаучного метода.

Та математическая идеализация, которая содержится в естественнонаучном исследовании, должна быть сопряжена с идеализацией другого рода (ее можно назвать физической), ведь понимается и изучается все же физический объект и математическая модель, в которой воплощен всеобщий предмет механики, нуждается в физической «плоти» и «крови». Так как в этот период от лица физики и шире — естествознания вообще — выступала механика, содержанием физического (естественнонаучного) исследования становится отождествление каждого тела с действующей силой. При таком подходе для ученого утрачивает важность вопрос: какими другими свойствами, кроме свойства быть силой, обладает данный предмет? Все другие его свойства и характеристики как бы элиминируются. При исследовании, например, силы притяжения Землей Луны Земля рассматривается так, как если бы она была материальной точкой, совпадающей с центром тяжести, и сосредоточивала в себе всю массу, как если бы все остальные ее свойства отсутствовали, а сила воздействия распространялась без всяких помех, т. е. в пустоте.

Рассмотрение по принципу «как если бы» (als ob) становится одной из существенных особенностей динамического подхода. Предмет в физике начинает пониматься как центр силового воздействия, как атомарная сила. Ньютон и строит картину мира по схеме динамического взаимодействия, динамического атомизма. При этом последний существенным образом отличается как от философской атомистики Гассенди, так и от структурной атомистики Бойля. Ньютон не задается, подобно Бойлю, вопросом о том, действительно ли Земля состоит из элементарных сил, для него этот вопрос решен — он рассматривает ее всю целиком как единую

атомарную силу; он не интересуется также вопросом об иерархичности сил, так как иначе это увежо бы в дурную бесконечность. Нет, каждую силу Ньютон берет как наличную атомарную, имеющую значение только в качестве действующей. Это понимание и воплощается в физической идеализации посредством динамической модели, в которой тело представлено уже не как математическая, а как материальная точка, обладающая вполне определенными массой и силой<sup>25</sup>.

Следует обратить внимание на то, что внутри естественнонаучного метода динамическая модель существенно отличается от математической, о чем свидетельствует то, что такие фундаментальные понятия, как сила, масса и другие, не растворяются в математических образах, а сохраняются и могут быть интерпретированы только в физическом смысле. В связи с этим можно было бы вспомнить, например, что недоумение у учеников и современников Ньютона вызвало то обстоятельство, что два из трех основных законов динамики у основателя математического метода и математического языка в естествознании не поддавались математической интерпретации: во втором законе, где говорится о том, что изменение движения пропорционально приложенной силе, речь идет не о количестве движения, а просто о движении. Что же касается первого закона, то свойство инерции вообще не может быть объяснено с математических позиций. Комментаторы пытались «исправить» эти «ошибки» Ньютона, но удавалось это плохо. И утаться вообще не могло, так как из естественнонаучного метода не может быть элиминирована ни одна идеализация: ни математическая (кинематическая), согласно которой движение тела рассматривается без учета воздействий на него извне; ни динамическая, благодаря которой тело выступает как действующая сила, принимающая также и воздействия извне. Заслуга Ньютона и состоит в том, что он создал естественнонаучный метод в единстве этих двух проекций и продемонстрировал его эффективность в «Математических началах натуральной философии».

В соответствии с требованиями нового метода одним из важнейших вопросов исследования становится вопрос о действии любого тела, взятого в качестве элементарной силы. Можно сказать, что в созданной Ньютоном механике с предметом происходят сложные превращения: во-первых, снимается проблема обоснования его существования (он существует — и basta, а что сверх того — то от лукавого, т. е. от метафизики); во-вторых, любой предмет (или явление) отождествляется с действующей силой, так что все остальные его свойства учитываются лишь в той мере, в какой они соотносятся со свойством быть силой; в-третьих, ученый анализирует опять-таки не «бытие» силы, т. е. не ставит вопрос о том, откуда она и что она такое, — все эти вопросы заменяются вопросами о действии силы. Построив модель Вселенной как системы взаимодействующих сил, при рассмотрении которых самым важным вопросом признается вопрос не о силе, а о ее действии (т. е. не о причине, а о следствии), Ньютон тем самым стал



создателем новой онтологии как нового представления о мире, сложившегося в умах естествоиспытателей. Одновременно, снимая задачу обоснования «начал» своей теории (так как следует обсуждать не природу силы, а ее проявления), Ньютон в соответствии с этой онтологией утвердил в естествознании дедуктивную логику, логику вывода. Способ рассуждения и доказательства научных трактатов, сообщений, статей становится совсем иным, чем в переписке: хотя и в письме, как уже было сказано выше, начинала «вызреть» выводная логика, в нем преобладала все же логика самообоснования, поскольку задачей письма являлось не построение развернутой системы выводов, а убеждение противника (оппонента) в правильности выбранных оснований. В научном сообщении (любого типа) господствующей становится логика вывода, так как цель ученого — вывести из имеющихся оснований, аксиом, предпосылок (а вот о них-то спорить нечего, так как они принимаются как нечто само собой разумеющееся) все возможные следствия. Характерная для переписки альтернатива логики самообоснования и выводной логики сменяется в научных трудах противоречивым единством динамического и кинематического подходов.

Утверждение дедуктивной логики в науке оборачивается далее проникновением в нее феноменологического подхода. Это также существенно отличает науку от философии с философским принципом *causa sui*. Для гражданина «Республики ученых», например, *causa sui* — неотъемлемая характеристика бытия субстанции, будь то *natura naturans*, монада или протяженность и мышление. Для естествоиспытателя нет ничего бессмысленнее, чем говорить о силе как причине самой себя, — речь может идти о причине изменения движения одного тела под влиянием другого тела (другой силы), при этом каждое тело анализируется как существующее. Сама причинность начинает интересовать естествоиспытателя не в своем причинно-бытийственном, если можно так выразиться, статусе, а в ином способе существования, раскрывающемся при ответе на вопрос: как это происходит? Феноменологический подход как один из принципов естественнонаучного метода можно выявить при рассмотрении того, как сам Ньютон, например, понимает смысл закона всемирного тяготения или сущность света. Так, притяжение и отталкивание, через которые действует тяготение, признаются Ньютоном одними из активнейших и основных свойств материи, однако раскрыть смысл тяготения с физической точки зрения (так, как интерпретируется, например, масса, протяженность, твердость, непроницаемость, трение и т. д.) Ньютон никак не может и даже вообще отказывается делать это<sup>26</sup>. То же направление исследования можно проследить в рассуждениях Ньютона о природе света. Как известно, для объяснения оптических явлений Ньютон предложил гипотезу корпускулярного строения света, дополнив ее впоследствии волновой гипотезой, однако он не уставал повторять, что эти гипотезы его в общем-то волнуют мало, так как их можно изобретать великое мно-

ство, а задача ученого состоит не в подобном измышлении гипотез, по в объяснении и описании свойств света, очевидных из опыта. «Мое намерение в этой книге, — предваряет он „Оптику“ такими словами, — не объяснять свойства света гипотезами, но изложить и доказать их рассуждениями и опытами»<sup>27</sup>; «...главная обязанность натуральной философии — делать заключения из явлений, не измышляя гипотез, и выводить причины из действий до тех пор, пока мы не придем к самой первой причине, конечно, не механической...»<sup>28</sup>

В создании такого феноменологического подхода в науке Ньютон обнаруживает преимущества и силу своего мышления по сравнению с Гюйгенсом, Гуком и другими оппонентами. Категорически возражая, например, против реального факта дальнего действия, т. е. действия силы на расстоянии без посредника, Ньютон обосновывает это действие методологически. Полемика Гука и Гюйгенса с ним по этому вопросу говорит за то, что, хотя они, как и многие другие, создавали научный метод вместе с Ньютоном, все же именно последнего следует считать его подлинным создателем.

В своем открытии закона всемирного тяготения Ньютон (как полагает, например, А. Койре) воспользовался опытами Гука<sup>29</sup>, говорящими об искривлении прямолинейного движения инерционно движущегося тела под влиянием силы тяготения (так же, как он использовал законы Кеплера и учение Гюйгенса о центробежной силе), хотя резко отклонил претензии Гука на то, чтобы его имя было упомянуто в «Началах» как имя одного из создателей теории тяготения. В связи с этим Ньютон с возмущением писал Галлею, что претензии Гука слишком велики и что его, Ньютона, заслуги состоят не столько в открытии этого закона, сколько в математическом его обосновании. Возможно, кое в чем Ньютон был неправ<sup>30</sup>, однако за таким отношением к Гуку скрывается, бесспорно, нечто большее, чем личная неприязнь: этим большим, на наш взгляд, является различие в методах исследования<sup>31</sup>. Будучи старшим современником Ньютона, Гук, как Гюйгенс, Бойль и ряд других ученых, не принадлежал еще науке вполне, как безраздельно и целиком принадлежал ей Ньютон; Гук был гражданином «Республики ученых» в той же мере, в какой подданным «Королевства науки», поэтому вопрос об исходных предпосылках научной теории интересовал Гука гораздо больше, чем задача создания научного метода в его целостности. Именно поэтому Гук в отличие от Ньютона задавался прежде всего вопросом о природе силы тяготения: он пытался объяснить ее сначала на основе магнетизма и видел причину ослабления или усиления притяжения в усилении или ослаблении магнитных свойств, а на более поздних порах — в увеличении или уменьшении колебаний эфира. Гравитация, по Гуку, является результатом миллиона колебаний как внутри эфира, так и внутри больших тел, которая направляет эти тела к центру колеблющихся веществ<sup>32</sup>.

Концепция Гюйгенса, как и трактовка Гука, требует объяснения природы силы тяготения, для чего он также вводит эфир<sup>33</sup>.

Таким образом, и Гук и Гюйгенс (и многие другие) пытаются объяснить природу тяготения и, следовательно, воспроизводят в своих спорах, если можно так выразиться, стадию обоснования их ходных «начал» естествознания. Но эта стадия уже пройдена — естествознание создано, и Ньютон, как его создатель, движется уже в другой логике: он сознательно отказывается, как мы видели, от выяснения того, что такое тяготение (так же, как ускорение или любая другая сила) — для него вполне достаточно того, что из факта существования силы тяготения можно сделать выводы о том, как будут вести себя небесные и земные тела, и расчитать их движение. Ньютон исходит из тяготения как из установленного факта, из доказанной предпосылки научного исследования; его интерес лежит в сфере выяснения проявления, а не сущности этой силы<sup>34</sup>. Создавая свой метод в единстве математической и физической идеализации, в основу которого он полагает логику вывода, Ньютон целиком и полностью выступает как представитель новой науки, в которой он более велик, чем Гук, Гюйгенс или кто-либо иной. Он понимает то, чего не понимают они: хотя все говорят как будто об одном и том же. Так обстоит, например, дело в решении проблемы дальнего действия при создании теории тяготения. Как известно, строя ее, Ньютон исходит из идеи дальнего действия, т. е. признает возможным взаимодействие между телами без их непосредственного соприкосновения и без посредника, в котором эта связь как бы персонифицируется. Сначала для Ньютона, как и для всех физиков, такой персонификацией прямой связи был эфир: там, где тела не «касались» друг друга, они «касались» эфира и таким образом были сцеплены между собой. Но в «Началах» эфир исчез окончательно (хотя на протяжении жизни Ньютона он занимал в его построениях, скажем оптических, очень важное место) и, следовательно, тяготение было признано силой, действующей на расстоянии. Этого никак не могли принять современники Ньютона, большинство которых разделяло взгляд на взаимодействие тел через непосредственное столкновение или через эфир. Ни Гук, ни Гюйгенс не могли согласиться с идеей дальнего действия, так как все их теоретические построения так или иначе были связаны с эфиром. Отказ Ньютона от допущения существования эфира казался тем более странным, что широко известны были его слова о невозможности дальнего действия: «Предполагать, что тяготение является существенным, неразрывным и врожденным свойством материи, так что тело может действовать на другое на любом расстоянии в пустом пространстве, без посредства чего-либо передавая действие и силу, — это, по моему, такой абсурд, который немудрено ни для кого, умеющего достаточно разбираться в философских предметах»<sup>35</sup>. И тем не менее закон всемирного тяготения — это воплощение идеи дальнего действия. В связи с этим может возникнуть вопрос: каким образом мыслитель ранга Ньютона мог не заметить этого противоречия? Но дело в том, что никакого противоречия здесь нет: в полном согласии со своим методом Ньютон отказывается не только

решить, но даже ставить вопрос о том, что представляет собой сила тяжести и прирождена она материи или нет. Естествоиспытателя интересует закон взаимодействия тел, который для Ньютона воплощается в динамической модели связи атомарных сил. То обстоятельство, что Ньютон вводит закон всемирного тяготения не феноменологически, а методологически, кстати, сразу же подметил Гюйгенс, говоря о том, что и сам Ньютон наверняка не придает тяжести физического смысла, пользуясь этим понятием лишь в условном, «астрономическом» плане.

Благодаря Ньютону прежняя динамическая модель непосредственных воздействий тел была постепенно, но окончательно замечена моделью взаимодействия точечных сил, а сама динамика стала пониматься как наука о действующих силах. Эта динамика в полном смысле слова — дитя ньютоновского нового метода. Потому что, хотя и Гюйгенс и Гук приближались к его модели при анализе, скажем, движения сталкивающихся упругих и неупругих шаров, меняющих скорость или направление движения после столкновения, все же для них сущность и значение динамического принципа были заслонены реальным фактом соприкосновения движущихся шаров. Ни Гук, ни Гюйгенс, ни кто-либо другой не могли выявить закон действия сил в чистом (теоретическом) виде; именно поэтому Гюйгенс, хотя и высоко оценил достижения Ньютона, признав, что на основе закона всемирного тяготения можно объяснить эллиптическую форму планет, угаданную Кеплером, и избавиться от трудностей, содержащихся внутри вихревой концепции Декарта, все же назвал этот закон «маловероятной и смелой гипотезой».

Многим естествоиспытателям было трудно отказаться от эфира именно потому, что он был необходимым элементом первоначальной теоретической конструкции; завершив создание механической картины мира и нового научного метода, Ньютон, по сути дела, только довел до своего понятия, говоря языком Гегеля, те существенные характеристики физического объекта, которые содержались в скрытом виде в его исходных определениях внутри динамики: рассматривая ускоренное (или замедленное) движение с точки зрения действующих друг на друга тел, она с самого начала отождествляла их с силами, по отношению к которым теряют смысл понятия «соприкосновение» и «непосредственное столкновение». Таким образом, Ньютон выявил и развил то, что содержалось в зародыше в первоначальных определениях динамики. Но для этого нужно было обладать «железной» логической последовательностью мышления и систематичностью Ньютона. Можно сказать, что Ньютон выразил принципы и методы естествознания более полно и точно, чем кто-либо другой, хотя многие шли тем же путем. Так что Ньютон поступил вполне последовательно, развив такое понимание, т. е. отказавшись от допущения существования эфира, и сохранив идею принципа, хотя с этим не мог согласиться никто из его современников. Фактически этот вывод был подготовлен работами Гука, Гюйгенса, Рэна, Роберваля и др.

Однако мы еще раз обращаем внимание на тот факт, что, для того чтобы обеспечить динамике ту роль, которую она будет играть внутри математического естествознания в течение последующих нескольких веков, Ньютон должен был создать новый естественнонаучный метод. Отождествление в механике любого тела с действующей силой позволило обосновать закон всемирного тяготения и явилось таким развитием начавшей складываться до Ньютона динамики, которое, по сути дела, стало ее коренным преобразованием. В этом и состоит заслуга Ньютона перед наукой; одновременно это стало утверждением в теоретической науке (от лица которой в XVII в. выступило математическое естествознание) дедуктивной логики — логики вывода, сменившей логику обоснования первоначал, преобладавшей в «Республике ученых» и перешедшей оттуда в философские труды. Именно вследствие этого XVII в. представляет интерес для историка философии как раз в плане изучения трансформации способов мышления. С одной стороны, потерпел окончательное крушение авторитарный способ мышления, была создана «Республика ученых», участники которой сформировали принципы нового экспериментального знания. Выделившись в виде самостоятельных областей знания, философия и естествознание тем не менее (и именно поэтому) теснейшим образом связаны друг с другом и нуждаются друг в друге на всем протяжении нового времени. Это доказывается, в частности, взаимопревращением логик в переломные моменты развития науки, когда естествоиспытатель вынужден переосмысливать исходные основания научной теории и на какое-то время (и неожиданно для самого себя) становится философом. Коль скоро ученый интересуется уже не своим специфическим (физическим, химическим и т. д.) предметом и даже не своими специфическими (физическими, химическими и т. д.) выводами, а *способом рассуждения* как таковым, дело оборачивается обоснованием «начал» самой логики (т. е. обоснованием общих принципов мышления и бытия). Таким образом, с момента своего зарождения наука нового времени внутренне связана с философией (последняя выступает как «наукоучение», всегда, конечно, выходя за эти рамки), хотя выявляется это лишь в кризисные периоды развития науки. Но в самом начале ее торжественного шествия науке кажется, что она не нуждается ни в какой философии. «Физика! Берегись метафизики!» — в этом кредо Ньютона выражено не только отрицание схоластики, корень его лежит гораздо глубже.

Совпав на некоторое время, естественнонаучное и философское мышление вновь расходятся, и ученый перестает «философствовать» тогда, когда «спор» о новых началах науки закончен, когда созданы новые «бесспорные» определения предмета, выступающие вследствие этого как «аксиомы».

С другой стороны, и философия несет на себе «печать» науки — недаром творцы трех самых крупных философских систем нового времени — Кант, Фихте и Гегель — в известной мере характеризуют их как «наукоучение».

Так решается вопрос о La République des Lettres как о предмете историко-философского исследования; ее социо-логический анализ — это рассмотрение коренных трансформаций способов мышления в связи с изменением типов общения, возникших в новую эпоху и обусловивших в конечном счете появление новой философии и нового позитивного знания.

## Глава II

### Научная революция XVI—XVII вв.

#### *1. Современная ретроспекция и понятие научной революции*

Представление о революции, создавшей классическую науку, как об этапе истории познания, как о гносеологическом феномене в некоторой степени связано с современной переоценкой ценностей прошлого. Хотя ученые и философы XVII в. требовали коренного (по словам Ф. Бэкона, революционного) преобразования тогдашнего научного знания, созданные ими самими фундаментальные основы классической науки в дальнейшем были признаны непоколебимыми. Это убеждение продержалось вплоть до XX столетия. Такое понимание истории науки вызывает в памяти известное стихотворение Попа: «Природа и ее законы были покрыты мглой; бог сказал: да будет Ньютон, и все осветилось...». Современное толкование коренных преобразований науки, «научных революций» существенно отличается: сейчас в научной революции видят не столько деятельность, обращенную на изменение унаследованного знания, не столько завершение поисков, сколько более интенсивное и радикальное продолжение неизбывной и необратимой трансформации знаний о мире.

Есть и более конкретное различие между XX в. и XVI—XVII вв., уже непосредственно относящееся к представлению о научной революции как о гносеологическом феномене, как об этапе истории познания, об этапе истории философии. В классические времена науке не приписывали интегральной функции познания Всего: классическая наука не отваживалась охватить своими методами Вселенную как целое. Нужно, однако, отметить, что философия подошла к «пересечению» истории науки и теории познания раньше, чем это было сделано в собственно историко-научных трудах. Что же касается наук о природе, то в них, только начиная с релятивистской космологии, с цилиндрического мира Эйнштейна, Вселенная как целое стала объектом математического анализа и экспериментального наблюдения (наблюдения в том смысле, что проблема геометрии Вселенной решается исследованием средней плотности вещества в пространстве). Когда теорию относительности определяли как теорию не столько физическую, сколько философскую (Нернст), то в такой оценке была доля

истины: философская трактовка Вселенной в целом («объекта, созданного в одном экземпляре») и познания в целом сейчас гораздо ближе к экспериментальному и математическому исследованию природы. Формирующийся на основе опыта естествознания новый взгляд на прошлое связан с изменением историко-культурных, историко-научных и историко-философских оценок классической картины мира, с продолжающимся уточнением понятия «научная революция». В историко-научной литературе термин «революция» часто применяется к очень крупным, но все же не охватывающим науку данной эпохи в целом открытиям и обобщениям. По большей части они заслуживают такого названия. Но когда речь идет о научной революции как этапе общей истории познания, о научной революции как гносеологическом феномене, имеется в виду трансформация того общего междисциплинарного инварианта, который определяет созданную данной эпохой картину мира как целое.

Фундаментальным представлением теории познания, становящимся исходным пунктом определения научной революции, является представление о необратимом и бесконечном приближении картины мира к ее объективному реальному оригиналу. Но что же отличает революционные периоды приближения к объективной истине от общего, также в целом необратимого хода познания? Самое существенное в том, что наука в известные периоды демонстрирует «сильную необратимость» своего развития<sup>1</sup>. Характерно, что необратимость — возрастающее значение инвариантных ответов — в революционные периоды тесно связана с усилением «вопросающей компоненты» научного познания.

Именно в этом живом противоречии мы видим отличие научных революций; в революционные периоды стиль научного мышления, воздействие науки на общий характер культуры («эффект науки») зависят в явной форме от самого движения науки, каждый ответ науки на поставленный вопрос модифицирует этот вопрос, вызывает новые вопросы, вопрошающий аккомпанемент научного развития не замолкает<sup>2</sup>.

В рамках гносеологического анализа научной революции критерий сильной необратимости должен быть связан с основным гносеологическим критерием — критерием истины. Здесь уместно вспомнить об эйнштейновских критериях выбора физической теории — внешнего оправдания и внутреннего совершенства, о которых Эйнштейн писал в своем автобиографическом очерке 1949 г.<sup>3</sup> Первый из этих критериев — экспериментальное подтверждение, второй — естественность теории, ее выведение без специальных, выдвинутых *ad hoc* допущений из максимально общих принципов.

Итак, для революционной ситуации в науке характерен акт внешнего оправдания — экспериментальный результат, явно требующий новых исходных принципов, которые охватывают все мироздание, но находящий их лишь в порядке предварительной интуиции, ищущий внутреннего совершенства, фиксирующий на первых порах не столько однозначные ответы, сколько адресован-

ное мирозданию вопросы, демонстрирующий вопрошающую компоненту познания. И столь же настоящим является необратимое движение к истине. Таким экспериментом или наблюдением были в XVI в. эллиптические орбиты планет, а в начале XX в. — независимость скорости света от движения системы, в которой он движется. Аналогичную революционную ситуацию создает универсальная идея, которая еще не находит внешнего оправдания и толкает вперед экспериментальное исследование, демонстрируя необратимое движение к истине. Подобные поиски преобразуют логику познания, логические нормы, это служит условием парадоксализации самых общих представлений о мире.

Представление о научной революции, как о периоде сильной необратимости познания, связанное с пониманием этой революции как гносеологического феномена, как этапа в развитии познания и целом, позволяет, по-видимому, несколько дополнить понятия парадигмы и инварианта познания. Оба эти понятия исходят из некоторой тождественности позитивных утверждений. Инвариант — понятие, возникшее в математике, получило весьма общий, но всяком случае, общефизический смысл, когда Эмма Неттер связала его с понятием сохранения физических величин. Можно думать, что указанное понятие получит еще более общий смысл, в том числе и гносеологический. Но при этом на передний край выступает понятие, связанное с сохранением, но в известном смысле противоположное ему, — понятие преобразования позитивного ответа при сохранении вопроса. Сохраняющийся вопрос, «вопрошающий инвариант», особенно важен в случае научной революции, когда позитивные парадигмы меняются радикально, настолько радикально, что сохраняется лишь вопрос, на который раньше давали один ответ, а позже — другой. В период научной революции эти ответы меняются очень быстро, на глазах одного поколения.

Сохранение же в качестве преемственного содержания науки вопросов, которые каждая эпоха получает от предыдущей и переадресует следующей, говорит о бесконечности познания.

Сейчас придется ввести некоторые ограничения в указанное различие позитивных и «вопрошающих» инвариантов. Речь шла о неисчерпаемости объекта науки, о бесконечном приближении познания к истине. Но почему мы называем это движение необратимым? Понятие необратимости указывает на гносеологическую ценность позитивных ответов, их сохранение в самых радикальных научных революциях. Вопрос «как устроен?» сохраняется, модифицируясь, именно потому, что он получает приближенно правильный ответ, не закрывающий прогресса науки. Вопрошающая компонента науки неотделима в этом смысле от позитивной. Возьмем вопрос, который перешел из перипатетической науки в классическую: «почему тела продолжают двигаться после получения толчка?». Вопрос мог сохраниться лишь при условии некоторых накопленных в течение древности и средневековья констатаций и обобщений. В этом вопросе каждое слово — итог необратимых, навсегда вошедших в науку позитивных обобщений опытов и ло-



гического мышления. «Почему» — итог развития каузального логического мышления. Слово «тела» — итог наблюдения, приведшего к заключению о дискретности мира. Слово «продолжалось» могло приобрести смысл только в результате накопления наблюдений, которым противостояло обычно констатируемое прекращение движения, в результате появления абстрактного образа тела, предоставленного самому себе, и еще более абстрактного образа бесконечного движения, не встречающего препятствий. Слово «толчок», обозначающее универсальную причину движения, могло фигурировать в заданном вопросе после необратимой позитивной констатации — обобщенного отказа от поиска нематериальных источников движения.

Классическая наука могла адресовать будущему тот же вопрос в иной форме, которая включала понятия предоставленного себе, т. е. находящегося вне силовых полей, тела, движения как состояния (Галилей), прямолинейной инерции (Декарт), инерционных сил (Ньютон). Без этих понятий и образов Эйнштейн не мог бы ответить на вопрос ссылкой на особенности пространства, на его геометрические свойства, на его «евклидовость» или «неевклидовость».

Подобных примеров можно было бы привести сколько угодно. Они показывают, что вопросы науки не могут быть заданы без позитивных утверждений и уже хотя бы поэтому не могут не стать звеньями исторически развивающегося познания.

Из указанного характера научной революции, из сильной необратимости процесса смены конкретных форм, в которые облачается сквозной вопрос о структуре мира, из постоянной в рамках научной революции связи и борьбы между «раньше» и «позже» следуют некоторые выводы о хронологических рамках научной революции, создавшей классическую науку. «Раньше» в данном случае означало господство перипатетических идей и выведение законов бытия из неподвижной схемы центра мироздания, его границ и «естественных мест». «Позже» означало обладавшую высоким внешним оправданием и внутренним совершенством науку XVIII—XIX вв. Подобная общая характеристика XVI—XVII вв. подводит к выделению следующих этапов научной революции.

## *2. Этапы научной революции*

Ее первым этапом было Возрождение. Высокое Возрождение — культура XVI в. В этот период перипатетическая наука еще не ушла в прошлое, она претерпевала внутреннюю трансформацию, культура Чинквеченто включала «аристотелевский ренессанс», развивалась и искала новые аргументы философия Аверроэса. Аверроизм, как и неоплатонизм, испытывал глубокую инверсию понятий, акцент переносился на живую подвижную материю, которая порождает меняющиеся формы. Изменилось отношение к античным авторитетам, их критиковали, а защитники Аристотеля не отказывались от новой интерпретации перипатетических тек-

етоп Перипатетическая картина мира теряла свою каноничность. Она была еще жива: натурфилософы XVI в., даже объявляя себя противниками перипатетики, зачастую не выходили за рамки комментирования Аристотеля. Перипатетика была прошлым, но прошлым, еще живущим в настоящем. Прикладная механика уже находила внешнее оправдание для новых оснований картины мира, но разработка таких оснований в рамках натурфилософии XVI в. только начиналась. Стиль научного мышления XVI в. был чрезвычайно своеобразным. Мыслитель Чинквеченто как бы спрессовывал в своем сознании временные пласты. В этом отношении научная мысль следовала за культурой предыдущего столетия и Проторенессанса. Уже у Данте спрессованное время выражалось не только в структуре «Божественной комедии», где автор беседует с людьми предшествующих веков, но и в самом содержании, в идеях великой поэмы — сплава средневековых реминисценций и ренессансных прогнозов.

Но была ли наука Возрождения наукой? Имеем ли мы право говорить о *научной* революции в XVI в.? По-видимому, будет вполне законным ответить на этот вопрос утвердительно. В рамках Возрождения система каузальных представлений о мире, опирающихся на логический анализ и эксперимент, еще не выделилась из моральных и эстетических представлений и высказывалась по преимуществу в натурфилософской форме. Но с этой формой были тесно связаны собственно научные открытия, — такие, как система Коперника или подвиг Колумба. Само выделение науки как автономной компоненты культуры было итоговым результатом революции в воззрениях на мир, на его познание. Современное представление о науке как о системе, освободившейся от внешних критериев, возникло на основе того, что было сделано в XVI в.

Конец XVI в. и начало XVII в. особенно отчетливо демонстрируют сильную необратимость процесса познания. Возьмем творчество Джордано Бруно. В нем очень много от неоплатонизма, от Николая Кузанского и от итальянской натурфилософии XVI в. И вместе с тем многое принадлежит уже XVII в. — хотя бы четкая формулировка того, что вошло в науку как принцип относительности Галилея—Ньютона. Но есть более разительный пример сильной необратимости — два основных сочинения Галилея («Диалог» и «Беседы»). Первая из названных работ еще тяготеет к ренессансному стилю мышления и изложения, вторая — ближе к Ньютоновым «Началам». В тексте самого «Диалога» мы наблюдаем сближение «раньше» (ренессансной натурфилософии) и «позже» (механики нового времени). Они сближаются в объединяющем их «теперь».

Третий этап научной революции (взятой в качестве гносеологического феномена, как этап познания Вселенной в ее целом) — картезианская физика, а четвертый — динамизм Ньютона. Эти этапы сохраняют основную особенность первого, ренессансного этапа — спрессованность предреволюционного стиля мышления и стиля, характерного для послереволюционной классической

науки XVIII—XIX вв., спрессованность во времени и борьбу этих «раньше» и «позже». Но здесь такая спрессованность характеризует не только стиль научного мышления и изложения научных идей, но и содержание основных физических концепций, различие которых, собственно, и создает основу для разделения научной революции XVI—XVII вв. на этапы. Указанные концепции были модификациями одной, общей для Возрождения, построения санса, картезианской физики и ньютонова динамизма центральной физической идеи. Но и сама эта идея — инвариант классической физики — была модификацией еще более общего принципа; последний образует физический инвариант всей исторической эволюции познания, включая античную картину мира и современную квантово-релятивистскую, неклассическую науку.

Сквозной физической проблемой, сохраняющейся со времени *physis* Аристотеля вплоть до прогнозируемого в наши дни дальнейшего развития идей Эйнштейна, является проблема однородности и неоднородности мира, его изотропии и анизотропии. Физика и космология Аристотеля были теорией изотропного пространства: все радиальные направления от Земли к небу считались равноценными, но это пространство мыслилось как неоднородное, поскольку подразумевало неподвижные центр, границы и «естественные места», на которые «натянута» абсолютное пространство с привилегированной системой отсчета. Научная революция XVI—XVII вв. была победой новой концепции однородности мира. Переход был необратим: такие, казалось бы, фундаментальные понятия классической науки, как «абсолютное пространство» и «абсолютное время», могли не сохраниться и не сохранились в дальнейшей эволюции познания, да и в XVII в. они не были общепризнанными, но в новой картине мира было нечто, от чего познание уже не могло отступить. Это был переход от однородности пространства к неоднородности пространства-времени. Прежнее представление о физической реальности пространства, лишённого временной длительности, о чисто пространственной и «мгновенной» картине мира, от которого отказалась наука XX в., в XVI—XVII вв. еще не исчезало, но перестало играть роль междисциплинарной парадигмы: то, что переходило из механики в другие отрасли знания, отражало непреходящую компоненту классического представления о мире — идею мира как системы движений.

Всю историю классической науки (начиная с ее революционного дебюта и вплоть до неклассического эпилога) можно представить как последовательное усложнение картины относительных движений, усложнение, включавшее в эту картину новые и новые детали. С этой точки зрения теория относительности Эйнштейна была завершением и продолжением классической науки в ее обратимом вкладе в эволюцию знания. Таково вообще отношение новой науки к *необратимому* содержанию старой. Сама классическая наука с ее идеями инерции и однородности пространства, с принципом относительности Галилея—Ньютона была продол-

онием, необратимого содержания античной, перипатетической физики и космологии — представления об анизотропности и (с некоторыми оговорками) однородности пространства. У Аристотеля оно было однородным только на сферических поверхностях, концентрически окружавших центр мироздания; здесь движения небесных тел были относительными и проходимые ими пути не начинали привилегированных точек. Коперник обобщил понятие относительного движения, лишив мироздание традиционной привилегированной системы отсчета, «привязанной» в античной и средневековой космологии к неподвижной Земле. При этом «абсолютный центр мира» был перенесен на Солнце, которое стало началом новой привилегированной системы. Это типичная ситуация научной революции: старая идея уже подорвана, наука пошла дальше, но старое еще не ушло в прошлое, революция продолжается, старое остается в новом, между старым («раньше») и тем, чему принадлежит будущее («позже»), еще не образовался временной интервал.

Второй этап научной революции приводит к понятию инерции; в этом главный вклад космологии и механики Галилея в необратимую эволюцию картины мира. Но прошлое еще не стало полным прошлым, оно находится еще в «теперь». Галилеева инерция еще не порвала связи с круговыми относительными движениями на сферах аристотелевой космологии. Небесные тела, представленные самим себе, движутся по круговым орбитам. Прямолинейное движение по инерции — открытие Декарта. Это основной вклад картезианской физики в необратимое развитие познания. Но этот новый импульс, который дан научной революции на ее третьем, картезианском этапе, не может стать основой завершения революции, создания относительно устойчивой и однозначной картины мира. Прямолинейное движение по инерции может объяснить движение по круговым орбитам и всю сумму наблюдаемых фактов с помощью ряда введенных ad hoc искусственных гипотез. Картезианская физика была явным образом лишена внутреннего совершенства. Завершением научной революции XVI—XVII вв. стал ее четвертый этап — динамизм Ньютона, понятие силы, развитое в «Математических началах натуральной философии».

### 3. Итоги научной революции и «Математические начала натуральной философии»

Металогические преобразования, столь характерные для научных революций (преобразования логических канонных), демонстрируют единство исторического процесса, взаимодействие всех его сторон. Для того чтобы преодолеть парадоксальность отдельных экспериментальных результатов и частных теорий и осуществить, по выражению Эйнштейна, «бегство от чуда», нужно, чтобы вся сумма известных человечеству фактов опиралась на новую аксиоматику познания. Таков результат единого процесса познания и

преобразования мира. Наука в целом (включая констатации, понятия и обобщения, ассоциации и аналогии, которые переносятся из одной ее отрасли в другую и тем самым объединяют ее, включая связи науки со всеми областями культуры) демонстрирует существование такого единого процесса. Поэтому гносеологический анализ научной революции, анализ преобразования представляемый о мире в целом и самой логике познания не отрицает, а, напротив, предполагает исследование собственно исторических воздействий на науку. Разумеется, содержание научных констатаций определяется прежде всего объективной структурой мироздания, но если наука в каждую эпоху достигает лишь определенной степени приближения к такой структуре, то перед историком науки неизбежно встает вопрос: чем объясняется степень приближения к действительности, реализованная в науке в данный момент, воплощенная в рассматриваемой научной констатации?

Ответы на вопрос, как зависит сила тяготения от расстояния между телами, в какой-то мере определяются теми объективными закономерностями, которые управляют движением тел. Но почему именно XVII в. ответил на этот вопрос с определенной степенью точности и почему подобный ответ стал возможным лишь в XVII в.? Движущие силы, определяющие темы, формы, структуру, эффект, социальные функции познания,— это объект уже не одного естественнонаучного, а общественно-исторического исследования научного познания и его результатов. Речь идет о социальной философии, социологии научного познания, в рамках которых понятие научной революции становится общественно-историческим по своему содержанию. Но помимо этих соображений, в какой-то мере справедливых и для сравнительно спокойных периодов научного развития, существуют специфические связи революций в науке с общественными революциями. Научная революция — время сильной необратимости. Общественная мысль прикована в этот период к коренным необратимым поворотам в аксиоматике и логике познания. Частные открытия в самой науке связаны с требованием внутреннего совершенства теорий, выдвинутых для объяснения новых фактов. Поэтому общественный и философский резонанс научных концепций в эти времена обладает максимальной широтой. В целом период, начатый английской и заверченный французской революцией, совпадает с последним этапом научной революции XVI—XVII вв. и с появлением временного интервала между «раньше» и «позже». «Математические начала» еще не знают такой резкой черты. Ее нет ни между творением Ньютона и «Началами философии» Декарта, ни между последними и «Диалогом» Галилея. В этом смысле «Математические начала» — завершение научной революции и начало после-революционной эпохи. Новые принципы, методы и стиль установлены, но они еще не стали непоколебимой традицией, они еще противостоят картезианству (в этом подтекст «Начал») и вместе с тем неотделимы от прошлого. Через столетие с небольшим в «Аналитической механике» новые, установленные Ньютоном за-

коны бытия приняли очень далекую от натурфилософии XVII в. форму. Открытый Ньютоном и Лейбницем анализ бесконечно малых стал в XVIII в. явной формой математического естествознания, и исчезло то сосуществование элементов «раньше» и «позже» в «теперь», которое было специфическим признаком научной революции. В этом отношении «Математические начала» были итогом последней и началом нового периода.

Каково же содержание «Математических начал», если их рассматривать с точки зрения научной революции XVI—XVII вв.? Это ряд фундаментальных идей, получивших тогда внешнее оправдание, и ряд наблюдений и частных концепций, придавших наконец внутреннее совершенство фундаментальным идеям и естественным образом выведенных из фундаментальных идей с помощью новых логико-математических методов.

В целом же гносеологическим итогом научной революции XVI—XVII вв. было представление о решающем значении эксперимента для достижения мира. В этом отношении XVI и XVII вв. были продолжением всей ренессансной культуры и даже проторенессанса. Галилей вводит в науку ряд понятий из прикладной механики, которые показывают, что не пассивное восприятие, а активное преобразование внешнего мира является источником сведений об этом внешнем мире. Картезианская физика устанавливает основной атрибут чувственно постижимой субстанции — протяженность. Сенсуализм и рационализм соединяются в понятии мысленного эксперимента, который становится методом сочетания непосредственных эмпирических впечатлений — внешнего оправдания физических теорий — и логического анализа, ведущего к их внутреннему совершенству.

В третьей книге «Начал» Ньютон поместил «Правила философствования» (*Regulae philosophandi*), где излагается «индуктивный метод» с явной антикартезианской тенденцией, вызвавший в Англии множество панегириков. Об «индуктивном методе» вообще писалось немало, но сейчас, в свете современной науки и эйнштейновской концепции критериев выбора физической теории, можно взглянуть по-новому на соотношение эмпирических и логических корней познания. При этом несколько уточняется и собственно историческая оценка бэконовского и ньютоновского индуктивизма.

Подойдем к *Regulae philosophandi* с точки зрения перехода от одного этапа научной революции к другому — от картезианской кинетической физики к динамической картине мира. И Декарт и Ньютон шли от наблюдений к весьма общим умозаключениям. Первый это делал с акцентом на логическом выведении, на том, что три столетия спустя Эйнштейн назвал внутренним совершенством теории. При этом Декарт не слишком заботился об однозначности частных объяснений. Ньютон ставил акцент на внешнем оправдании и старался не включать в механику неоднозначные гипотетические модели, хотя и не раз, особенно в оптике, изменял своему «*hypotheses non fingo*». «Физика принципов» Нью-

тона без кинетических гипотетических моделей открывала дорогу феноменологическим понятиям, из которых главным оказалось понятие силы. Сила была объектом строгого математического анализа и вместе с тем объектом количественного эксперимента. Математика и эксперимент здесь встречались, и при этом достигалось некоторое согласие внешнего оправдания и внутреннего совершенства физической теории. Тем самым гарантировалась их однозначная достоверность, относительные истины в большей мере совпадали по направлению с необратимой эволюцией, идущей к абсолютной истине. Другое дело, что отказ от кинетической расшифровки силы абсолютизировался. Это давало основание для справедливой критики ньютоновских индуктивистских претензий.

Но здесь в игру вступало сохранение вопрошающего инварианта познания, сохранение вопроса о происхождении силы, о дальнейшей расшифровке силы как причины движения, которую Ньютон сделал конечным пунктом анализа, определив ее и измерив феноменологически. Здесь и наметились те дефекты внутреннего совершенства классической физики, которые перечислил Эйнштейн в своей автобиографии и которые обусловили переход к неклассической картине мира.

Нерешенные вопросы были началом новой области исследования — теории поля. Ньютон писал о двух задачах — нахождении положения тел по заданным силам и нахождении сил по заданным характеристикам тел и их расположения. Первая задача была решена однозначно. Источником же грядущего пересмотра решения оказалась вторая задача. Здесь, где Ньютон от рассмотрения приложенной к телу заданной силы переходил к анализу ее происхождения, сразу же появлялись неоднозначные, противоречивые, явно неудовлетворительные понятия первого толчка, действия на расстоянии, а также понятия абсолютного пространства и времени. Они появлялись вместе с попытками отказаться от дальнейшего анализа, ведущего к гипотетическим построениям.

Сейчас, когда мы знаем, как впоследствии были решены наметившиеся коллизии, нас интересует их гносеологическая характеристика. Она состоит в следующем. Однозначность ньютоновских законов (сохранившихся в классической аппроксимации в качестве «ограниченно годных» и поныне) свидетельствует об исторической необратимости познания, о необратимости и растущей точности результатов познания. То, что называют «шуйцей» Ньютона (неоднозначность в оптике, в проблемах действия на расстоянии, первого толчка и т. д.), демонстрирует продолжение познания, его неисчерпаемость, сохранение вопросов как инварианта познания. В этом — основной гносеологический итог ньютоновского динамизма. Когда вопрос «почему тело движется?» перешел в вопрос «что такое сила?», он не был снят, но сохранился в более сложной форме.

Нельзя рассматривать в качестве итогов научной революции XVI—XVII вв. только позитивные констатации и выводы, прочно вошедшие в науку. Это хорошо видно на примере истории закона

всемирного тяготения. Его формулировка была ответом на вопрос, поставленный открытием эллиптического движения планет. После открытия эллиптической формы орбит, после выведения законов Кеплера возникла столь характерная для научных революций коллизия: внешнее оправдание — наблюдения Кеплера — не могло быть логически выведено из картины мира, сложившейся в первой половине XVII в. Ни система Галилея, не включавшая тяготения и исходившая из круговых движений планет, ни вихри Декарта не могли, естественно, без выдвинутых *ad hoc* искусственных конструкций обосновать законы Кеплера. Их объяснением была концепция Ньютона. Но для этого понадобилась более общая перестройка науки, включавшая новые критерии выбора научной теории. Позитивная и однозначная концепция тяготения была создана только в XX в.

Общая теория относительности объяснила с высоким внутренним совершенством и равенство тяжелой и инертной массы и ряд других чисто феноменологических посылок теории тяготения. Допущение действия на расстоянии, явно несоединимое с физикой Декарта, после попыток исключить его различными искусственными гипотезами типа давления эфира держалось вплоть до Эйнштейна, введшего представление о воздействии тяжелого тела на геометрию окружающего пространства. Сам Ньютон колебался между ссылками на материальный механизм передачи сил тяготения и на нематериальный агент. Эти колебания, эти адресованные будущему вопросы также были существенным итогом научной революции.

Уже в XVIII в. широко дебатировался другой упоминавшийся вопрос — о первоначальном толчке, объясняющем тангенциальную составляющую движения планеты по орбите. Ньютон приписал первоначальный толчок богу и говорил, что движение планет — это «перегородка, отделяющая друг от друга природу и перст божий». Кант назвал такую мысль «жалким для философа решением вопроса» и попытался объяснить первоначальный толчок, т. е. начальные условия системы движущихся тел, вращением первичной туманности. Такой выход за пределы данной динамической задачи стал чрезвычайно мощным методом построения единой космогонической и космологической системы.

Все сказанное приводит к общему выводу: «пятна на Солнце» ньютоновой механики — это результат сравнительной неразработанности проблемы происхождения сил, их зависимости от распределения масс, иначе говоря, отсутствие концепции силового поля. Вторая задача, о которой Ньютон говорил в «Началах», — определение сил по пространственному распределению масс, теория тяготения без его физической расшифровки и с фактической презумпцией действия на расстоянии. Все это начало теории поля, но начало, еще несущее родимые пятна старого, — новые понятия, еще не отделившиеся от старых, наблюдения, еще не получившие внутреннего совершенства, обобщения, не получившие внешнего оправдания. И в целом это вопрос, адресованный будущему и сти-



мулирующий основную линию подготовки новой научной революции, которая произошла через три столетия после **первой**. Наиболее темные «пятна на Солнце» ньютоновой механики и классической науки в целом — понятия абсолютного пространства и абсолютного времени.

Внешнее оправдание концепции абсолютного пространства у Ньютона — силы инерции, возникающие при ускоренном движении данного тела относительно мирового пространства и не возникающие при движении окружающих тел относительно данного. Отсюда следует неравноправность координатной системы, связанной с данным ускорением движущимся телом, и координатной системы окружающего пространства. Но у этой концепции не было внутреннего совершенства: силы инерции в нарисованной Ньютоном картине не вытекают из общего принципа, они не связаны с взаимодействием тел, причиной физических явлений оказываются пустое пространство и принципиально непредставимое движение в пустом пространстве. Эти сложности толкали строителей непротиворечивой картины мира к заполнению пространства физической средой, но этот импульс приводил в конце концов к иной трактовке сил инерции, к их эквивалентности гравитационному полю.

Концепция абсолютного времени основана на презумпции мгновенной передачи сигналов, придающей физический смысл «моментальной фотографии» Вселенной, мгновению, единому для всех точек пространства. Внешним оправданием концепции абсолютного времени было множество наблюдений, подтверждавших неограниченное нарастание скорости при последовательных импульсах, т. е. постоянство массы. Но эти факты относились к первой задаче Ньютона — к определению поведения тел при заданных силах. Вторая задача — определение сил — требовала обобщения механики постоянных масс, но такого общего принципа еще не было. Классическая физика пыталась подчинить теорию поля понятиям первой, механической задачи Ньютона, приписать полю, фигурировавшему под именем эфира, механические свойства. Однако теория поля добивалась эмансипации и в конце концов не только добилась ее, но и подчинила себе механику масс, сделав массу зависимой от движения и эквивалентной внутренней энергии тела. Таким образом, *temento mori* классической науки уже содержалось в ее генезисе, в том, что было создано научной революцией XVI—XVII в., было итогом этой революции.

#### 4. Дифференциализм

К числу сквозных предметов диалога, вокруг которых объединяются и сохраняющиеся на будущее позитивные ответы, и все время возникающие из этих ответов вопросы, принадлежит толкование физических событий в «здесь-теперь» — в точке и в мгновении. Каждый ответ на вопрос о поведении частицы «здесь» и «теперь» был достаточно парадоксальным: в **непротяженной, ло-**

вольной точке, в данное, точно определенное мгновение пространственно-временные события и процессы не могут происходить, для них в буквальном смысле «нет места» и «нет времени».

Конечно, это сквозная апория, осознанная со времен Зенона. Но в XVI—XVII вв. движение стало рассматриваться как неотъемлемая компонента бытия, представшего как пространственно-временное, движущееся бытие. Как же соединить концепцию локального бытия с пространственно-временным представлением о мире? Без этого не могло быть создано новое представление о реальности как становлении. Такое наименование, отнесенное к исходным категориям бытия, найдено Гегелем, но мысль о движении как критерии реальности была достаточно четко осознана уже Галилеем. Она была и у натурфилософов XVI в. Последние продолжали в этом отношении традицию Треченто и Кватроченто, реабилитировавших мгновенное и локальное, протекающее и движущееся, состоящее из элементарных ситуаций. В этом и состояла секуляризация картины мира, уход от перипатетического и патристического апофеоза вечного, неподвижного и неизменного как основного определения бытия.

Для математики понятие бесконечно малого было выходом из коллизии локального и движущегося, коллизии, лежавшей в основе апорий Зенона. «Исчисление нулей» Эйлера (нулей, парадоксальным образом обладающих направлением) и Лейбницевы «пренебрежимо малые величины» явились различными формами (число их, включая оттенки, было очень велико) выведения реальных пространственно-временных отношений для локальных ситуаций. Математика при этом становилась оптологической, ее преобразовывали применительно к картине реальных процессов.

Для научных революций вообще характерна тенденция исключения априорных и конвенциональных тенденций в обосновании математики. Основы исчисления бесконечно малых закладывались не только в собственно математических работах XVII в., но и в механике. В особенности важными были в этом отношении «Беседы» Галилея. С них начинается развитие представления о движении от точки к точке и от мгновения к мгновению, заменившее концепцию движения Аристотеля (из «чего-то» во «что-то»). Такая замена была общим, может быть самым общим, направлением научной мысли начала нового времени. Оно очень точно выражено у Кеплера. «Там,— писал он,— где Аристотель усматривает между двумя вещами прямую противоположность, лишенную посредствующих звеньев, там я, философски рассматривая геометрию, нахожу опосредствованную противоположность, так что там, где у Аристотеля один термин: «иное», у нас два термина: «более» или «менее»<sup>4</sup>.

Эти строки нуждаются в пояснении. «Прямая противоположность, лишенная посредствующих звеньев»,— это интегральное представление, указывающее на качественно различные полюсы: абсолютное начало и абсолютный конец движения из чего-то во что-то. Такое интегральное представление приписывает началу и

концу процесса некоторое субстанциальное (тело возникает и исчезает) или качественное различие. Полюсы движения или логического сопоставления определяются один по отношению к другому словом «иное». Что же такое «опосредствующие звенья»? Это непрерывный ряд пространственных положений, скоростей, ускорений и беспочечное множество точек и мгновений, которым соответствуют определенные состояния движущихся тел. Сопоставляемые предметы, свойства и состояния, если их определять через такие «опосредствующие звенья», характеризуются мерой. Они могут занимать то или другое место в ряде «опосредствующих звеньев», они могут быть больше или меньше, и этим определяются их отличие.

Генезис математического естествознания, складывавшийся из физикализации математики и математизации физики на основе количественных законов бытия, связан, таким образом, с дифференциальным представлением о движении. Основные успехи естествознания в XVII—XIX вв. были результатом преимущественно внимания к бесконечно малым областям. «От той точности, — писал Рيمان, — с которой нам удается проследить явления в бесконечно малом, существенно зависит наше знание причинных связей. Успехи в познании механизма внешнего мира, достигнутые на протяжении последних столетий, обусловлены почти исключительно благодаря точности того построения, которое стало возможным в результате открытия анализа бесконечно малых, применения основных простых понятий, которые были введены Архимедом, Галилеем и Ньютоном и которыми пользуется современная физика»<sup>5</sup>.

Преимущественный интерес к бесконечно малому существовал вплоть до нашего времени. Сейчас такого **преимущественного интереса** уже нет: в современной теории элементарных частиц анализ их поведения во внутриядерных областях неотделим от анализа космических процессов. Для классической науки и ее генезиса в рамках научной революции XVI—XVII вв. дифференциальное представление было сквозным и центральным направлением физической мысли. Это было связано с перечисленными в предыдущем параграфе основными итогами указанной революции, в том числе с ньютоновым динамизмом. Приложенная к телу сила как феноменологическая причина его движения позволяет обойтись без анализа интегральной космической обстановки, переносит центр тяжести в локальные пункты, в «здесь-теперь». В пределах первой задачи Ньютона — определения положения тел по заданным силам — интегральные ситуации представляют собой результат дифференциальных законов. Противоположная задача — выяснение происхождения сил, их зависимости от начальных условий, первоначального толчка — переносится в область «пятен на Солнце», в область, где сконцентрировались нерешенные вопросы, ставшие импульсом для дальнейшей эволюции классической науки, эволюции, приведшей к ее современному неклассическому этапу.

## 5. Обобщение итогов научной революции и роль философии

Напряженный, сосредоточенный в «теперь», лишенный солидного временного интервала, конфликт «раньше» (старые позитивные инварианты познания, его парадигмы) с «позже» (новыми идеями, навеванными исчезающей вопрошающей компонентой познания) объясняет, куда движется наука в период научной революции. Но этот конфликт не объясняет, с какой скоростью она движется и в каких формах происходит это движение. Очень важную роль для понимания этого играют поиски начальных условий, включение более широкой пространственно-временной системы для переноса парадигм классической физики в другие области. Следует подчеркнуть, что переносятся не только позитивные парадигмы, но и вопросы, апории, противоречия классической физики. В таких поисках и в таком включении многое зависело от философского обобщения науки. Оно оказывалось существенной стороной выявления «пятен на Солнце» — не только исходных позиций классической науки (итогов научной революции XVI—XVII вв.), но и последующего, послереволюционного развития классической науки в XIX в. и ее перехода в неклассическую в начале XX в.

Правда, в науке XVII—XVIII вв. и даже позже, в науке XIX в., философское обобщение не было столь самостоятельной движущей силой естествознания в процессе осознания им «пятен на Солнце» и в поисках их устранения, как в XX в. Кантовские коррективы Ньютоповой схемы мироздания кажутся очень ярким, но не столь уже частым примером относительно самостоятельной революционизирующей функции философского обобщения. Философия XVII—XVIII вв. и даже философия XIX в. в значительной мере представляются обобщением того, что Энгельс назвал естествознанием «старой ньютоново-линнеевской школы»<sup>6</sup>.

Преимущественное внимание к позитивной парадигме и некоторое игнорирование апорий классической науки заметно даже у Гегеля, хотя в целом его философия отразила новый этап, когда ряд естественнонаучных открытий продемонстрировал указанные апории и создал немало новых. Но и в XVI—XVII вв. воздействие философского обобщения на развитие естествознания было широким и чрезвычайно важным. Оно происходило не только и даже не столько в форме логических дедукций, сколько через общественную и научную психологию, через последовательно углублявшееся понимание, учет и ощущение живых апорий бытия. Среди многообразных теорий связи философии и естествознания были и прямые, осознанные переходы от философских дедукций к попыткам решения нерешенных вопросов науки — негативной и вопрошающей компоненты научной революции. Такие переходы были проявлением общности между развитием естествознания и формированием новых философских идей. Кантовская «Всеобщая естественная история и теория неба» вовсе не отделена от основ-

ного пути развития немецкой классической философии — одного из фарватеров философского обобщения научной революции XVI—XVII вв.

Сейчас следует перейти к формам такого обобщения с указанной только что точки зрения, рассматривая само обобщение как движущую силу той трансформации картины мира, исходные пункты которой уже содержались в итогах научной революции XVI—XVII вв. В докритических натурфилософских работах Канта, от «Мыслей об истинной оценке живых сил» (1746) до работы «О первом основании сторон в пространстве» (1768), мы встречаем ту же тенденцию, что и в «Естественной истории и теории леба», — это попытки философского обобщения апорий классической науки. Но и в критический период Кант так или иначе, прямо или косвенно шел по указанному пути. Учение об антиномиях — это философский эквивалент неразрешимых до конца противоречий науки. В классической физике понятие бесконечности было точкой перехода от внешнего оправдания (экспериментальной обоснованности теорий) к внутреннему совершенству (выведению теорий из более общих принципов с презумпцией неограниченной применимости таких принципов). С антиномиями была связана (в качестве абсолютизации, «одеревенения» витка познания) кантовская «критическая» концепция бесконечности. У Гегеля решение вопроса о бесконечности иное — не «критическое», а диалектическое. «Истинная бесконечность», присутствующая в каждом конечном элементе, была примирением указанных эйштейновских критериев научной теории, вернее, программой их реализации в развитии науки.

По-иному итоги научной революции XVI—XVII вв. были обобщены во Франции. Здесь не место подробно говорить о влиянии классической науки и ньютоновых «Начал» на генезис и развитие французского материализма. Следует только отметить связь обобщений классической науки во Франции с общественными идеями второй половины XVIII в. Французский материализм был обобщением не только последнего этапа научной революции, но и всех ее этапов в целом, он преемственно связан с картезианской физикой и с ренессансными корнями классической науки<sup>7</sup>. Что же касается непосредственного влияния механики Ньютона на общественную мысль XVIII в., то здесь очень существенной линией связи было мировоззрение Вольтера. Линия Ньютон — Вольтер важна не только для Франции; написанные Вольтером «Элементы философии Ньютона» оказали большое влияние на всю европейскую мысль, но во Франции эти работы и вся указанная линия особенно явно были связаны с философскими, религиозными и литературными течениями. Вольтер сделал концепцию абсолютного пространства и абсолютного времени опорой деизма. Но при этом изменился характер деизма, который, вообще говоря, был достаточно пластичным, варьировался, включал противоречивые элементы. С одной стороны, Вольтер, как и другие деисты, отрекся от пантеизма и атеизма Спинозы, с другой — «Элемен-

ны философии Ньютона» включали прямую защиту принципа неотворимости материи. В творчестве Вольтера философия не только получила импульсы от классической механики, но и сама участвовала в интерпретации ее проблем. Достаточно вспомнить вольтеровский памфлет «Диатриба доктора Акакия», направленный против выдвинутой Мопертюи телеологической версии принципа наименьшего действия. Рациональная форма этого принципа, принадлежащая Лагранжу, несомненно была связана с его общей идейной позицией. Вообще, во Франции механика стала явным элементом идейной эволюции. Маркс говорил, что французы цивилизовали английский материализм, придав ему темперамент и грацию<sup>8</sup>. Это относится и к одной из основ триумфального распространения материализма в континентальной Европе — к классической механике. До поры до времени классическая механика оказывалась одним из предметов бесед в светских салонах; о ней Вольтер беседовал с маркизой де Шатле (переводчицей «Начал» на французский язык); о ней говорили и писали энциклопедисты, и уже на глазах того же поколения сближение науки с философией, результатом которого была эпоха Просвещения, оказалось истоком французской революции.

Связь идей Вольтера с идеями Ньютона — достаточно явная. Более сложной, косвенной и неявной является связь научной революции XVI—XVII вв. с идеями Руссо. Здесь на поверхности филиппики против науки, цивилизации, разума, якобы неспособного избавить людей от страданий. Но есть внутренняя очень глубокая связь взглядов Руссо на гармоническое *естественное* состояние человечества (перенесенное французским мыслителем в прошлое) и концепции *естественного* состояния природы, подчиненной классическим законам бытия. Позже Кант говорил об основном тезисе моральной философии Руссо — о значении чувства сострадания, сближая ее с динамикой Ньютона. В «Грезах духовидца» Кант писал: «Так, Ньютон назвал бесспорный закон стремления материальных предметов к сближению *тяготением*, вовсе не желая свои математические доказательства впутывать в неприятные философские споры о причине тяготения. Равным образом он без малейшего колебания стал трактовать это тяготение как действительный результат всеобщей деятельности материальных предметов и назвал его поэтому также *притяжением*. Разве нельзя представлять себе и проявление нравственных побуждений мыслящих существ в их взаимных отношениях как следствие по-настоящему деятельной силы, благодаря которой они воздействуют друг на друга? Нравственное чувство было бы при этом *ощущаемой зависимостью* частной воли от общей результатом естественного и всеобщего взаимодействия, которым нематериальный мир достигает своего нравственного единства, образуя по законам этой свойственной ему связи систему духовного совершенства»<sup>9</sup>.

Моральная философия Канта была попыткой связать немецкую философию с английской, в частности с идейными результатами

научной революции XVI—XVII вв. Но это относится не только моральной философии, и не только к Канту, но и ко всей немецкой классической философии. Философское обобщение итогов научной революции осуществлялось на главном направлении идеологии развития европейского общества в XVIII—XIX вв., там, где пересеклись французский социализм (уже у бабувистов опирающийся на Просвещение и материалистическую философию XVIII в.) и немецкая классическая философия. А как же третий источник научного социализма — английская политическая экономия?

Сопоставляя самые общие идейные корни естественнонаучных философских и общественно-экономических направлений XVIII в., можно увидеть их глубокую связь. Она состоит, в частности, в переосмыслении столь важного и для средних веков, и для Возрождения, и для XVII—XVIII столетий критерия *естественных норм*.

Средневековый смысл этих понятий — провиденциальный и догматический: естественно то, что создано Провидением, записано в книгах и освящено традицией. Такой смысл получили и «естественные движения» перипатетической физики, и «естественная прибыль», «естественная цена» и т. д. в средневековых морально-экономических концепциях. Научная революция заменила этот смысл иным: естественно то, что вытекает из динамической схемы мироздания. Выросшее в механике, новое представление о «естественном» было перенесено в общественную мысль, где появилось понятие «социальная физика».

Из философов-рационалистов XVII в. с наибольшей отчетливостью связь теории общества с механикой выявил Гоббс. Он стремился приблизить *philosophia civile*, гражданскую философию, к *philosophia naturalis*, к естествознанию. Для этого было необходимо, во-первых, ввести исходные определения, как в механике. Затем нужно было найти элементы социальной системы (подобно элементам машины — колесам и пружинам). Такими элементами являются люди. Подобно механике, в социальной философии необходимо определить природу этих элементов, т. е. людей. Здесь не только Гоббс, но и вся общественная мысль XVII в. стояла перед дилеммой. Гроций говорил: «*homini prope sociale*» (люди тяготеют друг к другу); Гоббс, как и Спиноза, исходит из концепции отталкивания социальных индивидов. Проблема притяжения и отталкивания являлась одной из самых острых проблем механики: в XVII—XVIII вв. было потрачено немало усилий, чтобы объяснить Ньютоново притяжение гипотетическими моделями отталкивания, и не меньше усилий, чтобы объяснить систему объединения людей, их взаимное притяжение отталкиванием (Гоббсовым *bellum omnia contra omnis*). В этом случае «социальная физика», теория общества, не была бы тем *imperium in imperia* (государством в государстве), о котором писал Спиноза. Гоббс стремился к тому же, к чему стремился Спиноза, — к единой механической концепции мира в целом. Здесь нашла бы свое полное

инверсии философия протяженной субстанции как единственной субстанции.

Адам Смит в истоках своего творчества соединил те идеи и тенденции, которые связывают классическую механику с классической политической экономией. Он был крупным историком механики и астрономии<sup>10</sup>. Перенос механических понятий в экономическую теорию можно проследить в работе Смита «Теория нравственных чувств», включающей этику, естественное право, прикладную экономику. Что же касается его основного труда — «Исследования о природе и причинах богатства народов», то главная идея пяти томов этого произведения — идея труда как источника стоимости — довольно отчетливо связана с философскими, этическими и историческими взглядами Смита и в значительной мере с классической механикой. Здесь не простая аналогия типа: силы, действующие на тело, гарантируют равновесие системы мира; труд человека, распределенный согласно естественному порядку (проблеме разделения труда посвящены начальные главы «Богатства народов»), гарантирует равновесие производства и потребления. Смит исходит из того, что импульсы чисто локальные, определяющие индивидуальные роли, складываются в оптимальную систему, так же как в природе отдельные тела под действием сил образуют наш оптимальный мир, «лучший из возможных миров».

Подведем некоторые итоги. Анализ научной революции XVI—XVII вв. как гносеологического феномена требует, чтобы было выявлено нечто общее, характеризующее понятие научной революции не просто в историко-научном, но и социально-историческом, культурно-историческом планах. Когда мы говорим, что особенностями научной революции были «сильная» необратимость познания, интенсивные поиски внешнего оправдания и внутреннего совершенства научных теорий, огромное значение вопрошающей компоненты познания, то обнаруживается внутреннее единство между революционными устремлениями науки и всей революционной эпохой в целом. Философия была той формой сознания, которая обеспечивала связь между революцией в науке и перестройкой общественной жизни, глубокой трансформацией культуры.

### Глава III

#### Естественнонаучные знания о человеке и философия XVI—XVII вв.

Для начального этапа эпохи ранних буржуазных революций в разработке естественных наук о человеке характерна экстенсивная работа эмпириков; ученые тяготеют к описанию новых разновидностей растений и животных, новых анатомических структур, открывают новые минералы и окаменелости. Любопытно, что уже



тогда сложилась весьма узкая специализация поисков, что привело к частному характеру выводов. В силу этого в XVI—XVII вв. было обновлено здание средневековой науки, но еще не произошло коренных сдвигов, хотя колоссальный материал<sup>1</sup>, собранный учеными, ждал своего звездного часа и осмысление его завершилось наконец революционным преобразованием научной картины мира в XVII—XVIII вв.

Совершенно такой же экстенсивный характер носила деятельность ученых в естественных науках о человеке: анатомы исправляли Галена в анатомических частностях, но не претендовали на новую объяснительную концепцию. Известны анатомические исследования художников Возрождения — Леонардо да Винчи, Рафаэля, Микеланджело, Дюрера. В Болонье складывается целая школа анатомов, вскрывавших трупы и на основе этих вскрытий сделавших ряд значительных открытий (Беренгарий, Сильвий, Фаллопий, Евстахий). Большую известность приобрели работы А. Везалия. Теоретически исследования анатомов не отличались от работ ботаников и зоологов, но необходимость вскрытия человеческих трупов придавала деятельности анатомов антицерковный характер.

Связь эмпиризма в естественнонаучном знании и антропоцентризма Возрождения ярко проявилась в творчестве основателя ятрохимии, выдающегося швейцарского врача Теофраста Парацельса (1493—1541).

Антропоцентризм концепции Парацельса прежде всего состоит в переориентации им алхимии на изобретение методов лечения, в чем и состояла задача ятрохимии: «Настоящая цель алхимии состоит не в изыскании способов фабрикации золота, а в установке методов приготовления аркан (лекарств.— В. С.)»<sup>2</sup>. Преобразуя алхимию в духе антропоцентризма Возрождения, Парацельс определяет следующие основные вещественно-языковые структуры: язык человеческого тела (микрокосма)<sup>3</sup> и языка мира (макрокосма). Первоначальные тексты этих двух языковых систем составляют алхимию, философию, астрономию (астрологию), мораль (добродетели). В алхимии единство микро- и макрокосма образуют три исходные элемента: сера, ртуть и соль. — которые выражают отношение различных веществ к огню. Так, сера означала понятие о горючести и изменяемости вообще; ртуть — способность вещества улетучиваться без изменения от нагревания; соль — символ устойчивости и неразрушимости от огня. В человеке соответственно ртуть — это дух, сера — душа, соль — тело<sup>4</sup>. Процесс движения в материи обусловлен действием двух отрицающих друг друга сил и третьей — примиряющей: ртуть как положительная сила, а сера — как отрицательная противостоят друг другу и примиряются в соли. Соответственно гармоническое сочетание этих элементов в теле представляется лежащим в основании здоровья. Если же какой-либо из элементов преобладает, возникает болезнь. Например, преобладание серы вызывает лихорадку и морю язву, избыток ртути — паралич и т. д.

Ислед за Гиппократом Парацельс на первое место в лечении надвигал «следование природе», т. е. диету, свежий воздух, душевный покой, молитву, но в отличие от врача-гиппократика Парацельс не склонен ждать, пока сама природа не выправит свое течение; он стремится устранить причину болезни активным вмешательством: врач «должен действовать против времени, так как лекарства должны победить время»<sup>5</sup>.

Лекарства, согласно Парацельсу, «обладают скрытыми свойствами» возбуждения целительной силы природы. Лекарства созданы богом сообразно болезням: весь свет — это аптека; бог — «верховный аптекарь». Задача врача — открытие магических сил лекарственных веществ; исследование заболеваний человека (микрокосма) по аналогии с процессами, протекающими в макрокосме («внешнем человеке»): водянка уподобляется микроскопическому наводнению, апоплектический удар — молнии и т. п.

В свою очередь, соотношение металлов и планет Парацельс приводит в соответствие с мистифицированным соотношением человеческих органов. Поэтому в предлагаемых им средствах лечения большую роль играли металлические препараты. У Парацельса эти многочисленные аналогии и соответствия вещественно-языковых структур возникали благодаря тому, что одни виды веществ и существ оказывались средством познания других. Об этом свидетельствует его способ обозначения болезней не по страдающему органу или предполагаемым причинам заболевания, а по имени излечивающих лекарств. Это значит, что, согласно концепции Парацельса, в центре мира находится не пассивный античный микрокосм, рабски повторяющий в гармонии своих элементов гармонию мировых стихий, а действующий, творящий человек — целитель, управляющий силами природы: в отличие от сильфов, нимф, «которые связаны с водой как сельдь», лемунов, «которые связаны с воздухом как птицы», и гномов, «которые как землеройки связаны с землей», человек «свободен на земле, но не в земле, на воде, но не в воде, под небом, но не в небе, с огнем, но не в огне — при этом образует центр всех четырех, в котором все процессы и все лучи концентрируются»<sup>6</sup>.

По Парацельсу, творчество человека вбирает в себя творчество всей природы, ибо трем разновидностям материи — растительной, животной и минеральной — соответствуют тела (соль), душа (сера), дух (ртуть). Познав эти три силы, человек может подчинить природу своей воле. Отсюда все видимое выступает в качестве возможного образца творческой мощи человека<sup>7</sup>.

Хотя в течение XVI в. были заложены основы для возникновения существенно иной формы теоретизирования, все же только в XVII в. наступает существенный поворот в исследовании человеческого тела — основой для него стали работы механиков и математиков, подытоженные в основном Галилеем и Кеплером в самом конце XVI — начале XVII вв. Постепенно математика становится образцом формализации теории, в рамках которой теперь

жестко задается общая мера в сравнении, соотношении исследуемых вещей.

Теория Декарта обосновывала сведение любых природных связей к механическим, но по преимуществу не во всеобщей (всеобщее основание было слишком абстрактным), а в особенной форме уподобления конкретным механизмам: «...все это согласуется с правилами механики, являющимися и правилами природы»<sup>8</sup>. Поэтому и проблема метода познания, и проблема происхождения движения решаются Декартом теоретически-конструктивно только в особенном виде. Соответственно, в дедуктивном и индуктивном познании и в построении причинных рядов и циклов, любые процессы уподобляются им конкретным механизмам, нуждающимся в источнике движения. Таким конкретным механизмом оказался в физической теории Декарта и мир в целом, поддержание движения которого обеспечивается августиновским ежемгновенным творением мира богом.

Подобную же особенную механическую конструкцию Декарт предложил для физиологического функционирования живого организма — первоначальную модель рефлекса (от чувственного восприятия — к мозгу и от мозга — к мышцам), которая в своей абстрактной основе входит и в современную физиологию. Воспроизводя замкнутый механизм рефлекса, Декарт опирается не только на проработанный им принцип механической причинности, но и на конкретные анатомо-физиологические труды Гарвея (1578—1657), который создал теорию кровообращения, построенную на той же механистической основе.

Гарвей — первый среди естествоиспытателей яркий представитель кинематического (физиологического) подхода к живому телу. Именно этот подход, запечатленный уже в работах М. Сервета и учителя Гарвея — Фабриция, стал характерным для естествознания XVII в. В отличие от описания видов и анатомических исследований XVI в. биологи и врачи XVII в. стремились не просто описывать, но и объяснять результаты наблюдений. Суть теории стала связываться не столько с формой и структурой, сколько с функцией.

Физиология так и называлась — *anatomia animata* («динамическая анатомия»). Еще не было дано теоретическое обоснование (во всеобщем виде) механического конструирования, а конкретные механизмы уже стали своеобразным образцом для объяснения функционирования органов. Сложилось, по словам Ж. Конгелема, «двойное убеждение: органы имеют то же назначение, что и инструмент, их функции могут быть выведены из одного только рассмотрения их структуры»<sup>9</sup>.

Открытие Гарвея покоилось на использовании анатомического метода падуанской анатомической школы. Отправным пунктом для Гарвея явился подсчет количества крови, которое сердце посылает в организм за полчаса. Оказалось, что вес этой крови превышает вес всего организма. Отсюда следовало, что кровь возвращается в сердце, а не порождается вновь (как считал Гален).

Личь существенны: во-первых, количественный метод исследования и динамический вывод из него; во-вторых, уподобление действию сердца конкретным механизмам (насосу, колесам и рычагам)<sup>10</sup>. Родоначальник количественных методов в биологических науках, ученик Галилея — С. Санторио (1561—1630) применял эти методы исключительно для исследования статических закономерностей (изменения веса тела при обмене веществ) и оставался при этом правоверным галенистом.

Формулирование Декартом кинематической механической причинной связи как общей во взаимодействии природных тел оказало мощное стимулирующее воздействие на деятельность биологов, физиологов и медиков. Необходимо отметить, что, когда такое кинематическое конструирование — прослеживание причинных цепей — утрачивает опытную основу, становится чисто умозрительным, оно просто переводит на язык механики те полумифологические представления об образовании и функционировании тела, где объяснения связи частей тела основываются лишь на некоторых произвольно выбранных уподоблениях тем или иным практически освоенным процессам в неживой природе.

Примером такого фантастического конструирования может служить попытка кинематического обоснования Декартом теории эпигенеза в эмбриологии, которую вслед за Аристотелем предложил Гарвей. Эмбриология вообще чрезвычайно примечательный раздел в биологии в том смысле, что здесь в любую эпоху так или иначе надо было решать проблему развития. Теория эпигенеза — последовательного, поэтапного развития зародыша — вполне соответствовала кинематическим принципам механического детерминизма. Однако исходно зародыш должен был содержать в себе то динамическое начало, которое «запускало» механизм эпигенетического развития. Это начало Гарвей обозначил термином «яйцо» (следуя перипатетической традиции), определив основной принцип эпигенеза как *ex ovo omnia* (все из яйца)<sup>11</sup>.

Априорность этого принципа у Гарвея доказывается многими фактами: и тем, что сам Гарвей считал яичники млекопитающих лимфатическими узлами, не подозревая об их генеративной функции, и тем, что Р. де Грааф лишь двадцатью годами позже открыл в яичниках пузырьки, которые он ошибочно принял за яйца<sup>12</sup>.

Картезианский механический детерминизм лег в основу значительного направления в медицине XVII — начала XVIII в. — ястромеханики (ятрофизики). Представители этого направления — С. Санторио, Борелли, Бальиви, Паккиони, Бургав, Глиссон, Гофман и многие другие — суть жизни видели в движении, понимая последнее исключительно как механическое. Они уподобляли функционирование тех или иных систем организма определенным механическим устройствам. Так, Бальиви отождествлял действие руки с действием рычага, железы уподоблял сите, грудную клетку — кузнечным мехам, сердце — насосу. Бургав рассматривал дыхание, кровообращение, пищеварение «по законам механики, гидростатики, гидравлики». В соответствии с общей логикой карте-

зианской физики механическую систему тела пускает в ход «двигательная способность». Вот что пишет по этому поводу Борелли: «Мышца есть механизм, сам по себе бездейственный и мертвый, если не приходит извне двигательная способность, чтобы внести повеление и, пробудивши ее от сна и оцепенения, побудить к движению... Нерв и есть тот проводник, по которому двигательная способность имеет сообщение для возбуждения и приведения в движение мышц»<sup>13</sup>.

Жидкие части тела — источник движения благодаря тому, что «простейшая и чистейшая нервная жидкость» находится в связи с «тончайшей мировой жидкостью» — «азроэфиром». Жидкие части тела, таким образом, связаны с динамическим первоначалом, когда же речь идет о сохранении жизнедеятельности тела, то здесь основное значение придается волокнам, а именно их тонусу. Нарушения тонуса оказываются источником болезней<sup>14</sup>. Яtromеханики внесли вполне конкретный вклад в развитие биологии и медицины. Так, Борелли опытным путем опроверг ошибочную теорию Декарта о врожденной теплоте сердца. Бальиви установил анатомическое и физиологическое различие между гладкими и поперечнополосатыми мышцами. Яtromеханики создали большое количество измерительных приборов, медицинских инструментов (термоскоп, пульсомер, троакар, канюли и многие другие), ввели некоторые действенные методы лечения.

Яtromеханика чрезвычайно показательна при определении историко-научной значимости механицизма. В силу того что в рамках механицизма в принципе невозможно ответить во *всеобщей форме* на вопрос о происхождении движения, механический детерминизм оказывается совершенно несостоятельным в решении общих проблем развития, эволюции, формирования органических систем любой природы. Вместе с тем в качестве метода исследования действительной последовательной связи органов тех же органических систем механический детерминизм незаменим. Если под организмом понимать самодвижущуюся систему, а под механизмом — орудийную систему, с помощью которой осуществляется движение, то можно сказать, что механизм *исторически* произведен от организма, а понимание организма *логически* производно от понимания механизма. Выясненность кинематических характеристик действительности органов позволяет создавать модели соответствующих функций организма, «подключать» к живому организму адекватно действующие искусственные устройства. В этом состоит эффективность методов яtromеханики, которые, в частности, привели к изобретению разнообразного медицинского инструментария.

Удобление тех или иных систем животного организма механическим устройствам, разумеется, не означало создания биологии как самостоятельной науки, поскольку специфические особенности живого еще не были осмыслены и, напротив, живые существа понимались лишь как сложные механические устройства.

Изучение специфики человека на частнонаучном уровне сводилось главным образом с выявлением, описанием его психических функций. Характерно, что тогдашняя психология была очень близка к естественным наукам, а значит, к механицизму. Неудивительно, что именно картезианство существенно преобразовало психологические представления той эпохи. Человеческое тело, по Декарту, действует как единый механизм и потому в привычных своих движениях не нуждается ни в чем, кроме того, что у него есть<sup>15</sup>. И лишь там, где возникает проблема начала движения (волевого действия), в качестве объясняющего принципа привлекается представление о нематериальной мыслящей душе (динамическое начало). Душа по отношению к человеческому телу выполняет ту же роль, что и бог по отношению ко всему физическому миру, — роль источника движения, а потому связана со всем телом, а не с той или иной его частью<sup>16</sup>.

Декарт помещает душу в эпифизе, руководствуясь геометрическими соображениями (центр головы). Как душа, так и тело в качестве микрокосма должны как-то вписываться в макрокосм. Душа обязана соотноситься со своей «приказом» с реальностью. Отсюда две основные функции души — действенная и страдательная (страсти)<sup>17</sup>: «духи» — посредники между телом и душой — передают телу «приказы» души и душе — сведения о действиях тела «в зависимости от различных предметов»<sup>18</sup>.

Так устанавливается обратная связь между телом и душой. В качестве источника действия душа совпадает с динамическим началом, в качестве объекта действия — не отличается от любой части тела. Принципиальное различие души и тела совпадает с различием мыслительной и протяженной субстанции. Дальнейший путь развития психологии был немислим без разрешения общепhilософских проблем, поставленных картезианством.

Совершенно оригинальный путь для решения этих проблем избрал Спиноза. Он отождествляет механическую связь вещей не с вещами же (т. е. не с единичным, как Гоббс), но со всеобщим. Тогда вещественно-единичные формы (протяженная и словесно-мыслительная) представленности всеобщего (отношения) оказываются производными от него. Так, протяжение и мышление в качестве атрибутов производны от субстанции, понимаемой как причина самой себя, как единство бога и природы. Именно поэтому «порядок и связь идей» оказываются теми же, что «порядок и связь вещей».

Иначе говоря, «понятие», или «идея», какой-либо вещи выражает у Спинозы «действие души»<sup>19</sup>, т. е. соответствует способу действия, с помощью которого можно получить некоторую реальную вещь. Спиноза называет этот способ действия «ближайшей причиной», а понятие, его выражающее, — «адекватной идеей». «Отсюда мы можем видеть, что нам прежде всего необходимо всегда выводить все наши идеи от физических вещей или от реальных сущностей, продвигаясь, насколько это возможно по ряду причин...»<sup>20</sup>

Причинное отношение у Спинозы становится, таким образом, способом открытия разумом действенной природы вещей. Поэтому и познавательная способность человека зависит от его способности действовать: «...чем какое-либо тело способнее других к большому числу одновременных действий или страданий, тем душа его способнее других к одновременному восприятию большего числа вещей; и чем более действия какого-либо тела зависят только от него самого и чем менее другие тела принимают участия в его действиях, тем способнее душа его к отчетливому пониманию»<sup>21</sup>.

Если суть психологической проблематики видеть в соотношении единичного и всеобщего, рассматриваемых в плане индивидуального развития, то можно сказать, что у Гоббса и Спинозы эта проблематика отсутствует. Представляется, что концепции Гоббса и Спинозы обозначают переход к Локку и Лейбницу, где психологическая проблематика восстанавливается с прежней своей остротой.

Локк прямо исходит из действенного отношения телесного человека к телесному миру, но элементарными взаимодействиями, которые фиксируются в человеке, являются не понятия, а ощущения. Он не удовлетворяется простой констатацией действенной активности человека в процессе познания, но пытается теоретически воспроизвести все здание человеческого знания о мире исходя из простейших отношений к миру — чувственных идей — этого источника любого знания («идеи отношений часто яснее идей соотнесенных предметов»)<sup>22</sup>.

Поскольку чувственные идеи положены Локком в основание всей деятельности ума, постольку в его концепции субъект познания обладает неповторимым жизненным опытом, обусловленным той своеобразной устойчивой ассоциацией идей, которая у него сложилась. Процесс создания этой ассоциации Локк вслед за Декартом, Гоббсом и Спинозой понимает вполне механистически, но он впервые терминологически определяет подобный процесс как *ассоциацию идей*, принимая его за основу познания в целом<sup>23</sup>.

Локк, принимая наличие первичных (субстанциальные начала) и вторичных (чувственные идеи) качеств, отрицал какую-либо содержательную связь между ними. Поэтому хотя Локк и пытался вывести любые формы знания из чувственного опыта, однако ассоциации идей могли лишь бесконечно индивидуализировать человеческое знание<sup>24</sup>, а значит, психологизировать познавательный процесс и потому нуждались во внеопытной всеобщности как упорядочивающем принципе.

Такой внеопытной, конститутивной по своему происхождению всеобщностью стали у Локка средства общения, язык<sup>25</sup>.

Противоположный подход мы видим у Лейбница. Лейбниц само индивидуальное определяет как отношение (монады). Монады — источники движения — простые субстанции. В монаде вся Вселенная представлена определенным образом. Упорядочивающим началом в монаде-человеке является ум с присущей ему це-

многообразностью. Вот почему сложное в простом организуется по принципу конечных (целевых) причин.

В то время как «изменения тел и внешние явления возникают одни из других по законам *причин действующих*, т. е. по законам движений»<sup>26</sup>, Лейбниц утверждает существование предустановленной гармонии между конечными и действующими причинами. У человека ум опосредствует любую множественность восприятий и ощущений, но опосредствует он своей целенаправленностью, а не некими готовыми идеями.

Вот почему осознанность (апперцепция) и неосознанность восприятия (перцепция) не являются свойствами соответственно души и тела, как в философии Декарта, но составляют атрибуты души. Родоначальник учения о бессознательном, Лейбниц видит в психологических процессах аналогию с дифференцированием и интегрированием: акт сознания (апперцепция) представляет собой не что иное, как интеграл бесконечного множества бессознательных «малых перцепций». Поскольку Лейбниц в противовес Локку устанавливает отношение изоморфизма между первичными и вторичными качествами, постольку он пытается найти имманентное соответствие между чувственным многообразием и понятийным единством.

Рассматривая соотношение чувственно-единичного и понятийно-всеобщего, Лейбниц и Локк не растворяют психологическую проблематику в общих вопросах познания, как это произошло у Гоббса и Спинозы. Однако эта проблематичность формулируется у Локка и Лейбница диаметрально противоположным образом. Локк исходит из различия единичного и всеобщего, пытаясь затем выявить основание их отождествления. Лейбниц исходит из тождества единичного и всеобщего, с одной стороны, в духовной монаде, с другой — в теле. Но здесь он сталкивается с трудностью обоснования: во-первых, различия монад; во-вторых, связи духовного и телесного.

Так, изоморфное соответствие первичных и вторичных качеств оказывается у Лейбница проявлением предустановленной гармонии духовного и телесного, психического и физического. Лейбниц вместе с Мальбраншем и Гейлинксом является автором идеи психофизического параллелизма, дожившей в различных модификациях до нашего времени. Если у Мальбранша этот параллелизм обеспечивается активностью бога как посредника, то Лейбниц апеллирует к идее предустановленной гармонии между конечными и действующими причинами. Однако, помимо математической формальной операции изоморфизма (содержательной в математике, но формальной там, где необходимо выявить генетическую связь, как в данном случае), идея предустановленной гармонии не содержит ничего теоретически объективизируемого. Только генетический подход к человеческой психике дает достаточные основания для критики психофизического параллелизма<sup>27</sup>.

Как видно из этого краткого очерка развития психологии — одного из важных разделов естественнонаучных представлений



о человеке в XVII в.— ассоциативная психология, воплощавшая в себе концепцию механического детерминизма, встретила в рациональной психологии Лейбница, построенной на началах динамизма, своего антагониста. Противостояние ассоциативной и рациональной концепций в психологии можно проследить в различных модификациях вплоть до настоящего времени.

Лейбниц обосновывал телесную индивидуальность (картезианскую непроницаемость тел) через динамические свойства тел, введя в качестве основного механического принципа сохранения сохранение «живой силы» ( $mv^2$ ). Монадология Лейбница является не чем иным, как обобщением динамического определения индивидуумов. Монады — это силовые центры разнообразных телесных образований от неживых до обладающих разумом. При этом индивидуализация всеобщего начала движения закономерно привела Лейбница к универсализации живого, пронизывающего телесные формы монад (душ), отличающихся друг от друга степенью господства над иными монадами, вплоть до монады монад — бога: «Всякая монада в соединении с особым телом образует живую субстанцию. Таким образом, повсюду не только есть жизнь, связанная с членами или органами, но и существует бесконечное множество ступеней монад, из которых одни более или менее господствуют над другими»<sup>28</sup>.

Совпадение всеобщего начала движения с единичным означало утверждение производности механической составности от органической пронизанности всего существующего до самых неуловимых, бесконечно малых частей. Если в механике динамика Лейбница обернулась открытием нового принципа сохранения, то в общем виде динамическое начало было определено только тавтологически, как источник движения — как душа, сохраняющая свою неизменность. Признавая душу источником движения, Лейбниц должен был признать и неистребимость телесной «органической машины»<sup>29</sup>.

Если на первых порах механицизм как общее мировоззрение вполне соответствовал конкретно-научным достижениям в механике и физике, то поставленная Лейбницем в общем виде проблема происхождения движения завершила мировоззренческие поиски механицизма определением органического отношения, для описания которого еще совершенно не были разработаны конкретно-научные понятия механики и физики. Это мировоззренческое завершение механицизма свидетельствовало о том, что эпоха *homo faber'a*, свободного индивида-мастера, относившегося к миру как к своей мастерской, а к вещам как к инструментам, подходила к концу. Начинаясь новая эпоха, мировоззренчески отраженная по преимуществу в диалектике немецкой классической философии, где человек понимался уже как развертывающий в своей деятельности всю человеческую историю<sup>30</sup>.

Динамизм Лейбница, обоснование им структуры органической целостности, возрождение концепции целевой деятельности разума оказали большое влияние на биологию и медицину XVII—

XVIII в. Биологи XVII в. воспользовались монадологией Лейбница для дальнейшего обоснования эмбриологической теории преформизма, в соответствии с которой уже в половых клетках имеются все важнейшие структуры будущего организма.

Среди философов преформизм обосновывали Мальбранш и Лейбниц, среди биологов — Сваммердам, Мальпиги, Левенгук, Галлер, Бонве и многие другие. Преформисты считали основной головную клетку того родителя, которому приписывалась передача исходной структуры зародыша. Поскольку выбор был произволен, то возникло два направления: овизм и анималькулизм. Преформизм в биологии отнюдь не являлся лишь формой рецепции философии Мальбранша и Лейбница, он возник в ходе решения динамических проблем самой биологической науки. Однако общая логическая структура монадологии Лейбница и конструкций преформистов весьма сходны. Во второй половине XVII в. и практически на протяжении всего XVIII в. преформизм почти вытеснил опигенез. В дальнейшем опигенез (в форме эволюционизма) и разновидности преформизма (генетического, номогенетического и др.) противостояли и до сих пор противостоят друг другу в теоретической биологии.

Тщательно воспроизводимая Лейбницем диалектика дискретного (единичного) и непрерывного (единство представленности в каждом единичном всей Вселенной) порождала идею непрерывности перехода от одного единичного к другому. Математически замечательная в дифференциальном и интегральном исчислении, эта диалектика и под влиянием работ Лейбница, и независимо от них легла в основу классификационного метода обобщения, столь характерного для биологии XVII—XVIII вв., явилась своеобразным завершением концепции механического детерминизма. В качестве реакции на ятромеханику в медицине вновь пробуждается интерес к проблеме целостности организма, к гиппократовской концепции лечения как помощи природе (голландский врач Сиденгам). Кроме того, ятромеханике противостояла основанная Парацельсом ятрохимия, где содержалась апелляция к «духовной целостности организма».

Традиции ятрохимии и гиппократовской медицины вновь объединил в своей концепции Г. Э. Шталь (1660—1734), врач и химик, впервые отделивший врачебное искусство от химии и предположивший теорию флогистона.

В медицинской теории Шталь отличал механическую структуру тела от целенаправленной деятельности души. В отличие от Лейбница, с которым он неоднократно спорил, Шталь отвергал идею предустановленной гармонии, считая, что душа непосредственно управляет телом, обеспечивая ту форму устойчивости живого, которая не присуща другим химическим соединениям<sup>31</sup>. Душа, по Шталю, является основным жизненным агентом, источником тех целей, ради которых существует тело, а тело — органом души, устроенным специально для нее и больше ни для чего не пригодным<sup>32</sup>. Действие души на тело Шталь объясняет нематери-

альностью самого движения, атрибутами которого являются время, степень энергий, отношение и направление к цели. Частным расхождением Штала с Лейбницем не столь важны. Существенно то, что для Штала, так же как и для Лейбница, органическое тело, живое составляет предмет основных интересов, при этом источнике единства живого считается нематериальная, целеполагающая душа, а материальная, механическая телесность играет роль «инструмента»: «Природу и созидание органов можно рассматривать из философских оснований как инструмент, который субъект исходя из высоких принципов приводит в движение, устремляясь к некоей конечной цели»<sup>33</sup>.

Болезнь, по Шталю, представляет собой «противоречие между внутренней целеустремленностью и внешним устройством природы»<sup>34</sup>, причем под последним подразумевается физико-механическое устройство. Задача врача состоит в достижении так называемой синергии, т. е. такого процесса «в заболевшем человеке, когда природа и врачевание действуют сообща»<sup>35</sup>. Соответственно об «энергии» надо говорить, если природа лечит без врачебной помощи»<sup>36</sup>. При несостоятельности («извращении») энергии «должен вмешаться врач, чтобы поставить диагноз и найти такие движения, которые порождены болезнью, и такие, которые выступают против болезни, пытаюсь при этом применить средство помощи и обрести синергию. Он должен найти движения, которые приведут к пужной цели. Он должен так хорошо, как только может, способствовать коррекции материи. Как сотрудник природы, он должен освободить путь лечения от помех»<sup>37</sup>. Таким образом, Шталь возвращается к принципам гиппократовской медицины. Но в такой роли врач может выступить, по Шталю, лишь тогда, когда он способствует управленческим функциям целеполагающей, но не мощной души больного.

Так, апелляция к целеполагающей душе, образующей единство «телесной машины», завершает в конце XVII — начале XVIII вв. механицистское конструирование в науке нового времени. Механицистские конструкции в биологии и медицине потому являются столь бледными подобиями физического конструирования, что в них отсутствует математическая основа. Реальный прогресс в этих областях знания в той мере определялся прогрессом физико-математических наук, в какой на основе последних изобретались и строились новые инструменты, позволявшие не только умозрительно, но именно на опыте открывать новые миры, исследовать ранее недоступные структуры.

Изобретение микроскопа, открытие благодаря ему простейших Левенгуком, исследование тонкого строения тканей живого организма, методы препарирования с помощью микроинструментов Сваммердама были конкретными, важными этапами этого прогресса. Однако не надо забывать, что от факта изобретения какого-либо инструмента до направленного использования его, как правило, лежит тот путь, который определяется мировоззрением ученого: от изобретения телескопа до серии выдающихся открытий

Галлея так же неблизко, как от изобретения микроскопа до открытий Левенгука.

Никакой инструмент не поможет глазу видеть, если прежде ему не поможет ум. Непосредственные влияния в теории и практике научной деятельности, как правило, неплодотворны. Революционные преобразования социального бытия обусловили возникновение нового мировоззрения, нового взгляда на деятельность человека; это новое мировоззрение лежало в основе прогресса физико-математического знания. В свою очередь, количественное, однородно-пространственное понимание мира обусловило саму возможность подходить к живому как к механизму, использовать по отношению к нему механические инструменты.

XVI—XVII вв.—эра, когда пробил час профессионального научного познания. Однако вначале предмет науки абсолютизировался в своей формально-логической, операциональной основе, благодаря чему любые объекты науки определились как частные области применения универсальной теории (механический детерминизм как общий метод механики и систематики). Лишь в следующей фазе своего развития научный профессионализм оказался перед проблемой как генетической связи объектов теории, так и генетического взаимодействия предмета и объекта теории, т. е. теории предметной деятельности человека. В эту следующую эпоху, начинающуюся в XIX в., проблема соотношения исторического и логического, т. е. диалектически обоснованная методология, медленно, но верно занимает ключевые позиции во всей структуре научного знания.

При этом в разных областях знания методологическое соотношение предмета и объекта науки меняется в зависимости от места данного объекта во всеобщей генетической связи. Впервые в полном смысле этого слова появляется совокупность наук о человеке с особыми методами. Лишь имея в виду эту общеметодологическую тенденцию развития научного знания, необходимо оценивать достижения науки прошлых культурных эпох, в том числе XVI—XVII вв. При этом и частные достижения науки прошлого найдут свое истинное место в структуре современного научного знания.

Так, например, картезианство (механический детерминизм) в современной биологии — отнюдь не анахронизм, но один из важных методологических подходов в исследовании органических структур живого. Этот подход, в естественнонаучной литературе выражаемый термином «редукционизм», разумеется, соотнесен с эволюционным пониманием самодвижения живых существ. Основная методологическая проблема как раз и состоит в формировании принципов конституирования организма как единого в своем самодвижении и механической связи разнообразных органических структур. Эти принципы накладывают безусловный запрет на абсолютизацию редукционизма, т. е. превращение его в механицизм.

Но те же принципы обосновывают бесплодность органицизма, т. е. той или иной формы абсолютизации органического (исторического) единства организма как самодвижущегося целого. Ибо без редукционизма — без аналитического вычленения органичных структур — наука о живом перестает быть наукой, превращается в мифотворчество<sup>38</sup>. При абсолютизации редукционизма наука о живом утрачивает своеобразие своего объекта и метода, сливается с науками, изучающими неживую природу. Не простое утверждение взаимодополнительности логического (редукционистского) и исторического (эволюционного) подходов составляет методологию современной биологии, а обоснование диалектических принципов соотношения исторического и логического, делающее современную биологию синтезом исторически предшествующих методов познания живого<sup>39</sup>.

## Глава IV

### Метафизика мироздания в XVII в.

В этом разделе мы ставим своей целью выявить одни лишь онтологические основания той картины мира, которая была выработана виднейшими представителями философской мысли «века гениев».

#### *1. Между Возрождением и Просвещением*

Определяющей особенностью метафизики Ренессанса был неоплатонизм. Ренессансный платонизм нельзя, конечно, считать аутентичным истолкованием учения великого античного идеалиста. Это был платонизм, истолкованный в духе пантеизма, но с явной материалистической направленностью. Типичные тому примеры — Телезио, Патрици, Бруно, Кампанелла. Первый из них и старший по возрасту ближе всего к материализму в обличии наивно гилезонстических воззрений, остальные же в той или иной степени дают вариации на темы платонизма. Одушевленная природа, изнутри формируемая силой божества, — вот общее кредо их миропонимания. Имманентность творческой силы придавала ореол божественности самой природе, а возвышение природы способствовало перемещению интеллектуального интереса с горних высот теологии в пространства бесконечной Вселенной, доступной опытному изучению. Так сформировалась одна из необходимых интеллектуальных предпосылок нарождавшейся новой науки о природе.

Конечно, сами итальянские натурфилософы еще погружены в созерцание общего — животворящей мировой души, но и это, оказывается, имело свой резон: полухудожественное прозрение открыло для себя единство мира, затемненное иерархической онтологией схоластики. Новая идея единства мира — логическая предпосылка понятия универсального закона природы, краеугольный

время нового научного сознания. Принципиально важно, что итальянские натурфилософы усматривали это единство в реальности, открытой чувственному познанию, хотя и причастной сверхчувственному.

Но тот же самый платонизм, который способствовал выработке уважительного отношения к эмпирии, прокладывая путь и к созданию «логико-математического аппарата» — неперемennого условия подлинно научного исследования природы. И здесь выявилось одно существенное различие в позициях Платона и Аристотеля, различие, которое при «суммарном», так сказать, рассмотрении обеих систем часто ускользает от внимания. Платоновская идея присутствует в вещи, сообщая ей структурную определенность математического порядка (вспомним космологию «Тимея»), тогда как аристотелевская «форма» есть принцип качественной определенности вещей, не сводимых к математическим соотношениям. Аристотелевская форма воплощается благодаря тому, что «простое-вещь» испытывает к ней неудержимое влечение, актуализирующее простую потенцию. По существу, здесь в скрытом виде содержатся две исследовательские программы. Концепция «Тимея» ориентирует исследование на открытие математических структур повторяющихся явлений, то возникающих, то исчезающих, чтобы снова возникнуть, но имеющих одну и ту же неизменную природу. Концепция Аристотеля ориентирует на качественное описание процесса развития (актуализации материи). Иначе говоря, платонизм стимулирует физико-математический стиль мышления, а аристотелизм, напротив, биолого-эволюционный. Лишь триумф дарвинизма снова сделал научно актуальным мышление Аристотеля, но на исходе XVI столетия кто бы мог это предвидеть! Поэтому Галилей вошел в строящийся храм классической науки со словами благодарности Платону и с хулой на Аристотеля.

Однако платонизм был не более чем временным союзником новой науки о природе, его супранатуралистическая тенденция не могла быть примирена, по крайней мере без введения хитроумных посредствующих звеньев, как это делал, например, Лейбниц, с установкой на объективное экспериментально-математическое изучение реальности. Новая наука требовала адекватных онтологических предпосылок, и выработка их составила главную заслугу философии XVII в. Поскольку эталон научной строгости, т. е. соединение экспериментального подтверждения с математическим описанием наблюдаемых явлений, впервые был достигнут в механике, то формирующаяся новая онтология неминуемо приобрела черты механицизма.

Последовательно механистическая модель природы — плод философской мысли «века гениев», но это, конечно, слишком широкое определение, чтобы оно могло уловить специфику философского мышления интересующего нас периода. Здесь и пригодится сравнение с Просвещением. Эпоха Просвещения довольно легко поддается резюмированию в своих важнейших идеологических ас-

пектах. Знаменитая «Энциклопедия» содержит готовую сводку основных идей, особенно в статьях ее редакторов Д'Аламбера и Дидро. Все же для изучения Просвещения во всем разнообразии — зачастую противоречивом — его сторон наиболее репрезентативной фигурой служит Вольтер. Философская его деятельность началась с путешествия в Англию. Величайший из когда-либо живших на земле популяризаторов, настоящий гений популяризации, Вольтер перенес на родную почву и укоренил в ней стиль мышления Локка и Ньютона. Не примитивную индукцию описательного естествознания, которой отдал дань Бэкон, но аналитический эмпиризм и его шедевр — «Математические начала натуральной философии» Ньютона. Тот же самый метод Локк пытался применить к «моральной философии» (слово «моральный» имело тогда куда более широкое значение, чем теперь). Локк задавался целью построить «корпускулярную философию души», подобно тому, как Ньютон сумел создать корпускулярную философию физического мира. «Простые идеи» суть атомы психического мира, из сочетания которых складываются все без исключения психические явления, какими бы сложными по своему составу или фантастическими по смыслу они ни казались рефлектирующему сознанию. «Простые идеи», в свою очередь, не содержат в себе ничего таинственного или сверхчеловеческого, они возникают в процессе воздействия внешнего мира на сознание и представляют собой естественный продукт естественного взаимодействия тел.

Именно такое исследование генезиса идеи положило конец господствующему способу мышления XVII в., и, пожалуй, прав известный историк культуры П. Азар, когда называет 1690 г. — дату выхода в свет «Опыта о человеческом понимании» Локка — началом «радикального изменения» воззрения и появления «новой ориентации»<sup>1</sup>. Дело в том, что в основе грандиозных метафизических систем Декарта, Мальбранша, Спинозы, Лейбница лежала специфическая теория идей. Несмотря на существенные различия во взглядах системосоздателей XVII столетия, общим у них было спиритуалистически-субстанциалистское понимание идей, по крайней мере некоторых, но важнейших по своему значению для человеческого бытия и познания. Ярче всего это проявилось у Мальбранша в его учении о познании как «видении в Боге». Но возьмем Спинозу — философа, дальше всех из перечисленной нами «четверки» отстоявшего от догматической религиозности.

Для современного философского сознания удивительна легкость, с которой Спиноза переходит от понятия абсолютной реальности к ее реальному существованию, твердо веруя, что стоит только дать правильную дефиницию реальности, как окончательная истина о мире автоматически явит себя мыслящему уму. Из понятия субстанции он выводит все основные характеристики мироздания, считая, что развивает свою мысль с неопровержимой логической убедительностью. В основе этого убеждения — представление об особом онтологическом статусе понятия субстанции, которое по своей природе таково, что не может не быть истинным.

Признать субстанцию несуществующей равносильно противоречию в определении, т. е. нарушению фундаментального закона логики.

Рационализм XVII в. еще не освободился от теологических предпосылок, еще не достиг полной автономии философского мышления. Более того, как показывает пример Декарта и Лейбница, не говоря уже о Мальбранше, его виднейшие представители вполне сознательно стремились к примирению спиритуалистической метафизики с материалистической физикой, и нельзя думать, что это стремление было продиктовано одними лишь внешними житейскими соображениями в условиях контрреформации и гонений на свободомыслие, распространившихся по всей Европе и свирепствовавших в протестантских странах ничуть не меньше, чем в католических. С определенными оговорками то же самое справедливо и относительно Спинозы, хотя бы потому, что его дефиниция субстанции есть не что иное, как превращенная форма онтологического аргумента в пользу бытия божия. Представление о боге у него совсем не ортодоксальное, но способ получения основополагающего определения совершенно в духе теологической традиции. И сам Спиноза это отлично понимал, отождествив природу с богом. Это отнюдь не теологический «привесок», как некогда думал Плеханов, смотревший на Спинозу глазами Дидро, а теоретическая необходимость. Спиноза понимал, что выведение реальности из понятия о ней возможно только в одном исключительном случае — когда речь идет об уникальной сущности, содержащей в себе (по определению) совокупность всех совершенств. Поэтому, только возвысив природу до статуса божества, можно было работать с понятием природы так, как это делает он в «Этике». Поэтому обожествление природы — не дань условностям времени, а несущая конструкция всей спекулятивной системы рационализма Спинозы.

Эпоха Просвещения в теоретической философии как раз и начинается с того момента, когда привилегированное положение понятия субстанции ставится под вопрос, а затем в ходе критического исследования просто низводится до степени предрассудка. Это и сделал Локк. Воспользовавшись методом рефлексивного анализа идей, который так успешно практиковал Декарт в «Метафизических размышлениях», Локк обращает этот метод против картезианства постольку, поскольку это последнее отстаивало тезис о существовании врожденных идей. В главе XXIII второй книги его главного сочинения «О наших сложных идеях субстанции» развертывается форменная атака на картезианство, и в частности на злоупотребление идеей субстанции. С иронией Локк пишет о «тех, кто придает слишком большое значение звучанию этих двух слогов substance, применяя это слово к бесконечному непостижимому Богу, к конечным духам и к телу в одном и том же смысле; но имеем ли мы в виду одну и ту же идею, когда называем субстанциями каждый из этих трех столь различных видов бытия»<sup>1а</sup>. Декарт в этой связи в тексте не упоминается, но



ведь именно он говорит об этих трех видах субстанций и в «Метафизических размышлениях», и в «Рассуждении о методе», и в «Основаниях философии». Конечно, Декарт и не думал во всех этих трех случаях употреблять понятие субстанции в одном и том же смысле, он ясно разграничивал эти три вида субстанций, но неотвязный локковский вопрос, стоит ли называть одним и тем же именем принципиально различные виды бытия, все равно требует ответа. Общее понятие субстанции требует некоторой унификации смысла, без которой невозможно соблюсти картезианское же требование ясного и отчетливого мышления.

И здесь возможны в принципе два ответа. Один из них мы и находим у Спинозы: только бог, т. е. природа в бесконечном разнообразии своих проявлений, заслуживает этого имени, а все единичные явления лишены самобытности, зависмы от мирового целого и потому несубстанциальны (акцидентальны). Второй принадлежит Гоббсу, который, как всегда, изъясняется с категоричностью, исключающей какую-либо возможность превратного толкования его позиции: «Я начну (анализ значения слов.— *М. К.*) со слов „тело“ и „дух“, которые на языке схоластов (запомним это.— *М. К.*) называются субстанциями — телесной и бестелесной. Слово „тело“ в наиболее общем употреблении обозначает то, что заполняет и занимает определенное пространство или воображаемое место и не зависит от воображения, а является реальной частью того, что мы называем вселенной. Так как вселенная есть совокупность всех тел, то нет такой реальной части ее, которая не была бы также телом... В соответствии с этим значением слова „субстанция“ и „тело“ означают одно и то же, поэтому бестелесная субстанция суть слова, которые при соединении взаимно уничтожают одно другое, как если бы человек сказал „бестелесное тело“»<sup>2</sup>.

Здесь, в сущности, мы встречаемся с одним из первых набросков естественнонаучного материализма, избегающего специальной философской терминологии из справедливого опасения, что за ней потянется шлейф схоластических умствований, избавиться от которых стоило такого труда! Гоббс не только против идеи «бестелесной субстанции», но отвергает и само это понятие, предпочитая говорить о «вселенной» как «совокупности тел», считая субстанциалистский язык порождением схоластики.

Локк несколько менее категоричен, но и он замечает, что идея субстанции, подобно другим общим идеям, является созданием или изобретениями ума. Вспомним, что у Декарта идея субстанции как раз была отнесена к числу врожденных, никоим образом не создаваемых просто «усилием ума». На этом ходе мыслей основывается и его антропологическое доказательство бытия бога — специально разработанный Декартом вариант онтологического аргумента, с помощью которого он обосновывает объективность человеческого познания. И без понятия бога система мироздания Декарта, Спинозы, Лейбница, не говоря уже о Мальбранше, просто рассыпется в прах. У них бог — единственная гарантия

рационального устройства мироздания, устройства, которое делает возможным адекватное познание мира человеком.

В самом деле, откуда мы можем знать, что «порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей», — положение Спинозы, которым часто восторгаются как чрезвычайно удачной формулировкой материалистической гносеологии. Но это вывод, который, как учит диалектика, нельзя брать вне самого процесса рассуждения, т. е. способа его получения. Между тем у Спинозы этот вывод покоился на самом солидном фундаменте, который только можно представить: на тезисе о том, что протяженность и мышление — атрибуты одной и той же субстанции. Если вынуть этот фундамент, то на чем же будут держаться все остальные детали постройки, в том числе и только что упомянутое крылатое выражение? Эпоха Просвещения и показывает, каковы результаты разложения онтологической основы рационалистических конструкций XVII в. Во-первых, это распространение механистического материализма, во-вторых, развитие скептицизма и феноменалистического субъективизма, подтачивавшего изнутри те самые идеалы и убеждения, которые заслуженно составили славу этого периода. Наметилась и третья тенденция — попытка заново сформулировать основания материализма, учитывая специфику живой природы и не впадая в упрощенности механицизма. Так была позиция Дидро, особенно близкого диалектике, и Робинье.

Однако в целом философия Просвещения не решила проблем, поставленных предшествующей эпохой, и, прежде всего проблемы синтеза механического миропонимания с миром человека и его ценностей. Субстанциалистский язык только с полной отчетливостью выявил это обстоятельство, тогда как просветительский натурализм затушевывал противоречие между физической и метафизической, между «истинами факта» и «вечными истинами», «натурой производящей» и «натурой произведенной», между внутренней «душой мира» и доступными чувственному созерцанию явлениями, между миром человека и безличным космосом. Нельзя сказать, чтобы просветители не сознавали трудностей экстраполяции законов природы на мир человеческих действий. Просветители (например, Монтескье) полагали, что человек способен нарушать «естественные законы» в силу неведения и под влиянием страстей. Это вынужденное признание исторической самодеятельности человека не приводит, однако, к отказу от основной догмы всемогущества единой и неделимой природы. Это слабое создание — человек — может по невезенью «отпасть» от начертанных природой путей, но разум неминуемо возвращает его под сень благодетельных законов природы. Человек непосредственно управляется законами разума, но эти последние совпадают с законами природы. Догма торжествует, но зато какой экстравагантной выглядит сама природа!

Ведь, если попытаться «разложить» идею природы на составляющие ее компоненты, как того и требует картезианский метод, то первое, на что наталкиваешься в самом начале анализа, — рез-

кий контраст между механистическим пониманием законов природы и этико-эстетическими предикатами, украшающими просветительскую концепцию. Каким-то странным и на первый взгляд необъяснимым образом идея чистой объективности, свободной от антропоморфических наслоений Возрождения, сливается с ценностными характеристиками реальности. Последовательный материалист Гольбах в эпилоге «Системы природы» поднимается, а может быть, опускается, до самого настоящего гимна природе, превознося ее величие, мудрость и доброту. Но не правильнее было бы признать, что природе как таковой не присущи ни эстетические свойства, ни тем более благожелательность по отношению к человеку или живым существам вообще.

Сторонник платоновско-аристотелевской доктрины мог бы без труда принять человеческое стремление к благу за объективную характеристику Вселенной. Но такая характеристика неуместна в устах материалиста. Чем же тогда объяснить, что автор «Системы природы» — человек, несомненно, строгого и последовательного ума — упустил из виду противоречие в своих воззрениях? Очевидно, причину нужно искать в какой-либо общепринятой предпосылке, в доминирующей интеллектуальной привычке эпохи, труднее всего поддающейся критической рефлексии именно потому, что эта привычка господствует и разделяется всеми. Такой предпосылкой был тезис: «Природа и разум соединены неразрывной связью. Это несомненно в высшей степени. Нет ничего более понятного, более убедительно доказанного, более глубоко проникшего в сознание благодаря философам. Природа разумна, разум естествен»<sup>3</sup>.

Общая деистическая предпосылка мышления той эпохи (последовательный материализм все-таки не играл тогда определяющей роли) чрезвычайно облегчала такой образ мыслей, но наиболее взыскательные умы чувствовали непрочность главного символа веры (гармонии природы и разума) и нерешенность самого вопроса. Отсюда легкий налет скептицизма на всем мышлении эпохи и сознательное самоограничение интеллектуальных усилий, концентрация ума на злободневных задачах времени и отстранение «последних загадок» мироздания. Знаменитый призыв Кандида: «Надо возделывать свой сад» — выстраданная мораль самого Вольтера и всех, кто думал так же, как он. «Возделывать свой сад» и не пускаться в метафизические дебри — разумное ограничение, особенно для тех, кто желает сохранить в неприкосновенности свои убеждения, смутно чувствуя, что свет философской рефлексии и скальпель анализа не пощадят идей, с которыми свыклась душа.

Великие системосозидатели XVII в. были людьми иного склада. Недаром все они превозносили математику как образец точного рассуждения, а математика вырабатывает привычку к эксплицитным формулировкам исходных условий задачи. Задача же, которую они перед собой ставили, была поистине грандиозной — рациональное обоснование нового мировоззрения, стихийно скла-

дававшегося в период становления буржуазных общественных отношений в крупнейших странах Западной Европы и утраты идеологического единства, ранее обеспечивавшегося духовной диктатурой католицизма.

## 2. *Метафизические основания естествознания*

Своеобразие и вместе с тем непреходящая ценность философии XVII в. состоит в том, что она была первой исторической формой, в которой нашло выражение самосознание современной науки. Философская рефлексия сопровождала научную революцию, рождение настоящей науки о природе, физико-математического естествознания. Метафизика помогала укоренить в сознании принципы и методы новой физики, разрушала философские предубеждения против научного исследования природы, коренившиеся в обыденном сознании, к тому же еще деформированном религиозным образованием и воспитанием. Право же, эта новая метафизика не заслужила огорчительного предупреждения Ньютона: «Физика, берегись метафизики!». Все дело ведь в том, о какой метафизике идет речь, догматически-религиозной или же осознанно ориентированной на осмысление науки.

С легкой руки Канта некоторые историки философии склонны считать всю докантовскую метафизику «догматичной». Вряд ли это справедливо, по крайней мере по отношению к Декарту и Лейбницу, у которых онтологические утверждения никогда не декларировались сами по себе, но предполагали определенные логико-методологические и гносеологические соображения. Радикальный разрыв Декарта с предшествовавшим ему стилем мышления и заключался, прежде всего, в том, что в основание всей системы знания он ставит живую суверенную личность, перед лицом сознания которой всякое унаследованное или благоприобретенное мнение должно себя оправдать. Достоверность истины не существует сама по себе, но лишь в отношении к деятельному разуму субъекта, который и удостоверяет истину. Но это не означает субъективности самой истины (чего не заметили иные критики картезианского *cogito*), в необходимом отношении к субъекту стоит лишь достоверность, т. е. констатирование истинности, сама же истина объективна, потому что говорит нечто о вещах вне меня. Принцип «я мыслю» подчеркивает суверенность научного мышления, его самостоятельность и личную ответственность ученого за каждую им высказанную мысль.

Онтологические основания научного подхода к действительности составляет новая концепция реальности, порывающая с ренессансным антропоморфизмом. Но предпосылкой онтологических выводов опять-таки служат гносеологические соображения. Исходный пункт рационализма XVII в. образует твердо установленное различие между «идеями», которые во мне и, следовательно, субъективны, и вещами, которые вне меня. Вся острота гносеологической проблемы предельно обнажена в «Метафизических размыш-

лениях» Декарта, и только, пожалуй, Кант может в этом отношении с ним сравниться. Вот пролегомены к типичной для того времени «теории идей», родоначальником которой тоже можно считать Декарта: «Среди моих мыслей некоторые суть как бы образы вещей и только им именно и подобает называться „идеями“: таковы мои представления какого-нибудь человека, или химеры, или неба... Среди этих идей одни кажутся мне рожденными вместе со мной, другие — чуждыми и пришедшими извне, третьи же — созданными и выдуманнными мною самим... Самое же главное и обычное заблуждение, которое здесь может встретиться, заключается в моем суждении о том, что идеи, существующие во мне, сходны или согласуются с вещами, находящимися вне меня»<sup>4</sup>.

Идеи, находящиеся во мне, непохожи на вещи вне меня — вот откуда начинается построение новой концепции реальности. Далее же подводится гносеолого-онтологический фундамент под опыт физико-математического исследования природы.

Философия XVII в. гносеологически обосновала разрыв физического мышления с обыденным сознанием своим учением о первичных и вторичных качествах, которое вовсе не составляет специфической черты одной лишь концепции Локка, подытожившего тот самый ход мыслей, что был свойствен Галилею. И Гоббс многократно писал о «главном обмане чувств», заставляющем людей считать, что цвета, вкусовые особенности, запахи исходят от самих вещей, а не возникают в организме ощущающего субъекта. И Декарт иллюстрировал ту же самую мысль, когда приводил пример с воском, свойства которого меняются, стоит только его растопить, но остается ему присущим одно лишь свойство пространственности. Тот же самый тезис находим и у Спинозы, считавшего ощущения образами воображения. Даже у последовательного идеалиста Лейбница с его феноменалистической концепцией материи и то проводится различие между «простым феноменом» — продуктом смутного познания — и «хорошо обоснованным феноменом» — предметом физики.

Особенность мышления той эпохи состояла, между прочим, в том, что гносеологические рассуждения непосредственно вели к онтологическим выводам и наоборот: реальность, «вещи вне меня», как рассуждал Декарт в ранее приведенном отрывке, открывается «ясному и отчетливому мышлению». И вот это мышление интуитивно постигает в мире существование двух различных субстанций — материальной и духовной: «Ибо, когда я думаю, что камень есть субстанция, т. е. вещь, сама по себе способная к существованию, и что я сам — субстанция, то хотя я отлично понимаю, что я — вещь мыслящая и непротяженная, камень же — наоборот — протяженная и немыслящая и, следовательно, между этими двумя понятиями значительная разница, тем не менее они кажутся сходными в том, что оба представляют субстанции». Отметим здесь само определение субстанции — «вещь, сама по себе способная к существованию».

Существование этих двух субстанций постигается непосредственно в акте явного и отчетливого мышления, ибо «все, что мы представляем себе ясно и отчетливо, — все истинно»<sup>5</sup>. Критерий, без сомнения, субъективный (что в свое время заметил еще Лейбниц). Но вся ценность этого критерия — в ориентации на процедуру математического (геометрического) рассуждения. Эталон достоверности — ясность и отчетливость, с которыми геометр мыслит о наглядно представляемых им фигурах и о соотношении между частями их. С той же самой ясностью, с какой в самосознании мы открываем существование нашего Я со всеми состояниями — когнитивными, сенситивными и аффективными, наше мышление констатирует существование внешней сознанию материальной субстанции. Иногда думают, что существование материальной субстанции, согласно Декарту, истина выводная, а не основополагающая, исходная. Не сам ли он много раз писал, что достоверность моего Я куда больше, чем достоверность внешних вещей. Но тут у него речь идет о ненадежности свидетельства наших чувств. Ясному же мышлению реальность тела дана столь же непосредственно, как и реальность души (состояний сознания). Это ясно хотя бы из того, что душа дана нам как нечто бестелесное, нематериальное. Если бы не было интуиции тела, то не было бы интуиции души как чего-то совершенно самостоятельного, самобытного. Чтобы сломать стереотип обыденного сознания, привыкшего руководствоваться чувственными впечатлениями, и облегчить интуицию тела как протяженности, Декарт и предлагает мысленный эксперимент с расплавлением воска. Но это для того, чтобы чувства не мешали «естественному свету разума», открывающего истинную природу тел. Опыт, следовательно (как и должно быть в соответствии с общим характером рационализма), не порождает знания сути вещей, а только наводит разум на усмотрение истины, создает предварительные условия для акта интеллектуальной интуиции.

Внеопытное происхождение идеи материальной субстанции в системе картезианства значит немало. Признание материальности физического мира за основополагающую аподиктическую истину уравнивает в правах механическое естествознание, новую науку о природе, с так называемой первой философией, с учением о боге и душе, в котором видели средоточие человеческой мудрости не только в период средневековья, но и во времена Декарта и Ньютона. Еще важнее было то, что практика математического описания физических явлений получала онтологическое обоснование, и притом в последовательно материалистическом духе, так что сразу отпала необходимость в противоестественном союзе с платонизмом. И наконец, естествознание получило возможность развиваться на своей собственной основе, не опасаясь деспотического вторжения и диктата «высших истин» ретроградной метафизики. Онтологический дуализм материи и духа исключает возможность феноменалистического истолкования материального мира и идеалистической «подстановки» психических явлений на

место физических. И здесь мы подошли, пожалуй, к центральному пункту философской картины мира того времени.

У всех великих мыслителей XVII столетия в явной или неявной форме присутствует дуализм. В явной форме у Декарта, для которого это фундаментальный постулат онтологии, в неявной форме — у Спинозы и Лейбница, которые, интуитивно чувствуя гармонию мира, стремятся выразить эту гармонию в логике понятий, но не достигают этой цели, хотя и сглаживают в какой-то мере противоположность материи и духа. Просматривается дуализм и в гносеологическом трактате Локка, но у него опять-таки это не столь заметно именно потому, что его анализ разворачивается в гносеологической плоскости. И все же у него существует несомненное противоречие между интроспективным психологизмом теории идей, который допускает развитие в направлении берклиански-юмистского феноменализма, и атомистической «корпускулярной» онтологией, которой придерживался Локк, следуя Бойлю и Ньютону<sup>6</sup>.

О дуализме основоположника новой философии часто сожалеют как о неизлечимом недуге, поразившем этот бесспорно великий ум. Начало такой оценке положил, по-видимому, Гегель с его манерой примирения противоположностей. У Декарта материя и дух «не примирены», а непременно нужно, чтобы они «примирились». Отсюда задача, которую поставил перед собой Спиноза, но с которой он не справился, впрочем так же, как и остальные философы вплоть до Гегеля, затем и явившегося, чтобы, наконец, разрешить эту загадку двух столетий. Так выйдит эта фаза историко-философского процесса в гегельянской интерпретации, которая дает себя знать до сих пор в стремлении к «спекулятивному» выпрямлению исторического процесса во имя «красивой» внутренней логичной схемы.

— Но дуализм влечет за собой внутренние противоречия, раскалывающие философскую систему! — Безусловно. Но что должно быть дороже мыслителю: верность истине или желание построить гармоничную систему? — Странное противопоставление, разве оба эти стремления не уживаются вместе? — Далеко не всегда, только для Гегеля и его последователей истина и система — одно и то же. С научной же точки зрения это абсурдное отождествление, ибо было, есть и, наверно, будет сколько угодно ложных систем.

В том-то и дело, что картезианский дуализм — типичное противоречие живой жизни, а не логическая непоследовательность. Механистическое мирозерцание вообще не обходится без дуализма в той или иной степени, и у Декарта эта общая особенность механицизма просто выражена резче, чем у других. Физический мир — механизм, имеющий творца, как и всякая машина, которая не может сама себя создать. Отсюда уже рукой подать до вольтеровского деизма. Но человек, человек — вот что, или, лучше сказать, кто, создает совершенно специфическую проблему для фи-

лософии. Человек есть, прежде всего, мыслящий субъект, а не тело среди тел, хотя и у него есть тело, притом могущественно воздействующее на жизнь «мыслящей вещи». Это тема последнего декартовского трактата «О страстях души». С метафизической, онтологической точки зрения специфика человека, согласно Декарту, в том, что в человеке обе субстанции — материальная и духовная — таинственно соединены, впрочем у этой «тайны» есть «объяснение» — таким его создал бог. Это уже явление третье в картезианской картине мира.

Человек, согласно Декарту, есть двуединое существо, два различных начала — тело и душа — в нем неразрывно слиты. Это различие объясняется дуалистически, ибо в философской рефлексии от «мышления», понимаемого Декартом в предельно широком смысле, обнимающем всю совокупность душевно-духовных проявлений; к протяженности нет никакого перехода. И вместе с тем повторяем, для Декарта несомненно, что человек есть единство тела и души. В этом его своеобразии, онтологическая специфичность в общем устройстве мироздания. Дуализм Декарта есть, таким образом, форма осознания границ механической интерпретации как мира в целом, так и особенно человека. Или иначе: дуализм Декарта есть признание единства и различия физики и метафизики, естествознания и философии. Физика черпает онтологические и гносеологические основания в метафизике, будучи совершенно независимой от нее в своей исследовательской деятельности. Метафизика же извлекает из физики методологический урок точности, стараясь применить его в своем собственном домене, где уже не помогает рассмотрение при помощи фигур и чисел. Дуализм Декарта есть, следовательно, обоснование независимости, самобытности материального мира и неприменимости к этому миру каких-либо аналогий или понятий, заимствованных из сферы человеческой субъективности (как то «идея», «субстанциальная форма», «целевая причинность» и т. д.). Одним словом, физике не нужно было бояться такой метафизики. Наоборот, «первая философия» в интерпретации Декарта стала поддержкой и подспорьем новой науки в ее победном шествии в глубины мироздания.

Но, могут возразить, что картезианство вступило в противоречие с классической физикой, с физикой Ньютона, который вдохновлялся атомистическими представлениями, тогда как картезианство, отождествляя материю с протяженностью, не признавало дискретности физического мира. На это ответим, что уже у Декарта можно различить философское понятие материи и конкретно-научную, в данном случае геометрическую, модель ее. Сам Декарт такого различия, естественно, не проводил. Но, анализируя его концепцию в свете исторической ретроспекции, можно с полным основанием утверждать, что философский аспект картезианского учения о материи есть ее определение как особой субстанции, т. е. самодовлеющего, независимого от сознания бытия, и это определение имеет непреходящее значение. Иное дело —



геометрическое понимание сущности материи, которое уже характеризует историческую ограниченность картезианства.

Можно предвидеть и такое возражение. Почему, скажут, так «выпячивается» философия дуалиста Декарта, признававшего бога, бессмертия души и свободу воли, и почему «замалчивается» Гоббс, последовательный материалист и атеист, почему вовсе ничего не сказано о Бэкоме? Сначала о Бэкоме. Исключение Бэкома оправдано, на наш взгляд, темой данного раздела, ибо в области онтологии (не методологии) Бэком все-таки принадлежит еще XVI в. В известном высказывании Маркса насчет того, что материя у Бэкома еще обладает «поэтически-чувственным блеском», выразительно подчеркнут ренессансный характер его взглядов. Что же касается Гоббса, то его философию отодвигают на задний план соображения репрезентативности. Ведь историк философии не может не задумываться над тем, насколько глубоко и эффективно та или иная доктрина выражает общее сознание эпохи, доминирующие взгляды — то, что Гегель называл «духом времени». И с этой точки зрения можно назвать Гоббса «посланцем будущего» в XVII столетии. Время для последовательного материализма тогда еще не наступило. Да что и говорить о периоде английской революции и кромвелевского протектората, если еще сто с небольшим лет спустя после опубликования «Левиафана» Вольтер в ужасе отшатнулся от кое-каких завсегдатаев гольбаховского кружка, слышав их кощунственные богоборческие речи!

Ведь материализм и атеизм — мировоззрение революционной буржуазии, конституировавшейся как класс в прологе решающей схватки с феодализмом. Между тем мировоззрение буржуазии в период первых буржуазных революций не было последовательно революционным. Если вдуматься, то в этом нет ничего парадоксального. Просто объективное содержание исторического действия не совпадало с его осознанными мотивами и идеологическим оформлением. Недаром и в Нидерландах, и в Англии революции совершались под религиозным знаменем, что свидетельствует, конечно, о незрелости общественных отношений и неразвитости социального антагонизма (сравнительно, разумеется, с Великой французской революцией).

Поэтому идеология эпохи в целом проникнута духом компромисса, что отмечал Маркс относительно Локка, и притом компромисса принципиального, т. е. вызванного сознательным стремлением к преобразованию традиционного мирозерцания изнутри без окончательного разрыва с прошлым, но в то же время с полной гарантией автономии научного исследования. И в этом отношении картезианство — наиболее репрезентативный идеологический феномен.

Декарт подчеркивает неограниченную, абсолютную свободу творческой воли бога и неисповедимость (непостижимость для человека) божьего пути в сотворенном им мире. На первый взгляд это типичный схоластический балласт. Но оказывается, что по-

добная теология имеет самое непосредственное отношение к... методологии науки! Из нее следует, что «наука не должна заниматься исследованием целей и что уважение к непостижимому могуществу божью равносильно признанию ее независимости (от телеологии.— М. К.). Эти два шага нельзя разделять: тот же самый акт, посредством которого метафизик утверждает бесконечность Бога, дает физику науку всецело человеческую (не претендующую на расшифровку божественных целей и не интересующуюся действием сверхъестественной силы вообще.— М. К.)»<sup>7</sup>.

Таким образом, «истинная» метафизика в отличие от схоластической достигает кульминации в таком определении божественных атрибутов, которое позволяет ученому, «перекрестившись», спокойно углубиться в изучение природы «без всяких посторонних прибавлений». И притом никакой «двойственной истины»: нет «истин веры», которые отличались бы от «истин разума».

Один лишь разум способен отличить истину от заблуждения, и этот самый разум удостоверяет, что о боге мы можем знать ровно столько, сколько надо, чтобы «вера наших отцов» не мешала прогрессу современной науки. Сплошь и рядом картезианский дуализм оказывается практически тождественным материализму.

### *3. Монизм и монадология — два пути к «гармонии мира»*

Философия Декарта не была и не создавалась как законченная система абсолютной истины. В работах французских исследователей за последние тридцать лет это было детальным образом продемонстрировано. Ф. Алкье, А. Монье, И. Белаваль, Ж. Лапорт, А. Робине, Ж. Родри-Леви и другие показали, что между тремя узловыми пунктами картезианской онтологии — человеком, природой и богом — существуют «промежутки», исключающие возможность плавного систематического перехода от одной гетерогенной реальности к другой — «опосредствования», как выразился Гегель, который специально изобрел эту процедуру для постепенного восхождения к абсолюту. Из этого следует, что картезианство не обещало и не давало исчерпывающего объяснения мира, в котором признавалось очень много непонятого и даже непостижимого. Рационализм Декарта был сопряжен со значительной долей критицизма и скептицизма, и не только в том смысле, что Декарт начинает с сомнения, чтобы установить незыблемые основания познания, но и потому, что ему и в философии были присущи осторожность и трезвая уравновешенность ученого. Настоящий ученый знает, что он знает и чего не знает. Так и Декарт: он, например, резко разделяет божественное и человеческое, и это потому, что наше знание, наша наука носят человеческий и только человеческий характер. И даже доказательство бытия божия у него антропологично, основано на непосредственном сознании несамодостаточности, ограниченности, несо-

вершенства человеческой природы. Нельзя сказать, чтобы философия Декарта была бессистемна, требование систематичности прямо сформулировано в его знаменитых правилах метода, но это системность па манер позитивного знания, системность постольку, поскольку позволяют факты, а не категорический императив спекулятивного разума.

Спиноза в этом отношении — прямая ему противоположность. Это спекулятивный ум *par excellence*, стремящийся к предельно широкому охвату реальности и лишь эпизодически мыслящий в духе естественных наук. Немудрено, что ему претит тройственность онтологической модели картезианства, он хочет все свести к единому принципу и достигает этого. Но какой ценой — вот что хотелось бы сейчас выяснить. Вся система спинозизма представляет собой развертывание одной основной идеи — идеи субстанции. Углубившись в это понятие с тем спекулятивным пылом, которого начисто был лишен слишком «земной» ум Декарта, Спиноза пришел к выводу, что множественность субстанций — противоречие в определении, совершенно нетерпимое в системе воззрений, декларирующих приверженность «геометрическому методу». Соответствующая своему понятию субстанция может быть только одна, ибо субстанция есть самобытность, не терпящая ограничений, но если б субстанций было несколько, ни одна из них не была бы самодостаточной, что противоречит исходному смыслу понятия.

Казалось бы, все это — «логическое развитие» картезианства, тем более что почти в каждом определении Спинозы содержится ссылка на то, что «ум представляет себе», т. е. на интуицию ясного и отчетливого ума. По «ум» Спинозы весьма отличается от «ума» Декарта. Во-первых, здесь совершенно различны основания, т. е. первичные очевидности. У Декарта первичная очевидность — «я мыслю», а у Спинозы то, сущность чего не может быть представлена иначе, как существующей. Что же именно? Речь идет, конечно, о боге, и первое слово «Этики» о нем. Вот открывающее текст книги определение: «Под причиною самого себя (*causa sui*) я разумею то, сущность чего заключает в себе существование, иными словами то, чья природа может быть представляема не иначе, как существующею»<sup>8</sup>. Стало быть, основоположение Спинозы — я мыслю сущность, которую нельзя помыслить несуществующей; она-то и есть единосущная субстанция, или бог. Но спрашивается, каков источник этого знания? Откуда мы знаем, что бог существует? Положение «*Cogito ergo sum*» есть самоочевидность для философской рефлексии, а положение «бог существует» есть логический вывод из этой самоочевидности — вывод, опосредованный некоторыми дополнительными соображениями о несовершенстве человека и т. п. Таков ход мыслей Декарта, и невозможно отрицать, что он верен своему методу философской рефлексии над данными сознания. Другое дело, что, следуя этому методу, мы вынуждены прерывать нить рассуждения, как только выходим за пределы самосознания, но, согласно

Декарту, это неизбежная ограниченность всякого человеческого знания. Итак, положение «бог существует» не может быть, согласно Декарту, началом знания, ибо первоначально философская рефлексия может констатировать только то, что у меня есть идея бога. Но соответствует ли этой идее реальность — это еще требуется доказать. Не правда ли, это уже ход мыслей современного человека, с ним можно (и нужно) спорить, но есть общая основа для дискуссии — нормальный, человеческий ход рассуждения, который можно спустя триста с лишним лет заново «проиграть» в своем сознании.

А что же Спиноза? С ним мы попадаем в другой мир. Для него существование бога самоочевидно. Вот это современному человеку нелегко понять. По-видимому, для этого нужно быть верующим человеком. Декарт тоже был верующим, но как было показано, он был верующим ученым, ученым до мозга костей, в каждом звене своих рассуждений. Спиноза начинает с чего-то вроде «философской веры», религиозной интуиции, обработанной «чистым разумом» в систему традиционных определенных субстанции, атрибутов, модусов. Таким образом, различие в основоположениях влечет за собой различие в реально применяемом методе. Это второй пункт принципиального расхождения между Декартом и Спинозой, препятствующий гегельянскому пониманию соотношения их воззрений как имманентного развития одного в другое. Метод Спинозы — не картезианская рефлексия, а спекулятивная дедукция из «высшей очевидности» необходимо сущего бытия и конструкция из условий логической непротиворечивости (примером таковой является приведенное ранее рассуждение о том, что субстанция может быть только одна). С точки зрения философской рефлексии самосознания решающие «ходы» в развертывании спинозистской конструкции просто непостижимы. Таково, например, отождествление бога с природой — решающий шаг, благодаря которому схоластическая по форме изложения и спекулятивная по методу философия Спинозы стала знаменем всего последующего материализма, хотя по своему непосредственному смыслу этот тезис напоминал скорее натурфилософию эпохи Возрождения. Опять-таки с точки зрения философской рефлексии естественно было бы рассуждать наоборот: бог не есть природа, ибо он трансцендентен ей, христианская идея бога обязательно требует признания его трансцендентности. Следовательно, спинозистская концепция бога-природы в картезианской терминологии есть не что иное, как «идея, избретенная умом», а не рефлексивно опознанная в содержании нашего сознания.

И все же спинозистский натурализм — типичная философия XVII в., обосновывающая механическую модель мироздания и в то же время сознающая ее принципиальную недостаточность. Именно в этом внутренне раздвоенном сознании необходимости и ограниченности механицизма главная, на наш взгляд, особенность философии этой эпохи и глубинное основание того дуализма, который свойствен в той или иной форме основным философским

учениям того времени. Не избежал дуализма и Спиноза. Вспомним его учение об атрибутах единой субстанции. Дуализм субстанций сменяется дуализмом атрибутов, связь между протяженным и мышленным по-прежнему только лишь констатируется, но не объясняется, и к этому еще нужно добавить дуализм субстанции и акциденций (модусов). Учение об атрибутах ясно показывает, что спинозистская «природа» в целом никак не может быть отождествлена только с материей, ибо материальность (протяженность) — лишь один из бесконечного множества атрибутов божественной субстанции-природы. Из этого бесконечного множества познающему субъекту известны только два — протяжение и мышление. Это значит, что материальность — только один из аспектов бесконечной природы, которая в своей бесконечности навсегда останется недоступной для нас.

Представление о материи у Спинозы — типично картезианское, т. е. механическое и геометрическое. Поэтому ему и понадобилось обожествление природы: механизм мироздания нуждается в творческой производящей силе, которой материя по определению лишена. Еще раз мы убеждаемся, что слово «бог» и у Спинозы не пустой звук и не кость, брошенная синагоге. Предикат «божественный» выполняет определенную метафизически-экзистенциальную функцию, ибо материя сама по себе никак не может быть «причиной самой себя», ее сущность исчерпывается протяженностью, а из протяженности самодвижения никаким способом извлечь нельзя.

Монизм субстанции позволяет Спинозе укрепить рационалистическую гносеологию, обосновать познаваемость мира и связать идеи с вещами лучше, чем это было у Декарта, ограничившегося ссылкой на «правдивость бога», что гарантирует, по его мнению, истинность ясных и отчетливых идей. Так как протяжение и мышление — атрибуты одной субстанции, то между ними существует необходимое соответствие — «порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей». Мышление находит в протяженности, так сказать, «свое другое» — необходимый коррелят в онтологическом аспекте и одновременно адекватный предмет познания. Мышление познает только протяжение, т. е. телесные вещи, и ничего более познать не может. Таким образом, своеобразным «атрибутом» божественной субстанции становится механическое естествознание. Тем самым научное познание приобретает ореол божественности, а человеческое мышление оказывается мышлением самого бога. Это опять-таки напоминает времена гуманизма и Ренессанса. Конечно, такой взгляд способствовал возвышению науки и разума, и в этом отношении Спиноза — настоящий сын своего времени, энтузиаст научного познания.

Но тот же самый параллелизм атрибутов создает для Спинозы дополнительную проблему, которой не было и не могло быть у Декарта. Ведь признание мышления атрибутом субстанции предполагает всеобщность мышления. Фактически имеется в виду человеческое мышление, т. е., об атрибутах Спиноза судит на осно-

вапии модусов одного только рода. Но не логичнее было бы предположить и существование других модусов, коль скоро субстанция бесконечна, ибо почему мышление — атрибут, если оно присуще только человеку? Если же мышление «разлито» по всей природе, то нужно было бы это учесть и в общей объясняющей конструкции, чего Спиноза, однако, не делает. Можно полагать, что Спиноза не замечает возникающей здесь трудности благодаря двусмысленности употребляемого им понятия идеи. По-видимому, он придерживается одновременно, но в разных контекстах и в разных местах своего главного сочинения двойного понимания идеи — только что утвердившегося картезианского и традиционного, в духе схоластического реализма, т. е. платонизма. Картезианский смысл понятия: идея — субъективная реальность, опознаваемая рефлексивно; схоластический смысл: идея — «субстанциальная форма» самих вещей. И сам Декарт не всегда выдерживает выработанное им же новое понимание, тем более это заметно у Спинозы.

Когда Спиноза говорит о внутреннем мире человека с точки зрения интроспективно-психологической, он строго придерживается картезианского понятия, когда же начинает рассуждать «на уровне атрибутов», то объективность идей в гносеологическом смысле он смешивает с онтологической объективностью. Но онтологизируя идеи, Спиноза «вливает новое вино в старые мехи», т. е. приписывает природе то, что механическое естествознание находит в ней. В конечном счете мышление как атрибут субстанции означает примерно то же самое, что Гольбах столетием спустя назвал «системой природы», универсальным детерминизмом, управляющим закономерным ходом вещей. Разумность для Спинозы — эквивалент необходимости, ибо «природе разума свойственно рассматривать вещи не как случайные, но как необходимые»<sup>9</sup>. В лоне субстанции как «природы производящей» необходимость совпадает со свободой, потому что это необходимость ее собственной творческой деятельности, но для любой конечной вещи, будь она мыслящей или протяженной, эта необходимость становится внешней принудительной силой зависимости от общего порядка вещей. И самое лучшее, что может сделать человек, — это проникнуться к этому порядку «интеллектуальной любовью» и обрести в этой любви свободу.

По своему основному содержанию монизм Спинозы, как и дуализм Декарта, действовал в том же самом направлении обоснования механистического мировоззрения. Однако философию Спинозы можно назвать «монистичной» скорее по замыслу и собственному желанию мыслителя, чем по воплощению. Это то же, как и у Декарта, реально сущее противоречие, только у Декарта противоречие, как бы сказал Гегель, «положено», т. е. осознанно и зафиксировано теоретически, почему его и именуют «дуалистом». В общей структуре мироздания, определяемой триадой человек — природа — бог, существуют «разрывы», делающие невозможным метафизическое обоснование единства мира. Это потому, что чело-

веческое мышление, оставаясь человеческим, поневоле мыслит и познает только фрагмент бесконечной реальности.

Эпоха Просвещения взяла у Спинозы его механистический натурализм (исключение составляет Дидро, стремившийся переосмыслить и углубить само понятие материи), а все остальное сочла забавным предрассудком прошлого (впрочем, немецкие просветители Лессинг и Мендельсон заботливо сохраняли пантеистические мотивы спинозизма). Затем настало время последовательно идеалистического переосмысления основных посылок этого учения. И сделано это было без большой натяжки: достаточно было последовательно развить идею мышления как атрибута всеобщей субстанции, чтобы от материализма и атеизма Спинозы не осталось и следа. После Шеллинга и Гегеля двусмысленность исходных предпосылок спинозизма уже не могла пройти незамеченной. Впрочем, некий намек на возможность развития параллелизма атрибутов в законченное идеалистическое воззрение содержит и монадология Лейбница.

Лейбниц наносит удар в самое сердце механицизма, показывая внутреннюю несостоятельность геометрического понятия материи. Каким образом из простой протяженности можно дедуцировать движение, если не допустить действия внешней силы? Но и тогда объясняется движение только в механическом смысле, а органический рост и развитие от объяснения полностью ускользают. Вместо того чтобы сделать отсюда вывод, что сама материя должна интерпретироваться в духе спинозовской божественной природы, т. е. как *causa sui*, он постулирует нематериальные «простые субстанции» — монады, лежащие в основе телесной видимости мира, своего рода «мышление», составляющее другую сторону протяжения. Понимание материи у него остается вполне механистическим, однако структура Вселенной уже складывается из двух противоположных начал, связь между которыми философ вынужден просто констатировать *de facto*, применяя понятие «предустановленная гармония». Если признавать предустановленную гармонию, то делается излишним постулирование единой мировой субстанции, от которой, как показывает печальный опыт спинозизма, невозможно перейти к единичным вещам. Качественное многообразие мира, напротив, легко объяснимо, если исходить из предпосылки плюрализма — множественности субстанциальных единств, спонтанных центров силы, своего рода «душ», придающих миру характер дискретной множественности.

Заманчиво построить красивую схему соотношения взглядов трех крупнейших представителей рационализма на манер гегелевской триады. Тезис — «я» Декарта, антитезис — природа Спинозы, синтез — мир как коммуникация индивидуальных субстанций (Лейбниц). В самом деле, такая схема могла бы иметь вспомогательное учебное значение. Тем более что сам Лейбниц сознательно строил свою систему как переосмысление исторической традиции. Его удивительный ум обладал редким даром плодотворного усвоения и творческого переосмысления традиции, историзмом и

наряду с этим (редчайшее сочетание!) огромной логико-аналитической силой, присущей прирожденному математику.

Монада Лейбница — это картезианское *cogito*, только обобщенное до такой степени, чтобы выразить общий принцип индивидуального существования и на до-сознательном уровне. Человеческое «я» — это специфический вид монад, перцепции которых стали настолько ясными, что вызвали появление сознания. Мышление «разлито» по всей Вселенной. Оно представляет собой бесконечное множество «атомов субстанции», отличающихся друг от друга по степени ясности и отчетливости. Субстанция атомистична, только атомы эти нематериальны, ибо каждый из них — «вещь мыслящая» (Декарт), только в разной степени. А вот протяженные никак не может быть атрибутом субстанции, потому что оно континуум, доступный делению до бесконечности и не содержащий в себе ни начала движения, ни принципа формообразования, ни причины изменчивости. «...Сила же, или ближайшая причина этих изменений, — пишет Лейбниц, — есть нечто гораздо более реальное... Эта сила есть нечто отличное от величины, фигуры и движения, откуда можно вывести, что понятие тела состоит не в одном только протяжении и его видоизменениях, как думают новые философы... И хотя все частные явления природы могут быть объяснены математически и механически тем, кто их понимает, тем не менее общие начала телесной природы и самой механики носят скорее метафизический, чем геометрический характер, и коренятся скорее в известных неделимых формах и натурах как причинах явлений, чем в телесной или протяженной массе»<sup>10</sup>.

Но почему же люди привыкли верить в существование материальных вещей, и даже «ясное и отчетливое» мышление Декарта стремилось сделать эту веру истиной разума? Декарт ошибся, утверждает Лейбниц, и ошибся потому, что ясность и отчетливость — критерий субъективный, смешивающий познание с сознанием<sup>11</sup>. «Истины разума» должны быть доказываемы логикой, а не интуицией, ибо человеческая интуиция по сравнению с божественным видением выглядит в высшей степени «смутным сознанием». Иллюзия материальности обязана своим возникновением именно смутности человеческой перцепции, и ангелы и бог могут непосредственно созерцать реальность в ее «метафизической истине». Но это не чистая иллюзия, она имеет основание и в самом устройстве мироздания. Протяженность есть отношение, связующее множество монад. Это свойство агрегата субстанциальных атомов.

В этом пункте обнаруживается «ахиллесова пята» монадологии. Непреодолимое затруднение в том, как объяснить возникновение «агрегатного состояния», если учесть, что по определению каждая монада, так же как и природа Спинозы, самодовлеющая спонтанность, не имеющая «ни окон, ни дверей». Реальное физическое взаимодействие монад этим определением исключается, ибо каждое внешнее воздействие означало бы нарушение субстанциальной суверенности монады. Стало быть, это объединение воз-



можно идеально, т. е. по отношению к некоторой общей цели, которую каждая монада воплощает на свой лад. Но установление такой общей цели может быть только «делом Божиим». Существование же бога делает иллюзорной абсолютную самодостаточность монад. Их деятельность все-таки упорядочивается, хотя бы они сами и не сознавали этого; все же это ограничивает деятельность каждой из них, и они утрачивают подлинную субстанциальность. И здесь уже вступает в силу аргументация Спинозы с его эксплицитным монизмом: всякое ограничение противоречит идее субстанции как «причины самой себя». «Предустановленная гармония» представляется поэтому насильственным способом выхода из затруднений.

Вся философия XVII в. — порыв к целостному мировоззрению, «борьба за синтез», как выразился один исследователь<sup>12</sup>, и вся она насквозь пронизана дуализмом, который можно констатировать на самых разных уровнях и в различных отношениях. В это время новое научное мировоззрение уже успело осознать свою особенность именно как механистического миропонимания, но все еще искало компромисса с унаследованными взглядами, не оставляя надежды на объединение посредством соответствующей модификации философской традиции. Объединения достигнуто не было, а выявилась резкая демаркация. Полное осознание этого было достигнуто только в эпоху Просвещения, у истоков которой, как мы уже отмечали, стоит «Опыт о человеческом разуме» Локка. Эмпиризм Локка был одним из важнейших симптомов того «кризиса европейского сознания», который П. Азар датирует 1680—1715 гг. В это время «началось движение к иному пониманию счастья, к иному роду истины. Неугомонные искатели, ранее презираемые, преследуемые, загнанные в подполье, появляются при ясном свете дня, создают себе имя, требуют признания в качестве духовных вождей и руководителей... Тяжелый, напряженный, прямолинейный век, когда люди обратили взор в глубину своих душ... когда скептики еще напоминали прозелитов, когда каждый чувствовал, что главное — искать и обрести ключ к загадке жизни... Этот период отмечен чертами второго Ренессанса, но более аскетического, более сурового и в определенной степени лишённого иллюзий, Ренессанса без Рабле и без улыбки»<sup>13</sup>.

Так открывалась дверь в эпоху Просвещения.

## ГЛАВА I

<sup>1</sup> Существуют различные переводы и различное понимание термина *La République des Lettres*, о чем речь пойдет ниже. Сейчас мы употребляем это понятие без уточнений, как «Республика ученых».

<sup>2</sup> Этот термин впервые был употреблен одним из создателей Лондонской Академии наук — Робертом Бойлем.

<sup>3</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956, с. 590.

<sup>4</sup> Книжки, написанной в форме писем; в 1624 г. вышла такая книга Ж.-Л. де Бальзака — «Lettre».

<sup>5</sup> Так, в Париже в 70-х годах Лейбниц встретился и познакомился с вели-

ким голландским математиком и физиком Христианом Гюйгенсом, который оказал большое влияние на Лейбница в его занятиях математикой; в Лондоне Лейбниц знакомится с Ольденбургом и Бойлем и, возвращаясь в Париж через Гаагу, — со Спинозой.

<sup>6</sup> См.: *Спиноза Б.* Переписка. М., 1932, с. 62, 82, 151.

<sup>7</sup> В своем рассмотрении этих двух полюсов экспериментирования мы опираемся на работы: *Библер В. С.* Мышление как творчество. М., 1975; *Азутин А. В.* История принципов физического эксперимента. М., 1976.

<sup>8</sup> Можно было бы провести аналогию с историей литературы и сослаться на Ю. Н. Тынянова, который, исследуя процесс возникновения новых литературных жанров (у него речь идет о XVIII в.), обратился как раз к письму, постепенно поднявшемуся, по его мнению, из бытового документа до центрального явления литературной жизни. Так, Тынянов отмечает, что «новые конструктивные принципы искусство часто находит в области быта, так как быт по составу — это рудиментарные наука, искусство и техника; отказываясь от «высоких стилей» XVIII в., литература обращается к быту и находит истоки нового жанра в письме; здесь, в письмах, были найдены самые податливые, самые легкие и нужные явления, выдвигавшие новые принципы конструкции с необычайной силой; недоговоренность, фрагментарность, намеки, «домашняя» малая форма письма мотивировали ввод мелочей и стилистических приемов, противоположных грандиозным приемам XVIII в. Этот нужный материал стоял вне литературы, в быту. И из бытового документа письмо поднимается в самый центр литературы... Письмо, бывшее документом, становится литературным фактом» (*Тынянов Ю. Н.* Поэтика. История литературы. Кино. М., 1977, с. 265).

<sup>9</sup> Полемика Лейбница с Кларком. Л., 1960, с. 74—75.

<sup>10</sup> Конечно, можно назвать ряд научных работ и до 1687 г., например «Опыты, касающиеся цвета» Бойля, «Микрография» Гука, «Физико-математический трактат» Гримальди, появившиеся в 1663—1665 гг. Однако они еще содержали споры о «началах» и поэтому по стилю рассуждения были ближе к письмам, чем к посленьютоновским научным трактатам. С другой стороны, переписка между учеными продолжается и после выхода «Математических начал» (в частности, переписка Лейбница с Кларком), но для научного мышления она имеет уже в это время второстепенное значение как раз потому, что в ней продолжают обсуждаться «аксиомы» (принципы, начала) науки, тогда как из научных публикаций это уже исчезло.

<sup>11</sup> Цит. по ст.: *Вавилов С. И.* Эфир, свет и вещество в физике Ньютона. — В кн.: *Исаак Ньютон.* М.; Л., 1943, с. 42—43.

<sup>12</sup> *Descartes R.* Correspondance. P., 1936—1963, vol. 4, p. 199.

<sup>13</sup> Из письма Декарта патеру Жибье от 19.I.1642 г. (*Ibid.*, vol. 5, p. 206).

<sup>14</sup> *Спиноза Б.* Переписка, с. 51.

<sup>15</sup> Там же, с. 227.

<sup>16</sup> *Лейбниц.* Избр. филос. соч. М., 1908, с. 15.

<sup>17</sup> Там же, с. 44.

<sup>18</sup> Декарт, например, даже включил возражения оппонентов против некоторых положений «Размышлений о первой философии», высказанные в различных работах и письмах, а также свои опровержения этих возражений во второе издание «Размышлений», опубликованное в 1641 г.

<sup>19</sup> О спорах относительно оснований физики между Робервалем, Ферма, Торричелли, Декартом, Гарди, Э. Паскалем и др. См.: *Асмус В. Ф.* Декарт. М., 1956, с. 177 и далее.

<sup>20</sup> С. И. Вавилов пишет об этом так: «Основная же ее (физики.—Т. Д., Я. Л.) задача — получение дедуктивным синтетическим путем логических следствий из принципов. Эти следствия необходимо должны выполняться на опыте — иначе не верны самые принципы» (*Вавилов С. И.* И. Ньютон. М., 1945, с. 127).

<sup>21</sup> «Математические начала» были опубликованы по-латыни в 1687 г., французский перевод был сделан маркизой дю Шатле и вышел в свет в 1759 г., английский — в 1727 г. в переводе Мотта, на немецкий были переведены

- Вольферсом в 1871 г. На русском появились в 1915—1916 гг. в переводе академика А. Н. Крылова.
- <sup>22</sup> В. Дампьер, например, утверждает, что «публикация в 1687 г. ньютоновских „Принципов“ была, вероятно, величайшим событием в истории науки — самым значительным вплоть до этого года» (*Dampier W. A history of Science. Cambridge, 1948, p. 184*).
- С. И. Вавилов писал о том, что «в истории естествознания не было события более крупного, чем появление „Начал“ Ньютона... Ньютоново учение о пространстве, времени, массах и силах давало общую схему для решения любых конкретных задач... Возникла „классическая физика“ по образу и подобию „Начал“, продолжавшая свое победное развитие в течение веков до нашего времени» (*Вавилов С. И. И. Ньютон. М., 1961, с. 110*).
- <sup>23</sup> На это обстоятельство и обратил внимание Кант, прорефлектировавший теоретическое знание нового времени и отметивший, что математик конструирует свои понятия, тогда как философ их анализирует.
- <sup>24</sup> Мы можем указать ряд работ, более подробно исследующих данную проблему: *Арсеньев А. С., Библер В. С., Кедров Б. М. Анализ развивающегося понятия. М., 1967; Кузнецов Б. Г. Развитие научной картины мира в физике XVII—XVIII вв., М., 1955; Библер В. С. Указ. соч.; и др.*
- <sup>25</sup> На эту особенность ньютоновской интерпретации мира обращает внимание С. И. Вавилов, говоря о том, что демокритовский мир с атомами, движущимися в пустоте, сменяется у Ньютона атомами, движущимися в эфире, а затем атомами как центрами сил, действующими друг на друга на расстоянии, и что это уже не философская, а естественнонаучная картина мира. И различие между ними состоит как раз в том, что естествоиспытателя не волнует обоснование возможности существования этих сил, — он просто берет их в качестве данных, наличных и действующих; в результате различных подходов к предметам получаются разные, хотя и дополняющие друг друга картины.
- <sup>26</sup> Об этом свидетельствуют многочисленные высказывания Ньютона в «Математических началах» и «Оптике».
- <sup>27</sup> *Ньютон. Оптика. М., 1927, с. 13.*
- <sup>28</sup> Там же, с. 287. Имеется в виду как раз то, что объяснение природы или сущности последней причины (силы) лежит за пределами механики и поэтому не нуждается в объяснении.
- <sup>29</sup> Один из исследователей творчества Гука Ф. Сенторе убежден в том, что за исключением Ньютона, по отношению к которому остается неизвестным, мог он или не мог сделать такой вывод, Гук был единственным из живущих в то время мыслителей, который ясно и недвусмысленно сформулировал принцип всеобщего тяготения.
- <sup>30</sup> См.: У истоков классической науки. М., 1968, с. 80.
- <sup>31</sup> Ф. Сенторе полагает, что отсутствие у Гука математического обоснования закона всемирного тяготения (хотя он, бесспорно, знал его) объясняется различием характеров Гука и Ньютона: «Мы можем сказать, — утверждает он, — что Гук интересовался главным образом *предпосылками*, тогда как интерес Ньютона был направлен преимущественно на развитие и обоснование *следствий* (курсив наш.—Т. Д. и Я. Л.)». См.: *Centore F., Hooké's R. Contributions to mechanics. The Hague, 1970, p. 123—124*. На наш взгляд, Ф. Сенторе верно уловил различие между Гуком и Ньютоном, как между учеными, хотя неправильно отнес его на счет характеров.
- <sup>32</sup> Трактовка взята из кн.: *Centore F. Op. cit., p. 120* и далее.
- <sup>33</sup> Он включил его в объяснение опыта по распределению частиц сургуча в движущейся жидкости, что, по Гюйгенсу, аналогично движению Земли в жидкой и эфирной среде.
- <sup>34</sup> С. И. Вавилов характеризует это таким образом: «Ньютон тщательно обходил в „Началах“ вопрос о возможных причинах тяготения, ограничиваясь установлением самого факта и его математической формулировкой и избегая гипотез» (*Вавилов С. И. И. Ньютон, 1945, с. 145*).
- <sup>35</sup> Цит. по кн.: *Вавилов С. И. И. Ньютон, 1945, с. 147*.

## ГЛАВА II

- Мы опираемся на введенное Г. Рейхенбахом понятие сильной необратимости времени. См.: *Рейхенбах Г.* Направление времени. М., 1971.
- См.: *Кузнецов Б. Г.* К вопросу о необратимости космической эволюции, познания и культурно-исторического процесса (ст. 2).— *Филос. науки*, 1977, № 1, с. 46—48.
- Эйнштейн А.* Собр. науч. тр. М., 1967, т. 4, с. 266—267.
- Keppler.* Opera omnia. Frankfurt a. M., 1858, t. 1, p. 423.
- Риман Б.* О гипотезах, лежащих в основании геометрии.— Избр. произведения. М.; Л., 1948, с. 291.
- Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 20, с. 565.
- Об этих корнях см.: *Кузнецов Б. Г.* Идеи и образы Возрождения. М., 1978.
- См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 3, с. 159.
- См.: *Кант И.* Соч.: В 6-ти т. М., 1964, т. 2, с. 313.
- Серж Московски в специальной работе проанализировал связь между историко-научными интересами Смита и идеями экономического либерализма. См.: *Moscovici S.* Le travaux l'Adam Smith sur l'histoire des sciences.— *Rev. hist. sci.*, 1961, vol. 9, N 1, p. 1—20.

## ГЛАВА III

- Так, целая плеяда ботаников XVI в. (Брунфельс, Бок, Клузий, Лобеллий, К. Баугин, Цезальпин) делают ботанические атласы, создают классификацию растений, устраняют путаницу в названиях. Аналогична ботаникам деятельность зоологов (Моуфет, Белон, Рондель). Такие энциклопедисты, как Геснер и Альдрованди, лишь подытожили деятельность эмпириков, оставаясь целиком и полностью в рамках перипатетизма. См.: *Лунжевич В. В.* От Гераклита до Дарвина. М., 1960, т. 1, с. 380.
- Цит. по кн.: *Гезер Г.* Основы теории медицины. Казань, 1890, с. 25.
- «...человек есть пятая сущность, и микрокосм, и сын целого мира» (*Paracelsus.* Philos. Sagax. Lib. I, cap. 2, Huser, vol. II, S. 346).
- Paracelsus.* Von den ersten dreyen Essentiis, darauss componirt wirt das Generatum, cap. 9, Huser, vol. I, S. 325.
- Paracelsus.* Grosse Wundartzney. Lib. II, Tract. 1, cap. 4/Ed. Sudhoff, vol. I, S. 245.
- Paracelsus.* De Meteoris, cap. IV/Ed. Sudhoff, vol. 13, S. 154.
- См. также: *Pagel W.* Paracelsus. Basel; New York, 1958; *Гезер Г.* Указ. соч.; *Мейер Э. фон.* История химии. СПб., 1899; *Пуассон А.* Теории и символы алхимиков. Пг., 1915; *Проскуряков В.* Парацельс. М., 1935; *Левен В.* Общественно-политическая мысль Германии в XVI в.: (Теофраст Парацельс).— В кн.: Учен. зап. Рязан. гос. пед. ин-та. Рязань, 1961; *Левен В.* Проблема материи у Теофраста Парацельса.— *Филос. науки*, М., 1959, № 3.
- Текарт Р.* Избр. произведения. М., 1950, с. 299.
- Цит. по кн.: *Грмек М.* Ятромеханическая школа XVII в.— В кн.: Из истории биологии. М., 1970, вып. 2, с. 61.
- Гарвей В.* Анатомические исследования о движении сердца и крови у животных. М.; Л., 1948, с. 42—43.
- См.: *Дриш Г.* Витализм. М., 1915, с. 34—35; *Гайсинович А. Е.* К. Ф. Вольф и учение о развитии организмов. М., 1961, с. 30.
- Подробнее об этом см.: *Roger J.* Réflexions sur l'histoire de la biologie XVII—XVIII siècle): Problèmes et méthodes.— *Rev. hist. sci.*, 1964, vol. 17, N 1, p. 25—40.
- Цит. по кн.: *Гайсинович А. Е.* Указ. соч., с. 98.
- там же, с. 108, 110.
- Гекарт Р.* Указ. соч., с. 604.
- там же, с. 610—611.
- там же, с. 605.
- там же, с. 612—613.
- пиноза Б.* Избр. произведения. М., 1957, т. 1, с. 402.
- там же, с. 353—354.

- <sup>21</sup> Там же, с. 414—415.
- <sup>22</sup> Локк Д. Избр. произведения. М., 1960, т. 1, с. 325.
- <sup>23</sup> Локк является родоначальником ассоциативной психологии, которая расцвела в XVIII в., однако имела определенные позиции и в XIX—XX вв.
- <sup>24</sup> В параграфе «Об ассоциации идей» «Опыта о человеческом разуме» Локк перечисляет многочисленные заблуждения, к которым ведет ассоциация чувственных идей. См.: Локк Д. Указ. соч., т. 1, с. 395—400.
- <sup>25</sup> Сам термин «семиотика» (наука о знаках), судя по всему, первым употребил Локк (см.: Там же, с. 695). Проблема общения и языка посвящена вся третья книга «Опыта о человеческом разуме».
- <sup>26</sup> Лейбниц Г. Избр. филос. соч. М., 1908, с. 326.
- <sup>27</sup> На основе марксистской концепции человеческой предметной деятельности такой подход осуществлен в работах А. Н. Леонтьева, Э. В. Ильенкова, В. В. Давыдова, Ф. Т. Михайлова и др.
- <sup>28</sup> Лейбниц Г. В. Указ. соч., с. 326.
- <sup>29</sup> Там же.
- <sup>30</sup> О том, что Лейбниц действительно открывает эпоху исторического мышления, свидетельствуют его собственные работы в области истории, геологии, биологии, языкознания. Необходимо также упомянуть здесь и о выдающемся труде Дж. Вико «Основания новой науки...» (1725), который явился предтечей работ по философии истории Гердера и Гегеля.
- <sup>31</sup> См.: Фуко М. Слова и вещи. М., 1977, с. 50—51. См. также: Карпов В. П. Шталь и Лейбниц.— Вопр. философии и психологии, М., 1912, кн. IV (114), с. 320.
- <sup>32</sup> Stahl G. E. Über den mannigfaltigen Einfluß von Gemütbewegungen auf den menschlichen Körper. Leipzig, 1961, S. 49.
- <sup>33</sup> Ibid., S. 50.
- <sup>34</sup> Ibid., S. 45.
- <sup>35</sup> Ibid., S. 41.
- <sup>36</sup> Ibid.
- <sup>37</sup> Ibid., S. 42—43.
- <sup>38</sup> См.: Энгельгардт В. А. Интегратизм — путь от простого к сложному в познании явлений жизни. М., 1970, с. 8—22.
- <sup>39</sup> См. обсуждение проблем соотношения редукционизма и историзма в кн.: Философские вопросы биологии и биокibernетики. М., 1970.

#### ГЛАВА IV

- <sup>1</sup> Hazard P. La crise de la conscience européenne. P., 1935, p. 250.
- <sup>2</sup> Локк Д. Избр. произведения. М., 1960, т. 1, с. 300.
- <sup>3</sup> Гоббс Т. Избр. произведения: В 2-х т. М., 1964, т. 2, с. 397—398.
- <sup>4</sup> Hazard P. La pensée européenne au XVIII siècle de Montesquieu a Lessing. P., 1946, p. 308.
- <sup>5</sup> Декарт Р. Метафизические размышления. СПб., 1901, с. 39—40.
- <sup>6</sup> Декарт Р. Рассуждение о методе. М., 1953, с. 33.
- <sup>7</sup> В немарксистской литературе несостоятельность феноменалистической трактовки философии Локка убедительно продемонстрирована в статье М. Мандельбаума «Реализм Локка», вошедшей в его книгу «Philosophy, science and sense perception» (Baltimore, 1964).
- <sup>8</sup> Delesasse J. Le morale de Descartes. P., 1975, t. 1, p. 333.
- <sup>9</sup> Спиноза Б. Избр. произведения: В 2-х т. М., 1957, т. 1, с. 361.
- <sup>10</sup> Там же, с. 441.
- <sup>11</sup> Лейбниц Г. В. Избр. философ. соч. М., 1908, с. 78—79.
- <sup>12</sup> Эта тема интересно развита в кн.: Belaval J. Leibniz critique de Descartes. P., 1960.
- <sup>13</sup> Loemker L. The struggle for synthesis. Cambridge, 1972.
- <sup>14</sup> Hazard P. La crise de la conscience européenne, p. 308.

## РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

# Новая гносеология и логика



### Глава I

## Гносеологическая проблематика' в философии эпохи ранних буржуазных революций

Гносеологическая проблематика в эпоху ранних буржуазных революций во многом изменилась вместе со всей философией. Самой общей особенностью философии рассматриваемой эпохи, в которую включается позднее Возрождение и XVII в., особенностью, оказавшей решающее воздействие на гносеологическую проблематику, следует признать рационализм, понимаемый в самом широком смысле этого термина — как вера в познавательные возможности человеческого разума, как стремление, по крайней мере самых передовых и наиболее бескомпромиссных мыслителей, ставить в зависимость от действий разума по сути дела все области природного и социального бытия. Даже в области религии, где в эпоху классического средневековья (каковым уже не является Ренессанс, трактуемый у нас как поздний феодализм) разум выступал у подавляющего большинства философов в сугубо служебной роли по отношению к вере, теперь у многих ее поборников и представителей он нередко играет определяющую роль. Конечно, было бы антиисторическим упрощенчеством преувеличивать роль рационализма в эпоху ранних буржуазных революций и приписывать даже передовой философии эпохи те действительно определяющие, неотъемлемые черты не только буржуазной философии, но и буржуазной идеологии в целом, которые полностью проявились лишь в эпоху Просвещения — едва ли не наиболее зрелую и яркую с точки зрения противостояния религии и наступления на религию. О философии и тем более идеологии занимающей теперь нас эпохи это утверждать, конечно, нельзя в силу выявленного выше ее социального содержания и огромной еще роли религии и мировоззрения большинства представителей буржуазии. Следовательно, данную эпоху нужно рассматривать как переходную — от классического средневековья с присущим ему господством религии и теологии к эпохе Просвещения со свойственными ей сугубо светскими стремлениями. В целом, однако, можно говорить о возрастающей силе рационализма по сравнению с мистицизмом и

иррационализмом, которая все больше проявлялась в эпоху ранних буржуазных революций.

Мы убеждаемся в этом, рассматривая самое сложное, многозначное и аморфное понятие, без которого почти невозможно представить сознание человека рассматриваемой эпохи, — понятие бога, в трактовке которого, возможно, как ни в каком другом, тысячелетняя традиция религиозной и философской мысли причудливо сочеталась с теми представлениями, которые возникали в условиях огромных изменений в социально-экономической, религиозно-философской и научно-философской сферах.

### 1. Проблема познаваемости мира и ее отражение в понятии бога

Понятие бога, возможно, покажется некоторым читателям весьма далеким от вопросов гносеологии. Автор же этих строк убежден, что вся история человеческой культуры свидетельствует не только о религиозно-фантастических и социальных функциях этого понятия, но и о функциях философско-гносеологических. Более того, автор считает, что рассмотренное в этом аспекте понятие бога при всей его неопределенности резюмирует познавательные отношения человека к миру природному и социальному, как фиксируя успехи в познании и покорении этого мира, так и тем более отражая скромность этих успехов, слабость человеческих сил перед лицом бесконечно превосходящей их объективной реальности. Конечно, на первый взгляд это взаимоисключающие стороны многозначного понятия бога, но история религии и философии свидетельствует, что эти стороны постоянно сосуществуют в данном понятии.

Понятие бога в значительной мере, если не главным образом, определяется таинственностью его воображаемого объекта, бесконечно возвышающегося над человеком. Это понятие подчеркивает тщетность познавательных усилий человека, его максимальную зависимость от неких таинственных и неконтролируемых сил. Эту определяющую функцию многообразных представлений о боге можно назвать *мистифицирующей* функцией. Ее роль — в том, чтобы набросить покров максимальной таинственности на всю сферу действительности (природной и тем более человеческой), нередко объявляя еще непознанное непознаваемым, чтобы всемерно сузить познавательные возможности человека. Значение этой функции многократно возрастает на монотеистической стадии развития религии, когда объектом поклонения становятся весьма усложнившиеся в новых исторических условиях силы социального и морального отчуждения.

Мистифицирующей функции понятия бога противостояла его противоположная функция, отражавшая успехи познающего и действующего в меру этого познания человека. Эту функцию можно назвать *интеллектуализирующей*. Для религии она является вынужденной, ибо в соответствии с ней считается, что бог дол-

кен не только держать людей в страхе, но и поощрять их к тем или иным действиям в определенных обстоятельствах. От этой функции религия не может отказаться, поскольку она бессильна игнорировать реальную жизнь. Данная функция уже не столько религиозная, сколько философская.

Философский бог, например аристотелевский, в принципе был неприемлем для монотеистической религиозности и ее догматики. Конечно, и она не могла полностью отказаться от интеллектуализирующей функции понятия бога, что означало бы игнорирование познавательных способностей человека, полный разрыв с самой жизнью. Поэтому, например, уже в Ветхом Завете утверждается, что бог-творец «все расположил мерою, числом и весом» (Прем., 11, 21), и эти слова широко использовались при осмыслении мира христианскими философами, начиная с Августина. Опору на платоновскую концепцию идей при осмыслении деятельности креационистски понимаемого бога, присущую тому же Августину и другим философам, тоже следует рассматривать как дань интеллектуализирующей функции понятия о боге. Однако в религиозно-монотеистической философии такая функция не могла быть основной, ведущей. Бесконечное всемогущество единого и сверхприродного бога в монотеистических религиях обычно приводило богословов к всемерному возвышению воли бога и пропорционально этому к более или менее значительному затенению божественного ума. Отсюда резкое преобладание в богословской мысли мистифицирующей функции понятия бога над интеллектуализирующей (особенно, конечно, в сугубо мистических произведениях, какими в христианском мире в эпоху средневековья были «Ареопагитики», обладавшие тогда колоссальным влиянием).

Если для средневековой ортодоксально-монотеистической философии, будь то христианская, мусульманская или иудейская, значительно более характерен креи в сторону мистифицирующей компоненты понятия бога, то оппозиционная философия той эпохи, ориентированная на Аристотеля, неоплатонизм и некоторые другие античные образцы, напротив, стремилась всемерно выдвинуть интеллектуализирующую компоненту этого понятия. Например, аль-Фараби, Ибн-Сина и Ибн-Рушд с особой силой подчеркивали интеллектуальное содержание божественной деятельности, оставляя в тени волевое. Результатом такого фундаментального переноса акцентов стало убеждение названных философов и их сторонников в принципиальной возможности познания реального мира. Та же проблема в христианской философии средневековья породила ряд еще более сложных решений, более всего концентрировавшихся вокруг проблемы так называемой двойственной истины.

Другой момент, который здесь необходимо констатировать, связан с соотношением теологии и философии, обычно отождествлявшейся — в эпоху средневековья и позже — с метафизикой (разумеется, в ее аристотелевском смысле умозрительного и максимально обобщенного значения). Названные выше философы,



подчеркивавшие интеллектуализирующую функцию понятия бога, стремились поставить теологию в зависимость от метафизики. Ортодоксальные же богословы, для которых мистифицирующая функция была определяющей, все же допускали более или менее значительные элементы метафизики при осмыслении тех или иных догматов представляемого ими вероучения. Наиболее яркий пример решения этой фундаментальной задачи схоластики был дан в теологическом синтезе Фомы Аквината. У философов-рационалистов рассматриваемой эпохи (собственно, они и представляли прежде всего передовую философию, о которой у нас идет в основном речь) теология в еще большей мере была подчинена метафизике. В целом же в эпоху средневековья можно констатировать длительное господство теологии, трактуемой прежде всего как догматическое богословие, в котором доза философии-метафизики была минимальной. Продолжая испытывать огромное давление со стороны этого богословия, Декарт, Лейбниц и другие философы-рационалисты XVII в. восстанавливали глобальное философское значение метафизики, причем подчиняли ей и теологию как учение о едином боге, понятие которого было необходимо и для самой метафизики. Кстати говоря, у Спинозы теология почти полностью растворилась в метафизике. Для Гоббса же или Локка, представлявших прежде всего эмпиристическую линию в гносеологии, теология, по существу, отождествлялась с догматическим богословием, хотя ни первый, ни второй отнюдь не отбрасывали полностью понятие бога.

Следовательно, мы снова приходим к понятию единого бога с выясненным выше раздвоением его гносеологических функций.

Никак не следует игнорировать серьезность этой проблемы, которая занимала отнюдь не одних лишь идеалистов, но в иной форме затрагивала и материалистов. Например, самый радикальный материалист рассматриваемой эпохи — Т. Гоббс отнюдь не мог обойти этой проблемы, правда, пытаясь иногда решать ее в духе античных натуралистических представлений, объявляя бога весьма тонким, хотя и непостижимым, телом<sup>1</sup>.

Предшествующая философская традиция, начиная с первых шагов древнегреческой философии, выработала два основных представления о боге. Одно из них с различной степенью последовательности отождествляло его с мировой целостностью, и его принято именовать пантеистическим (характерно, что сам термин «пантеизм» возник на исходе рассматриваемой эпохи, в самом начале XVIII в., одним из первых его стал употреблять Толанд). Пантеистические представления о боге обычно деперсонализировали его, особенно в натуралистическом варианте пантеизма, погружая бога в глубины природы. Ренессансная натурфилософия XVI в. в основе своей была пантеистической, она понимала мир как живой организм, объективизировала чувственную способность, что принято обозначать термином «гилозоизм» (термин возник в XVII в.). Однако не только в мистическом, но и в натуралистическом вариантах пантеизма бог мыслился как особое бы-

тие, бытие *sui generis*. Таким он оставался даже у Спинозы, ибо его отождествление бога с субстанцией и одновременно с природой вовсе не означает, что от бога у него «ничего не осталось», как у нас весьма часто утверждается<sup>2</sup>. Другое дело, что функция понимаемого таким образом бога в конкретных условиях той эпохи становилась антирелигиозной и даже атеистической.

Иной философский вариант осмысления бога принято именовать деистическим (опять же характерно, что сам термин «деизм» возник в социнианских кругах в конце XVI в.). Деистический бог — бог внеприродный и одновременно весьма абстрактный, полностью лишенный чувственных черт. Его определяющие атрибуты — обычно интеллектуализированные атрибуты человека, заимствованные из его умственной деятельности. Родоначальником трактуемого таким образом философского понятия бога можно считать Аристотеля. Причем не следует думать, что пантеистические и деистические представления о боге у всех философов были взаимоисключающими. Не так уж редко они взаимодополнялись.

Как пантеистическое, так и деистическое понятия бога содержали в себе и мистифицирующую, и интеллектуализирующую стороны. В свете вышесказанного понятно, почему передовые философы данной эпохи (и прежде всего рационалисты в более узком, собственно гносеологическом смысле этого термина, т. е. те, кто и проводил традицию метафизики) выдвигали на первый план интеллектуализирующую сторону понятия бога, ибо в значительной мере, если не главным образом, на ней и покоилось их убеждение в познаваемости мира. Спиноза — наиболее радикальный рационалист, прямо объявлял бога (имея в виду прежде всего сугубо религиозное его понимание) «убежищем незнания» (*asylum ignorantiae*)<sup>3</sup>. Вполне закономерно, что автор «Этики» полностью отказался от такого традиционного атрибута бога, каким всегда выступало его всемогущество, неотделимое от божественной воли, атрибута, выразившего творящую суть внеприродного бога. Развивая воззрения названных выше (как и ряда не названных здесь) сугубо неортодоксальных средневековых философов, Спиноза фактически ликвидировал божественную волю, полностью растворив ее в понятии божественного ума. Последний был трансформирован им в мыслительный атрибут бога-субстанции природы, притом в атрибут сугубо логический, делавший возможным в силу отождествления логического основания с реальной причиной беспредельную познаваемость мира.

Вопрос о мистифицирующей и интеллектуализирующей функциях понятия бога, пантеистического или деистического, неотделим от так называемых доказательств его существования. Но, в сущности, любое доказательство бытия бога свидетельствует об интеллектуализирующей функции данного понятия, ибо стремится сделать такое бытие убедительным для ума. Напомним, что так понимаемое космологическое доказательство, исходившее (во всех его вариантах) из идеи конечности мира, противопоставленного *Анну*, и берущее начало в философии Аристотеля, было возобнов-

лено Аквином и продолжало играть определенную роль в деистических истолкованиях природы в рассматриваемую эпоху (например, у Гоббса). Это «доказательство» приводило к телеологическому истолкованию мировой целостности. Но такое истолкование потеряло свое влияние в условиях торжества механистического мировоззрения, которое у передовых философов рассматриваемой эпохи сменило традиционно-органическое. Последнее представляло собой продолжение древнего антропо-социоморфического мировоззрения, которое всю природу стремилось истолковать по аналогии с человеком и обществом. Успехи материалистическо-механистического мирообъяснения, разрушавшие подобного рода аналогию, приводили Бэкона, Декарта, Гоббса, Гассенди, Спинозу и многих их единомышленников к отказу от телеологического мирообъяснения. И все же невозможность полного и убедительного объяснения жизнедеятельности организмов с позиций механистической причинности оставляло в силе деистические аргументы «от целесообразности».

Особую роль играл так называемый онтологический аргумент в пользу бытия бога. Он сложился в контексте средневекового западноевропейского схоластического реализма и его автором обычно считают Ансельма Кентерберийского. Бог в качестве «Существа, превыше которого ничего невозможно помыслить» (*Ens qui maius cogitari non potest, nequit*), с необходимостью должен обладать собственным, и притом максимальным, бытием — в силу объективно-идеалистической логики, отождествляющей понятийные конструкции с самой реальностью. Онтологическое доказательство, ставившее божественное бытие в зависимость от человеческого интеллекта и, в сущности, составлявшее основу убеждения в тождестве мышления и бытия, толкало средневековую философскую мысль в сторону пантеистических представлений. По этим гносеологическим основаниям Аквинат отказался от него в пользу более эмпирических «пяти путей». Рационалистическая метафизика XVII в. в лице Декарта, Спинозы и Лейбница вернулась к нему в целях подкрепления своего панлогизма. В меру такого возвращения им свойственны пантеистические мотивы, хотя Декарт и Лейбниц остались в основном деистами, а стопроцентным пантеистом систематически заявлял себя Спиноза.

В связи с онтологическим доказательством, стержень которого составляет понятие актуально бесконечного абсолюта, отождествляемого монотеистической религиозной мыслью с личным внеприродным богом, очень важно подчеркнуть, что данное понятие и в рассматриваемую эпоху, быть может как никакое другое, выявляло мистифицирующую и интеллектуализирующую функцию понятия бога. Действительно, для названных выше творцов рационалистической метафизики рассматриваемой эпохи (хотя и не только для них), в особенности для Спинозы, понятие актуально бесконечного абсолюта представляло собой максимально широкое и предельно ясное понятие интеллектуальной интуиции, на котором основывается все остальные. Философы же, склонявшиеся к

эмпиризму, рассматривали понятие актуально бесконечного абсолюта как выражение полной темноты и считали его подлежащим ведению не столько философов, сколько богословов. Поскольку, например, согласно Гоббсу, «всемогущий бог непостижим»<sup>4</sup>, ему противопоставляется потенциальная бесконечность мира, деистически отгороженного от актуально бесконечной темноты божественного существа и вполне поддающегося познавательным усилиям человека.

Соотношение актуальной бесконечности (*infinitas, infini*) и потенциальной бесконечности, или безграничности (*indefinitas indefini*), — одна из наиболее значительных страниц онтологии и гносеологии рассматриваемой эпохи. Интересно отметить в этом контексте, что философы, предельно заострявшие мистифицирующую функцию понятия бога, признавали бесконечность лишь в ее первом, актуальном смысле. Таким был, в частности, Паскаль, для которого безграничность была лишь вариантом конечного.

Выявление интеллектуализирующей стороны понятия бога, (точнее, даже усиление данной функции этого понятия) в наибольшей мере связано с еще одним аргументом в пользу бытия бога, наиболее специфическим для философско-религиозной мысли рассматриваемой эпохи. Мы имеем в виду так называемый физико-теологический аргумент, который постепенно стал основным аргументом деизма XVII—XVIII вв. или, во всяком случае, аргументом, наиболее значимым для деистических представлений об отношениях бога к миру созданной им и познаваемой человеком природы. Идеи, подкреплявшие этот аргумент, нарастали постепенно с XIV—XV вв.; свидетельствуя об усиливающейся производственной способности человека, создававшего все новые механизмы. Космический механизм особенно охотно сравнивали с часами, а затем с фабрикой. Успехи механических наук, в особенности астрономии, придавшие, казалось, окончательную точность космическому механизму, превратили бога в надмирового мастера, некогда создавшего его. Ньютон, внесший наибольший вклад в установление параметров небесно-земного механизма, в «Общем изложении» к своему главному труду сделал как бы итоговое заключение в пользу физико-теологического аргумента: «Такое изящное соединение Солнца, планет и комет не могло произойти иначе, как по намерению и по власти могущественного и премудрого существа»<sup>5</sup>.

Как уже указывалось, интеллектуализирующая функция деистического понятия бога определялась прежде всего минимизацией этого понятия по отношению к природе, становившейся в меру этого все более доступной познавательным действиям человека. К тому же деизм по сравнению с пантеизмом в большей мере десенсуализировал понятие бога, ориентируя его прежде всего на логическое творчество человека. И в этом отношении показатель не столько бог Ньютона, объявившего пространство его «чувствилицем» и вопреки своему убеждению в прочности космического механизма говорившего о непосредственном вмешатель-

стве бога в природные процессы (мы не можем останавливаться сейчас на связанных с этим физических соображениях великого естествоиспытателя), сколько бог Лейбница. Главным атрибутом бога у него фактически становится знание. Интеллектуализирующая функция понятия бога подчеркнута наиболее частым его синонимом — Сверхмировой Разум (*Intelligentia Supra-mundana*) — и, в сущности, восходит к Аристотелю. Типично деистической и интеллектуализирующей является и знаменитая концепция Лейбница о предустановленной гармонии, в силу которой монады с самого начала их создания «запрограммированы» таким образом, что результатом их имманентной познавательной деятельности становится мир, доступный человеческому познанию. Об интеллектуализирующей функции понятия лейбницевского бога свидетельствует и такое важнейшее его свойство, как способность к бесконечному анализу, благодаря которому подавляющее большинство случайных истин, или истин факта, как они даны на опытно-чувственном человеческом уровне, на божественном превращаются в вечные истины, или истины разума. Аналогичную роль играет и бесконечный Разум (*Intellectus infinitus*) Спинозы.

В данном разделе, посвященном вопросам гносеологии, мы не можем входить в рассмотрение различия между материалистическими и идеалистическими вариантами деизма. В интересах интерпретации гносеологии данной эпохи, не мыслимой без понятия бога, необходимо еще раз подчеркнуть, что для выявления его интеллектуализирующей функции, призванной усиливать веру человека в свои способности, возможно, наибольшую роль сыграла минимизация деятельности бога по отношению к природе. Декарт одним из первых разработал именно такое деистическое представление об отношении бога к природе. Так, согласно его раннему «Трактату о свете», деятельность бога ограничивается созданием материи и сообщением ей определенного количества движения, после чего природа сама складывается в стройное мироздание. Тем самым мистифицирующая функция бога проявилась здесь в творении двух «чудес», объяснение которых выходило за рамки сугубо махистического истолкования природы (да еще в его картезианской форме), — в создании материи и сообщении ей первотолчка.

Необходимо здесь подчеркнуть, что, говоря о мистифицирующей функции понятия бога, постоянно толкающей в сторону агностицизма, мы отнюдь не утверждаем, что эта определяющая сторона данного понятия препятствует человеку в каждом его познавательном акте. Такая сугубо религиозно-мистическая трактовка понятия бога (от которой были свободны даже многие схоластики) полностью исключила бы его интеллектуализирующую функцию. Философы-рационалисты XVII в., обращаясь к мистифицирующей стороне данного понятия, стремились подчеркнуть лишь непознаваемость того, что не могло быть познано достижениями тогдашней науки. Что же касается интеллектуализирующей функции понятия бога в его картезианской интерпретации, то едва ли не с

наибольшей силой она выражена тем широко известным положением метафизики Декарта, согласно которому бог «не может быть обманщиком» и представляет собой последнее основание истины, сколько бы ни сомневался в ней человек и не отчаивался иногда в ее поисках.

Об интеллектуализирующей функции понятия бога иногда говорили и эмпиристы. Например, Локк подчеркнул в одном из своих произведений: «Озаряя ум сверхъестественным светом, бог не гасит естественного света»<sup>6</sup>. Декарт же не раз говорил о преимуществах естественного света перед сверхъестественным. Напомним здесь, что в августианской традиции, с новой силой возродившейся в данную эпоху, божественный свет мог быть только сверхъестественным, а его естественная принадлежность человеческому уму — только видимость, свидетельствующая о недостаточной проницательности последнего.

Однако для эмпиристов все же более характерно выдвижение на первый план мистифицирующей стороны понятия бога, несмотря на все успехи научного знания. Френсис Бэкон, например, не раз писал, что существование бога явствует не из чудес, якобы содеянных им (что всегда подчеркивали религиозные сторонники сугубо мистифицирующей функции понятия бога), а из нормальных и повседневных процессов природы. Если человек не останавливается на частных причинах, а постигает их все более широкую цепь, он якобы с необходимостью должен прийти к богу, ибо лишь «поверхностная философия склоняет ум человека к безбожию, глубины же философии обращают умы людей к религии»<sup>7</sup>. Преимущественно мистифицирующую функцию действительски трактуемого бога подчеркнул и Гоббс, не признававший никакой ясности в понятии актуальной бесконечности и считавший непознаваемыми вопросы о величине и возникновении мира, о возникновении самого человека и даже о происхождении такой его специфической способности, как речь — выяснение этих вопросов он считал делом не столько философов, сколько богословов<sup>8</sup>. В данном случае непознанность действительно очень трудных (даже для современной науки) вопросов трактуется как их принципиальная непознаваемость. В сущности, именно эту особенность науки рассматриваемой эпохи имел в виду Энгельс, подчеркнувший в своем известном высказывании, что эта наука «все еще глубоко увязает в теологии. Она повсюду ищет и находит в качестве последней причины толчок извне, необъяснимый из самой природы»<sup>9</sup>.

## *2. Проблема соотношения веры и разума в гносеологической мысли XVI—XVII вв.*

В теологизированной философии средневековья проблема веры и разума, в общем, решалась в духе сугубого подчинения разума религиозной вере, несмотря на немногочисленные попытки противоположного ее решения оппозиционными философами. Уже из

сказанного выше очевидно, сколь радикально изменилось положение в интересующую нас эпоху. Особенно показательны здесь попытки некоторых рационалистов поставить теологию (речь идет главным образом о так называемой естественной теологии, которая и в условиях средневековья как более философизированное учение противостояло сугубо догматическим системам официального богословия) в зависимость от метафизики. Другое и еще более важное проявление того же процесса интенсивного нарастания рационализма состояло в резком размежевании философии, по-прежнему отождествляемой с науками, и теологии, обнаруживавшей все более интенсивную тенденцию замыкаться в рамках догматического богословия. Такое размежевание осуществлялось на основе концепции «двух истин», начало которой восходило к аль-Фараби и Ибн-Рушду (и латинским аверроистам), с одной стороны, а также к Абельяру и философам Шартрской школы — с другой. С известной точки зрения можно считать, что в рассматриваемую эпоху наступил финал в развитии доктрины «двух истин», продолжавшемся в течение нескольких веков. Следует подчеркнуть, что, если в условиях средневековья данная доктрина была в основном средством обороны философии и (хотя и медленно, но все же усиливавшейся в ее рамках) науки, то теперь она становится средством наступления философско-научного комплекса знаний против авторитарно-догматического богословского комплекса (а для ряда крупнейших теологов, как, например, для Лютера, та же доктрина стала одним из важных средств обороны против этого наступления).

Для процесса размежевания философии и теологии и лишения последней каких бы то ни было притязаний на предметную истинность особенно показательна деятельность Спинозы, который в «Богословско-политическом трактате» и в ряде различных высказываний (особенно в «Переписке») систематически лишал теологию и Священное писание, на которое она опиралась (прежде всего, «Ветхий Завет»), каких бы то ни было притязаний на истинность своих положений по отношению к природно-человеческому миру. В этом контексте необходимо напомнить, что со времени Филона Александрийского и других религиозных мыслителей поздней античности (в особенности христианских) Библия считалась сосредоточием наиболее глубокой мудрости, лишь часть которой уясняется философией. Бесчисленные попытки экзегетики священных текстов вдохновлялись, в сущности, именно таким убеждением. Спиноза положил конец этому псевдорационалистическому убеждению, ибо полностью отрихнулся от интеллектуального доверия к любой разновидности положительной религии, будь то иудаизм, христианство в любой его форме или мусульманство<sup>10</sup>, и, по сути дела, рассматривал их в качестве разновидностей «суеверия». В XV главе «Богословско-политического трактата» Спиноза, решительно выступая против средневекового еврейского философа Муды Альфахара, стремившегося к полному подчинению философии теологии, в его лице изобличает всех тех,

то «делает разум и философию служанкой богословия»<sup>11</sup>. А таких было немало в эпоху Спинозы как среди христиан, так и среди иудеев — всех тех, кто «разум — величайший дар и божественный свет — хотят подчинить мертвым буквам» Писания<sup>12</sup>.

Спиноза не только отвергал попытки теологов или менее решительных сторонников концепции «двух истин» так или иначе приспособить разум к подкреплению истин Писания, но и считал неуместным всякое применение рациональных критериев к их содержанию, т. е. к тому, чтобы считать их истинами. «Мы безусловно заключаем, — подчеркивает в этой связи философ, — что не должно приспособлять ни Писание к разуму, ни разум к Писанию»<sup>13</sup>. Писание к разуму стремились приспособлять не только средневековые теологические рационалисты (их лучше бы именовать псевдорационалистами) типа Маймонида, с которым непосредственно и полемизировал автор «Богословско-политического трактата». В XVII в. было немало еще более решительных рационалистов типа Людвига Мейера, принадлежавшего к спинозовскому кружку рационалистов, стремившихся «прочесть» содержание Библии понятиями современной им науки. Все эти попытки Спиноза тоже объявляет несостоятельными, потому что критерии предметной истинности просто не применимы к содержанию Библии. Категории истины и лжи не применимы здесь потому, что никаких «тайн», никаких истин, объясняющих сущность самой природы, в Библии совершенно нет, ибо она «содержит не возвышенные умозрения и не философские вопросы, но вещи только самые простые, которые могут быть восприняты как-ким угодно тупицей»<sup>14</sup>. Таким образом, едва ли ни величайший рационалист этого века был убежден, что разум полностью «подчинил себе царство истины»<sup>15</sup>, совершенно не разделяя его с откровением, зафиксированным в священном Писании.

Преодоление концепции «двух истин» автором «Богословско-политического трактата», явившееся результатом его последовательного рационализма и неразрывно с ним связанного стремления опираться на положения современного ему научного мышления, привело его и к такому исключительно смелому для той эпохи шагу, как распространение критериев «естественного света» на содержание Библии (правда, еще только Ветхого Завета). Тем самым Спиноза лишил Священное писание того сверхъестественного ореола, каким снабдила его тысячелетняя теологическая традиция. Не касаясь сейчас атеистических результатов спинозовской критики Библии, подчеркнем, что эта критика означала дальнейшее торжество философского рационализма над темнотой теологических притязаний на истинность.

Рассмотренной выше позиции Спинозы в решении проблемы «двух истин» предшествовал длительный процесс ее формулировки различными философами рассматриваемой эпохи, стремившимися утвердить полную самостоятельность философии и науки от религии и теологии. Весьма показательна здесь позиция Бэкона, философскую доктрину которого в целом можно считать переходной —



от ренессансной мысли к рационализму, эмпиризму и механицизму XVII в. Автор «Достоинства и приумножения наук» выделяет теологию естественную, включаемую им в философию и опирающуюся, подобно последней, на опыт и разум. Ее главное назначение — борьба против атеизма, губительного для устоев тогдашней социальной жизни, что прекрасно понимал этот крупный государственный деятель. Но оценивая основную позицию Бэкона в плане гносеологии, следует признать, что она определялась стремлением этого горячего сторонника развития науки к устранению любого воздействия богооткровенной теологии на это развитие, на сферу философии. Отсюда его главный вывод в духе концепции «двух истин»: «Искать в философии теологию — это то же самое, что искать живых среди мертвых, точно так же, наоборот, искать философию в теологии — это то же самое, что искать мертвых среди живых»<sup>16</sup>.

Систематизатор бэконовского материализма Т. Гоббс произвел более радикальное противопоставление теологии и философии, предметы и методы которых полностью различны. В отличие от Бэкона Гоббс отрицает возможность какой бы то ни было естественной, рациональной теологии. Радикальный разрыв полностью рационализированной философии с верой, трактуемой Гоббсом исключительно в религиозном смысле, приводит его к выводу, что философия «исключает и знание, имеющее своим источником божественное внушение, или откровение, да и вообще всякое знание, которое не приобретено нами при помощи разума, а мгновенно даровано нам божественной милостью (как бы через сверхъестественный орган чувства)»<sup>17</sup>. Полностью отграничивая философию от теологии, Гоббс, однако, не объявляет последнюю просто абсурдом. Призывая к тому, чтобы проглатывать пилюли религиозной догматики без разжевывания, он, в сущности, признавал полезность ее социальной функции. Впрочем, там где кончается компетенция философии и где она вынуждена обращаться к мистифицирующей функции и понятия бога, указующий перст деистического материалиста направляется в сторону теологии.

Для натуралистически настроенных философов и тем более естествоиспытателей оказался наиболее приемлемым тот вариант доктрины «двух истин», в соответствии с которым эта доктрина в эпоху позднего Ренессанса была трансформирована в концепцию «двух книг». Согласно последней одна из них — книга в собственном смысле слова, Писание, Библия. Столь передовые (можно даже сказать радикальные) мыслители эпохи, как Кампанелла и Галилей, а впоследствии и Спиноза, отнюдь не отрицали ценности этого документа для формирования положений, необходимых для «спасения» людей, т. е. для их нравственности. Но эта книга, в сущности, ничего не говорит о том, как устроена созданная богом природа. Между тем последняя и составляет вторую «книгу», написанную совсем иным языком, даже иными буквами. Согласно Галилею, математический язык этой метафорической книги понятен только тем, кто специально его изучал, т. е. ученым, в то время

как язык первой книги якобы понятен всем. Предоставляя толкование первой книги прежде всего теологам, Кампанелла, Галилей и другие философы полностью устраняли их из дела толкования природы. В дальнейшем Декарт, разочаровавшись во всей системе геолого-схоластической учености, заявил в «Рассуждении о методе», что он предпочел искать истину только в «великой книге мира».

Другой вариант проблемы взаимоотношения веры, трактуемой не только религиозно, но и гносеологически, и разума, вооруженного логикой, давал Паскаль — один из основоположников математики и физики нового времени, виднейший методолог научного знания, в основном следовавший здесь за Декартом, но вместе с тем сугубо религиозный мыслитель (во вторую половину своей недолгой жизни). В 18-м из своих «Писем к провинциалу», написанных автором еще в период, когда он находился под значительным воздействием картезианского рационализма (1657 г.), Паскаль исходит из того, что чувства, разум и вера образуют три источника человеческого познания. Хотя предметы, соответствующие им, раздельны, однако вера, исходящая прямо от бога, иногда использует чувственные признаки для своего подкрепления. Но сами положения веры недоступны критериям ни чувств, ни разума, ибо они основываются только на Писании и установлениях церкви. Вместе с тем ученый более всего озабочен здесь тем, чтобы оградить науку от посягательств со стороны церкви. Он указывает, например, на бессмысленность осуждения Римом учения Галилея об обращении Земли.

В том же контексте Паскаль неоднократно высказывался против авторитаризма, который был столь характерен для схоластической учености и столь губителен для развития доказательности, без которой невозможно никакое научное знание. «Когда мы цитируем авторов, — писал он в этой связи, — мы цитируем их доказательства, а не их имена»<sup>18</sup>. В одном из фрагментов своих «Мыслей» Паскаль утверждает, что слепая вера в авторитет унижает человеческий разум, уподобляя его инстинкту животных. Между тем последний всегда неизменен, в то время как действия разума непрерывно совершенствуются. Сказанное, однако, не означает глобального отрицания Паскалем всех авторитетов и всякого авторитаризма.

Науки своего времени мыслитель различал по предмету и способу познания. При этом в один ряд он включал такие научные дисциплины, как история, география, юриспруденция, языковедение. В этот же ряд он включал и теологию. Все эти научные дисциплины, по убеждению Паскаля, близки истории, ибо имеют дело с фактами, уже фигурировавшими у многих предшествующих авторов. К тому же они связаны с различными человеческими установлениями. Для уяснения их содержания совершенно неизбежно обращение к традиции, а следовательно, и к авторитетам, на которых она зиждится. Среди перечисленных научных дисциплин первое место должно быть отведено теологии, опирающейся на авто-

ритет Писания и постановлений церкви, за которым стоит авторитет самого бога. Здесь неприменимы разумные доказательства, научные приемы, здесь менее всего уместны всякого рода «новшества».

Совсем иную категорию составляют такие науки, как геометрия, арифметика, физика, музыка, архитектура. Они открывают и исследуют различные истины, опираясь прежде всего на чувства и разум, на опыт и рассуждение. Хотя многие положения этих наук могут содержаться в произведениях тех или иных ученых, авторитет как гарант познания здесь бесполезен, ибо степень убежденности в этих истинах непосредственно зависит от способности каждого, кто ими обладает, к их самостоятельному воспроизведению и доказательству.

Аналогичного паскалевскому воззрения на соотношение веры и разума придерживаются Арно и Николь, авторы известного произведения «Логика, или Искусство мыслить» (1662). В XII главе четвертой части названного произведения, специально посвященной определению того, что известно в силу человеческой, а что — в силу божественной веры, указываются два источника человеческих знаний. Одни виды знаний рождаются на путях чувств и разума, близких друг другу (ибо чувства всегда могут быть подвергнуты контролю разума), другие же обязаны своим происхождением вере в авторитет в соответствии со словами Августина: «Знанием мы обязаны разуму, а верой — авторитету»<sup>19</sup>. Но здесь возникает вопрос о роли веры на уровне человеческом и на уровне божественном, т. е. собственно религиозном.

Если речь идет о вере первого рода, то ее положения должны быть признаны совершенно достоверными в силу интеллектуализирующей стороны картезианского понятия бога, который «не может быть обманщиком». Нельзя не вспомнить здесь и о том, что признание абсолютной правдивости божественных установлений, зафиксированных в Писании, всегда составляло незыблемое положение всякой религиозности. В отличие от бога человек сплошь и рядом ошибается, бог всегда правдив, человек же нередко бывает лгуном. Однако это не может служить основанием к тому, чтобы ставить под сомнение все факты и выводы человеческой веры, которые доходят до нас иногда через очень многие опосредствующие звенья. Например, бессмысленно сомневаться в том, что некогда жили Цезарь, Помпей, Цидерон и Вергилий, ставя их на одну доску с персонажами из сказаний Амадиса.

В этом контексте авторы «Искусства мыслить» говорят о существовании двух категорий людей, впадающих в противоположные заблуждения. Одни из них отличаются крайним легковерием и считают правдивыми самые нелепые слухи. Другие, напротив, чрезмерно скептически; люди, составляющие эту категорию, всячески изощряют свой ум, чтобы выставить доводы против наиболее подтвержденных мнений, если они противоречат тем или иным их предубеждениям. Нетрудно заметить, что эта вторая категория состоит в значительной мере из тех схоластически настроенных

ученых, для которых собственные домыслы важнее, чем факты, о которых говорят многие источники.

Арно и Николь считают возможным в этой связи наметить некие верхние и нижние границы правдоподобия, внутри которых достоверность располагается по убывающей степени, а за пределами которых она полностью исчезает. Однако верхнюю границу, в сущности, составит в этом случае божественная вера, как она зафиксирована в Писании и в других «священных» документах. В силу правдивости бога все положения, содержащиеся здесь, обладают абсолютной достоверностью, хотя она и далеко не ясна конечным человеческим умам перед лицом актуальной бесконечности божественного существа. Данное утверждение «Искусства мыслить» скорее выражает «дипломатическую» позицию их авторов, воздающих хвалу христианской религии. Впрочем, не следует забывать, что и сами они — идеологи яansenизма (в особенности теолог Арно), убежденные в истинности религии (прежде всего, той ее августинопанской разновидности, которую они разделяли). Однако в качестве ученых, философов и логиков, они заинтересованы в том, чтобы увеличить доверие к свидетельству человеческого опыта, который, доказывают они, при правильной интерпретации отнюдь не противоречит божественной вере. Высшая правдивость ее уделяет часть своего света и человеческой вере, опирающейся не только на показания чувств, но и на разум, осмысливающий их.

Мы уже неоднократно именовали передовых философов эпохи рационалистами и надеемся показать справедливость этого термина по отношению к ним в дальнейшем. Но сами себя они так не называли, хотя и не стеснялись именовать себя новаторами. Когда, например, даже осторожнейшему Декарту пришлось отвечать на нападки весьма влиятельного тогда нидерландского богослова Гизберта Воэция, который обвинил его в отступничестве от перипатетическо-схоластической философии, существовавшей многие века, то великий философ ясно дал понять, что не видит в этом никакой своей вины. В религии, соглашался Декарт, новшества действительно могут породить только смуты и зло. В «Рассуждении о методе» он также подчеркнул, что перестройка общественной жизни может привести только к хаосу. «Напротив, в философии,— писал Декарт в своем ответе Воэцию,— относительно которой все признают, что она еще недостаточно исследована людьми и может быть еще обогащена многими превосходными открытиями, нет ничего более достойного похвал, чем быть новатором»<sup>20</sup>.

Сами же мыслители того века (правда, прежде всего теологи) рационалистами называли главным образом тех философов, которые стремились к рационализации именно религии. Богословы, настаивавшие на догматической незыблемости своих вероисповедных доктрин, называли также философов-новаторов натуралистами, деистами, атеистами и, реже, материалистами. Ожесточение теологов против этих философов порой принимало самые резкие формы. Даже в Нидерландах, где в XVII столетии существовала

наибольшая религиозная и интеллектуальная свобода, упомянутый выше Воэций мог безнаказанно травить Декарта. Другой нидерландский теолог — ван Мастрихт много лет спустя (в 1677 г.) опубликовал произведение под характерным названием — «Гацгрена картезианских новаций», третья глава которого называлась «О философии — не прислужнице теологии»<sup>21</sup>.

Все вышесказанное дает нам основание именовать философов-новаторов рационалистами, имея в виду их настойчивую борьбу за полную эмансипацию человеческого разума от притязаний христианской теологии (да и всякой другой), тем более что такая борьба перерастала у философов-новаторов в противопоставление разума схоластической традиции, тормозившей развитие знаний и наук. Этим мыслители-новаторы XVII в. отличались от множества гуманистов, которые, отвергая средневеково-схоластические традиции, противопоставляли им античные, нередко принимавшиеся ими за образец.

Рассмотрим более конкретно особенности рационализма XVII в.

### *3. Главные гносеологические черты общерационалистической методологии и ее основные онтологические результаты*

Огромное расширение сферы познаваемости мира, а также эмансипация научно-философской мысли от богословского диктата стали одним из наиболее важных показателей становления рационалистической методологии. В рассматриваемую эпоху она поднялась на небывалую за всю предшествующую историю философии высоту, что в особенности объясняется бурным прогрессом математики и опытно-экспериментального естествознания — этих самых могучих двигателей человеческого познаний.

Термин «рационализм» мы здесь употребляем в самом общем философском смысле, как убеждение в том, что разум — главный источник истины, как противоположность иррационализма, главное содержание которого концентрировалось в рассматриваемую эпоху в религиозно-мистических представлениях и учениях. Мы не касаемся пока более узкого, собственно гносеологического смысла этого термина, т. е. рационализма как противоположности эмпиризма, о чем пойдет речь в дальнейшем. Поэтому сейчас мы имеем в виду не только Декарта, Спинозу и Лейбница, но и Бэкона, Гоббса, Гассенди, Локка, эмпиризм и сенсуализм которых заключал в себе ряд общеметодологических установок, объединявших последнюю группу философов с первой.

Гносеологический оптимизм рационалистически настроенных мыслителей выражался в их убеждении в существовании истины и в возможности ее достижения, о чем уже говорилось выше в связи с рассмотрением интеллектуализирующей функции понятия бога. Теперь мы можем констатировать, что минимизация функций деистически трактуемого бога укрепляла передовых мыслителей на натуралистическо-материалистических позициях и приво-

дила их в области гносеологии к самым смелым заявлениям относительно возможности познания мира без всякой апелляции к богу. Декарт, например, в своих ранних «Правилах для руководства ума», формулируя свою рационалистическую программу, провозгласил: «Не нужно полагать человеческого уму какие бы то ни было границы»<sup>23</sup>. В «Рассуждении о методе» он выступил с еще более оптимистическим заявлением, согласно которому «нет ничего ни столь далекого, чего нельзя было бы достичь, ни столь сокровенного, чего нельзя было бы открыть»<sup>24</sup>. Приведенные высказывания Декарта можно подкрепить аналогичными высказываниями других философов того же столетия, столь же оптимистически настроенных относительно возможностей человеческого познания.

Важнейшей чертой общерационалистической методологии стал метод анализа, обычно дополнявшийся методом синтеза и сочетавшийся с ним. Оставив для дальнейшего рассмотрения синтетический метод, который по-разному трактовался рационалистами и эмпиристами, подчеркнем сейчас, что в отношении аналитического метода между ними было больше сходства. И это совершенно понятно, если иметь в виду антисхоластическую направленность методологии, присущую всем передовым философам («новаторам»). Многовековое наследие схоластики было перегружено многочисленными универсалиями, псевдообобщениями, весьма зависящими от обыденного опыта (хотя и сформулированными нередко в максимально общей форме). Теперь же, в условиях интенсивного развития математики и экспериментального естествознания, такого рода универсалиям как исходным понятиям знания противопоставлялись значительно более строгие понятия, которые нередко возникли в результате длительного и сложного исследования.

Бэкон, так много сделавший для пропаганды развития естественной (натуральной) философии, смысл и цель опытов видел в нахождении неких «общих аксиом», на основе которых можно было бы идти к новым открытиям<sup>25</sup>. Аналитический метод еще более характерен для тех философов и ученых, которые не мыслили возможности достижения подлинно научного знания вне математики. Таким был Галилей, одним из первых в новое время провозгласивший универсальность аналитической (резольвтивной) и синтетической (композитивной) методологии. Гоббс, столь высоко ценивший научные заслуги Галилея и опиравшийся на них, вслед за Бэконом трактовал аналитический метод как «метод выведения принципов из чувственных восприятий», как «метод исследования общих понятий вещей»<sup>26</sup>. В дальнейшем Ньютон подчеркнул, что не только в математике, но и в натуральной философии исследование особенно трудных вопросов производится методом анализа, неотделимого от наблюдений и экспериментов, на основе которых посредством индукции формулируются те или иные выводы. Путь анализа представляет собой всегда движение от сложных объектов к их более простым элементам, от следствий к причинам и т. п.<sup>27</sup>

Но принцип анализа как важнейшее, во многом даже решающее положение общерационалистической методологии был задолго до этого провозглашен Декартом в «Рассуждении о методе», в особенности во втором правиле, предлагавшем делить каждое из встречающихся затруднений на самые простые части, опираясь на которые можно было бы разрешить данное затруднение. А в еще более ранних «Правилах для руководства ума» Картезий утверждал, что «каждый должен быть твердо убежден, что не из многочисленных, но темных, а только из самых простых и наиболее доступных вещей должны выводиться самые сокровенные истины»<sup>28</sup>. Систематизаторы картезианской методологии, авторы «Логики Пор-Рояля» (и не только они) квалифицировали метод разложения природы на предельно простые и максимально общие принципы как метод изобретения<sup>29</sup>, противостоящий схоластизированной силлогистике, способной в лучшем случае только к передаче уже достигнутого знания.

Метод анализа с необходимостью дополнялся методом синтеза, т. е. восхождения от простейших принципов и элементов к целостности объекта исследования. О важном значении этого «двухединого» метода, четко сформулированного Галилеем, затем неоднократно писал Гоббс<sup>30</sup>. Аналитический метод в его представлении — мысленное разложение исследуемых объектов на некоторые простейшие элементы. Особенно он очевиден и прост применительно к математическим, в частности к геометрическим, объектам. Но в принципе он применим к любой чувственно постигаемой вещи, и здесь он выступает как метод ее индуктивного исследования и «расчленения», близкий к тому, какой развивал Бэкон. Но анализ Гоббса, ориентированный на математику, более последователен и радикален. Для него анализ представляет собой также способ восхождения «от явлений, или действий, к возможным причинам»<sup>31</sup>. Конечно, анализ при всем его значении не является самоцелью (хотя во многом и предопределяет метафизичность редукционистской методологии Гоббса). Необходим поэтому обратный путь воссоздания объекта — путь от причин к действиям и ко всей сложности объекта, который и осуществляется синтетическим методом.

Аналитическое мышление в сфере мировоззрения достигло в рассматриваемую эпоху результатов и масштабов, не известных ни одной из предшествовавших. Если мифологическую стадию мировоззрения можно охарактеризовать как социо- и антропоморфическую, суть которой составляла примитивная аналогия между миром человеческим и миром природным, то такого рода аналогизм в общем преобладал и в античных философских построениях. Но, конечно, философия невозможна без успехов аналитического мышления и история античной философии, в общем, свидетельствует о нарастании элементов такого мышления. Они в особенности характеризуют атомистические доктрины античности, материалистическую «линию Демокрита», в которой была достигнута наибольшая степень преодоления мифологизирующего мышления.

Но все же античная натурфилософия («физика», как обычно называли ее сами философы античности) была по преимуществу качественной интерпретацией природы. В целом такой характер носит и ренессансная натурфилософия. Теперь же стала преобладать количественная интерпретация природы. Она становится определяющей для множества философских учений эпохи ранних буржуазных революций, а точнее говоря, для того их этапа, который открывается в XVII в. Галилеем и Декартом. Можно даже утверждать, что новый этап в развитии материализма, который Энгельс обычно называл метафизическим, неотделим от прогресса анализирующего мышления и сведения качественного многообразия действительности к ее количественным характеристикам.

Этот процесс можно определять также как смену органистического мировоззрения механистическим. Под первым мы разумеем охарактеризованный выше аналогизм. Одним из его важнейших элементов всегда был гилозонизм, который не только преобладал в античной физике, но и наложил свою печать на ренессансную натурфилософию (чаще всего пантеистическую). Механицизм нового времени в целом отказался от такой трактовки природы.

Наиболее общей методологической и гносеологической основой механицизма XVII в. следует признать сведение всего многообразия качеств, прежде всего данных человеческим чувствам, к таким свойствам неких элементарных частиц, которые в принципе доступны только постижениям ума. Родоначальником этой фундаментальной философской позиции в античности был Демокрит, глубоко осознавший поверхностность наивного реализма, видящего мир лишь таким, каким он представляется человеческим чувствам. Органистический аналогизм, который в гилозонистических представлениях онтологизировал некоторые свойства чувственной деятельности человека (и животных), в сущности, тоже был весьма близок к позиции наивного реализма. Механицизм же нового времени возрождал и развивал учение Демокрита, увязывая его с новыми идеями математического естествознания.

Первым это сделал Галилей в произведении «Пробирные весы» (1623). За ним последовали все аналитики и механисты XVII в. В философии этого века противопоставление многокачественности духовного мира человека, не отделимого от его чувственной деятельности, и подлинной объективности внешнего мира, совершенно не похожей на то, каким последний предстает в человеческом сознании, стало другой общерационалистической предпосылкой, из которой исходили как рационалисты в узком смысле этого термина (Декарт, Спиноза и др.), так и эмпиристы (Гоббс, Локк и др.). Локк дал наиболее тщательную разработку проблемы первичных и вторичных качеств. Сведение вторичных качеств к первичным наряду с количественным объяснением явлений природы стало определяющей чертой механистического мировоззрения.

Другим первостепенным философским результатом развития рационалистическо-аналитического мышления стало радикальное изменение в понимании причинности. Органистическо-антропо-



морфная трактовка природы с необходимостью приводила к телеологическому истолкованию ее явлений в форме так называемой имманентной телеологии, которая в доктринах, тяготевших к теистическому миропониманию (определяющему во всех господствовавших тогда религиях), становилась телеологией трансцендентной. Для схоластического воззрения на природу (которое можно отождествить с томистским), в принципе ориентированного на аристотелевскую этиологическую доктрину, понятие имманентной целесообразности, неразрывно связанное с основоположным понятием формы, было полностью подчинено идее трансцендентной целесообразности как главного выражения божественного руководства миром. В ренессансной натурфилософии XVI в. имманентно-телеологическое воззрение взяло верх и стало весьма распространенным, можно сказать, даже ведущим, несмотря на принципиальное стремление самих натурфилософов (Телезио и др.) объяснять явления природы ее собственными причинами, не имеющими прямого отношения к целеполагающей деятельности человека. Такого рода стремление выразилось в названии главного труда Телезио — «О природе вещей в соответствии с ее собственными началами» (1565).

Понимание причинности стало радикально изменяться с начала XVII в., когда сугубо созерцательный идеал знания, господствовавший в античности и приспособленный к теоцентрическому мировоззрению средневековья, стал сменяться более действенным, в силу которого человек проникает в глубины природы и становится ее слугой для того, чтобы стать ее господином. Такого рода изменение задач знания привело к фундаментальной установке на исключение из его состава всего того, что не имело эмпирического обоснования. Применительно к проблеме причинности оно выразилось в стремлении изгнать из науки и философии поиски конечных, целевых причин.

Первым вступил на этот путь Ф. Бэкон, который считал фактические причины главным проявлением «идолов рода», формальные — выражающими последние глубины природы, вскрываемые метафизикой, а материальные и действующие — теми причинами, которые должна изучать физика.

Более последовательное и всестороннее осмысление принципа детерминизма, провозглашенного Бэконом, осуществили те философы-«натуралисты», которые тоже разделяли его взгляд на практическое назначение познания, но в отличие от него полностью встали на позиции механистической интерпретации природы. Гоббс, следуя за Галилеем и Декартом, еще более упрощает бэконовскую концепцию причинности. Для него подлинно научными причинами, постоянно констатируемыми в опыте, становятся действующие и материальные причины, из которых первая фактически отождествляется с движущимся телом, а вторая — с телом, подвергающимся воздействию. Поскольку эти причины постоянно фиксируются в опыте, они являются «ближайшими причинами» (*causae proximaе*)<sup>32</sup>. Формальная же и целевая причины — толь-

ко разновидности действующей (воззрение, прямо противоположное аристотелевско-схоластическому).

Самый энергичный сторонник и пропагандист механистического детерминизма и непримиримый враг телеологии среди мыслителей XVII в. — Б. Спиноза. В знаменитом «Прибавлении» к первой части своей «Этики» автор дал развернутую критику телеологического способа истолкования природы, усматривая сущность такого истолкования в той аналогии, которую люди вольно или невольно проводят между своей деятельностью и явлениями природы. В этом контексте отвергаются не только трансцендентная, но и имманентная целесообразность. Подобно Гоббсу, Спиноза противопоставляет конечным причинам, которые он считает продуктом домысла и фантазии людей, ближайшие как единственно действующие причины, установление коих составляет главную задачу научного объяснения бесконечного мира. Материальная однородность мира, объясняемая единством лежащей в его основе субстанции, уравнивает причину и действие, ибо «могущество действия определяется могуществом его причины»<sup>33</sup>. Так завершилось изгнание телеологической причинности, идеи целесообразности вообще из сферы не только объяснения природных явлений, но и человеческой деятельности.

Концепция механистического детерминизма, столь основательно разработанная в XVII в., сочеталась тогда с огромной важности мировоззренческой идеей естественной, и притом чисто физической закономерности природы (действие которой в ряде отношений распространялось на человека и общество). Как названную концепцию, так и эту идею следует считать первостепенным завоеванием материалистического мировоззрения. Чтобы оценить всю глубину и повизну идеи физической закономерности, необходимо бросить самый общий взгляд на историю ее развития в предшествующей мировоззренческо-философской мысли.

Органистическо-аналогическое мировоззрение в качестве одного из своих важнейших компонентов имело морально-социоморфическое представление о естественной закономерности. Социоморфическое содержание понятия «закона природы», характерное для античной философии, было унаследовано социальной философией рассматриваемой эпохи в многочисленных доктринах «естественного права» (*jus naturale*). Моральное же содержание представлений о естественной закономерности господствовало в религиозно-монотеистическом мировоззрении средневековья и в зависящей от него философии. Можно проследить эту фундаментальную особенность религиозного мировоззрения на множестве документов, начиная с Ветхого Завета, где понятие естественного закона ставилось в прямую зависимость от характера поведения людей, от их «добродетельности» или «нечестивости».

Эпохальные научные открытия в области астрономии и механики — Кеплера, Галилея, Декарта, Паскаля, Ньютона и других ученых — непосредственно способствовали появлению понятия закона, мыслимого в его неантропоморфном, чисто физическом

содержании. «Природа, синьор мой,— писал Галилей в своем „Послании к Инголи“,— насмехается над решениями и повелениями князей, императоров и монархов, и по их требованиям она не изменила бы ни на йоту свои законы и положения»<sup>34</sup>.

Понятие естественного закона природы, имеющего чисто физическое содержание, формировалось в рассматриваемую эпоху в напряженной борьбе против вековых представлений о чудесах — совершенно необъяснимых явлениях природы и тем более человеческой жизни, за которыми скрывалась непостижимая воля сверхъестественного божественного существа. В представлениях о чудесах, составлявших одну из главных основ массовой религиозной жизни, с особенно большой силой проявлялась мистифицирующая суть понятия бога. Все передовые философы так или иначе стремились к опровержению представлений о чудесах как событиях, не имеющих причин. Более всех сделал здесь Спиноза — один из самых последовательных детерминистов в истории философии, непримиримый враг каких бы то ни было чудес. Поскольку «ничего не совершается вопреки природе» и она «сохраняет вечный, прочный и неизменный порядок», «чудо, будет ли оно противоположно сверхъестественно, есть чистый абсурд»<sup>35</sup>. Последовательная деантропоморфизация и натурализация Спинозой понятия закона опиралась у него на многовековую традицию истолкования божественной деятельности на основе понятия ума, а не воли, традицию, всемерно заострявшую интеллектуализирующую сторону понятия бога. С ней и связана трактовка Спинозой «божественного всемогущества» в полной зависимости его от познания естественных причин<sup>36</sup>. Можно констатировать в этой связи, что максимальное заострение Спинозой интеллектуализирующей стороны понятия бога на основе его пантеистического истолкования приводит великого рационалиста, так сказать, к забвению мистифицирующей сути понятия бога, отождествленного с природой (не только в смысле умопостигаемой субстанции).

Возвращаясь к проблеме познаваемости мира и ее отражению в интеллектуализирующей и мистифицирующей сторонах понятия бога, напомним, что выше был затронут вопрос о бесконечности в обоих ее фундаментальных смыслах — актуальной и потенциальной. Теперь же мы можем констатировать, что, деистически отгораживая мир от бога, философы-рационалисты как бы забывали о статической актуальной бесконечности, которую олицетворял бог, и сосредоточивали свое внимание на потенциальной бесконечности мира, открывавшей неограниченные возможности в его познании. Чем резче Декарт и Гоббс подчеркивали непостижимость актуально бесконечного бога, даже вызывавшую еще большее преклонение перед ним<sup>37</sup>, тем сильнее проступала в их учении познаваемость потенциально бесконечного мира, который в этом контексте мыслился как бы отгороженным от бесконечной темноты сверхприродной божественной личности. Но в гносеологическо-онтологических представлениях философов-новаторов все же оставалась одна немаловажная сторона, обращавшая их внимание к

неограниченным, как они считали, познавательным возможностям божественной личности, восполнявшее ограниченные возможности человеческого интеллекта. Эта сторона обнаруживалась с наибольшей силой у представителей рационалистической метафизики в их глубинном стремлении постичь бесконечный мир как мир целостный. И здесь человеческая познавательная способность оказывалась недостаточной. Она абсолютизировалась и отчуждалась, как это было и у множества средневековых философов, в пользу бога, понимаемого в этом контексте как субъект исчерпывающего знания мира. Декарт, например, категорически заявлял, что «вполне мудр в действительности один бог, ибо ему свойственно совершенное знание всего», в то время как люди «могут быть названы более или менее мудрыми сообразно тому, как много или как мало они знают истин о важнейших предметах»<sup>38</sup>. Даже Гоббс, в доктрине которого, в общем чуждой умозрительной метафизике, бог не играл такой важной роли, писал тем не мене, что только «бог, который видит все и располагает всем», понимает, почему человеческая свобода сопровождается необходимостью<sup>39</sup>. Особенно четко представление о всезнающем боге было сформулировано идеалистом Лейбницем, считавшим, что «только высший разум, от которого ничто не ускользает, способен отчетливо понять всю бесконечность, все основания и все следствия»<sup>40</sup>, только божественный ум наделен способностью завершить тот бесконечный анализ, благодаря которому случайные истины факта превращаются в необходимые истины разума. Спиноза, полностью отказавшись от понятия личного бога, абсолютизировал, однако, понятие бесконечного разума (*Intellectus infinitus*), приписав ему интуитивную способность познавать всегда все ясно и отчетливо и объявив эту способность бесконечным модусом в атрибуте мышления. Такая трансформация понятия интуиции Спинозой во многом объясняется пантеистической традицией, к которой он примыкал.

Таким образом, абсолютизация интуиции, всегда представлявшейся загадочным свойством человеческого интеллекта, и отчуждение ее в пользу бога, способного в силу этого к исчерпывающему познанию в масштабе всего бесконечного универсума, у названных философов XVII в. (и многих не названных здесь) фактически приводили к усилению интеллектуализирующей функции понятия бог. Эта особенность гносеологии философов XVII в. облегчала им возможность секуляризации интуиции, которая как источник достоверного знания стала рассматриваться и на чисто человеческом уровне.

#### *4. Роль опыта и разума в процессе познания. Эмпиризм и рационализм как основные направления в гносеологии XVI—XVII вв.*

Вместе с интенсивным развитием научных знаний в рассматриваемую эпоху значительно возрастает и интенсивность разработки гносеологической проблематики. Борьба философов-новаторов про-

тив схоластики означала не только осознание ими несостоятельности установок и положений схоластической гносеологии. Эта борьба, неразрывно связанная с осмыслением результатов и методов новой науки, вместе с тем выражала и углубление понимания самого процесса познания, а также стремление к его совершенствованию. Широко известно, как в процессе критики схоластики и ее логики, ориентированной преимущественно на аристотелевскую традицию, названные философы поставили проблему метода познания, ориентированного прежде всего на новое естествознание.

Проблема совершенствования знания, естественно, могла быть решена при максимальном учете роли двух главных факторов, которые всегда двигали человеческое познание даже в дофилософскую эпоху. Такими факторами являются многообразный опыт, с одной стороны, и деятельность по его осмыслению — с другой. Сфера опыта весьма расширилась и осложнилась в рассматриваемую эпоху, но не менее осложнилась и углубилась область интеллектуальной деятельности. В нее следует теперь включать не только логику, но и сферу конкретно-научных знаний, а в системе последних — прежде всего математику, в положениях которой данная деятельность получает наиболее строгую и точную формулировку.

Соотношение чувственного и рационального, опытного и теоретического компонентов знания — вторая после проблемы познаваемости мира гносеологическая проблема, проходящая через всю историю философии.

По убеждению Б. Телезио и его последователя Т. Кампанеллы, познание природы (как она существует сама по себе) возможно только на путях максимального учета свидетельств человеческих чувств. Полное разочарование в книжном знании, которое многочисленные схоластики черпали у Аристотеля (часто искажая его), привело этих философов на позиции крайнего сенсуализма. Все умственные способности человека — память, воображение и мышление — не только зависят от ощущения, но и сводятся к нему. Такой натуралистический сенсуализм закономерно приводил названных натурфилософов к гилозоизму, к представлению об универсальной одушевленности природы. Как одно из главных проявлений органистического мировоззрения, гилозоизм присущ, по существу, всей ренессансной натурфилософии, но у Телезио и Кампанеллы (и не только, конечно, у них) он был прямым следствием их крайнего сенсуализма.

Ту же линию сенсуализма и концептуализма развивал и младший современник Кампанеллы П. Гассенди, последовательно и сознательно восстанавливавший эпикуровский сенсуализм. Не входя в специальное его рассмотрение, обратим внимание читателя на другую важнейшую сторону сенсуализма как первостепенного философского явления данной эпохи. Имея в виду Марксову характеристику «главного недостатка всего предшествующего материализма», состоящего в том, что им «предмет, действительность, чувственность берется только в форме *объекта*, или в форме

созерцания, а не как человеческая чувственная деятельность, практика, не субъективно»<sup>41</sup>, можно констатировать, что в материалистическом сенсуализме эта созерцательность была выражена особенно полно и ярко.

В этом контексте хочется обратить внимание на то, что в европейском философском языке латинский и греческий термины «сенсуализм» и «эмпиризм» употребляются едва ли не как синонимы. Но, по-видимому, следует все же различать гносеологические явления, обозначаемые этими терминами. Эмпиризм, конечно, невозможен без сенсуализма, но когда мы говорим об эмпиризме, то сфера опыта должна пониматься и шире, чем только то, что попадает в поле действия чувств каждого человека в любой момент его жизни. Эмпиризм предполагает более широкое понимание опыта, куда передовые философы рассматриваемой эпохи включали многие, притом самые разнообразные, стороны человеческой жизни. Не менее важно и то, что эмпиризм в гносеологии нового времени не мыслился без экспериментального исследования природы.

В этой связи уместно указать на необходимость исторического подхода к идее созерцательности. Ведь сама по себе она составляет необходимый, быть может даже центральный, компонент философского мировоззрения, что и зафиксировано в греческом слове «теория», без которого ныне невозможен никакой европейский философский и научный язык. В эпоху античности, когда данное слово уже связывалось с различным мировоззренческим содержанием, созерцательность составляла фундаментальную черту как материалистического, так и идеалистического мировоззрений. В конечном итоге эта черта отражала особенности рабовладельческого способа производства, вернее сказать, свойственной ему производственной практики с резким преобладанием физического труда над умственным, фактически полным отсутствием машинного производства, не говоря уже об экспериментальном естествознании. Возникшее в античности преимущественно онтологическое понимание истины было одним из главных выражений философской созерцательности, когда ценность знания усматривалась в нем самом. В ортодоксально-геоцентрической философии средневековья (например, в том же августианстве), учившей о сугубой зависимости человека от сверхсущих идей божественного абсолюта, такого рода созерцательность, можно сказать, даже увеличилась.

Гуманистическая культура как новая система ценностей вносила все более серьезные коррективы в созерцательные установки господствовавшей схоластической философии. Человек все чаще провозглашался кузнецом собственного счастья. Крепла идея «естественной магии», с помощью которой, используя свойства познанный природы и опираясь на ее силы, можно прийти к «царству человека». Представление о самоценности знания уступало место новому его пониманию. Разумеется, все это не означало полного преодоления созерцательности в философии Ренессанса и нового времени, но вносило в нее серьезные коррективы. Это и находило

свое выражение в формировании новой разновидности эмпиризма, не известной ни античности, ни средневековью.

Самым видным представителем этого широкого понимания эмпиризма стал Ф. Бэкон, стремившийся к реформе всей системы знания. Называя Бэкона родоначальником экспериментирующей науки нового времени, Маркс, разумеется, имел в виду вовсе не то, что Бэкон был крупнейшим ученым-экспериментатором. Как известно, таковым он отнюдь не являлся и право Галилея на приоритет в этом отношении куда как более обоснованно. Маркс разумел, так сказать, принципиальное провозглашение автором «Нового Органона» решающей роли опытно-индуктивного метода как главного пути научного познания, следуя по которому можно открывать все новые истины, ибо «подлинное и надежное искусство открытия растет и развивается вместе с самими открытиями»<sup>42</sup>.

Пожалуй, ни один философ нового времени (по крайней мере в пределах интересующей нас эпохи) не сумел с такой силой выразить веру в творческую роль опыта, в способность опытно-экспериментального исследования природы открывать такие истины, о которых философы-схоластики не могли, что называется, и мечтать, как это сделал Бэкон. Однако он настолько увлекся подчеркиванием роли опытно-индуктивной методологии, что совершенно просмотрел роль гипотетико-дедуктивных приемов открытия новых истин, получавших в XVII в. не меньшее (если не большее) распространение среди передовых научных и философских умов. Бэкон не стал Галилеем. Поэтому, когда Маркс характеризует бэконовский подход как применение рационального метода к чувственным данным, то под «рациональным методом» в этом контексте следует понимать систематическую разработку экспериментально-индуктивных приемов исследования, проводимого по определенному плану, устанавливающего теоретические аксиомы, ведущие к постановке новых экспериментов и т. п.

Широкое понимание автором «Нового Органона» опытно-экспериментального метода, не только его практическо-производственной, но и теоретической функции, нашло свое выражение в его концепции «светоносных» опытов, от которых зависят «плодоносные». При всех своих недостатках, хорошо сознаваемых другими передовыми философами той эпохи (например, Гоббсом и Спинозой), опытно-индуктивный метод Бэкона стал одной из первых и очень важных разновидностей аналитической методологии, опираясь на которую философы-новаторы разрушали химеры схоластическо-перипатетических представлений о человеке.

Советская историография философии давно уже отказалась от упрощенной антитезы эмпиризма, признающего роль только чувственного опыта в приобретении нового знания, и рационализма, который якобы игнорируя эту роль, всецело сосредоточивается на анализе деятельности ума<sup>43</sup>. Если бы это было так, представители этих двух направлений перестали бы удовлетворять социальные и интеллектуальные запросы своей эпохи и просто не стали бы значительными философами. Их борьба против схоластики, в которой

резко преобладало умозрение, апеллирующее к авторитетам и игнорирующее опыт, сопровождалась тщательным учетом данных чувственного опыта. Можно даже утверждать, что в отличие от бесплодного схоластического умозрения, с одной стороны, и одностороннего сенсуализма Телезио, Кампанеллы, да и Гассенди — с другой, философы-новаторы XVII в. стремились учитывать оба фактора человеческого познания. Они понимали, что эти факторы, будучи противоположными, отнюдь не являются взаимоисключающими. Эта принципиальная позиция была четко сформулирована Яном Амосом Коменским: «Тот, кто желает идти только под руководством чувств, никогда не поднимается в отношении своей мудрости над толпой, никогда не сможет представить себе, что Солнце больше Земли, что Земля шарообразна и пригодна для проживания со всех своих сторон. Если же кто, наоборот, будет искать спасения только в разуме, делая чисто спекулятивные выводы, не опирающиеся на свидетельства чувств, тот, впадая в химерические мечты, создаст себе собственный мир, каким является платоновский, аристотелевский и т. д.»<sup>44</sup>.

Максимальный учет эмпирического фактора — нечто само собой разумеющееся для таких гениев экспериментального естествознания, как Галилей, Бойль, а затем и Ньютон, который видел преимущество галилеевской методологии именно в том, что он работал в теснейшем «союзе с опытом» (*conspirante experientia*). Не лишне напомнить в этой связи и девиз возникшего в 1662 г. Лондонского королевского общества (Британской академии наук) — «Ничего со слов». Один из самых выдающихся его членов, а затем и глава Исаак Ньютон в сущности совершенно закономерно выдвинул лозунг о том, что он не выдумывает гипотез (*hypotheses non fingo*). Лозунг этот совсем не означал, что великий ученый отказывался от гипотетико-дедуктивного метода, которым он так блестяще пользовался. Да и гипотез он не мог не «выдумывать». Важнейшие из них — гипотеза абсолютно пустого пространства как мирового вместилища всего сущего, времени как некоего равномерного потока бытия, закон всемирного тяготения, подведший универсальную базу под небесную и земную механику. Свое отвращение к «выдумыванию гипотез» Ньютон выражал опять же в борьбе против «перехлестов» умозрения, отрывавшегося от опыта. Правда, для Ньютона это было уже не схоластическое умозрение, а прежде всего умозрительные установки картезианской физики, не соответствующие новому естественнонаучному опыту. То, что представляется (и даже является) эмпиризмом в одну эпоху, может стать умозрительной пагубностью в другую.

Что же касается Декарта, то наиболее признанный основоположник рационалистического метода всей своей практикой ученого-экспериментатора, чувствующего чисто книжного знания и стремившегося черпать его прежде всего в «великой книге мира», продемонстрировал первостепенную ценность опыта, эксперимента. Более того, он подчеркивал значение опыта и в своей методологии. Уже в «Правилах для руководства ума» их автор пишет, что «мы



приходим к познанию вещей двумя путями, а именно путем опыта и дедукции». Здесь же он решительно осуждает астрологов и всех тех философов, «которые, пренебрегая опытом, думают, что истина выйдет из их головы, как Минерва из головы Юпитера». В «Рассуждении о методе» Декарт категорически констатирует: «Что касается опытов, то я заметил, что они тем более необходимы чем дальше мы продвигаемся в познании»<sup>45</sup>. Аналогичные свидетельства относительно безусловной оценки опыта как совершенно необходимой компоненты, без которой невозможно достичь нового знания, можно привести и из работ рационалиста Лейбница. Весьма показательным само формулирование им закона достаточного основания, подводившего наиболее общую базу под опытно-экспериментальное исследование природы.

Полагаем, что приведенных примеров достаточно для того, чтобы убедиться, что максимальный учет опытной компоненты знания составляет существенную черту методологии всех философов-новаторов, не только тех, кого у нас принято считать эмпиристами (Бэкон, Гассенди, Локк, в значительной мере Гоббс), но и тех, кого еще более категорично принято зачислять в лагерь рационализма в более узком смысле этого термина. Таким образом, названных философов (как и целый ряд не названных здесь) трудно различить, а тем более противопоставить с точки зрения оценки ими роли опытной компоненты знания.

Но, пожалуй, еще труднее сделать это, если иметь в виду их отношение к собственно рациональной, интеллектуальной его компоненте. Недаром выше мы специально подчеркивали, что всех передовых философов рассматриваемой эпохи следует прежде всего относить к линии рационализма в широком смысле этого термина, о чем особенно убедительно свидетельствует решение ими проблемы соотношения философии и теологии, разума и веры.

Выясняя отношение передовых философов к проблеме разума, следует подчеркнуть, что понятие разума, которым так или иначе оперируют, в сущности, все философы, — исторически меняющаяся величина. Хотя понятие разума — главное орудие философии, прогрессивное развитие этого понятия, его углубление и уточнение, конечно же, не были бы возможны, если бы философия не взаимодействовала с конкретно-научным знанием. Такое взаимодействие, разумеется, существовало уже в античности — в эпоху пифагорейцев, Демокрита, Платона и Аристотеля. С новой силой, обусловленной расширением и углублением научного знания, такое взаимодействие осуществлялось в интересующую нас теперь эпоху.

У нас нередки утверждения, возводящие начало науки как таковой именно к XVII в. По-видимому, такая позиция является односторонней и несправедливой в отношении предшествующей многовековой истории и ограниченной в отношении ее формы и сути. Наука как специальное знание скорее всего и появляется в виде некой интенсивной совокупности сведений эмпирического характера. Одной из главных черт ее последующего развития — уже при переходе от древнеближневосточных обществ к античному — яв-

ляется нарастание в ней (собственно в математике) дедуктивных элементов. В рассматриваемую эпоху они становятся, можно сказать, даже определяющими. Ведь именно теперь возникает математическое естествознание, а научность многих учений ставится в прямую зависимость от их математизации. С этим во многом связано почти всеобщее отвращение рационалистов рассматриваемой эпохи к традиционной перипатетическо-схоластической логике (обычно именовавшейся тогда диалектикой). Великий ученый Галилей, великий рационалист Декарт и великий эмпирист Локк говорили о бесполезности или малой эффективности этой логики, иногда прямо предлагая заменять ее изучением математики. О силе воздействия «духа математики» можно судить хотя бы по столь значительным философам, как Гоббс и Спиноза. Будучи совершенно незначительными математиками, знакомыми с этой наукой на евклидовском уровне, они все же стремились к математизации своих методов, сколь бы поверхностной она ни была. Тем более стремились к математизации своей методологии такие гении математики и философии, как Декарт и Лейбниц. Именно они особенно глубоко осознали неудовлетворительность традиционной логики, а последний даже вступил на путь выработки нового уровня формализации ее, сделав значительный шаг в сторону математической логики.

Таким образом, в рассматриваемую эпоху под «разумом» стали понимать всю совокупность научного знания, но ядро этой совокупности составляли математические методы исследования, которые теперь достигли едва ли не наибольших результатов за всю предшествующую историю. Весьма показательны, что именно в XVII в. было сформулировано понятие науки как сугубо теоретической, прежде всего дедуктивной, системы в противоположность пониманию научного знания как простой констатации фактов опыта. Одним из авторов такой формулировки был Т. Гоббс, которого безоговорочно не отнесешь ни к линии эмпиризма, ни к линии рационализма. «Под наукой (*scientia*), — писал он в трактате „О человеке“, второй части своей философской трилогии, — мы понимаем истины, содержащиеся в теоретических утверждениях, т. е. во всеобщих положениях и выводах из них. Когда речь идет лишь о достоверности фактов, то мы говорим не о науке, а о знании (*cognitio*)»<sup>46</sup>. Весьма показательны, что именно Гоббс, который в основном склонялся к эмпиризму, одним из первых сформулировал тезис о том, что всеобщие и необходимые истины, образующие науки математического типа, невозможно почерпнуть в опыте. Сколько бы, например, человек ни наблюдал чередование дня и ночи, облаков и дождя, его знание связи этих факторов будет только вероятным, более или менее достоверным, но никогда не достигнет стопроцентной достоверности, присущей подлинной науке математического типа<sup>47</sup>.

Та же идея принципиальной неоднородности истин математики и опытных истин еще более понятна у таких рационалистов, как Декарт, Спиноза или Лейбниц. Последний придал этому раз-

личию наиболее последовательную форму в своем учении о двух классах истин — о необходимых, или вечных, истинах разума, в основе которых лежат законы тождества и противоречия, и о случайных истинах факта, базирующихся на законе достаточного основания. Причем такого рода противопоставление истин, полностью достоверных истинам более или менее вероятным, усиливалось у всех философов-новаторов в связи с охарактеризованной выше их позицией в решении проблемы веры и разума.

Объяснение генезиса и принципиальных особенностей максимально достоверного знания, каковым является знание математического типа, и стало той основной проблемой, которую по-разному решали рационалисты, с одной стороны, и эмпиристы — с другой. Хотя мы и употребили выше слово «генезис», но в данном контексте, конечно, не может быть и речи о том, что первые или вторые вставали па путь выяснения происхождения человеческого разума, его принципов и законов в процессе весьма продолжительной исторической практики. В XVII в. до такой постановки вопроса было еще очень и очень далеко. Почти так же, как в древности или в эпоху средневековья, разум представлялся некоей метафизической, неизменной величиной. И это вполне закономерно, если учесть, что, начиная с Парменида, «чистый» разум, полностью отрешившийся от взаимодействия со своими чувствами, стал главным орудием метафизики (в ее первом, аристотелевском смысле). Теперь же у философов-новаторов XVII в. понятие разума многократно дифференцировалось, а вне отношения к чувственной деятельности его не рассматривали ни эмпиристы, ни рационалисты. Тем не менее между ними существовали значительные различия. Выяснение их и станет нашей задачей на последующих страницах.

##### *5. Различие между рационализмом и эмпиризмом. Их основные методологические особенности*

Выше мы подчеркнули прежде всего общерационалистическое содержание методологии философов-новаторов, а затем попытались выявить их отношение к опыту. Обоснованность именно такого подхода объясняется тем, что деятельность человеческого ума ближайшим образом и составляет орудие всякой методологии и философии.

Именно эта деятельность, противопоставленная всякого рода авторитарности, и была подчеркнута философами-новаторами, прежде всего теми, кого принято именовать рационалистами в более узком смысле данного термина, но в значительной мере и теми, кого чаще относят к линии эмпиризма. Следует указать также, что подобную же позицию занимали крупнейшие ученые типа Галилея, которые в своей естественнонаучной деятельности формулировали первостепенные методологические принципы и философские идеи (или исходили из таких идей).

Рационалистическое убеждение в решающей роли человеческого ума в процессе открытия новых истин порождалось прежде

всего огромными успехами в рассматриваемую эпоху математики и математического естествознания, в частности таких наук, как механика и астрономия, априорно-умозрительные по своей видимости построения и дедукции которых получали блестящее подтверждение в практике наблюдений, экспериментов, а иногда и в практике производства. Одним из наиболее разительных примеров этого стало открытие Кеплером законов движения планет путем математической обработки наблюдений движения Марса, оставленных Кеплеру Тихо де Браге. Впоследствии Гоббс писал, что «для вычисления величин и движений на небе и на земле мы не возносимся к небу, чтобы делить его и измерять происходящие там движения, а спокойно проделываем эту работу в нашем кабинете или во мраке ночи»<sup>48</sup>.

В свете вышесказанного становится понятным то гармоническое единство, которое в передовой научно-философской мысли рассматриваемого века было достигнуто между умозрительно-рациональным мышлением и практикой развивавшегося эксперимента.

Конечно, умозрительно-теоретический фактор часто преобладал над опытно-экспериментальным, в особенности у рационалистов в более узком смысле этого термина — тех философов, у которых метафизика оставалась главной дисциплиной. Тем не менее указанное единство все-таки сохранялось, что было отмечено Марксом в знаменитом историко-философском очерке, содержащемся в «Святом семействе»: «Метафизика XVII века еще заключала в себе *положительное*, земное содержание (вспомним Декарта, Лейбница и др.). Она делала открытия в математике, физике и других точных науках, которые казались неразрывно связанными с нею»<sup>49</sup>. Эта важнейшая особенность метафизики крупнейших философов рассматриваемой эпохи была утрачена в XVIII в., когда метафизика Вольфа и других стала отставать от успехов естественнонаучной (да и гуманитарной) мысли, за что беспощадно критиковалась с новых эмпирических и аналитических позиций французскими и другими просветителями.

Ориентация рационалистической методологии передовых философов на математику, на науки математического типа вместе с их убеждением в полной познаваемости мира породило одно из самых важных учений их гносеологии — учение о всеобщей математике (*mathesis universalis*), в силу которого универсальная рационализация мира выступала как его математизация, а затем и логизация.

Первый творец этого учения — Декарт. Для него математика — не частная наука, будь то геометрия, арифметика или даже алгебра (которую Декарт сильно продвинул вперед, введя буквенные обозначения числовых величин). Будучи частными проявлениями всеобщей математики, они тем самым теряют право на отдельное существование, ибо новая наука, по убеждению автора «Правил для руководства ума», объясняя «все относящееся к порядку и мере, не входя в исследование никаких частных предметов... со-

держит в себе все то, благодаря чему другие науки называются частями математики»<sup>50</sup>. Понятая таким образом математика становилась наукой об отношениях, ибо, согласно третьему правилу картезианского метода, сформулированному в «Рассуждении о методе», порядок следует предполагать даже там, где предметы не даны в их естественной связи. В дальнейшем и Мальбранш, в методологии которого осталось немало картезианского, в «Разыскании истины» писал, что «истины суть лишь отношения, и познание истины есть познание отношений»<sup>51</sup>.

Метод всеобщей математики, согласно Декарту и другим философам-рационалистам, представляет собой метод дедукции математического типа, более или менее длинной цепи положений, простейших истин, каждая из которых порождается предшествующей и производит последующую. С помощью этого метода истина может быть достигнута не только в математике, но и в любой другой области исследования. Единство человеческого разума объясняет то, что «все знания в целом являются не чем иным, как человеческой мудростью, остающейся всегда одинаковой, как бы ни были разнообразны те предметы, к которым она применяется». Поэтому и «все науки настолько связаны между собой, что легче изучать их все сразу, нежели какую-либо из них в отдельности от всех прочих»<sup>52</sup>.

Будучи распространен на всю сферу знания, данный метод превращает его в единую систему, носящую наименование философии. Отсюда широко известное декартовское сравнение (в предисловии к «Началам философии») ее предмета с деревом, корни которого образует метафизика, ствол — физика, а ветви — все прочие науки (конкретные, как сказали бы мы). В этой фундаментальной позиции методологии рационализма XVII в. нашел отражение присущий этому веку этап развития научных знаний, когда это развитие мыслилось как единый процесс, осуществляющийся в лоне одной и той же философии. В следующем веке дифференциация наук достигает уже такой степени, что подавляющее большинство просветителей (и уж во всяком случае те, кто специально занимался методологией) не видели никакой возможности привести их в единую систему и соподчинить какой-то одной философии. Век рационалистических («метафизических») систем был позади, наступил век алфавитных словарей, энциклопедий.

XVII в. знал и другие варианты «всеобщей науки», основывающейся на математике. Например, Гоббс, не употреблявший такого словосочетания, сущность рационального мышления видел в сложении и вычитании (конечно, математически и логически такое понимание мышления стояло значительно ниже картезианского), ибо «складывать и вычитать можно и величины, тела, движения, времена, качества, деяния, понятия, отношения, предложения и слова... Прибавляя или отнимая, т. е. производя вычисление, мы обозначаем это глаголом „мыслить“... что означает также исчислять, или умозаключать»<sup>53</sup>. Ближе к картезианскому учению о всеобщей математике стоял другой его современник, известный

чешский педагог, философ и методолог Ян Амос Коменский. В своем труде «Предвестник пансофизм, разъяснение пансофических устремлений»<sup>54</sup> он тоже развивал идею единства всего человеческого знания, таких его разновидностей, как логика, физика, юриспруденция, медицина, педагогика и даже теология (последнее, впрочем, неудивительно в свете многочисленных попыток рационализации теологии, о которых шла речь выше). Единство же достижимо на основе достоверных принципов, доставляемых математикой, и создающих возможность так называемой пантометрии, т. е. всеизмерения.

Столь далеко идущая универсализация математики, начавшаяся на ее основе перестройка логики, стремление распространить положения и приемы этих наук на любую область действительности, составившие, можно сказать, основу рационалистической методологии, с необходимостью приводили к отождествлению связей познания и связей бытия, связей логических и связей онтологических. Согласно третьему правилу рационалистического метода в его картезианской трактовке, в научном мышлении должен соблюдаться определенный порядок. Необходимо начинать с самого простого и наиболее общего, являющегося результатом исчерпывающего анализа того или иного вопроса или предмета, восходя к познанию все более и более сложного; при этом надо всегда предполагать наличие порядка даже в тех областях, которые лежат пока еще за пределами нашего опыта.

Такого рода предположение и лежит в основе убеждения в том, что нет никакого принципиального различия между идеальным и реальным, логическим и онтологическим. На этом пути подавляющее большинство философов-рационалистов, для которых метафизика составляла фундамент философского знания, приходили к убеждению в тождественности логических и онтологических связей.

Например, Эрхард Вейгель, немецкий профессор философии и математики (один из учителей Лейбница), в своей книге «Аристотелевский анализ, возобновленный на основе Эвклида» (характерно само название, в котором делается попытка сочетать традиционную логику с элементарной математикой) видит задачу философии в том, чтобы познать мир как реальный силлогизм<sup>55</sup>.

Такую установку рационализма можно выразить термином «панлогизм». Последний, однако, может насторожить советского читателя, привыкшего к тому, что данный термин обычно употребляется у нас при рассмотрении гегелевского идеализма (для характеристики которого он и был введен в свое время Эрдманом). Верно, конечно, что Гегель довел панлогическую линию в истории философии до крайнего выражения (распространив ее и на сферу культуры), как верно и то, что философы XVII в. еще не употребляли этого термина. Но они употребляли, например, термины «пантогнозия» и «пантософия», которые весьма близки, если не тождественны термину «панлогизм» (можно было ведь сказать и «пантология», поскольку термин «онтология» появляется именно

в XVII в.). У философов этого века панлогическая линия обычно сочеталась с общеидеалистической в решении основного вопроса философии, была одним из ее выражений.

Это совершенно очевидно, например, для Лейбница, для которого монады, элементарные единицы бытия — познающие и самопознающие силы. Закон достаточного основания, разработанный великим логиком как закон причинно-эмпирического познания природы, был осмыслен им и как закон достаточного обоснования мыслей самого ученого. Но поскольку различие между субъективным и объективным аспектами при этом стиралось, логический строй мыслей приобретал сугубо онтологическое значение. Оно подчеркивалось деятельностью монад, в особенности высшей из них — бога, способного, как указывалось выше, к исчерпывающему анализу бесконечности, в силу которого случайные истины факта превращаются в необходимые истины разума.

Проблема панлогизма особенно сложна при рассмотрении метафизики Спинозы, которого следует квалифицировать как главного выразителя этой фундаментальной черты рационалистической методологии. Поскольку же эта методология при всем учете опытного фактора решающую роль в познании приписывала собственно умственному, интеллектуальному началу, а оно конкретизировалось как логическая — интуитивная и дедуктивная — познавательная деятельность, то последняя должна была получить свой онтологический эквивалент. Таковым, как уже отмечалось, стал у Спинозы атрибут мышления и зависящий от него бесконечный идеальный модус — разум, способный «познавать всегда все ясно и отчетливо».

Примкнув к органистической традиции, выражением которой, как указывалось выше, были гилозоизм и панпсихизм, автор «Этики» вместе с тем трансформировал их именно в панлогизм, согласно которому идеальная, умопостигаемая сторона действительности существует столь же реально, как и сторона материальная, телесная. Материализм Спинозы связан прежде всего с утверждением полной объективности материально-протяженного атрибута актуально-бесконечной субстанции-бога-природы. В провозглашении же объективности идеально-мыслительного атрибута его материализм отступает на задний план. Однако нельзя забывать, что Спиноза отнюдь не утверждает какого-то обособленного существования идейно-логической стороны действительности от протяженно-материальной. Их единство зафиксировано в понятии субстанции с ее бесчисленностью атрибутов. У Гегеля же, который опирался на пантеистический панлогизм Спинозы, он был трансформирован в самосущий мир идей. Главное выражение панлогизма Спинозы дано в знаменитой 7-й теореме II части его «Этики»: «Порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей». Объективный смысл этого панлогизма состоит в отождествлении *causa u ratio*, причины и логического основания. Но у Спинозы, как и у других рационалистов, путь исследования скорее вел от логического основания к причине, чем наоборот.

Уяснение сути достоверного, подлинно научного знания приодило, можно сказать, всех рационалистов к рассмотрению сложнейшей проблемы интуиции. Эта проблема остается таковой и в наше время — время огромных успехов все более дифференцированного и формализованного машинного мышления, сами успехи которого не только не отменяют, но даже подчеркивают необходимость творческого мышления. А цитадель последнего — именно интуиция. История философии подтверждает всю сложность и противоречивость этого фундаментальнейшего гносеологического понятия, которому так трудно дать определение. Впрочем, чаще всего интуиция трактуется как непосредственное знание. Таковой она действительно стала у философов-новаторов, прежде всего у рационалистов рассматриваемого века, когда им настоятельно потребовалось объяснить системность знания как главное выражение его научности, найти фундамент этого знания.

Иррационализм средневекового понимания интуиции отражал глубинность человеческого познания и сознания для тогдашнего философствования. Отсюда отрыв интуитивного знания от познающего человека, противопоставление интуиции дискурсивному знанию, которое человек может развивать, овладевая математикой и другими науками, отчуждение способности интуиции в пользу ветхозаветных пророков, ангелов и в конечном итоге самого бога. С такой трактовкой интуиции мы встречаемся у ряда средневековых философов — от аль-Кинди до Фомы Аквинского. Уделяя большое внимание эмпирическо-сенсуалистическому фактору человеческого знания, способность к интуитивному знанию Аквинат отчуждал в пользу ангелов и бога. Бог мыслился при этом как чистый солицист, не только не нуждающийся ни в каких образочувственных элементах, но и ни в какой дискурсивной деятельности.

Но в оппозиционном потоке данной традиции мы встречаемся и с другим пониманием интуиции, приближающим ее к чувственному знанию. Такого рода ее трактовка является, в сущности, чем-то совершенно естественным, если учесть особую познавательную роль зрения как наиболее «теоретического» из всех чувств (да и сама «интуиция» есть «внутреннее воззрение»). У Роджера Бэкона, как затем у Дунса Скота и Уильяма Оккама, интуиция трактуется одновременно и как чувственная констатация, и как внутреннее воззрение, как бы закрепляющее данную констатацию или тем более совокупность их. Подобная интерпретация интуиции тоже во многом была связана с августинианской традицией, получившей здесь эмпирическо-сенсуалистическое переосмысление.

Такова традиция, от которой отталкивались философы-новаторы, прежде всего рационалисты. Они преодолевали эту традицию, преобразовывали ее, опираясь на свои методологические изыскания в области достоверного познания математического типа. Инициативная роль в такого рода переосмыслении принадлежит Декарту, который сделал проблему интуиции предметом первостепенного внимания уже в «Правилах для руководства ума», а затем



многokrатно возвращался к данной проблеме в самой различной связи.

Мы не будем останавливаться на тех моментах в толковании интуиции Декартом, которые свидетельствуют о том, что он не всегда преодолевал августинианскую традицию в трактовке интуитивного знания как озарения ума, непосредственно сообщаемого человеку богом<sup>56</sup>. В действительности, подобные оговорки, делаемые Декартом при контактах с теологами, отнюдь не определяют главного в картезианской интерпретации интуиции, по отношению к которой бог выступает не непосредственным (как утверждала августинианская традиция), а весьма отдаленным источником знания — в духе преобладающей у великого философа деистической тенденции. Отсюда определяющее в картезианстве истолкование «естественного света» (*lumen naturale*) как особо ценного достояния человеческого ума. Немаловажно указать в этой связи, что в своих «Ответах» на вторые «Возражения», сделанные Гоббсом на «Метафизические размышления» Декарта, последний наряду с понятием «естественного света» как выражения ясности и очевидности, присущей самому уму и совершенно необходимой для научного познания, вводит понятие «сверхъестественного света» (*lumen supranaturale*), действительно обязанного своим существованием божественной благодати и совершенно обязательного для религиозной жизни. Такой сверхъестественный свет «не постепенно, а разом поднимает нас до безошибочной веры»<sup>57</sup>.

Главное же содержание интуиции в ее картезианской трактовке — логико-методологическое. Дедуктивно-системное знание математического типа требует неких исходных принципов, непосредственно созерцаемых умом. В своем труде «Разыскание истины» Декарт, вскрывая ограниченность традиционной силлогистики, подчеркивал необходимость таких предельно простых и ясных понятий, которые невозможно определить, а нужно знать непосредственно<sup>58</sup>. В «Правилах для руководства ума» дано знаменитое определение интуиции, которое представляет собой не «веру в шаткое свидетельство чувств» и не «обманчивое суждение беспорядочного воображения», а прочное понятие ясного и внимательного ума, порожденное лишь естественным светом разума, и благодаря этой своей простоте более достоверное, чем сама дедукция<sup>59</sup>.

В картезианской трактовке интуиции, таким образом, произведена прежде всего ее секуляризация, в результате которой она из сверхъестественного свойства божественного ума превращается в чисто человеческую познавательную способность. Во-вторых, становясь такой способностью, она теряет у Декарта те признаки чувственного знания, какие связывались с этим понятием у номиналистов средневековья. Став тем самым антииррационалистической и антисенсуалистической, интуиция превратилась в интуицию интеллектуальную. Такое ее понимание и было закреплено в знаменитом первом правиле рационалистического метода, сформу-

лированного в «Рассуждении о методе» и требующего признавать истинным только то, что представляется уму настолько ясным и отчетливым, что не вызывает уже никаких сомнений в своей истинности.

Совершенно очевидна метафизичность (прежде всего, в смысле недиалектичности) такого истолкования интуитивного знания, согласно которому непосредственное постижение истины не нуждается ни в каких внешних критериях и своим существованием не обязано никакой практике. Для противоположного понимания интуитивного знания еще не наступило время. Имея же в виду интересующую нас историческую эпоху, весьма существенно подчеркнуть, что интеллектуальность интуиции у Декарта, а затем и у других рационалистов означала прежде всего ее антииррациональность, что выражалось в ее неразрывной связи с дискурсивным мышлением, ибо интуитивные истины становились тем фундаментом, опираясь на который только и мог осуществляться весь дальнейший процесс дедуктивного следования.

Интуиция и дедукция, которые в своем единстве составляли то, что в методологии рассматриваемого века называлось демонстрацией, были главным содержанием рационалистического метода, сколь бы ни велика была при этом роль опытных констатаций. Существенно отметить, что рационалистам было свойственно весьма расширительное понимание интуитивных истин, составляющих, по их убеждению, фундамент не только геометрии, но и любой науки, как и философии в целом.

Понятие интуиции у рационалистов рассматриваемого столетия было во многом навеяно воззрительным характером геометрических аксиом. Но в условиях перестройки традиционной геометрии, да и арифметики во «всеобщую математику» как науку об отношениях, раскрытие которых и лежит в основе познания всего сущего, произошла трансформация интуиции в чисто интеллектуальную. Здесь как раз выявилась противоположность между эмпиристами и рационалистами.

Первые в лице Гассенди, Гоббса и Локка или совсем ее не признавали, или стремились максимально сблизить с чувственным познанием (как бы продолжая здесь ту линию в трактовке интуиции, которая наметилась в позднем номинализме). Отсюда разное понимание древнего слова «идея», которое обнаружилось, например, между Гоббсом и Декартом в процессе их полемики вокруг «Метафизических размышлений». Для первого идея, в сущности, только образ внешних вещей, запечатленный в человеческом сознании (хотя этот образ — отнюдь не копия той или иной вещи, о чем пойдет речь ниже). Для Декарта же любая идея — непосредственное постижение ума, которое существует в нем независимо от любых чувственных контактов сознания с миром, независимо от опыта<sup>60</sup>. Более того, существование такого рода интуитивных идей делает возможным правильное понимание самого опыта. В том же контексте (в возражениях не только Гоббсу, но и Гассенди) Декарт стремился вскрыть принципиальное отличие понимания, невоз-

можно без интеллектуальной интуиции, от воображения, всегда отягченного чувственными образами. Тысячеугольник невозможно представить ни в каком воображении (что возможно, например, в случае с шестиугольником), но мыслить его как единое понятие, обладающее твердыми и четкими признаками, нетрудно. Такого рода постижение и составляет достаточно простой пример интеллектуальной интуиции.

Не входя здесь в рассмотрение других ее примеров, напомним, что наиболее принципиальным и глубоким проявлением интеллектуальной интуиции у Декарта стало его знаменитое *cogito*, которое можно рассматривать как центральное положение его методологии и метафизики.

Интеллектуальный характер интуиции не менее (если не более) последовательно (по сравнению с Декартом) сформулирован в произведениях Спинозы. Сфере чувственного, сугубо недостоверного знания, выражаемого в «универсальных понятиях» (*notiones universales*), Спиноза противопоставляет знание полностью достоверное, выраженное в «общих понятиях» (*notiones communes*), отражающих подлинные качества мира. Такое противопоставление, типичное для рационализма, весьма примечательно и в том отношении, что Спиноза подчеркнул активность души, поскольку она выступает носительницей логико-понятийного, а не чувственно-сенситивного начала.

Как уже было подчеркнуто, эмпиризм, неразрывно связанный с сенсуализмом и составивший в английской философии линию Бэкона — Гоббса — Локка, подчеркнул с максимальной силой чувственную природу идей как «материи» познавательной деятельности. Рационализм же в лице Декарта, а затем Спинозы настаивал на логической природе идей, фактически отождествляемых с общими понятиями. «Под идеями, — поясняет последний из них, — я разумею не образы, получающиеся в глубине глаза и, если угодно, внутри мозга, а понятия духа (*conceptus Mentis*)». Идея — это не «что-то немое, наподобие рисунка на доске», а «модус мышления, именно само разумение»<sup>61</sup>. Как таковые идеи заключают в себе функции суждения — утверждение или отрицание (вернее, степень утверждения). Такая позиция Спинозы свидетельствует, что рационализм в отличие от эмпиризма сильнее подчеркивал познавательную активность человека.

Вслед за Декартом (и под его влиянием) Спиноза трактует процесс познания, осуществляемый человеческим духом, как чисто дедуктивный (и даже «автоматический» — *quasi aliquot automation spirituale*). «Автоматична» же эта деятельность потому, что ей противостоит беспорядочная и хаотическая деятельность чувственного знания, воображения (представления), доставляющая более или менее случайные и бессвязные знания, выступающие в образах. Рассудок же (*ratio*), который фактически отождествляется у Спинозы с разумом (*intellectus*), действуя по строгим законам, доставляет нам связанное, системное знание, в чем и заключен, по убеждению философа, важнейший критерий, отличающий

адекватную истинность разума от неадекватной, только частичной истинности воображения (представления).

Интеллектуальный характер интуиции в истолковании Спинозы определяется прежде всего тем, что она выступает фундаментом дедуктивного процесса. Правда, мы не находим у Спинозы четкого различения дедуктивно-демонстративного и собственно интуитивного знания. В «Этике» оба эти рода познания (второй и третий) как источник необходимо истинного знания противопоставляются первому (чувственно-имагинативному) как единственному источнику ложности его. Поскольку общие понятия (в отличие от универсальных) не являются продуктами абстрагирующей деятельности представления (воображения), они непосредственно даны уму, интуитивны, образуют «основу рассуждения» (*fundamenta ratiocinii*), являются условиями всякой «автоматической» дедукции, составляющей демонстрацию.

В этом контексте Спиноза пытался дать более точное по сравнению с Декартом понимание интуиции, увязывая иногда интуитивно мыслимое понятие с его определением, выраженным аналитическими суждениями, в которых предикат только раскрывает признаки, уже мыслимые в понятии субъекта. Аналитическое выявление истинности, спасая нас от всякого субъективизма, доставляет нам, по Спинозе, имманентный критерий истинности. Он никак не увязывается с практической деятельностью человека. Поскольку последняя так или иначе связана с чувственной информацией, интеллектуальная интуиция высокомерно отвергает все ее данные как единичные, преходящие, малозначимые. Называя интуитивно постигнутую истину адекватной (своему предмету) идеей, Спиноза подчеркивает, что такого рода идея, «будучи рассматриваема сама в себе без отношения к объекту, имеет все свойства или внутренние признаки истинной идеи»<sup>62</sup>. Адекватная идея, аналитически выражая свою истинность и совершенно не обращаясь, так сказать, во вне, выступает в гносеологии Спинозы основным устоем имманентного критерия истинности. Отсюда — один из определяющих принципов его рационалистической методологии. «Как свет обнаруживает и самого себя, и окружающую тьму, так и истина есть мерило самой себя и лжи», ибо «тот, кто имеет истинную идею, вместе с тем знает, что имеет ее и в истинности вещи сомневаться не может»<sup>63</sup>. Поэтому «истинное есть показатель как самого себя, так и ложного»<sup>64</sup>.

Онтологизация истины, вообще присущая панлогизму, в высокой степени свойственна гносеологии Спинозы. На стадии чувственного знания (разновидностью которого является и абстрактное) истинность присутствует лишь в самой незначительной степени, здесь она сугубо относительна. На стадии же интуитивно-рациональной, генетически не связанной с чувственно-опытным знанием, истина становится предельной, абсолютной. Только в силу этой абсолютности она и может служить критерием степени истинности, показателем правдивости наших знаний — в меру их приближения к аналитическим суждениям, составляющим пра-

вильные определения. Такой критерий, согласно Спинозе, освобождает нас от всякого субъективизма и скептицизма.

К усовершенствованному таким образом картезианскому пониманию интуитивного знания как порождения предельно ясного «естественного света» в учении Спинозы присоединилось и шедшее из пантеистической традиции представление о «внутреннем свете» как способности непосредственного контакта с бесконечным богом. Оно привело Спинозу к толкованию интуиции как целостного знания, охватывающего весь мир. Интуиция в этом смысле постигает бога-субстанцию-природу и составляющие ее атрибуты, что дает возможность постичь сущности вещей как модусов этой единственной и вневременной субстанции. В этом и состоит знаменитое спинозовское познание мира «с точки зрения вечности» (*sub specie aeternitatis*), интуитивное постижение целостности мира, в результате которого единичные вещи и явления природы, существующие в конкретном времени и пространстве, постигаются уже как модусы, необходимые, вневременные проявления той же субстанции. Тем самым в силу действия интуиции как целостного знания о мире завершается мировая связь всех истин и полностью выявляется абсолютный характер мировой истины, освещающей окончательным светом все бесчисленные ступени ложности-истинности, ведущие к ней. Диалектическая идея единства и связности мира, постигаемого «интеллектуальной любовью к богу» (*amor Dei intellectualis*), сочетается с метафизическим идеалом знания, завершенного в масштабе всего мира. Его онтологическая проекция, как уже отмечалось выше, — понятие бесконечного модуса в атрибуте мышления, безличной мировой познавательной способности бесконечного разума (*intellectus infinitus*), который все и всегда познает абсолютно ясно и совершенно отчетливо.

Интеллектуальный характер интуиции заключается, таким образом, в том, что, осуществляя ее, мыслящий ум одновременно как бы и созерцает. Но собственно мыслительный момент получает перевес по сравнению с созерцательным в процессе уточнения самой концепции интеллектуальной интуиции, что мы и констатировали в спинозовской доктрине по сравнению с картезианской.

Еще в большей мере мы должны констатировать это в гносеологии третьего великого рационалиста рассматриваемой эпохи — Готфрида Лейбница. И для него интуиция — наивысшая разновидность знания. «Самое совершенное знание, — читаем мы в „Размышлении о познании, истине и идеях“, — то, которое в одно и то же время и адекватно (соответственно) и интуитивно». «Первичное отчетливое понятие мы можем познать только интуитивно», и «мы не имеем идей даже относительно тех предметов, которые мы познаем отчетливо, если мы не пользуемся интуитивным знанием»<sup>65</sup>. Эти формулировки весьма напоминают ту трактовку интуиции, которую развивал Декарт. Но даже по сравнению с ним великий немецкий рационалист и ученый глубже про-

ник в методы математики и математического естествознания, сделав в этих областях ряд глубоких открытий, продвинув вперед по сравнению с традиционной логическую науку. Отсюда дальнейшее возрастание аналитического компонента в рационалистической методологии Лейбница не только по сравнению с Декартом, но и со Спинозой. Отсюда и дальнейшее интеллектуалистическое и аналитическое преобразование самого понятия интуиции как исходного основания всякого знания. Первичные интуитивные истины формируются в аналитических суждениях и основываются на законе тождества. Тождество признаков субъекта и предикта (не только актуальное, но и потенциальное, выявляемое в аналитических суждениях) составляет достаточно простой логический механизм, освобождающий интуитивные истины от всякого субъективизма.

Интуиция закономерно перерастает в дедукцию. Поэтому к истинам, основывающимся на законе тождества, тесно примыкают (и даже выводятся из них) истины математического типа, основывающиеся на логическом законе противоречия. Этот закон показывает, что в математических истинах связь субъекта и предиката является необходимой, ибо нечто противоположное такой связи мыслить невозможно. В силу этого математические истины, легко сводимые к аналитическим суждениям, одновременно выступают и как истины, присущие самому разуму, от опыта совершенно не зависящие, будучи необходимыми и вечными.

Таким образом, все ведущие рационалисты рассматриваемого века возводили достоверное знание математического типа к интеллектуальной интуиции, хотя и различались в ее понимании. Но значительно важнее то, что было общим в их истолковании этой важнейшей познавательной способности, — абсолютизация момента непосредственности интуитивного знания, в силу которой наиболее общие понятия, интуиции, отрывались всеми рационалистами от ощущений и даже противопоставлялись им. Такого рода разрыв и противопоставление предопределили метафизическое — в обоих смыслах этого термина (т. е. как сугубо умозрительное и антидиалектическое) — истолкование интуитивного знания как не имеющего корней в исторически развивающейся общественной практике людей, не опосредствованного этой практикой. Метафизическое понимание интуиции предопределило и ее онтологизацию, приписывание ее богу (Декарт, Лейбниц) или бесконечному разуму (Спиноза).

Рассмотрев наиболее существенные моменты рационалистического истолкования достоверного знания, мы можем обратиться и к его эмпирической трактовке. Однако, прежде чем переходить к ее рассмотрению, необходимо выяснить вопрос об отношении интересующих нас мыслителей к номиналистическому и реалистическому направлениям средневековой мысли, поскольку в этих «линиях», восходящих к античным философским учениям, нашла противоположное решение столь фундаментальная гносеологическая проблема, как проблема соотношения общего и единичного.

Здесь следует подчеркнуть, что номинализм как протест против отрыва общего от единичного, против сугубой умозрительности схоластики, ориентированной на реализм понятий, и как путь преодоления такого отрыва, номинализм, стремившийся связать абстрагирующую деятельность человеческого ума с конкретными предметами чувственно воспринимаемого мира и выявивший эти свои гносеологические функции в деятельности оксфордских и парижских номиналистов XIV в., продолжал играть едва ли не определяющую конкретизирующую и материализирующую роль у философов-новаторов XVII в. Нельзя забывать о том, что их главным философским врагом оставалась схоластика, теоретическое ядро которой составлял реализм понятий. Поскольку же в борьбе против присущего ей вербализма все новаторы апеллировали к опыту и всех их можно назвать эмпириками в широком смысле этого термина, все они склонялись прежде всего к номинализму. Это само собой ясно по отношению к эмпиристам в узком смысле, тем, кто, подобно Бэкону и в особенности Гассенди, тесно увязывали свой эмпиризм с сенсуализмом. Первый из них свою критику «идолов рыночной площади» явно направлял против чисто словесной мудрости схоластического реализма. Второй же прямо объявлял себя сторонником номинализма<sup>66</sup>. Номиналистическо-концептуалистического понимания универсалий как простейших абстракций придерживался и рационалист Декарт<sup>67</sup>. Рационалист Лейбниц в своей ранней «Диссертации» о философском стиле Низолия писал, что «секта номиналистов — наиболее глубокая среди всех схоластиков, она более всего соответствует делу сегодняшней реформы философствования»<sup>68</sup>.

С умеренным номинализмом как концептуализмом мы встречаемся и у Спинозы в его трактовке «универсальных понятий» как обобщений, почерпнутых в беспорядочном опыте обыденного знания. Такое абстрактное знание — разновидность чувственного, ибо в универсальных понятиях обычно игнорируются различные признаки и черты чувственных образов. Универсальные понятия, весьма расплывчатые и туманные, открывают различные возможности для субъективистского понимания их содержания. Всех этих недостатков лишены «общие понятия» как порождения самого человеческого ума. Интуитивный уровень знания, всецело противопоставленный чувственности, не нуждается и в номиналистической методологии.

Попытку с позиций широко понимаемого эмпиризма трактовать достоверное знание математического типа предпринял Гоббс. Свою эмпирическую, даже сенсуалистическую, позицию крупнейший английский материалист рассматриваемой эпохи формулировал неоднократно. Он повторял, например, древнюю формулу сенсуализма, согласно которой «нет ни одного понятия в человеческом уме, которое не было бы порождено первоначально, целиком или частично, в органах ощущения»<sup>69</sup>. Однако провести эту формулу Гоббс (затем Локк и другие эмпиристы) были совершенно не в состоянии в силу их приверженности концепции чувствен-

ных восприятий, неразрывно связанной с доктриной первичных и вторичных качеств. Ведь приведенная формула сенсуализма основывалась на древнейшем представлении (восходящем еще к Эмпедоклу), согласно которому чувственные образы — это мельчайшие копии-истечения, расходящиеся от всех предметов и попадающие в органы человеческих чувств.

Гоббс и другие философы-новаторы развили глубокую критику таких представлений, которая, в сущности, переросла у них в критику наивного реализма (хотя непосредственным их противником оставалась все та же схоластика). То, что для Эпикура и даже для Фомы было «образами», мельчайшими копиями предметов, то для Гоббса становилось уже некими субъективными знаками совсем другой реальности, скрывающейся за ними. Поэтому автор «Левиафана» именуется образы чувственных восприятий «признаками», «фантомами», которые совсем не похожи на скрывающиеся за ними предметы, ибо «объект есть одно, а воображаемый образ или призрак нечто другое»<sup>70</sup>.

Хотя чувственные восприятия совсем непохожи на вещи, последние все же своим воздействием на сознание вызывают эти «призраки». Такое воздействие и порождает первичное знание. Возникающий в силу этого непосредственный опыт, дающий «знание фактов», определяет жизненное поведение подавляющего большинства людей. Другое дело — сфера собственно научного знания, вскрывающего связи и взаимозависимость фактов, в особенности знание полностью достоверное, математическое. Оно, как уже отмечалось, никогда не может быть почерпнуто ни в каком чувственном опыте. Но оно не может быть объяснено и на путях признания некоторых изначальных интуитивных истин, полностью не зависящих от опыта, на чем настаивали Декарт и другие рационалисты. Для Гоббса же, как и для других эмпиристов, и подлинно научное, достоверное знание свои истоки находит в опыте. Но это уже другого рода опыт — не чувственный, а интеллектуальный, умственный (более определенно — опыт речевой).

Проблему достоверного знания Гоббс стремился решить на путях исследования языка. Он, в сущности, первым в новое время разработал теорию языка как знаковой системы. Гоббс прежде всего отказался от самого понятия интуиции как исходного начала достоверного знания. Исходным пунктом подлинно научного знания являются, по его убеждению, не интуиции, а дефиниции — точные определения слов. «Свет человеческого ума — это вразумительные слова, однако предварительно очищенные от всякой двусмысленности точными дефинициями»<sup>71</sup>. Даже аксиомы Евклидовой геометрии, которые для рационалистов той эпохи служили наиболее очевидным примером интуитивного знания, по убеждению Гоббса, все же могут быть доказаны и поэтому «не являются принципами, хотя они в силу всеобщего соглашения приобрели авторитет принципов»<sup>72</sup>.

В своей концепции языка Гоббс продолжил критику схоластической традиции, которая была начата Бэконом в его опроверже-



тип «идолов рыночной площади» (не говоря уже о более ранней ее критике Оккамом и другими номиналистами). Автор Левиафана поэтому систематически критикует широко распространенное еще и в его время представление, согласно которому то или иное слово выражает природу обозначаемой им вещи. Подобные представления восходили к античным теориям языка, но в преобразованном виде они были широко распространены и среди схоластиков-реалистов. Ведь чем меньше значений можно видеть в слове, тем легче приписать ему самостоятельное, онтологическое существование. Гоббс же систематически подчеркивал многозначность слов, которые именно в силу этого нуждаются в определениях, особенно в тех случаях, когда они выступают в контексте научного знания, являются основой дедуктивного рассуждения математического типа. При изучении философии начинать нужно именно с определений, поскольку существо определения состоит «в разграничении, т. е. в фиксировании значения определяемого имени и отделении его от всех значений»<sup>73</sup>.

Вскрывая несостоятельность схоластическо-реалистического вербализма, фетишизирующего слова, Гоббс подчеркнул, что «для мудрых людей слова суть лишь марки, которыми они пользуются для счета, для глупцов же они полноценные монеты, освященные авторитетом какого-нибудь Аристотеля, или Цицерона, или Фомы, или какого-либо другого ученого мужа»<sup>74</sup>. Примкнув к традиции позднего средневекового номинализма, Гоббс систематически подчеркивал условность слов, которые имеют лишь внешнее отношение к обозначаемым им вещам. В этом контексте он и развил свое учение о языке как о всегда искусственной системе, в которой сугубая индивидуальность и субъективность любого слова делает его многообразной меткой (*nota*), а необходимость контактов между людьми приводит к соглашению между ними и к фиксированию более узкого и определенного значения слова, в результате чего оно становится знаком (*signum*), обладающим межиндивидуальным содержанием.

Широко распространенное в философии рассматриваемой эпохи представление о неизменности человеческой природы, обладающем неким, всегда себе равным умом (здесь Гоббс придерживался воззрений всех рационалистов в широком смысле слова), не позволило ему увязать два вида опыта — первичный, чувственный, и вторичный, рационально-речевой. Ведь такой ум предшествует речи, ибо «философом мог стать и «Адам», которого бог и научил давать имена вещам, чем было положено начало человеческой речи»<sup>75</sup>. Прибегая в объяснении происхождения языка к мистифицирующей функции понятия бога, великий английский материалист продемонстрировал тем самым то, что он был не в силах раскрыть, каким образом вторичное, собственно научное знание вытекает из первичного. Впрочем, выше мы уже говорили, что, по его убеждению, между ними и невозможно установить генетической связи.

Таким образом, номинализм и концептуализм Гоббса сочетается со значительной долей конвенционализма<sup>76</sup>. Поскольку все существующие вещи только единичны и «в мире нет ничего более общего, кроме имен»<sup>77</sup>, последние представляют собой более ли менее произвольные знаки не самих вещей, а только наших мыслей о них. Если для Спинозы определения, конкретизируя интуиции, охватывали реальные сущности как некий умопостижимый слой вещей, то для Гоббса они характеризуют только наши мысли о них. Будучи заострена против схоластическо-реалистического вербализма, номиналистическо-лингвистическая теория общего, развитая Гоббсом, приводила к отрицанию онтологического содержания достоверно-математического знания, к утверждению, что «между именами и вещами нет никакого сходства и недопустимо никакое сравнение»<sup>78</sup>.

Здесь определилась граница в отношении к номинализму (точнее, к проблеме общего и единичного), между эмпиристами и рационалистами. Она проявилась, в частности, в знаменитой полемике между Гоббсом и Гассенди, с одной стороны, и Декартом — с другой, вокруг «Метафизических размышлений» последнего. Как известно, Гоббс и Гассенди представили свои возражения против этого важнейшего произведения Декарта (вторые и третьи «Возражения»), на которые последний написал свои «Ответы». Данная полемика — важнейший философский документ, раскрывающий противоположность материалистического и идеалистического решения проблемы человеческого сознания и познания, как и проблемы онтологического и гносеологического статуса общего и единичного. Эмпирико-сенсуалистические возражения Гоббса и Гассенди вскрывали уязвимость картезианской изоляции сознания от внешнего мира, постулирования на этой основе особой духовно-мыслительной субстанции, а также неправомерность допущения интуиций как истин, совершенно не связанных с чувственной информацией, в особенности же необоснованность главной из интуиций — положения «я мыслю, следовательно существую».

Ответ Декарта на пятое возражение Гоббса показал различие между эмпирико-сенсуалистическим истолкованием фундаментальнейшего онтологическо-гносеологического понятия «идея», с одной стороны, и рационалистическим — с другой. Для Гоббса идея — только единичное представление, выражающее ту или иную конкретную вещь. Поэтому и субстанция для него — не понятие, выражающее некую максимальную черту бытия, а слово, фиксирующее самостоятельность любой единичной вещи. Декарт же под идеей понимает все то, что непосредственно воспринимается умом. Поэтому реальность духовной, бестелесной субстанции решительно отрицалась Гоббсом. Материя же, рассматривавшаяся Декартом как вторая субстанция, противоположная первой, для Гоббса — только максимально обобщенная универсалия, за которой скрывается бесчисленное множество единичных вещей.

Однако истолкование Гоббсом мыслительной деятельности человека как оперирования именами, в сущности не имеющего отношения к вещам, дало Декарту возможность показать уязвимость конвенционализма английского философа. «При рассуждении,— писал Декарт в своем ответе на четвертое возражение Гоббса,— речь идет не о сочетании имен, а о сочетании вещей, обозначенных этими именами... Кто же усомнится в том, что француз и немец смогут одинаково думать об одних и тех же вещах, хотя они и пользуются для этого совершенно различными словами?»<sup>79</sup> Декарт подметил существенное противоречие между конвенционалистским утверждением Гоббса о полной произвольности имен, устанавливаемых людьми, и его же утверждением, что люди оказываются в состоянии договориться относительно содержания этих имен. Значение имен, по Декарту, отнюдь не может быть произвольным. Оно определяется мыслительным содержанием идей, в основе которых лежат различные интеллектуальные интуиции. Поскольку Декарт, а затем Спиноза и Лейбниц, видели в интуитивно-постигаемых идеях отражение связей между вещами — в силу панлогической установки их гносеологии, они как бы продолжали реалистическую традицию средневековой философии. Другое дело, что там она отражала произвол умозрительно-словесных конструкций, а здесь — метафизическую интерпретацию достоверно-математического знания.

Главный гносеолог эмпиризма, несомненно, Локк. Эмпиризм в его лице разделяет с рационализмом убеждение в способности человека ко все более глубокому продвижению в деле познания, ибо «мы рождаемся на свет со способностями и силами, в которых заложена возможность освоить почти любую вещь и которые во всяком случае могут повести нас дальше того, что мы можем себе представить; но только упражнение этих сил может сообщить нам умение и искусство в чем-либо и вести нас к совершенству»<sup>80</sup>. Но, пожалуй, больше, чем рационалисты, Локк подчеркнул необходимость сужения и специализации знания как предпосылку его эффективности. «Никто не обязан знать все» — решительное осуждение схоластического «всезнания»<sup>81</sup>, в действительности оказывающегося псевдознанием.

Значение эмпирической гносеологии Локка связано с разработкой им фундаментального понятия «опыт», которое уже у Аристотеля обозначало первоначальную разновидность знания. В дальнейшей истории философии можно проследить, как формировались понятия внешнего и внутреннего опыта. В сущности, то, что обозначается термином «сенсуализм», и есть теория, отдающая предпочтение внешнему опыту перед всеми другими его видами. Особенно сенсуализм эпикуровского типа, когда чувственная информация трактуется как инфильтрация в сознание точных копий внешних предметов. С другой стороны, в средневековой философии под влиянием августирианской традиции сформировалось представление о внутреннем опыте. Оно было весьма фантастическим у Роджера Бэкона, связывавшего с ним осново-

положный праопыт пророков. Значительно более рационализированным оно стало у Окаама, фактически слившего его с интуитивным знанием. Можно считать, что Локк в известном смысле завершил определенный этап эволюции эмпиризма именно тем, что расчленил опыт на внешний, собственно чувственный, сенсуалистический (sensation), и опыт внутренний, так сказать, умственный (reflection). Он утверждал, что «два источника... т. е. внешние материальные вещи как объекты ощущения и внутренняя деятельность нашего собственного ума как объект рефлексии... представляют собой единственные, откуда берут начало все наши идеи»<sup>82</sup>.

Несводимость второго источника знания к первому и даже утверждение относительной самостоятельности внутреннего опыта, отнюдь не повторявшее картезианского дуализма, только подчеркивают основательность локковского эмпиризма. При этом если баконовский эмпиризм был, можно сказать, целиком методологическим, направленным в сторону познания внешнего мира, то локковский стал сугубо гносеологическим и психологическим, обращенным к самому человеку как познающему существу. В сущности, так надо расценивать известное высказывание Маркса относительно роли Локка в истории философии нового времени как мыслителя, который дополнил предшествующую традицию английского эмпиризма тем, что показал происхождение «знаний и идей из мира чувств»<sup>83</sup>. Здесь нет возможности проследить сенсуализацию Локком всего содержания знания, начиная с его первоначального элемента — идеи. Однако здесь невозможно не отметить различия в понимании «мышления» Локком, с одной стороны, и Декартом — с другой.

Различие это, пожалуй, с наибольшей силой проявляется в знаменитой критике Локком доктрины врожденности идей. Она направлена не только против Декарта. Известно, что последний признавал первостепенность гносеологической роли идей, почерпнутых в опыте и переработанных на основе его. Однако более ценны в познавательном отношении идеи, принадлежащие уму как таковому, истины интуитивные (идеи бога, ума, тела, математические аксиомы и т. п.). Локкова критика прежде всего имела в виду показать несостоятельность попытки приписывания свойства врожденности именно этой разновидности идей. Но о них учил не один лишь Декарт, а вся платонизирующая традиция, активно представленная в том веке современниками и соотечественниками Локка — кембриджскими платониками, а также и многими схоластами. Поэтому локковская критика доктрины врожденности идей представляет собой первую развернутую критику априоризма (иную, более совершенную форму которого в следующем столетии разработает Кант). Данная критика при всех ее исторически неизбежных слабостях (в особенности индивидуально-психологическая форма, в которой она в основном проводилась) представляла собой одну из главных, исторически весьма значительных боевых операций эмпиризма против рационализма.

Другое весьма важное проявление локковского эмпиризма в отличие от рационализма — концепция первичных качеств. Для рационалистов они — интуитивно-аналитические результаты познающего ума. Постигая подлинные свойства внешнего мира, ум достигает предельной объективности в его познании, причем делает это не только вне зависимости от чувственной информации, но даже и вопреки ей. В силу такого противопоставления субъект получал более четкий статус своей независимости от объекта. Локк же стремился сенсуализировать проблему первичных качеств — пространства (протяженности), формы, покоя и движения. В отличие от вторичных качеств, возникающих в человеческом сознании в результате деятельности только одного из чувств, первичные появляются в результате деятельности более чем одного чувства. Нужно думать, что такой эмпирико-сенсуалистический подход к проблеме первичных и вторичных качеств способствовал диспозиционному решению этой проблемы.

Представляет значительный интерес и эмпиристическое решение Локком проблемы интуиции. В отличие от Гоббса он не отрицал самого факта интуиции, хотя и не признавал ее истиной, первоначально укорененной в уме (ибо такое признание означало бы возвращение к доктрине врожденности идей). Для Локка же последние всегда возникают в чувственном опыте, но знание представляет собой не бессвязную совокупность идей, а их определенную систему. Началом ее и является интуиция, которая представляет собой не что иное, как непосредственное усмотрение соответствия или несоответствия двух идей<sup>84</sup>. Напротив, опосредствованное знание соответствия или несоответствия идей достигается путем демонстрации, рассуждения, которые отправляются от истин, установленных непосредственно, интуитивно. Интуитивно-демонстративное знание вполне достоверно, как утверждают и рационалисты. Умозрительно-достоверному знанию противостоит чувственное, сенситивное. Значительно превосходя по своему объему знание умозрительное и будучи необходимым человеку каждый день, оно, обладая множеством степеней вероятности, не может идти ни в какое сравнение с демонстративным и тем более с интуитивным знанием в отношении своей точности. Таким образом, у Локка сохраняется противопоставление достоверно-математического знания, с одной стороны, и эмпирически-чувственного — с другой. Оно, как мы видели, присуще гносеологии как рационализма, так и эмпиризма. Однако это противопоставлению Локк стремился сгладить на опытно-чувственном базисе, что и делает его главным представителем эмпиризма в философии рассматриваемой эпохи.

Аналитическая методология, которую мы выше рассматривали как методологию общерационалистическую, представлена у Локка прежде всего его учением о простых идеях, своего рода атомах человеческой познавательной деятельности. В отличие от рационалистов в узком смысле слова, Локк связывал происхождение этих идей только с чувственной деятельностью человека

ощущением и рефлексией. Рационалисты же связывали их происхождение — в качестве интуиции — только с деятельностью рефлексии, противопоставляя ее собственно чувственной деятельности. Но в данном контексте нас интересует тот предельный аналитизм, который достигнут Локком в его учении о простых идеях, ибо вся дальнейшая познавательная деятельность ума по созданию всякого рода сложных идей сводится, в сущности, лишь к комбинированию и перекомбинированию простых. Целое с этой аналитической позиции — лишь комбинация неких предельно простых элементов и ничего принципиально нового в себе содержать не может. Как еще до Локка подчеркнул Гоббс, «целое и совокупность всех его частей идентичны»<sup>85</sup>. Этот упрощенный аналитический принцип положен в основу и локковской последовательно концептуалистической теории абстрактного знания.

С другой стороны, известное высказывание Энгельса, согласно которому Локк (наряду с Бэконом) был тем философом, который перенес из естествознания в философию метафизический способ мышления, тоже, по нашему убеждению, имеет в виду односторонний аналитизм их методологии. Ведь Локк (в меньшей мере и Бэкон) были врагами метафизики как умозрительно-спекулятивного знания, стремившегося «объять необъятное». Локк же, как видели, чтобы усилить эффективность знания, его практическую действенность, напротив, подчеркивал необходимость сужения его мировоззренческих границ. Поэтому он не мог уйти от идеи бога, которая у него, как и у Гоббса, выступает в ее преимущественно мистифицирующей функции.

Однако вернемся к проблеме анализа. Как уже отмечалось, аналитический метод, посредством которого философы-новаторы стремились достичь новых знаний, сформулировать плодотворные принципы и истины, которые позволяли бы, отправляясь от них, познавать реальные вещи и процессы, сколь бы сложными они ни были, составлял важнейшую компоненту общерационалистической методологии, присущей как рационалистам, так и эмпиристам. Конечно, анализ при всем его значении не является самоцелью. Необходим поэтому обратный путь воссоздания объекта, путь от причин к действиям и ко всей сложности объекта, т. е. синтетический метод. Если, согласно «Логике» Пор-Рояля, аналитический метод нахождения наиболее общих принципов одновременно является и методом изобретения, то метод синтеза есть метод уяснения уже открытых истин людям (иначе сказать, метод изложения).

Но если метод анализа — преимущественно индуктивный, то метод синтеза — всегда дедуктивный. Нельзя говорить о гармонии этих методов в философии XVII в. У Декарта и других рационалистов преобладал — нередко весьма значительно — дедуктивно-синтетический метод, в то время как у Бэкона скорее индуктивно-аналитический. У Гоббса же эти методы должны считать сосуществующими, так как различны объекты, на которые они направлены. Аналитический метод применяется главным образом при

естественнонаучном исследовании природы, в физике. На область изучения человека этот метод распространяется постольку, поскольку человек трактуется Гоббсом в качестве тела в ряду других тел. Сфера же применения дедуктивно-синтетического метода, прежде всего, конечно, сфера математики. Но он распространяется и на человека, когда последний выступает в качестве духовного существа, полного выразителя «человеческой природы», которую так трудно анализировать. В области политики и этики, где в рассматриваемую эпоху было еще так мало эмпирико-аналитических элементов, не только Спиноза, но и Гоббс, и Локк применяли дедуктивно-синтетический метод.

Наиболее обобщенный вариант синтетического метода — геометрический метод. Применение этого сугубо дедуктивного метода такими творцами математического естествознания, как Ньютон в его «Математических началах», можно считать совершенно естественным и оправданным. Но применение геометрического метода весьма осложнялось, когда он распространялся на область философии. Сущность этого аксиоматического метода состояла в отвлечении от геометрии Евклида ее логических приемов — аксиом, постулатов, строгих определений, теорем и доказательств — и в распространении их на другие, уже не геометрические области, в особенности на философию, рассматривавшуюся в качестве всеобщей науки. Применение геометрического метода в этом смысле присуще великим рационалистам того века, в частности Декарту<sup>86</sup>, Лейбницу<sup>87</sup>. В их представлении геометрический метод — наиболее научный способ изложения достигнутых результатов, исключаяющий всякие споры и приводящий к всеобщему согласию.

Самую крайнюю форму применительно к философии геометрический метод получил у Спинозы — этого «Евклида философии», как его иногда называют. Будучи методом (точнее, «способом» — *modus*) изложения философского содержания в «Этике», он, как ни у одного из других рационалистов, претендовал на адекватное воспроизведение универсальной логики мира — природного и человеческого. Панлогизм спинозовской гносеологии и онтологии получал в его геометрическом методе свою красноречивую форму. Историками философии давно доказана необоснованность и даже несостоятельность попытки Спинозы применить аксиоматический метод к изложению всего круга философских проблем, включая сложнейшую проблему человеческого бытия, труднее всего поддающуюся обобщению и тем более аксиоматизации<sup>88</sup>. Сам автор «Этики» часто вынужден отказываться от навязанных им себе аксиом, постулатов, теорем, лемм в пользу более непринужденных схолий, прибавлений и предисловий, в которых нередко более ясно и сжато формулируются мысли, разбросанные по аксиомам, постулатам, теоремам и их «доказательствам».

Геометрический метод, особенно в его спинозовской интерпретации, выражал, таким образом, паилогическую установку всех рационалистов на отождествление идеально-логических и реаль-

по-телесных связей. Проблема познаваемости мира — при этом эквивалентной его познаваемости — более последовательно и, в сущности, более просто решалась рационалистами. Высоко оценивая познавательную эффективность прежде всего умственной, интуитивно-логической деятельности, они шли от субъекта к объекту. Знание их метафизики (в смысле умозрительного учения о сущем) целиком выросло из этой направленности познавательных устремлений, когда онтологические начала, представлявшие, в сущности, проекцию гносеолого-методологических принципов, трактовались как их незыблемая основа.

Противоположную позицию занимали эмпиристы. Они были убеждены в том, что природа богаче человеческого ума. Бэкон неоднократно подчеркивал мысль о том, что «тонкость природы во много раз превосходит тонкость рассуждений»<sup>89</sup>. Аналогичным образом Гассенди был убежден в том, что «законное философствование» требует «подчинять свой разум природе, а не природе нашему разуму»<sup>90</sup>. Номинализм Гоббса тоже исключал отождествление идеальных и реальных связей, ибо «между именами и вещами нет никакого сходства и недопустимо никакое сравнение»<sup>91</sup>. Панлогическая установка была совершенно чужда Локку, эмпирико-сенсуалистическая гносеология которого принимала как нечто само собой разумеющееся превосходство действительности над отражающим и познающим ее мышлением<sup>92</sup>.

В этом контексте необходимо коснуться и проблемы философского субъекта и истолкования его деятельности рационалистами и эмпиристами. Первые систематически подчеркивали реальность философского субъекта как средоточия познавательной деятельности. Основополагающую роль сыграло здесь картезианское *суб-jecto*. Один из решающих признаков философского субъекта в этом учении — непрерывность мыслительной деятельности. Творческий характер научного мышления (например, когда истина находится на стороне не рутинного большинства, а самостоятельного меньшинства), как и вся картина мира и человека, невозможен вне деятельности философского субъекта. Последняя подчеркнута и Лейбницем, для которого мыслительно-познавательная деятельность монад составляет их определяющий атрибут.

Номиналистическая тенденция, разъединявшая не только вещи, но и мысли человека, подрывала понятие философского субъекта. Даже Спиноза, у которого эта тенденция очень сильна, с большим трудом пытался спасти реальность субъекта (идею души)<sup>93</sup>. Еще большие трудности испытывал Гоббс. Номинализм и радикальный механицизм этого философа, стремившегося вести к движениям тел не только процессы внешнего, но и внутреннего мира человека, совсем разрушали понятие философского субъекта. Не будучи в состоянии решить проблему сознания с позиций крайнего механицизма, с одной стороны, и обойтись без понятия творческого мышления, делающего возможным самую геометрическо-механистическую картину природы вопреки нашей чувственной информации о ней, — с другой, он открыто при-



знавался в том тупике, в котором оказался в данном фундаментальном вопросе<sup>94</sup>.

С отрицанием понятия философского субъекта выступил и Локк, не допускавший существования бессознательных представлений (на чем настаивал Лейбниц) и непрерывности мыслительной деятельности. Последняя допустима по отношению к богу, но никак не к человеку<sup>95</sup>. Ведь ум мыслит лишь тогда, когда что-то воспринимает. Поэтому даже рефлексия, поскольку ее деятельность все же зависит от внешнего опыта, не обладает непрерывностью, она дискретна.

В этом контексте Локк подчеркнул пассивность человеческого ума, который при восприятии простых идей полностью рецептивен<sup>96</sup>. Правда, сложные идеи он образует собственным искусством, но и здесь его активность очень ограничена, ибо она не в силах выйти за границы простых идей, навязанных человеческому сознанию извне.

Таким образом, активность человеческого мышления с большей силой была подчеркнута рационалистами, чем эмпиристами.

## Глава II

### Новая логика и ее философское обоснование

«Никогда еще с начала мира не было времени, когда так увлекались бы логикой или когда было написано больше книг по логике и изучение логики процветало бы сильнее, чем в наше время»<sup>1</sup> — писал логик XVI в. Кикерман. Эта оценка современника во многом подтверждается и историками логики<sup>2</sup>. И она может быть отнесена не только к XVI, но и к XVII столетию. Логические сочинения в эпоху ранних буржуазных революций занимали преимущественное положение по сравнению с другими научными изданиями. Некоторые из них становились настоящими «бестселлерами» своего времени. Возникает вопрос: чем же объясняется столь пристальный интерес духовной культуры революционной эпохи к, казалось бы, далеким от реальных социальных проблем логическим контраверзам и различениям? Почему в эпоху ранних буржуазных революций так непримиримо сталкивались мнения и идеи о путях развития логики? Отвечая на эти вопросы, прежде всего можно установить, что в центре логической мысли XVI—XVII вв. — не столько проблема дополнения формальной логики новыми деталями, сколько имеющий важное мировоззренческое значение философский спор об интерпретации логических законов, категорий, форм, о новом понимании их места в системе знания. Для нас существенно, что он нередко выходит за рамки специальных научных и философских дискуссий и касается роли логики в борьбе идей, в жизни отдельного человека и человеческого общества. Обращаясь к практическим нуж-

дам человека и стремясь поставить ему на службу научное и философское знание, философы немалую роль отводят логике. Но для этого, как они полагают, необходима реформа логического знания — превращение его из орудия «аранжировки» уже полученных идей в орудие добывания новых истин. Новаторство философии XVI—XVII вв. выразилось, в частности, в введении в логику раздела, посвященного методу. Именно по поводу этого раздела шла полемика внутри нового течения в логике; против его включения в логику чаще всего выступали сторонники Аристотеля, т. е. защитники традиционно-догматического понимания логики.

В ту эпоху борьба разгоралась скорее не вокруг вопроса о конкретных логических разделах (о силлогизме или умозаключении) — она касалась надежности, истинности самих основ знания. Поэтому-то новаторство в логике шло рука об руку с построением новой теории познания. Философы, занимавшиеся логикой, четко поставили следующую проблему: прежде чем заниматься процессами вывода одних суждений из других, необходимо обеспечить истинность исходных понятий. А поскольку такие понятия только формировались, то логика как философская наука стала претендовать на изучение процедур, благодаря которым формируется исходное понятийное знание.

Философская мысль XVI—XVII вв., обратившись к широкой интерпретации логики и дальнейшей ее разработке, оказалась весьма продуктивной. Оправданно говорить по крайней мере о двух крупнейших достижениях в этой области.

Во-первых, философия показала, сколь обедняет значимость логики ее использование преимущественно как орудия в схоластическом споре — споре вокруг исходных понятий, догматически заданных и не подвергаемых проверке. Этому противопоставляется принципиально важный и перспективный поворот в интерпретации логики — сближение ее с процессом обычного человеческого рассуждения. Декарт подчеркивал, что в рассуждении каждого человека о непосредственно касающихся его практических делах больше истины, чем в словопрениях иных кабинетных «ученых». Можно добавить, что философы высоко ценили такое рассуждение и с точки зрения «заключенной» в нем логики. Это — начало того пути, который привел к гегелевскому философскому толкованию логики (логические категории, законы, фигуры — «сокращения» «бесконечного множества частных внешнего существования и деятельности»<sup>3</sup>).

Во-вторых, философские интерпретации логики XVII в. и вытекающие из них новые разработки дали толчок процессу создания новых формализмов — формализмов научно-исследовательской деятельности и научного знания. В данную эпоху они только еще формируются. Но соответственно начавшейся математизации знания обретает четкую форму идея о возможности таких всеобщих формализаций, которые, подобно математике, «исчисляют» знание, дают логическую разработку языковых его объективаций.

Связь этой логической идеи с новым гносеологическим разделом — с зарождающейся философией науки, с учением о методе, с механицизмом и соответствующей ему математизацией — была несомненной и плодотворной для логики. Правда, эта плодотворность по-настоящему выявилась много позже — в XIX—XX вв., когда идея всеобщей «логики исчислений», которая в XVII в. только носилась в воздухе и с разной степенью зрелости формулировалась Паскалем, Лейбницем, рядом других математиков и философов, нашла воплощение в разработке математической логики.

Обе названные тенденции в философской интерпретации, разработке и использовании логики тесно связаны с идейной жизнью эпохи. Философские истолкования логики были частью широкой борьбы идей, в конечном счете направленной против авторитарно-догматической идеологической установки.

Новые философские обоснования и интерпретации логики в XVI в. пробивали себе дорогу лишь постепенно. Обычно в логике этого века среди многочисленных направлений выделяют три: учение поздних перипатетиков, луллистскую традицию и работы рамистов<sup>4</sup>. В рамках «традиционных» философских систем, разработка которых велась в основном философствующими теологами, концентрировавшимися вокруг университетов, господствовала перипатетическая традиция. Большой популярностью пользовались также работы Раймунда Луллия и его последователей. (Усовершенствованием «луллиева искусства», как известно, занимались Дж. Бруно и Лейбниц.) Однако, как бы ни различались логические идеи выразителя первого направления, Петра Испанского, и ортодоксальных последователей Луллия, их объединяла верность устоявшимся принципам использования логического знания, традиционная интерпретация логики. Что касается рамистского направления, то его сторонников отличает усилившееся внимание к переосмыслению самих основ логики и способов ее применения. Рамистским это направление было названо по имени одного из главных своих представителей Пьера Рамэ (латинизированное имя — Петр Рамус, 1515—1572). Он стоял у истоков той реформы в логике, которая и определила характер многих последующих работ, в том числе и характер знаменитой «Логики, или искусства мыслить» (1662). Однако зачастую остается в тени тот факт, что рамистская реформа логики опирается на критическую работу, проделанную логиками — представителями возрожденческого гуманизма.

Гуманизм в самых разных его аспектах глубоко проанализирован зарубежными и советскими авторами: изучалась гуманистическая идеология, выяснялось отношение гуманистов к обществу, к различным наукам, к искусству<sup>5</sup>; есть даже работы, описывающие гуманизм как стиль жизни<sup>6</sup>. Логике в этом отношении повезло меньше, может быть, потому, что сами гуманисты зачастую отдавали предпочтение другим гуманитарным наукам, в частности риторике. К логике большинство мыслителей-гуманистов

тносилось как к схоластической доктрине, оторванной от жизни. И лишь немногие из них направляли свои усилия на реформирование логики. Их работы, хотя и немногочисленные, сыграли важную роль в становлении логики XVI—XVII вв. Это, прежде всего, *Dialecticae Disputationes contra Aristotelicos* («Вопросы диалектики против аристотеликов») Лоренцо Валлы и «*De inventione dialecticae libri tres*» («О диалектическом открытии в трех книгах») Рудольфа Агриколы.

С самого возникновения гуманистического течения его представители (Франческо Петрарка, Леонардо Бруни, Лоренцо Валла и др.) осознавали себя как оппозиционную силу по отношению к схоластическому способу мышления. В отличие от схоластики это было направление мысли, повернутое не к религиозной, а к светской жизни. Общественное развитие больших итальянских городов явилось той питательной средой, источником тех задач, которые и породили гуманизм как определенное, резко отличное от схоластического направление. В условиях открытой политической борьбы городов между собой и различных партий внутри них особенно важно было иметь разностороннее гуманитарное образование — знать историю, юриспруденцию, владеть языками. Одним из полезнейших искусств признавалось искусство оратора, способного силой слова разрушить аргументы противника, убедить слушателей в своей правоте.

Совсем другого рода практике соответствовала логика средневековых последователей Аристотеля. Она была составным элементом, и весьма немаловажным, господствующей идеологии феодального общества. Господство «незыблемых» догматов католической церкви способствовало созданию и культивированию логических учений преимущественно дедуктивного характера. Идеология церкви устанавливала: все истины уже даны людям богом. Логика добавляла: следует лишь научиться приводить эти истины в согласие друг с другом, не ошибаться при выведении одних истин из других, согласуя правила вывода с логическими работами Аристотеля.

Логика приобретала идеологически-служебный характер, поскольку формальная строгость, незыблемость (по крайней мере со времени Аристотеля), т. е. «вечность» ее процедур, должны были подкрепить и «освятить» шаткость самих догматических оснований. Логика, кстати, была удобна и для того, чтобы отклонить размышляющих и спорящих людей в сторону от оснований, завести в дебри формальных словоупреждений. Схоластически истолкованная формальная логика была оторвана от человеческой жизни: она ничем не могла помочь там, где сама живая практика (в производстве, торговле и мореплавании, в повседневной жизни, в социальной борьбе) задавала многочисленные новые вопросы и требовала недогматических ответов.

Первые гуманисты считали диалектику, как тогда называли логику, жженаукой, приносящей только вред. Но, будучи настроенными по отношению к традиционной логике критически, они

не могли не учитывать того, что эта дисциплина — именно в силу ее серьезного идейного значения — служила предметом особых забот мыслителей феодальной эпохи, а потому выглядела завершенной и в чем-то бесспорной системой знаний. С этой ситуацией должны были так или иначе считаться реформаторы формальной логики, ее критики. Первым среди гуманистов, кто наряду с критикой схоластической логики дал и положительное решение ряда логических вопросов, был Лоренцо Валла (1407—1457)<sup>7</sup>, преподаватель риторики в Павии, Милане, Флоренции. Его работа «Вопросы диалектики против аристотеликов», написанная в середине 30-х годов XV в., открыла новое направление в развитии логики. Л. Валлу особенно интересуют приемы рассуждения, свойственные здравому смыслу, его внимание приковано к обыденному языку; именно с этих позиций итальянский гуманист критикует «диалектику» перипатетиков. Логика используется гуманистами, в частности, для строгой проверки унаследованного языка. Так, Л. Валла призывает проверить соотношение слов, терминов языка и тех «реалий», о которых идет речь. При проверке обнаруживалось, что с точки зрения здравого смысла многим из слов, терминов вообще ничего не соответствует. Л. Валла отвергает многочисленные логические различия схоластов. Вместо десяти категорий Аристотеля он предлагает оставить только три фундаментальных понятия: *substantia* (субстанция), *qualitas* (качество) и *actio* (действие). К авторитету Аристотеля Л. Валла относится резко критически. По его мнению, Аристотеля следует уважать не больше, чем основателей других философских школ, и, вообще, авторитет, по его убеждению, не должен служить аргументом в споре<sup>8</sup>.

Ориентацию Л. Валлы на *bon sens*, на естественный язык разделял и другой крупный мыслитель-гуманист — Рудольф Агрикола (1443—1485). Его наиболее известный трактат «О диалектическом открытии в трех книгах» был написан в 1479 г. и до издания его в 1515 г. ходил в списках. Очевидно влияние на него Л. Валлы<sup>9</sup>. Агрикола, как и Валла, рассматривал логику как инструмент ораторского искусства: «...диалектика есть искусство рассуждать», — писал он в своей знаменитой работе. Немецкий гуманист считал, что логические законы нужно выводить из анализа естественной речи, великие образы которой дали древние ораторы Цицерон, Квинтиллиан и др. Агрикола уже не рассматривает логику только как инструмент теологических споров, однако он еще по-настоящему не «переключает» ее на сферу научного и философского рассуждения. Но он делает первый шаг в этом направлении. Агрикола, как и Цицерон, делит диалектику на две части: «*inventio*» (открытие) и «*judicium*» (суждение).

Агриколу много читали, особенно до появления работ Рамуса. Достаточно сказать, что его главный труд издавался в Европе до конца XVI в. 35 раз<sup>10</sup>. Известно, что величайшим авторитетом для Вильсона, написавшего первую работу по логике на английском языке, был Агрикола<sup>11</sup>. В Кембридже до середины XVI в.

трактат «О диалектическом открытии...» служил учебником по логике.

Продолжатель Агриколы Петр Рамус сыграл выдающуюся роль в истории логики. Выходец из бедной семьи, однако сумевший окончить Парижский университет и преподававший в конце своей жизни в «Коллеж де Франс», Рамус был одним из самых популярных логиков эпохи ранних буржуазных революций. Его основной логический трактат «Диалектика» (1555) — первая работа по логике, написанная на французском языке. Уже в 1556 г. она была издана на латыни — международном языке ученых той эпохи. Как на французском языке, так и на латыни только до конца XVI в. работа издавалась 111 раз в различных городах Европы, а всего к 1700 г. «Диалектика» Рамуса выходила в свет 249 раз, причем большинство изданий появилось в Германии и Англии с 1581 по 1600 г.<sup>12</sup> В популярности и доступности с ней могли конкурировать только труды Петра Испанского, Раймунда Луллия и Меланхтона. Популярность специального логического труда еще раз говорит о том, что в эпоху ранних буржуазных революций споры, ведущиеся вокруг логических проблем, затрагивали отнюдь не только логиков и философов.

Как и Агрикола, Рамус определяет логику как искусство рассуждать, обсуждать, обмениваться мнениями (*ars disserendi*). В своей знаменитой работе он писал: «Диалектика есть искусство хорошо спорить» (*Dialectique est art de bien disputer*)<sup>13</sup>. Здесь цицероновский термин *disserendi* он заменяет аналогичным французским *disputer* (спорить). Вслед за Агриколой Рамус выделяет в логике два раздела: *invention* и *judement* (открытие и суждение). В отличие от Агриколы, который посвятил свою работу лишь «нахождению», Петр Рамус рассматривает обе части логики. Именно научившись находить с помощью риторических общих мест («*loci communes*») аргументы для своих суждений и сумев их правильно изложить, человек постигает искусство хорошо рассуждать. Так происходит расширение предмета логики. Рамус работает как профессиональный логик, стремящийся охватить все традиционные и относительно новые (идущие от Л. Валлы) проблемы логики. Он дает систематический свод логических знаний. Но чем же эта попытка отличалась от логических компендиумов, созданных в эпоху схоластики? Почему образованный человек новой эпохи считал именно логическую работу Рамуса «своей», отвечающей его устремлениям? Перелистывая логические работы Рамуса, трудно сразу ответить на этот вопрос, так как сталкиваешься с многочисленными различиями, терминами, с превалированием формального «среза» анализа. И все-таки через специальные логические построения проходит иной, чем в предшествующие эпохи, живой нерв. Различие начинается с определения целей логики и ее роли. Для ортодоксальных сторонников логики Аристотеля последняя является «наукой наук». «Диалектика, — писал Петр Испанский, логик XII в., автор одного из наиболее популярных среди схоластов логических компендиумов, —

есть искусство искусств и наука наук, ведущая ко всем методическим началам»<sup>14</sup>. Представители гуманистического направления, отводя логике более скромное место, стремились в то же время сделать ее и более действенной, более значимой для обыкновенного человека.

Универсальная экспансия схоластической логики закончилась плачевным результатом. Так пусть же логика станет нужной хотя бы в том немногом, к чему она имеет непосредственное отношение! Такова, по существу, была идея гуманистов, идея Рамуса, который видел скромную, но немаловажную роль логики, в частности, в том, чтобы сделать ее полезной для эрудиции<sup>15</sup>. А главное, Рамус сосредоточивает работу вокруг двух основных целей логики — «открытия» и «рассуждения», особенно подчеркивая значение последнего и имея в виду именно рассуждение обычного человека о своих делах и задачах. Такая расстановка акцентов фактически отрывала логику от схоластической практики бесплодного теологического спора, что сразу почувствовали и за что мстили Рамусу официальные религиозные идеологии.

Работа Рамуса начинается с предисловия, в котором дапо резюме взглядов автора на историю логики<sup>16</sup>. (Собственно, с работ гуманистов и начинаются первые обширные историко-логические экскурсы<sup>17</sup>.) Рамус противопоставляет логике средневековых перипатетиков свой взгляд на логику античности, в частности на учения Аристотеля, Цицерона. Он кратко останавливается на представлениях Зенона Элейского, Анаксагора, пирронистов и новых академиков, Платона, Аристотеля, Галена. Агриколу Рамус выделял среди других своих непосредственных предшественников, говоря: «Я обнаружил, что Агрикола был единственным, который сумел представить диалектику приспособленной к гуманистическим целям»<sup>18</sup>. В истории логики признано, что одно из существенных логических открытий Рамуса заключается в введении в силлогистику Аристотеля модусов с единичными именами. Правда, подобные попытки были уже у Дунса Скота<sup>19</sup> и у Уильяма Оккама<sup>20</sup>, однако Рамус делает это в более систематической форме. На наш взгляд, это было связано с желанием поставить логику на службу научному познанию эпохи, широко обратившемуся к описанию, осмыслению реальных единичных вещей и их свойств. Но самым важным, пожалуй, новшеством явилось введение в логику раздела о методе, который впоследствии уже будет включаться в большинство логических учебников нового времени. Сам термин *methodus* довольно широко использовался в эпоху Возрождения. Например, врачи много дискутировали о сущности метода, чему способствовала книга Галена, посвященная этому вопросу, которая была широко известна в то время<sup>21</sup>. Термин «метод» можно найти и в руководствах по грамматике итальянских гуманистов.

Интересно в свете сказанного то расчленение, которое Рамус дает в учении о методе. Он говорит, что метод бывает двух видов: естественный метод (*methode de nature*) и метод благоразумия

или осторожности (*methode de prudence*)<sup>22</sup> (при этом ссылаются на Цицерона и Квинтиллиана). Первый Рамус называет методом науки: он состоит в дедуктивном выведении из более общих научных утверждений менее общих, причем предполагается, что эти утверждения отражают сущностную основу вещей. Как пример использования этого метода Рамус приводит грамматику. Этот метод, говорит Рамус, применяли древние — Гиппократ, Платон, Аристотель. Он применим не только в науках, но и в других областях разумной деятельности. Так, им могут пользоваться ораторы, поэты и все писатели<sup>23</sup>.

Благоразумный («осторожный») метод исходит из таких утверждений, в которых применены термины, выражающие бытие, чувственную природу вещей. Поэтому и вещи, о которых говорит этот метод, более поддаются индукции. Обращен он к неискушенному сознанию слушателя или читателя (недаром он рассчитан на использование прежде всего в ораторском искусстве). И если естественный метод дает научное суждение, то «осторожный» метод дает лишь вероятностное знание, мнение (*opinion*)<sup>24</sup>. И здесь снова видна забота Рамуса о том, чтобы рассмотреть не одно профессионально-научное, но и обыденное, живое человеческое мышление, вооружить человека методом нахождения пусть только вероятного, но так необходимого в его повседневной жизни знания.

Переход от логики XVI к логике XVII столетия весьма важен для характеристики эпохи. Логика XVI в. подвергает критике схоластическую логику и стремится вооружить логическими средствами человеческое рассуждение. Логика XVII в. — важнейшая составная часть философии — углубляется в конкретное изучение проблем мышления, в особенности мышления научного. Это явление отражает развертывание научной революции и усиление ее социального значения.

### *1. Эмпиризм в философии и понимание логики*

Логика как искусство рассуждать обретает новое качество — она перерастает в дисциплину, рассматриваемую как искусство мыслить. В философских толкованиях логики очевидна существенная переориентация: истоки логики ищут не в метафизических спекуляциях, не в теологических спорах, а в реальной «практике знания» (в опыте, наблюдении, оперировании понятиями), осуществляемой учеными, изучающими природу.

Если внешним образом подходить к делу, то может возникнуть вопрос: что, собственно, может быть общего между гуманистической логикой и той логикой, которая развивалась в рамках эмпирического, а потом и рационалистического направлений в философии? И действительно, внешне это совершенно разные явления. Но хотя интерес к научному познанию при осмыслении логики был центральным, нельзя не видеть и значения более широкого толкования логики: ее рациональное, обоснованное применение



ние, как считалось, возможно везде, где человек непредубежденно и объективно подходит к познанию мира и овладению им, где он рассуждает, опираясь на «естественный свет» своего ума. Такой подход соответствовал социальной потребности в объективном знании и самостоятельном рассуждении человека. В соответствии с этой потребностью логика теперь рассматривается не просто как помощь в рассуждении, но как средство обучения искусству мыслить.

Одновременно подчеркивается необходимость специальной разработки логики. Ведь для того, чтобы делать верные выводы о предметном мире, необходимо предварительно научиться образовывать понятия о нем — те самые понятия, которые и составляют основу всякого суждения и умозаключения. Здесь-то и начинается новый круг в эволюции логики нового времени. Для того, чтобы стать наукой о мышлении, она должна пройти некоторые ступени в своем специальном развитии.

Фрэнсис Бэкон как бы связывает два этапа в развитии логики эпохи ранних буржуазных революций. Зачастую, излагая логическое учение Бэкона, историки логики останавливаются лишь на проблеме индукции, на тех мыслях, которые философ отстаивает в «Новом Органоне». Однако, по мнению самого Бэкона, «Новый Органон» заключает в себе отнюдь не все вопросы, относящиеся к области логики. Для нас существен сам замысел бэконовской логики, пусть он и не во всем был реализован.

В пятой и шестой книгах «Великого восстановления наук» Бэкон конспективно дает представление о всех тех разделах, которые, по его мнению, должны входить в логику, или, как он уточняет, в состав «логических наук». В отличие от этики, которая изучает волю, стремления и аффекты, «логика изучает процессы понимания и рассуждения»<sup>25</sup>. Сначала Бэкон связывает логику с процессами индивидуального мышления, а затем распространяет ее действие на сферу общения индивидов. «Логика, — пишет Бэкон, — делится на четыре раздела в зависимости от тех целей, которые стоят перед каждым из них. В процессе мышления человек либо находит то, что он искал, либо выносит суждение о том, что он нашел, либо запоминает то, о чем он вынес суждение, либо передает другим то, что он запомнил. Поэтому наука, изучающая мышление, естественно, должна делиться на четыре раздела: искусство исследования, или открытия; искусство оценки, или суждения; искусство «сохранения», или памяти; искусство высказывания, или сообщения»<sup>26</sup>. Нетрудно установить формальную зависимость Бэкона от предшествовавшей логической традиции<sup>27</sup>. Однако, общая направленность его логических исследований — резко критическая. Обсуждая проект первого раздела своей логики, посвященный открытию (invention), Бэкон сразу отделяет риторическое открытие от «изобретения» в искусствах и науках. Он упрекает логику в том, что она ничего не говорит собственно об открытии, «но обращается к людям мимоходом, приказывая доверять каждому в его собственном искусстве».

Бэкон критикует логиков за отсутствие критицизма в использовании индукции, «ибо из голого перечисления отдельных фактов без противоречащего случая, как это обычно делается, вытекает порочное заключение»<sup>28</sup>. И силлогизм, утверждает он, не может нас привести к истинному знанию, если в основе его лежат понятия, неверно образованные.

Английский мыслитель выражает поистине один из важнейших лозунгов эпохи, когда требует создать особую науку, которая помогла бы «сделать разум адекватным материальным вещам». Эта наука делится на две части: на научный опыт и новый органон, который указывает, как идти от экспериментов к общим понятиям и аксиомам. Собственно, новый органон и есть учение об образовании научных понятий.

Логическое учение Бэкона частью включает некоторые традиционные разделы логики, частью же выходит за рамки прежнего понимания ее предмета. Так, во многом традиционно строятся разделы, посвященные суждению, запоминанию. Более оригинально и широко Бэкон трактует искусство высказывания или сообщения. Оно делится на три части: на учение о средствах изложения (знаки вещей, устная речь, письменная речь, учение о шифрах), учение о методе, которое является основной частью искусства сообщения (рассматриваются различные методы) и учение об иллюстрации изложения, суть которого дает риторика. К этой черте логико-гносеологического учения эпохи, выражающейся в интересе к коммуникативно-знаковой проблематике, мы еще вернемся, когда будем говорить о Гоббсе.

Подобно Агриколе широко замыслив разработку логики, сам Бэкон более подробно занялся лишь первой частью, т. е. учением об образовании понятий. Главный пафос первой книги «Нового Органона» заключается в критике установившихся традиций толкования логики и особенно ее использования. Происходит изменение акцентов критики по сравнению с предшествующей гуманистической мыслью. Если Валла и Агрикола критиковали схоластику главным образом за неправильное использование языка, за невозможность применить схоластическую логику в гуманитарных науках, в частности в риторике, то теперь критика переходит на другой уровень, приобретает более углубленный характер: теперь схоластику критикуют за бесплодность в деле получения нового знания о природе, за неспособность помочь человеку в мышлении, ориентированном на открытие нового.

Продолжением, а отчасти и реализацией той программы, которую сформулировал Бэкон, явилось логическое учение Пьера Гассенди. Оно было изложено им в первой части его основного философского труда «Свод философии» («*Syntagma philosophicum*»), который вышел в свет уже после его смерти, в 1658 г. Здесь логика рассматривается как пропедевтика к физике и этике, которые и составляют философию. Весь раздел, озаглавленный «Логика», делится на три книги: «О происхождении логики и ее разнообразии» (где также дается одна из первых историй логики); «О цели

логики»; «Наука логики» (в свою очередь, подразделенная на четыре части). Изложение тех проблем, которые фигурировали в традиционной логике, занимает лишь около трети объема всей работы. Главное же, что интересует Гассенди,— проблема назначения логики. Осмысливая ее, он обращается к истории, рассматривает логические учения Аристотеля, стоиков, Луллия, Рамуса, Бэкона, Декарта. Следуя духу эпохи, высшей целью логики Гассенди провозглашает возможность ее использования в практических делах человека, а отнюдь не служение себе самой. Он пишет, что цели логики делятся на внутренние и внешние. Внутренняя цель всякого дела — это непосредственный его результат, внешняя же — то, чему результат служит. Для пояснения своей мысли Гассенди приводит житейский пример. Человек должен изготовить узду. В этом его «искусстве» внутренней целью является само создание узды, а внешней — управление конем. «Как искусство изготовления узд выполнило свою функцию, когда конем можно будет управлять, так и логика выполнила свою функцию, когда дала правила к формированию мышления сообразно с изучением и открытием истины...»<sup>29</sup> В этом же разделе Гассенди вводит различие логики на теоретическую и практическую. Первая дает общие и абстрактные правила, относящиеся к различным объектам, вторая дает твердые правила относительно конкретных вещей — физических, математических или каких-либо других.

Определяя предмет логики, Гассенди, как и Бэкон, утверждает, что «логика есть искусство правильно мыслить»<sup>30</sup>. Раскрывая это понятие, он говорит, что это искусство включает в себе четыре элемента: 1) правильно представлять, 2) правильно рассуждать, 3) правильно заключать и 4) правильно располагать. В соответствии с этим логика имеет четыре раздела: 1) О простых представлениях вещей; 2) О суждении; 3) О силлогизме; 4) О методе.

Порядок расположения разделов логики не случаен. Здесь уже взята на вооружение бэконовская идея о необходимости предпочесть применению логики правильное воссоединение ума и вещей. Для Гассенди, как и для ряда других его современников, это, в частности, означает: прежде, чем применять, скажем, учение логики о понятии, надо выявить генезис данной логической формы, т. е. изобразить движение человеческого познания от представления о вещах к понятию о них. Иными словами, логический подход философы-эмпиристы стали увязывать с гносеологическим, в свою очередь включающим вопрос о чувственных источниках понятия и возникновении его из чувственных данных. Проблема происхождения понятий стала одной из главных проблем, занимавших умы философов этого времени. Первая часть «Логики» Гассенди состоит из 16 правил, трактующих вопрос о происхождении идей,— по сути дела, здесь кратко воспроизводится сенсуалистское учение о происхождении понятий.

Завершает Гассенди свою «Логик» учением о методе, который объявляется «не чем иным, как неким упорядочиванием мысли».

Метод объемлет все другие части логики и «учит, как идти от простых мыслей к силлогистическим предложениям»<sup>31</sup>.

Продолжением баконовской линии в логике нового времени явилось и логическое учение великого английского философа Т. Гоббса (1588—1679). «Основы философии. Часть первая. О теле» — так называет Гоббс свой фундаментальный труд (1655), а первому его разделу дает наименование, которое в сжатой форме выражает важнейшую идейную тенденцию эпохи: «Исчисление, или Логика»<sup>32</sup>. В основе логической программы Гоббса лежит его известное философское рассуждение о связи процесса рассуждения с именами, знаками языка. Логическое действие понимается как оперирование со словами, предложениями, в свою очередь образующими дискретные «единицы» мышления. Гоббс полагает: подобно тому как каждый может воспользоваться вещью, каждый может воспользоваться и практически пользуется, логическими формами. Подобно тому как можно встретить людей, наиболее искусных в создании и использовании вещей, есть и люди, способные искусно пользоваться логическими средствами. Можно складывать и вычитать вещи, производя операции над числами. «...Складывать и вычитать,— утверждает Гоббс,— можно и величины, тела, движения, времена, качества, деяния, понятия, отношения, предложения и слова (в которых может содержаться всякого рода философия)»<sup>33</sup>. Понимая, что идея о возможности исчисления — прибавления или вычитания — слов, предложений требует разъяснения, Гоббс приводит ряд примеров. Скажем, мы видим, но неясно, дальний предмет. Не зная, что это такое, все-таки заключаем, что видим тело. Потом устанавливаем, что это нечто одушевленное, затем, подойдя еще ближе, обнаруживаем, что видим человека. Как движется наше рассуждение? Согласно Гоббсу, по мере опознания предмета совершается прибавление одной идеи к другим, т. е. имеет место «складывание» знаний, в чем английский философ фактически видит чуть ли не исчерпывающую модель рассуждения, а еще шире — мышления. Что означает в гносеологическом плане отождествление понятий «вычислять», «мыслить», «умозаключать» — особая тема. Но что это означало для логики? На наш взгляд, мы имеем дело с перспективной тенденцией, которая наметилась и в эмпиризме, и в рационализме: она ведет через логические концепции Гоббса и Лейбница к плодотворной идее исчисления высказываний. А на возникновение этой интереснейшей идеи, как мы пытались показать, повлияли более общие принципы, существенно изменившие к XVI—XVII вв. толкование роли логики. По форме это возрождение идеи Р. Луллия, но, по существу, в новой логике она приобретает принципиально иное истолкование, связанное с использованием логики для открытия истин в науках, а не в теологических целях.

В рамках логики Гоббс дает систематизацию учения о категориях, или предикаментах, трактует их как определенные группировки имен. Оценивая значение категорий, он говорит, что «не видел сколько-нибудь заметной пользы от их применения в фи-

лософии»<sup>34</sup>. Поскольку группируются важнейшие категории — количество, качество, отношение, подобное заявление может вызвать недоумение. Однако Гоббсу, вероятно, можно поверить: ведь предшествующая логика, действительно, не научилась применять категории к «различиям самих вещей». «И если, например, я отношу свет к категории качества, а кто-нибудь — к категории тела, то указанное выше разделение не решает, чье понимание сути дела правильно, ибо правильность последнего определяют аргументы и доказательства; а не классификация слов»<sup>35</sup>. Формулировка замечательная, отражающая стремление подчинить логику исследованию «суть дела».

В дальнейших подразделах «Логики» Гоббс рассматривает предложение, суждение, проблему логических ошибок, проблему метода, и отчасти подытоживает в них достижения традиционного логического знания. Однако интересно, что не только они излагаются в этих подразделах. Учение о методе особенно характерно: в нем дается определение философии как науки о причинах, подробно рассматривается особенность исследования причин, аналитический и синтетический методы и т. д. Иными словами, здесь логика снова перерастает в теорию познания, что образует важную особенность философии XVII в., перспективное значение которой для дальнейшего развития философской мысли — для взращивания идеи единства логики, теории познания и диалектики — до сих пор еще недостаточно оценено. Но поскольку нетрадиционные идеи в логике Гоббса — это одновременно важнейшие принципы его теории познания, они и анализируются в соответствующем разделе.

## *2. Рационализм в философии и понимание логики*

Вторым направлением в рамках новой логики, рассматриваемой как искусство мыслить, является рационализм. К числу его представителей относятся такие выдающиеся умы эпохи, как Декарт, Паскаль, Николь и Арно, Гейлинкс. В логических частях их сочинений ведется активная и явная полемика против логиков эмпирического направления. На этом основании иногда абсолютизируют различие между эмпиризмом и рационализмом, что, на наш взгляд, не соответствует действительному положению вещей. Ибо различия касаются сравнительной оценки конкретных методов и форм познания, например индукции и дедукции, тогда как исходные философские теоретико-методологические принципы, положенные в основание трактовки логики, во многом сходны. Это касается критики бесплодного схоластического умствования и его логики, провозглашения нового взгляда на мир, апелляции к самостоятельности человека, к его способности уловить «чистый свет» самой природы. К числу таких принципов, выработанных философами, относится также деятельное отношение к миру, рассмотрение человека как правомочного субъекта познания.

Так же как и в философии эмпиризма, многие логические проблемы рационализма перерастают в проблемы теории познания. Единство новой дедуктивной логики, теории познания и учения о методе особенно ярко проявилось в философии Декарта.

Декарт, как и представители эмпирического направления, считает применение логики бесплодным, если предварительно не выдержат проверку сами основания знания. Они должны быть усмотрены интуитивно, притом при помощи ясной и отчетливой интеллектуальной интуиции. Затем возможно успешное применение дедукции. Прекрасные примеры этих процессов, безусловно, давало мышление человека, занятого решением математических задач. Именно к геометрии и алгебре постоянно апеллирует Декарт в своих рассуждениях. Какова же, согласно Декарту, роль логики? Что касается традиционной логики, то, как говорит Декарт, «ее силлогизмы и большая часть других ее наставлений скорее помогают объяснить другим то, что нам известно, или даже, как в искусстве Луллия, бестолково рассуждать о том, чего не знаешь, вместо того, чтобы изучать это. И хотя логика действительно содержит много очень правильных и хороших предписаний, к ним, однако, примешано столько других — либо вредных, либо ненужных, — что отделить их почти так же трудно, как разглядеть Диану или Минерву в необделанной глыбе мрамора»<sup>36</sup>. Логика, полагает Декарт, не должна содержать много правил, как это было в традиционной логике и даже у Бэкона или Гассенди, ибо их трудно соблюдать.

Для того чтобы логика действительно способствовала достижению нового истинного знания, достаточно соблюдать четыре правила. Мы не будем подробно анализировать эти широко известные правила — это сделано в разделе, посвященном гносеологии. Укажем лишь на то, что они базируются на дедуктивистском понимании познания, когда из принятых за истинные оснований с помощью ряда последовательных шагов выводятся следствия. Эти следствия и есть то новое знание, которое необходимо получить.

Свою дальнейшую разработку и конкретизацию мысли о методе, выдвинутые Декартом, получают в работах Паскаля — «О геометрическом уме и искусстве убеждения» и «Предисловие к трактату о пустоте». Паскаль разработал три группы правил: для дефиниций, для аксиом и для доказательств. Эти правила были включены в «Логику, или искусство мыслить» Арно и Николя в качестве правил научного, или теоретического, метода, который авторы «Логики» называют «методом композиции» в отличие от «метода решения или открытия», предложенного Декартом. Любые научные знания подлежат, считал Паскаль, обоснованию посредством «рассуждений разума», в которых в той мере, в какой это возможно, необходимо соблюдать названные правила. Но первоначальные посылки («начала», «принципы») «рассуждений разума» в математике и науках о природе имеют своим источником, по Паскалю, опыт. Эти науки «подчинены опыту и рассуждению».

Как в гносеологии, так и в логике Паскаль решительно отвергает учение Декарта о том, что «только из некоторых зачатков истины, присущих нашим душам», можно вывести «принципы или перво-причины всего того, что есть или может быть»<sup>37</sup>.

Если в логических учениях Гассенди и Гоббса разрабатывались идеи, обоснованные Бэконом, то знаменитая работа Николя и Арно «Логика, или искусство мыслить» («La Logique ou l'art de penser») (1662), или «логика Пор-Рояля» (так иногда называют работу Николя и Арно по имени янсенистского монастыря, в котором они жили), следует установкам, заложенным Декартом. Долгое время во Франции ею пользовались как чуть ли не единственным учебником логики; она была переведена на английский и латинский языки, на которых неоднократно издавалась (не менее сорока восьми раз до начала XIX в.)<sup>38</sup>. В предисловии авторы указывают на влияние идей Паскаля, которые были изложены в его трактате «О геометрическом уме» («De l'esprit Geometrique») <sup>39</sup>.

В чем же причина необычайной популярности, которой пользовалась эта логическая работа на протяжении долгого времени?

Ориентация на здравый смысл простого человека, не обремененного схоластическими предрассудками (а она была присуща всем новаторским логическим работам), положена Арно и Николем в основу самого изложения логики. Авторы хотят помочь всем людям, которые заинтересованы в воспитании «точности ума», использовать логические средства. Логика, пишут Арно и Николь, может стать полезной во всех областях человеческой жизни — «не только в науках, где трудно отличить истину от лжи, но также в большинстве вещей, о которых люди говорят, и дел, которые они делают»<sup>40</sup>. Авторы — монахи-янсенисты, которые хотели вырвать оружие логики из рук теологов-иезуитов, способных использовать его во враждебных человеку целях. Николу и Арно удалось создать учебник логики, отличающийся точностью и ясностью формулировок, простотой поясняющих примеров. Это была не элитарная, а доступная логика — доступная пониманию человека, не искушенного в схоластике. Поскольку они писали учебник, им необходимо было заново переосмыслить и по-новому изложить также и традиционные разделы логики, отобрать в них то, что казалось авторам XVII в. полезным для обычного человека.

По своей структуре «Логика, или искусство мыслить» повторяет поздние произведения эмпирического направления и гуманистической традиции в логике (мы имеем в виду Рамуса и Гассенди). «Логика Пор-Рояля» начинается с изложения учения о понятии, рассматривает суждение, умозаключение и завершается разделом, озаглавленным «О методе».

Мы лишены возможности подробно излагать здесь это учение<sup>41</sup>. Остановимся лишь на моментах, существенных для философского толкования логики. «Логика есть искусство хорошо управлять своим разумом в познании вещей, как для обучения этому самого себя, так и для обучения этому других»<sup>42</sup>. Авторы адресуют это искусство не одному человеку, а многим. Если Де

карт говорил лишь о том, как он сам познает, то теперь этого недостаточно — необходимо помочь и другим людям правильно двигаться по дороге познания. Подобные широкие устремления логики, смело бравшей на себя задачи воспитания человеческого ума, его способности мыслить — это специфическое отличие эпохи в понимании значения логики. Пожалуй, именно в том, что монахи-ясенисты создали светский, сравнительно доступный и яркий учебник по логике, — главный секрет успеха «Логики Пор-Рояля». Что касается живого интереса современников, то он скорее всего подогревался еще и особым положением ясенистов, в которых одни видели смелых критиков крайностей официального католичества, а другие — дерзких нарушителей установленных церковью правил. Возможно и другое объяснение: Арно и Никодем была осуществлена систематизация и определенная формализация методологических правил, установленных новой логикой и гносеологией, главным образом той, которая тяготела к рационалистическому направлению, а значит, обобщала опыт математики и естествознания, поскольку они прибегали к методам дедукции.

Согласно Арно и Николю, искусство мыслить «состоит в размышлениях, которые осуществляются людьми посредством четырех основных операций их ума: понимания (*concevoir*), суждения (*juger*), умозаключения (*raisonner*) и приведения в порядок (*ordonner*)»<sup>43</sup>. Понимание трактуется как образование идей, которые рассматриваются в картезианском духе. С этих позиций критикуются номинализм Гоббса (причем без указания на автора приводятся выдержки из его работы) и сенсуалистическая трактовка познания. В этой же части, помимо классификации идей, выдвигаются критерии их истинности — ясность и отчетливость. Подробно рассматриваются в соответствующем разделе различные виды суждений (вводятся новые виды, например выделяющие и исключающие суждения). Много места в «Логике, или искусстве мыслить» занимают вопросы, относящиеся к рассуждению. Здесь подробно разбирается силлогистика. Новое заключается прежде всего в том, что в логику вводятся несиллогистические дедуктивные умозаключения.

Учение о методе рассматривается авторами также в картезианском духе, «как упорядочивание своих мыслей, служащее тем, у кого они ясны и очевидны, для проникновения в то, что более скрыто»<sup>44</sup>. Они выделяют два вида методов: первый предназначен для того, чтобы открывать истину, — он назван у Арно и Николя анализом, или методом разложения (*resolution*), а также методом нахождения (*invention*); второй метод применяется, когда истина найдена, но ее надо понять с помощью других истин; он назван синтезом, или методом соединения (*composition*), или методом теории (*doctrine*)<sup>45</sup>. Учением о методе завершается «Логика, или искусство мыслить».

Своеобразным итогом развития рационалистического направления в логике эпохи ранних буржуазных революций явились логические идеи великого немецкого мыслителя Г. В. Лейбница.



Этот итог одновременно представляет собой начало принципиально нового направления в логике — математической логики. Именно Лейбница справедливо считают основоположником этого активно развивающегося в XX в. направления <sup>46</sup>.

Для наших целей нет необходимости анализировать всю логику Лейбница <sup>47</sup>. Мы попытаемся изложить лишь основные его идеи и воспроизвести в главных чертах их философскую интерпретацию. Среди многочисленных логических работ Лейбница историки логики единодушно выделяют «Диссертацию о комбинаторном искусстве» (1666), которую философ написал в девятнадцатилетнем возрасте. Первое, что надо отметить при анализе логики Лейбница — это видимая близость многих его идей Луллиеву комбинаторному искусству. Имя францисканского логика нередко можно встретить на страницах работ Лейбница — на него немецкий философ зачастую ссылается как на своего предшественника <sup>48</sup>. Однако так ли уж схожи идеи великого рационалиста и схоластического мыслителя?

Безусловно, их сближает идея создания определенного алгоритма, с помощью которого было бы возможно чисто формальным путем получать новое знание. Эта перспективная мысль, однако, находит у них совершенно разное воплощение.

В «Великом и последнем искусстве» (*Ars magna et ultima*) (1480) Раймунд Луллий утверждал, что возможно открыть все истины, используя алфавит (*alphabetum*) основных принципов, состоящих из 54 терминов, сгруппированных в девять концентрических кругов по шесть терминов в каждом. Один круг состоит из названий субстанций: бог, ангел, человек, небо, воображаемое, чувственное, растительное, стихийное, инструментальное. Другой включает в себя «абсолютные» предикаты, третий дает «относительные» предикаты и т. д. Перемещая круги относительно друг друга в принципе любой способ получить истинное суждение.

Как и Луллий, Лейбниц утверждал, что в основе комбинаторного искусства должно лежать конечное число первоначальных понятий, комбинации которых и будут составлять другие понятия. Однако в отличие от Луллия для Лейбница это была лишь программа исследования, а не готовая наука. Он считал, что его программа осуществится, «если удастся найти небольшое число мыслей, из которых по порядку возникает бесконечно много других мыслей. Так, из немногих чисел, начиная от 1 до 10, получаются по порядку все остальные числа» <sup>49</sup>.

Заведомо ясно, что, используя конечное число кругов с конечным числом терминов, невозможно получить бесконечное число суждений. Отсюда понятно, что, по Луллию, познание конечно, оно ограничивается той системой категорий, которые принимались схоластической философией. «Богом созданный» конечный мир схоластики воспроизводился через замкнутую систему категорий. В этом случае об открытии нового говорить не приходится — все уже познано. А то, что фактически дает Луллиевое искусство, — это новые комбинации старых застывших категорий. Для Лейб-

ница же важно создать действительную логику открытия, ибо для философа нового времени ясно, что мир бесконечен, как и бесконечно его познание. Поэтому-то положение о выводимости из конечного числа первоначальных понятий бескопечного их числа является для него принципиальным.

Для того чтобы получить список исходных понятий, или «алфавит человеческих мыслей», необходимо редуцировать сложные понятия к простым. Дальнейшее комбинирование сложных понятий из простых прямым путем затруднительно, ибо будут получаться составные образования, значительно более громоздкие, чем силлогистика Аристотеля. Поэтому для обозначения исходных и составных понятий необходимо создать систему символов — «универсальную характеристику». Лейбниц справедливо полагал, что выбор удачного символа существенным образом влияет на дальнейший ход исследования, так как при этом, говоря современным языком, как бы задается новое поле анализа. «Универсальная характеристика» дает возможность оперировать символами, эти символы можно будет исчислять. А владение методами исчисления позволит в случае возникновения спора сказать: «Посчитаем!», чтобы без лишних околичностей узнать, кто прав<sup>50</sup>. Этот пример станет более понятным, если мы вспомним, что по определению Лейбница «суждение состоит из субъекта и предиката, следовательно, все суждения есть комбинации»<sup>51</sup>. Истинным для Лейбница суждение является в том случае, если предикат содержится в субъекте. Поэтому, чтобы определить истинность суждения, нужно субъект и предикат разложить на исходные понятия, а потом сравнить их.

Осуществляя свою программу, Лейбниц создал несколько вариантов математической интерпретации логики, анализировать которые у нас здесь нет возможности. Отметим лишь, что это были математические интерпретации Аристотелевой логики. Другими словами, появление новых формализмов в данном случае связано не только с новыми трактовками задач логики, но и в первую очередь с применением математического аппарата к традиционной логической доктрине. Тем самым традиционная логика получила новые перспективы развития, перед ней открылись ранее неведомые горизонты.

### Глава III

## Скептицизм XVI—XVII вв.

Естественно оценить распространенность скептических идей в XVI—XVII вв. как следствие фундаментальной переоценки ценностей, которую неизбежно должны были вызвать глубокие перемены, происходившие в эту эпоху во всех областях жизни. В пользу такого вывода свидетельствует тот факт, что в умственной жизни средних веков скептицизм не играл заметной роли. Но вы-

вод этот носит слишком общий характер, он не выявляет социально-исторических реалий, непосредственно обусловивших популярность скептицизма в XVI—XVII вв.

Несостоятельность господствовавших в средние века представлений стала очевидной, когда за сравнительно короткое время на западноевропейское общество обрушился настоящий шквал новой информации, опровергавшей то, что более тысячи лет считалось несомненным: с одной стороны, те многочисленные произведения античности, которые стали впервые доступны в XIV—XV вв., с другой — «огромные технические успехи XIV—XV веков»<sup>1</sup> (изобретение печатного станка, усовершенствованной конструкции компаса, артиллерии и др.). Гуманисты от Фр. Петрарки, К. Салютати, Г. Г. Плифона, Дж. Манетти, Н. Кузанского, Л. Б. Альберти до М. Фичино, Л. Валлы, Дж. Пико делла Мирандола решительно выступают против всего средневекового мировоззрения: его теологии, оптологии, гносеологии, его учения о человеке, его этики. Эти мыслители второй половины XIV—XV в. прощипнуты сознанием, что они живут в переломную эпоху, когда царившие прежде догмы, ценности, убеждения, представления терпят крах. Таким образом, процесс дискредитации средневековых воззрений еще до начала XVI в. уже имеет за собой полутора-вековую историю.

Если бы достаточной причиной распространения скептицизма на заре нового времени была дискредитация средневекового образа мышления, вызванная тем, что христианская Европа открыла для себя в полном объеме греко-римскую культуру и сама совершила важные научные и технические открытия, то скептические идеи мы должны были встретить у ренессансных мыслителей полутора-векового периода, о котором до сих пор шла речь. Однако никаких признаков скептицизма мы у них не находим. Они с жадным интересом изучают воззрения Платона, Аристотеля, Сенеки и других стоиков, Эпикура, Лукреция, неоплатоников. Единственная греческая школа, к которой они интереса не проявляют, — скептики. Гуманисты начинают высказывать некоторые скептические идеи лишь в XVI в., а значительное влияние и распространение такие идеи получают лишь начиная со второй половины века.

Дело в том, что как ни велико значение, которое имели для формирования философии Возрождения рассмотренные выше факторы, еще большую, решающую роль здесь играют социально-политические условия возникновения этой философии, которая формируется главным образом в некоторых торговых городах, достигших расцвета в XIV—XV вв. Общественные отношения, складывающиеся в таких городах, и прежде всего деятельность, интересы, быт городской торгово-промышленной верхушки, — такова почва, на которой вырастает философия Ренессанса. Процветание этих городов, и прежде всего процветание состоятельных торгово-предпринимательных элементов в таких городах, вдохновляет гуманистов, когда они восторгаются миром, в котором они

живут, заявляя, что лучшего и вообразить невозможно, когда так высоко оценивают силы и возможности человека, его деятельность и его достижения. С социальной основой ренессансной мысли связаны и присущий ей элитаризм, и то, что ее представители, осуждая безнравственность священников и монахов, призывая возвратиться к принципам раннехристианской морали, еще не считали необходимым выступать против существующих социально-политических порядков, против концентрированного их выражения — церкви. Папы и верхушка клира в течение длительного времени поэтому не замечали той опасности, какую таил в себе гуманизм для образа жизни и образа мыслей, на страже которых стояла церковь. «Церковные власти смотрели на него даже доброжелательно и поощряли его, ибо они считали, что возврат к греко-латинской культуре укрепит стену, отделяющую образованную элиту от знавшего только разговорный язык народа, который становился непокорным»<sup>2</sup>. Такое положение благоприятствовало мечтам о способности церкви и общества XIV—XV вв. постепенно так трансформироваться, чтобы между всеми религиозными и философскими учениями воцарилось полное согласие. Ни одно из массовых антифеодальных выступлений этого периода не вовлекло в борьбу достаточно широкие народные массы, чтобы возникла угроза основам феодализма. Первое такое всенародное восстание происходит в Германии в XVI в.

Распространение протестантизма за пределы Германии, контрреформация, гугенотские войны во Франции, революция в Нидерландах, наконец, революция в Англии — таковы важнейшие последовавшие за разгромом крестьянского восстания в Германии социально-политические события, которым обязан своим возникновением скептицизм XVI—XVII вв. Существенную роль в его возникновении сыграли также проникновение европейцев в Америку (открытую в самом конце XV в.), первое кругосветное путешествие (1519—1522), практически доказавшее шарообразность Земли и впервые установившее, что большую часть ее поверхности занимает мировой океан, и составившие эпоху открытия великих ученых XVI—XVII вв. от Коперника до Лейбница. В свете перечисленных революционных событий обнаружилось, что несостоятельно не только средневековое мировоззрение; оказалось, что некоторые идеи ренессансных мыслителей, подвергших справедливой критике это мировоззрение, идеи, провозглашенные с таким энтузиазмом и еще недавно представлявшиеся единственно верными и разумными, перед лицом всего того, что произошло в XVI и XVII вв. терпят крах. Терпит крах идея, согласно которой исправление, улучшение, преобразование существующей церкви принесет мир между всеми вероисповеданиями и полное согласие между религией и философией. Реформация и контрреформация показали, что «исправление церкви» присоединило к вражде между христианами и последователями других религий еще более ожесточенную вражду между христианами разных толков.

Резко изменяется отношение католической церкви ко всему, в чем можно усмотреть хоть тень свободы мысли. Повсюду свирепствует инквизиция. А исправленная, реформированная церковь оказывается такой же нетерпимой и беспощадной к инакомыслящим, как и старая, неисправленная. В эпоху процесса над Галилеем, почти тридцатилетнего заточения Кампанеллы, казни Бруно и Ванinii, конфликт между философией и религией, между знанием и верой так остер, как никогда раньше. В Риме и в Париже, в Лондоне и в Женеве пылают костры: людей сжигают живьем за их веру или за их научные взгляды. В пламени этих костров сгорают мечты о всеобщем мире и согласии — рождается скептицизм.

Жизнь отвергает и тот взгляд гуманистов, что нравственным может быть лишь последователь «истинного христианства», основанного на этических принципах первых христиан (противопоставляемых современным), принципах, содержащихся во «всеобщей религии» и «всеобщей мудрости». Немецкие крестьяне, восставшие против своих угнетателей и всего существующего строя, следовали вероучению реформированной церкви. Значительная часть их угнетателей, защищавших этот строй и жестоко расправившихся с восставшими, следовали той же религии. В Англии протестантизм тоже был и знаменем борьбы народных масс, и идейным оправданием направленной против них политики господствующих классов. Если в Германии и Англии враждебные друг другу общественные силы обосновывали свои диаметрально противоположные действия протестантским вероучением, то во Франции оба лагеря, сражавшиеся друг с другом в гугенотских войнах, представляли «движение могущественных дворянских фамилий — грандов и пэров, — стремившихся повернуть колесо истории назад, добиться своей независимости в провинции, добиться умаления королевской власти то под знаменем католической лиги, то под знаменем реформированной церкви»<sup>3</sup>; и католицизм и протестантизм использовала в своих интересах одна общественная сила — феодальная знать. Не удивительно, что многие ее представители при изменении ситуации неоднократно переходили от традиционной веры к реформированной и обратно. Утверждениям католиков и протестантов, что их убеждения существенно отличаются друг от друга, писали Кастеллион, Монтень, Бейль, трудно поверить, так как поступки единомышленников не могли быть более сходны. Факты побуждают этих представителей скептической мысли заключить: поведение людей, их интересы вовсе не определяются их верованиями; чаще происходит обратное — люди избирают религию в зависимости от своих корыстных интересов.

Особенно сильные сомнения во всем, чему учили и ортодоксы и реформаторы, вызывали жестокие расправы их последователей с инаковерующими, грабежи, насилия, убийства, при которых даже детям не было пощады; причем вожди протестантов, так же как и вожди католиков, теоретически обосновывали такие расправы. Когда сознание миллионов было отравлено ненавистью и «врагам истины веры», у гуманистов, не поддавшихся этому пси

хозу, не могло не возникнуть скептического отношения к верованиям, вызвавшим такие ужасные последствия. Христианство, констатируют эти гуманисты, так же как и все ранее существовавшие и ныне существующие религии, вызывает смертельную вражду между людьми. Поэтому такое большое значение в работах скептиков XVI—XVII вв. придается борьбе против преследования людей за их верования. Эта борьба для Каstellиона и Бейля — главное дело их жизни. Монтень и Бейль приходят даже к выводу, что нравственный уровень общества, где вовсе нет никакой религии, должен быть гораздо выше, чем нравственный уровень общества людей верующих. Оба этих философа доказывают также, что характерная для гуманистов предшествующих веков идеализация первых христиан лишена оснований. Исследуя литературу той эпохи, они приходят к выводу, что по своей нетерпимости, по своей склонности разжигать взаимную ненависть между людьми первые христиане были ничуть не лучше христиан XVI—XVII вв.

Из сообщений тех, кто посетил Новый Свет, следовало, что у некоторых народов, населяющих недавно открытый континент, нет никакой религии. Оказывалось, что представление гуманистов XV в., будто религия прирождена всем людям, — иллюзия. Так представители скептической мысли приходят к выводу, что религия — «измышление людей» (Монтень), что у народов, которые имеют те или иные религиозные верования, они усваиваются с детства совершенно так же, как язык (Боден, Монтень, Гассенди, Паскаль). Новая интерпретация христианства, которую гуманисты XIV—XV вв. противопоставляли религиозно-философской традиции, в свете бурных общественно-политических событий XVI—XVII вв. рушится. Ставятся под вопрос (и, по сути дела, опровергаются) основные положения христианства: вера в искупительную жертву Христа, в бессмертие души, в воздаяние, в провидение. В глазах людей новой эпохи было нелепым утверждать, как это делали гуманисты XIV—XV вв., будто мир, в котором скопилось так много несправедливости, что против нее поднялись на смертный бой сотни тысяч людей в Германии, Нидерландах, Англии, — это лучший из миров. Столь же нелепо говорить, что люди, на совести которых Варфоломеевская ночь, католическая и протестантская инквизиция, беспощадное истребление населения Нового Света и тому подобные вещи, — это самые совершенные во Вселенной существа, соавторы мира, сообщившие ему такое совершенство, какого мир даже от творца не получил. Утверждать все это — значит проявлять непростительное прекраснотупство, принимать желаемое за действительное, закрывать глаза на суровую правду жизни. Углубляя борьбу против средневекового учения, что человек, ради которого была принесена Спасителем искупительная жертва, — венец творения, философская мысль новой эпохи осыпает насмешками выдвинутые гуманистами положения о том, что тело человеческое всех прекраснее, что он мудрее, всех прочих смертных существ, что все в природе — на Земле и на небе — существует ради человека, что он — царь природы и все в

пей ему подчиняется. С таким же основанием мог бы и гусенок возмнить, что люди и все вообще на свете существуют единственно лишь ради него, пронизывает Монтень. В отличие от гуманистов предшествующей эпохи для мыслителей XVI—XVII вв. человек не центр, а частица природы — общей матери людей, животных, растений, минералов. Он не выше и не ниже прочих ее частей.

Не менее острой критике подвергаются гуманистические представления, абсолютизирующие человеческие знания. Великие открытия, связанные с именами Колумба, Магеллана, Коперника, Кеплера, Галилея, Декарта, Торричелли, Гюйгенса, Паскаля, Ньютона, Лейбница, вызывали, конечно, у современников восхищение тем, какие гигантские и по своей глубине и по своему объему знания в состоянии добывать человек. Но эти же открытия доказывали, что как те сведения о действительности, которыми располагала схоластика, так и сведения, какими располагали величайшие умы классической древности и гуманисты, усвоившие научные достижения прошлого, дополнив и усовершенствовав их на основе всего, что удалось узнать в XIV и XV вв., — это знания, не только бесконечно далекие от полноты, но и заключающие в себе множество заблуждений. Естественно было заключить, что судьба, постигшая научные достижения прошлых поколений, постигнет и современные научные достижения: ученые, которые придут на смену современным, обнаружат, как много ошибок содержит наша наука; и так будет повторяться из века в век... Эпоха научной революции рождала убеждение в относительности человеческих знаний, убеждение в том, что ни об одном положении науки никогда нельзя будет сказать, что оно совершенно точно, совершенно верно, совершенно полно. Эта эпоха упрекала гуманистов предшествующих столетий в том, что они идеализировали человека, приписывая ему способность добывать знания, носящие абсолютный характер.

Одна из характерных особенностей эпохи ранних буржуазных революций заключается в том, что события этой эпохи заставили коренным образом пересмотреть не только средневековый образ мышления, но и мировоззрение, возникшее в процессе той основательной критики, которой подвергли идеологию средневековых ренессансные мыслители XIV—XV вв. Правда, далеко не все идеи первых полутора веков Возрождения были при этом отвергнуты. Некоторые из них оказались важным источником «нового пирионизма». Все же весьма существенные элементы ренессансной философии XIV—XV вв. обнаружили в новую эпоху свою полную несостоятельность. Глубокая переоценка ценностей — и средневековых, и ренессансных — должна была в философии привести к возникновению и распространению скептических идей.

Среда, в которой получают распространение такие идеи, или среда, где распространились ренессансные идеи предшествующих столетий, — это сравнительно тонкий слой, в социальном отношении ближе всего стоящий к торгово-предпринимательским

элементам городов (что проявляется также в политической позиции философов, выступающих со скептическими идеями). Но и здесь обнаруживается существенное отличие от ренессансных мыслителей XIV—XV вв. Для последних характерен элитаризм: они полагают, что высшие моральные и интеллектуальные ценности доступны лишь избранным, высоко образованным личностям; очень далеки от народа эти мыслители, выступившие задолго до революции, в которых начали активно участвовать народные массы. Элитаризм накладывает отпечаток на их концепцию человека: личность, чье достоинство они так превозносят, это высокообразованная личность. Хотя философы, выдвигающие скептические идеи, тоже принадлежат, как правило, к элите, но в произведениях крупнейших из них находит отражение та выдающаяся роль, которую уже играет в революционных событиях их времени народ. Отстаивая достоинство личности, ее право самостоятельно мыслить и поступать сообразно тому, что ей диктует ее разум, ее совесть, они подчеркивают, что имеют в виду каждую личность независимо не только от ее родословной (о чем и раньше говорили гуманисты), но и от ее образованности, от ее социального статуса. Самого большого уважения заслуживает, пишут они, простой народ, крестьяне и ремесленники: они обычно дают массовые образцы такой высокой нравственности и глубокой мудрости, какие очень редко встречаются среди образованных, состоятельных людей. Это воззрение особенно рельефно выражено у Кастеллиона, Монтеня и Бейля.

Известно, что представители скептической мысли XVI—XVII вв. не только высоко оценивали учение греческих скептиков, но нередко называли себя их единомышленниками. Многие западные исследователи отождествляют поэтому «новый пирронизм» с античным скептицизмом<sup>4</sup>. Но, несмотря на близость воззрений «новых пирроников» к позиции их греческих предшественников, между ними есть существенные различия. Есть важные различия и между взглядами отдельных представителей скептицизма XVI—XVII вв. Но для правильной оценки этого течения важнее выявление того, в чем их позиции совпадают. Здесь поэтому будут рассмотрены главным образом особенности, общие всем «новым пирроникам», особенности, в которых проявляется своеобразие скептицизма эпохи ранних буржуазных революций. А выяснение этого своеобразия — единственный путь к пониманию роли «нового пирронизма» в идейной борьбе эпохи и определению его места в истории философии.

### *1. О конформизме и плюрализме*

В центре внимания греческих скептиков — многообразие мнений, выдвигаемых различными направлениями античной философии. Агриппа<sup>5</sup>, Секст Эмпирик<sup>6</sup> и другие греческие скептики считают «существование неразрешимого спора» между различными философскими школами одним из наиболее веских доводов в пользу



скептической доктрины. Дело не только в том, что сами скептики придавали большое значение многообразию существующих философских доктрин и анализу разногласий между ними. Сопоставлением различных философских доктрин и их критикой в значительной мере определяется роль, которую скептицизм объективно сыграл в истории античной мысли. «...Скептики являются учеными среди философов; их работа заключается в противопоставлении, а следовательно — и в собирании различных ранее высказанных утверждений. Они бросили выравнивающий, сглаживающий ученый взгляд на прежние системы и обнаружили таким образом противоречие и противоположность»<sup>7</sup>. Неразрешимость разногласий между философами, по мнению греческих скептиков, доказывает, что все их утверждения не заслуживают доверия, ибо все они в равной мере разумно обоснованы. Когда же Эразм говорит, что в пользу скептицизма свидетельствует неразрешимость разногласий «реалистов, номиналистов, фомистов, альбертистов, оккамистов, скотистов»<sup>8</sup>, а Монтень и его единомышленники в XVI и XVII вв. повторяют этот довод, они считают, что утверждения всех представителей официальной философии не заслуживают доверия потому, что все они в равной мере разумно обоснованы. Греческие пирронники считали, что их доктрина подтверждается существованием многих школ, каждая из которых убедительно обосновывает свою точку зрения. Иную ситуацию описывают «новые пирронники». Различие мнений, пишут Талон, Монтень, Боден, Гассенди, Ламот Левайе, Бейль, допускается лишь по несущественным вопросам. Из-за них-то и спорят на своих диспутах схоласты. Что же касается важнейших положений, на которых покоится единообразное, обязательное для всех решение любых мало-мальски существенных вопросов, то неприкосновенность этих положений свято оберегается.

Их нам внушили в том возрасте, когда мы не могли еще судить о них. Привычка и заразительность общепринятого мнения привели к тому, что в них «не сомневаются, их никогда не проверяют, не исследуют оснований, на которых они покоятся и в которых коренится их слабость и ошибочность»<sup>9</sup>. Этот довод в пользу скептицизма считает неопровержимым вслед за Талоном, Монтенем, Валле, Гассенди, Ламотом Левайе также и Паскаль. Он присоединяется к тому, что утверждается в «речах пирроников против влияния привычки, воспитания, обычаев и других подобных вещей, которые увлекают за собой наибольшую часть людей, весь догматизм которых опирается на эти пустые основы, однако рушится при малейшем усилении пирроников. Стоит только посмотреть в их книги: кто недостаточно убежден в этом, тот очень скоро станет убежденным, даже, может быть, слишком убежденным»<sup>10</sup>. Даже если находится человек, способный воспротивиться этому влиянию, человек, в сознание которого разум заронил семя сомнения в каком-нибудь общепринятом взгляде, страх подавляет это сомнение — «страх перед тем, что его могут тотчас же сбросить в этой жизни и осудить на муки после смерти», говорит Валло»<sup>11</sup>

мысль, часто повторяемая Монтенем, Кастеллионом и их единомышленниками).

Самое малое, что необходимо для выяснения, верно ли то или иное решение исследуемого вопроса, утверждают они, это сопоставить его с другими решениями и взвесить все защищающие их доводы. Именно так поступали древние. «Свобода мыслей и волею древних мыслителей,— говорит Монтень,— поредили в философии и науках человеческих много школ, придерживающихся различных воззрений. Каждый сам судил и выбирал, на сторону которой из них стать. Но в настоящее время, когда все люди идут одной дорогой... и изучение наук подчинено властям и их приказам, когда все школы на одно лицо... уже не обращают внимания на вес и стоимость монеты, а всякий принимает ее по общепринятой цене...»<sup>12</sup> На достижение истины может рассчитывать лишь тот, кто, отказавшись присягнуть на верность одной точке зрения, включается в споры между сторонниками различных доктрин, сопоставив которые, свободно избирает представляющуюся ему наиболее убедительной.

Немало спорили и средневековые схоласты, много внимания уделявшие «диалектике», как они именовали «искусство возражать и защищаться», технику диспута. Но предметом диспутов, особенно в деградировавшей схоластике XV—XVII вв., было «скорее разноречие, чем разномыслие»<sup>13</sup>. В основе таких диспутов лежало принципиальное единомыслие спорящих. Против этого единомыслия и выступает «новый пирронизм». Он объявляет обязательным условием подлинного познания «разномыслие» и требует, чтобы место словесных турниров заняла борьба мнений, концепций, точек зрения.

В XVI—XVII вв. в споры между католиками и протестантами, между различными течениями протестантизма была вовлечена значительная часть населения Германии, Нидерландов, Англии, Франции, Швейцарии — ситуация, весьма отличная от прежней. Что же имеют в виду «новые пирронники», говоря о единообразии взглядов в обществе их времени?

Многоголосица соперничающих религиозных течений, порожденная Реформацией, не означала, что средневековому конформизму пришел конец. И католики, и последователи англиканской, лютеранской, кальвинистской, цвинглианской церкви (т. е. подавляющее большинство населения Западной Европы) продолжали видеть в ряде унаследованных от прошлого принципов единственно истинные, подлежащие обсуждению и обоснованию положения, сомневаться в которых может только дикарь, безумец или злостный еретик. Единообразие взглядов по некоторым вопросам ощущалось так сильно, что в нем усматривали даже доказательство истинности этих взглядов, притом не только ортодоксальные апологеты, но и некоторые из тех, кто в критике традиционного мировоззрения зашел довольно далеко. Так, основоположник английского деизма Герберт в «Трактате об истине» (1624) утверждал, что общепринятость положений о существова-

нии бога, провидения, бессмертия души и некоторых этических принципов доказывает их истинность, что оспаривать их может только сумасшедший. Возражая ему, Гассенди пишет, что «положения: существует божество, существует провидение, существует бессмертие души, существует естественное право, поступай по отношению к другим так, как ты хочешь, чтобы поступали по отношению к тебе, и т. д.— все это далеко не в одинаковой степени признается всеми. Более того, некоторые народы (как об этом свидетельствуют недавние сообщения о новом полуострове) и даже некоторые школы философов... убеждены в противоположном. И если я всех их буду считать нездоровыми и поврежденными в уме, то они скажут, что скорее я сам нездоров и умалишенный»<sup>14</sup>. Эти же соображения выдвигают Кастеллион, Боден, Монтень, Шаррон, Ламот Левайе, Бейль.

Если греческие пирронники обосновывали скептицизм «разномыслием» своих современников, то «новых пирронников» толкает к скептическим выводам как раз «единомыслие» большинства их современников. Этих людей очень много, они слыхом не слыхали о пирронизме, но служат вящей его славой, пишет Паскаль.

## *2. Отношение к авторитаризму*

Авторитаризм и догматизм так органичны для средневекового образа мышления, что даже оппозиции воззрениям, поддерживаемым церковью, защищала свои взгляды ссылками на авторитеты. Аристотель основал и завершил логику, физику и метафизику, писал Ибн-Рушд, и «никто из живших после него вплоть до нашего времени... не мог ничего прибавить к его сочинениям, ни найти в них хоть сколько-нибудь важную ошибку... можно только расхотиться в толковании его слов и в следствиях, которые можно из них извлечь, истинность же всех его высказываний несомненна»<sup>15</sup>. Далеко не все выдающиеся деятели Возрождения осмеливаются отвергнуть преклонение перед авторитетами. Против этих смельчаков ополчаются защитники авторитаризма, опровергающие его противников не столько аргументами, сколько репрессиями. В 1624 г. в связи с попыткой организовать публичное обсуждение тезисов Жана Бито, направленных главным образом против Аристотеля, парижский парламент вынес решение: тезисы осуждаются и подлежат уничтожению и «запрещается всем под страхом смертной казни утверждать и преподавать какие бы то ни было положения, направленные против древних и признанных авторов»<sup>16</sup>.

«Новые пирронники» усматривают в таких фактах убедительный аргумент в пользу скептицизма. Все люди (в том числе и те, кому приписывается непререкаемый авторитет), указывают они, способны ошибаться и на деле часто ошибаются. В «Похвальном слове Глупости» (1509) осуждается преклонение не только перед авторитетом философов, отцов церкви, но и перед авторитетом «святых» апостолов<sup>17</sup>. О. Талон, автор «Академии»

(1543) — первой французской работы, защищающей скептицизм, ставит своей задачей освободить людей от рабской покорности авторитетам<sup>18</sup>. Эту мысль выдвигают также Санкез, Боден, Монтень и Шаррон. Работа Гассенди «Парадоксальные упражнения против аристотеликов» почти целиком посвящена борьбе против авторитаризма. Примечательно, что в этом произведении, где говорится, что цель его — придать «некоторую достоверность положению, что все непознаваемо»<sup>19</sup>, наибольший вред, причиняемый авторитаризмом, усматривается в том, что он вселяет в сознание ученых «малодушное неверие в свои собственные силы», автор же считает, что они в силах превзойти своих кумиров<sup>20</sup>. Так же относятся к авторитаризму друзья и последователи Гассенди — Ноде, Патен, Сорбьер, Ламот Левайе, а также «новые пирроники», выступившие позднее, — Бейль и особенно Паскаль.

«Новый пирронизм» — это прежде всего обличение узости кругозора средневекового общества и антиавторитаризм, что также отличает новых пирроников от древних: в обосновании греческими философами своих взглядов ссылка на авторитеты играла столь незначительную роль, что античные скептики, критикуя все философские школы, никакого внимания этому вопросу не уделяют.

### *3. Отношение к разуму*

Много весьма радикальных скептических и даже агностических формулировок встречается у Санкеза, Бодена, Монтеня. Знаменательно, что такие же формулировки содержат работы М. Мерсенна, сурово осуждавшего скептицизм и много с ним полемизировавшего. Poleмика эта очень своеобразна. «...Не следует думать, — пишет Мерсенн, — что мы могли бы проникнуть в природу индивиду, потому что наши органы чувств, без которых разум ничего познать не может, видят лишь внешнее»<sup>21</sup>. Он утверждает, что «мы видим только внешность и поверхность природы, не будучи в состоянии проникнуть внутрь ее, и что всегда мы будем обладать знанием лишь ее внешних действий (effects exterieurs), не проникая в их причины и не зная способа, каким она действует»<sup>22</sup>. На вопрос о том, можно ли знать что-либо в науках о природе или в математике, Мерсенн дает такой ответ: мы не можем объяснить свет, падение тел и большинство других явлений природы. Даже доказать, что мир, в котором мы живем, действительно существует (как свидетельствуют наши чувственные восприятия), а не представляет собой одну лишь видимость, — невозможно. Так скверно обстоит дело с несомненностью истин физики. Что касается математики, то истинность ее положений условна: лишь если бы в действительности существовал в точности такой треугольник, какой рассматривается в геометрии, соответствующие теоремы были бы истинны. Подобным образом дело обстоит с прочими положениями математики. Примерно так же высказываются по этому вопросу и афиширующие свой скептицизм Гассенди, Шаррон, Ламот Левайе и не считающие себя скептиками Паскаль и Бейль. В их

работах можно прочесть о бессилии и даже вредности разума. Цель моего скептицизма, заявляет Монтень, убедить человека в слабости его разума, в том, что умом истины не познать<sup>23</sup>, освободить человека от «тирании зловредного разума», «вырвать из его рук жалкое оружие разума»<sup>24</sup>, ибо оружие это опасно для того, кто им пользуется<sup>25</sup>. Так же высказываются по этому вопросу «новые пиронники» XVII в. Разум, говорит Шаррон, «и для себя, и для других чрезвычайно опасное орудие» и причина всех зол на земле<sup>26</sup>. Сходные высказывания встречаются у Ламота Левайе и Бейля.

Однако, повторяя упреки греков в адрес разума, все эти авторы тем не менее дают разуму оценку, весьма отличную от той, какую ему давал античный скепсис. В трактате «Искусство сомнения и веры, знания и неведения» Кастеллион утверждает, что надежность показаний наших органов чувств и нашего ума столь велики, что сам Христос, решая какой-нибудь вопрос, руководствовался ощущениями и разумом. Только то, что они подтверждают, — истина. То, что им противоречит, надо отвергнуть, а относительно того, чего они не могут ни подтвердить, ни опровергнуть, надо оставаться в сомнении. «...Я обращаюсь, — пишет Кастеллион, — к авторам, которые хотят, чтобы мы с закрытыми глазами верили в определенные вещи, противоречащие показаниям наших чувств, и я хочу их прежде всего спросить, пришли ли они к этим взглядам с закрытыми глазами, не прибегая к здравому смыслу, размышлению или разуму, или же они пришли к своим взглядам с помощью здравого смысла. Если они говорят без здравого смысла, мы отвергаем то, что они говорят. Если же они, напротив, основывают свои взгляды на здравом смысле и разуме, то они непоследовательны», требуя от нас, чтобы мы верили вопреки здравому смыслу, разуму<sup>27</sup>.

Как заметил В. Вуазе, Кастеллион не только полагал, что «разум человеческий может самостоятельно выносить решения о том, что есть истина»<sup>28</sup>, но считал, что один только разум, опирающийся на показания органов чувств, может решать этот вопрос. Поэтому он горячо выступал против людей, навязывающих другим свои взгляды, «запрещающих нам смотреть на вещи нашими глазами, добивающихся, чтобы мы верили вопреки свидетельству разума»<sup>29</sup>.

У Санкеза многие исследователи (А. Коральник, Э. Жильсон, Ф. Коплстон, Ф. Стровский, Э. Брейе) отмечают призыв представить все вопросы на суд разума. И. В. Лучинский, справедливо характеризующий Санкеза как «первого систематического французского скептика в собственном смысле слова», считает, что важнейшая особенность его скептицизма — «признание разума верховным решителем всех недоумений»<sup>30</sup>.

О навязываемых средой взглядах Монтень пишет, что «судить о них нужно, следуя голосу разума, а не общепринятого мнения»<sup>31</sup>. Эти взгляды чаще всего далеки от истины. Поэтому «люди, которые все взвешивают и оценивают разумом, ничего не при

нимая на веру и не полагаясь на авторитет, придерживаются суждений, весьма далеких от общепринятых»<sup>32</sup>. Так должен поступать всякий, желающий освободиться от заблуждений. «Соглашаясь лишь с тем, что согласно с разумом, он почувствует, что почва под ногами у него стала тверже»<sup>33</sup>.

Рационализм, которым проникнуты «Опыты», отмечается во многих работах, где исследуется философия Монтеня. «Монтень положил во Францию, подобно Бэкону в Англии, начало Веку Разума», — пишут У. и Э. Дарэнт<sup>34</sup>. Это мнение, разделяют А. Арменго, П. Вилей, Л. Брюнвик, М. Вейлер, А. Крессон, Ф. Жансон, Э. Калло и другие ученые.

Решающее значение в деле достижения истины признают за разумом Валле и Боден — точка зрения, всецело разделяемая «новыми пиррониками» XVII в. Позиция Шаррона отличается лишь тем, что он еще больше, чем последователи Монтеня, превозносит разум.

Рационализмом проникнуты и работы Мерсенна, заявляющего: «...не надо больше говорить ἐλέγω, надо принять истину нашего разума, как украшение и величайшее сокровище, какое только может достаться человеку»<sup>35</sup>. Такова же позиция Гассенди. «Философ, — пишет он, — должен все взвешивать на весах разума»<sup>36</sup>. Ламот Левайе, пишущий, что необходимо «принимать то, что, как мы судим, согласно с разумом»<sup>37</sup>, разделяет точку зрения Гассенди, как и другие сторонники последнего.

В современной историко-философской литературе широко распространен взгляд, что Паскаль — антиинтеллектуалист, якобы призывающий не следовать указаниям разума, от которого, по его мнению, нельзя ожидать ничего хорошего; что в этом отношении великий французский мыслитель — предтеча экзистенциалистов. Верно ли передает такая оценка взгляды Паскаля? Едва ли кто-либо станет оспаривать рационализм работы Паскаля «О геометрическом уме и искусстве убеждения» и предисловия к «Трактату о пустоте», где он разработал принципы рационалистической методологии и логики научного исследования. А читая «Мысли», мы узнаем, что руководство деятельностью математиков и естествоиспытателей не только не единственное, но и не главное назначение нашего интеллекта. Разум, мышление — это то, что делает нас людьми. Можно представить себе безногого или безрукого человека, но не человека, лишённого способности мыслить: в этом случае перед нами не человек, а животное. Назначение человека — мыслить. В этом его достоинство и главное дело жизни<sup>38</sup>. Даже над Вселенной, охватывающей и как бы поглощающей человека, его возвышает разумное мышление: мыслью он охватывает Вселенную. «Величие человека в его способности мыслить»<sup>39</sup>. По сравнению со Вселенной он бесконечно мал и хрупок, как тростник. Но это — мыслящий тростник, и в этом отношении он выше целой Вселенной. Она не мыслит, ничего не сознает, а человек мыслит. Даже погибая, он сознает, что погибает.

Поэтому люди, вознамерившиеся отказаться следовать разуму, желают «уподобиться тупым животным». «Мы должны повиноваться разуму безпрекословней, чем любому владыке, ибо кто перечит разуму, тот нечащен, а кто перечит владыке — только глуп»<sup>40</sup>. Эту точку зрения отождествлять с экзистенциализмом, стремящимся, по справедливому замечанию П. П. Гайденко, «преодолеть интеллектуализм как традиционный рационалистической философии, так и науки»<sup>41</sup>, разумеется, нельзя.

Еще сильнее, чем у Паскаля, рационализм выражен у Бейля, взгляды которого во многом существенно отличаются от воззрений автора «Мыслей»: «Верховный суд, выносящий обо всем, что нам предлагается, приговор в последней инстанции без права обжалования, — пишет Бейль, — это разум, говорящий посредством аксиом естественного света», строго следуя правилам логики<sup>42</sup>. «Естественный свет» разума озаряет сознание каждого человека, и достаточно ему взглянуть в этот «свет», в нем сразу возникает «непреодолимое», «неопровержимое» убеждение в том, что рассматриваемое им положение истинно (если оно согласно с «аксиомами разума» и логикой) или ложно (если оно им противоречит).

Итак, те же мыслители, которые говорят о бессилии разума, дают ему самую высокую оценку. Здесь стоит отметить обстоятельство, на которое до сих пор не обращали внимания ученые, исследовавшие скептицизм рассматриваемой эпохи. Высказывания, придающие разуму огромное значение и предоставляющие ему весьма обширные полномочия, мы находим у всех значительных представителей скептической мысли этого времени; уничтожающие разум нападки на него встречаются далеко не у всех этих мыслителей. О бессилии и ничтожестве разума не говорят ни Кастеллион, ни Валле, ни Санкез, ни Боден, ни Мерсенн. Пока мы ограничимся констатацией этого факта; объяснить его мы попытаемся ниже.

Здесь же отметим еще одну особенность «нового пирронизма». Как бы ни были различны школы греческой философии, все они, обосновывая свою точку зрения, приводят более или менее сложные логические рассуждения и более или менее обширные данные, почерпнутые из чувственного опыта. Требование принять нечто, противное разуму и опыту, было с точки зрения любой из этих школ абсурдно. Доводы, приводимые философами в пользу противоположных положений, доказывали греческие скептики, в равной мере убедительны, вследствие чего любой вопрос остается открытым, разум не в силах его решить. Эта доктрина резюмировалась в парадигме: «Всякому положению можно противопоставить другое, равное ему»<sup>43</sup> (т. е. столь же разумно обоснованное).

Взгляды, принятые без каких-либо разумных доказательств (вовсе не интересовавшие греков), больше всего интересуют «новых пирроников». Именно против таких взглядов они прежде всего выступают. Осуждая слепое, некритическое следование воззрениям, единственное основание коих — их древность, общепринятость или свидетельства авторитетов, они провозглашают разум

(сурово поносимый древними скептиками) высшим судьей во всех вопросах. В этом смысле они — ярко выраженные рационалисты. Приведя формулу античного скептицизма о равносильности противоположных суждений, Монтень прибавляет: «...если разум не обнаружит между ними различия»<sup>44</sup>. Шаррон почти дословно повторяет эту монтеневскую мысль. Аналогичным образом высказываются по этому вопросу Мерсенн, Гассенди и его последователи, Паскаль и Бейль. Таким образом, как это ни парадоксально, в «новом пирронизме» скептицизм сочетается с рационализмом.

#### 4. Проблема истины

В одном отношении «новые пирроники» очень близки к средневековым и ренессансным мыслителям, которых они обвиняют в догматизме: как и последние, они считают истиной лишь безупречно точное исчерпывающе полное знание. Выдвигая дефиницию: «Наука есть совершенное знание вещи»<sup>45</sup>, Санкез разъясняет, что только совершенно безошибочное, исчерпывающее полное, окончательное, не нуждающееся ни в каких уточнениях и исправлениях знание о каком-нибудь объекте может считаться совершенным, т. е. истинным, знанием — истиной. Поскольку же все наши знания отнюдь не совершенны, а следовательно, не истинны, а все, что не истинно, не может считаться знанием, то из санкезовской дефиниции вытекает, что у нас вовсе нет знаний. Так и назвал Санкез свой главный труд — «О том, что ничего неизвестно» (*Quod nihil scitur*). Столько же ясно выражена эта трактовка истины у Паскаля: «Подлинная истина... безпримесна и безусловно истинна. Всякая примесь пятнает истину и сводит ее на нет»<sup>46</sup>. Аналогичным образом решается этот вопрос и у других представителей скептической мысли XVI—XVII вв., особенно у Кастеллиона, Монтеня, Гассенди, Мерсенна, Бейля.

Греческие пирроники называли себя ищущими истину. На деле они были поглощены поисками доводов, доказывающих, что любому утверждению можно противопоставить столь же обоснованное противоположное утверждение. Главный результат деятельности этой школы на протяжении более пяти столетий — множество собранных ею доводов в пользу этого тезиса.

Находим ли мы такое же отношение к поискам истинного знания у представителей скептической мысли эпохи ранних буржуазных революций?

Хотя вся добываемая нами информация о человеке и окружающем его мире, пишет Санкез, будучи весьма далека от совершенства, содержит великое множество заблуждений и ошибок, но лишь путем ошибок достигает человек истины. Санкез уделяет большое внимание выяснению путей, могущих приблизить нас к истине, так как он уверен, что не безукоризненное, не безошибочное, короче, не совершенное, а приближенное знание не обо всем, а лишь о части того, что нам хотелось бы узнать, — такое знание нам доступно. Ошибочность или сомнительность многого из того,



что до сих пор удалось узнать, обусловлены не столько тем, что имеющиеся у нас орудия познания не способны доставить нам никакой достойной доверия информации, сколько тем, что истину труднее найти, роаясь в книгах, в то время как найти ее можно, лишь исследуя сами вещи, что вполне доступно людям. Главный свой труд Санкез заканчивает словами: «Исследовав вещи, поставив перед собой вопрос, что о них можно узнать и какими средствами этого можно достичь, мы задались целью написать другое сочинение, в котором мы покажем, насколько это позволяет слабость человеческая, метод, ведущий нас к знанию»<sup>47</sup>.

Монтень, считающий, что «мы рождены, чтобы искать истину»<sup>48</sup>, неоднократно заявляет, что поиски эти при соблюдении определенных условий увенчиваются успехом, и проявляет горячий интерес к этим условиям, одно из которых — учесть все имеющиеся по данному вопросу взгляды и принять тот, который разум сочтет верным. В отличие от греческих пирроников, подчеркивавших, что они не придерживаются определенных взглядов ни в философии и науке, ни в области практики<sup>49</sup>, Монтень указывает, что с самого начала пришел к определенным взглядам по ряду теоретических и практических вопросов. Позднее исследование множества фактов и вещей, ознакомление с воззрениями выдающихся мыслителей, пишет он, «укрепили во мне сознание правоты моих мнений»<sup>50</sup>, и он постепенно «выработал в себе известную устойчивость взглядов»<sup>51</sup>, в истинности которых неоднократно убеждался и которые твердо отстаивает. Это — не голословное утверждение. Исследователи давно отметили, что «Монтень окружает облаком сомнения очень плотное ядро своих категорических утверждений»<sup>52</sup>, а некоторые, имея в виду взгляды, истинность которых для Монтеня несомненна, усматривают в этом даже догматизм<sup>53</sup>. Мерсенн считает иллюзорным само понятие совершенной истины и избегает употребления термина «истина» в этом смысле. Когда в трактате Мерсенна (написанном в форме диалога) Скептик заявляет, что десять «тропов» Секста доказывают непознаваемость сущности вещей, Христианский философ (выражающий позицию автора) отвечает: «а это ... и не необходимо для установления какой-нибудь истины»<sup>54</sup>. Ведь истина вовсе не то, за чем тщетно гоняются догматики. Истина — это прежде всего то, что непосредственно очевидно для всех настолько, что принимается всеми без каких-нибудь рассуждений о доказательствах и критериях: мир существует; невозможно, чтобы одной и той же вещи принадлежало и не принадлежало одно и то же свойство; целое больше части; луна дает больше света, чем звезды; слон больше муравья и т. п. Истины, далее, это знания о неочевидном (даже в данный момент принципиально не наблюдаемом, например о будущих событиях), к которым разум приходит на основании того, что очевидно, и которые можно проверить на опыте. Такие знания сообщают об очень малой части необъятной природы, но их достаточно, чтобы служить руководством в наших действиях. Для этого надо знать явления, связи между ними, законы, обнару-

живаемые в этих связях. Внутренних причин явлений можно и не знать. Когда, действуя, мы руководствуемся знанием законов, мы надежно проверяем, уточняем это знание. Критика чувственных восприятий со стороны скептиков несостоятельна — знание законов, объясняющих, почему различны восприятия, получаемые в разных условиях, позволяет нам исправить ошибки наших восприятий, преодолеть оптические, акустические и иные иллюзии. Первые звенья рассуждений разума, приводящих к познанию очевидного, — очевидные «истинные максимы». Тут вовсе не получается, согласно Мерсенну, ни бесконечного регресса доказательств или критериев, ни порочного круга в доказательстве, о чем так много распространяются пирронники.

Для Гассенди истина — это соответствие мысленного суждения самой вещи, а содержание истины — «совершенное знание» о «том, каковы естественные вещи в себе»<sup>55</sup>, знание «подлинных причин и сокровенной природы вещей»<sup>56</sup>, притом полное знание обо всем в каждой вещи. Достижима ли такая истина? Нет, отвечает Гассенди, «мы не можем познать... внутренние причины или сущность вещей»<sup>57</sup> и полное знание вещей недостижимо<sup>58</sup>. Но пирронники в этом вопросе не правы потому, что критерий истины у нас есть — ощущения<sup>59</sup>, а «в области ума» критерием истины служит созданное мышлением на основе многократных наблюдений «предварительное понятие вещи» — антиципация. Руководствуясь антиципацией, мы из того, что дает наблюдение (и что очевидно), можем логически вывести знание о том, чего наблюдать невозможно (и что неочевидно). Отвергая тезис «все познаваемо», и тезис «нет ничего достоверного», Гассенди предлагает, «не отстаивать все без исключения; однако некоторые незыблемые положения, в отношении которых не должно существовать сомнений... защищать»<sup>60</sup>.

В первой части своего итогового труда — в «Логике» — Гассенди предлагает держаться средней линии между догматиками и скептиками и сравнивает наше стремление к истине со стремлением людей к бессмертию. Наша мечта о бессмертии неосуществима, но мы можем жить довольно долго. Точно так же «если мы не можем быть допущены к самому храму природы, зато можем присутствовать в неких как бы внешних торжествах». «...Исследование истины не является тщетным, ибо хотя доступ к ней мал, однако и он представляет великую ценность»<sup>61</sup>. Доступное нам знание, о котором здесь идет речь, конечно, не знание одних лишь явлений.

В том, что истина — это только абсолютно верное и полное знание, убежден и Паскаль. Такое понимание истины он имеет в виду, говоря, что в наших знаниях «все отчасти истинно, отчасти ложно. Если же понимать под истинным одну лишь чистую истину, ничто не окажется истиной»<sup>62</sup>. Паскаль сравнивает истину с точкой, которая так мала, что даже когда целящемся удается попасть в нее, его попадание захватывает вместе с данной точкой многое из того, чем она окружена. В полученное таким путем зна-

ше вместе с верным попадает много заблуждений, «пятнающих истину». Тем не менее Паскаль считает, что мы должны направить свои усилия на поиски истин, которые, не будучи совершенными, безошибочными и абсолютно исчерпывающими, все же заключают в себе частицы совершенно верного знания, к которому мы стремимся. Это прежде всего истины, постигаемые нами непосредственно без каких-нибудь доказательств, ибо разумно доказать их невозможно, истины-«начала» (существование пространства, времени, чисел, их бесконечность, существование движения). Сомневаться в них невозможно: их истинность мы чувствуем настолько сильно, что почти всем людям кажется, что они внушены нам самой природой, прирождены, хотя в действительности они всецело покоятся на опыте. Есть еще одна категория логически недоказуемых положений, в истинности которых нас убеждает «инстинкт»: завтра взойдет солнце, я существую, я мыслю, я умру и т. п. Сомневаться в этих положениях невозможно: они так же, как «начала», внушены нам опытом, приобретенным нами в контактах с внешним миром, а «восприятия органов чувств всегда истинны»<sup>63</sup>. Кроме того, много истин познается опосредованно, при помощи более или менее сложных рассуждений, истин, обосновываемых разумом. То, что не может считаться беспримесной, безусловной, всеобъемлющей, окончательной истиной, все же представляет собой знание, достоверность которого нельзя ставить под сомнение.

Кое в чем понимание истины у «новых пирроники» совпадает с позицией античного скепсиса. Но есть радикальное различие между ними по вопросу о том, содержится ли в доступном нам знании какая-нибудь частица той совершенной информации, которую и старые и новые скептики считают единственным знанием, достойным названия «истины». Часть греческих скептиков отвечает на этот вопрос отрицательно. Остальные полагают, что никаких данных для его решения нет. Между тем о наличии в результатах нашей познавательной деятельности — наряду с заблуждениями — сведений, представляющих собой часть абсолютного знания, именуемого ими истиной, уверенно говорят все видные представители скептической мысли XVI—XVII вв. У Сапкеза, Паскаля, Бейля эта мысль выражена особенно рельефно, даже категорично.

### *5. «Новый пирронизм» и диалектика*

Невозможно убедиться в том, что мы постигаем истину, ни тогда, когда мы доверяемся чувственным восприятиям, ни тогда, когда мы доверяемся разуму. Эти мысли «новые пирроники» заимствуют у греческих скептиков, но часто интерпретируют их иначе, чем греки. Последние считают, что все суждения философов и ученых, покоятся ли они на ощущениях, на разуме или предрассудках, равно не заслуживают доверия. Для «новых пирроники», гораздо больше внимания уделяющих пагубному влиянию пред

рассудков, это влияние служит прежде всего доводом в пользу требования: сбросить гнет предрассудков, судить обо всем, следуя лишь разуму и свидетельствам органов чувств. Из рассуждений греков следовало, что тот, кто судит обо всем, руководствуясь разумом и показаниями чувств, ничуть не ближе к истине, чем тот, кто ими пренебрегает, — взгляд, решительно оспариваемый «новыми пиррониками». Даже те из них, которые не оспаривают тезиса древних скептиков, отрицающего существование доказательств и критериев истины, сами противопоставляют убедительно доказанные положения бездоказательным и подчеркивают, что руководствоваться надлежит определенными критериями истины. А Мерсенн, Гассенди, Паскаль прямо выступают против этого тезиса греков. Но оригинальность скептической мысли XVI—XVII вв. рельефнее выступает не в заимствованных, а в собственных ее доводах.

Наиболее вескими доводами в пользу скептицизма Санкез считает следующие. Каждая вещь связана не только со всеми, ныне существующими вещами, но и со всеми существовавшими раньше и всеми, которые возникнут в будущем. Каждая из бесчисленного множества вещей во Вселенной обладает индивидуальным, неповторимым своеобразием. Можем ли мы приобрести достоверные сведения о необъятном числе вещей, бесконечно удаленных от нас в пространстве и времени? Любая вещь обладает бесчисленным множеством связей. Истина же — это совершенное знание вещи во всем ее своеобразии, знание всех ее связей. Такого знания даже об одной вещи мы, разумеется, достичь не можем. К тому же своеобразие вещи не стабильно, в ней все время происходят перемены. Ухватить, зафиксировать это своеобразие невозможно.

О том, что в наше поле зрения попадает лишь крохотная частица Вселенной, часто говорит Монтень. Он, кроме того, пишет: познаваемые нами законы природы — законы мира, в котором мы живем. Но есть веские основания считать, что существует немало других миров, где действуют иные законы, знание которых нам недоступно. Довод в пользу пирронизма, чаще всего приводимый в «Опытах», — каждый объект непрестанно изменяется как под воздействием других объектов, так и сам по себе, а «устойчивость не что иное, как ослабленное и замедленное колебание»<sup>64</sup>. Это относится и к познаваемому миру, и к познающему человеку<sup>65</sup>. Стремление «уловить бытие» Монтень сравнивает с желанием удержать в руке зачерпнутую пригоршней воду. «Гераклитизм» Монтеня отмечают многие исследователи<sup>66</sup>. «Уловить бытие» нельзя и потому, что во всем — в природе, в обществе, в человеке — заключены противоположности. Монтень красочно изображает, как неотделимы друг от друга и обуславливают друг друга: возникновение и исчезновение, тождество и различие, жизнь и смерть — в природе; богатство и бедность, добродетель и порок, добро и зло — в обществе; радость и горе, наслаждение и страдание, мужество и робость — в индивидуе.

Эти идеи мы находим и у Паскаля. Он ярко рисует, с одной стороны, превосходящую всякое воображение колоссальность бесконечной Вселенной, а с другой — неисчерпаемость «природы в сжатых границах атома... неисчислимы Вселенные в этом атоме»<sup>67</sup>. Здесь и вширь и вглубь — бесконечность. Складывающаяся из этих двух бесконечностей природа существовала целую вечность до нас и будет существовать вечно после нас: о полноте наших знаний не может быть и речи. Бесконечные цепи причинно-следственных зависимостей связывают любой предмет с тем, что происходит в других местах, в другое время. То, что происходит как угодно далеко от предмета, в значительной мере определяет происходящие в нем процессы, а происходящее в нем «любое движение отзывается во всей природе»<sup>68</sup>. Мир — единое целое; точное, полное знание части требует точного, полного знания целого.

Мысль, что познанию истины препятствует то обстоятельство, что бытию присущи противоположные характеристики, получает развитие у Бейля. Очевидно, пишет он, что материя дискретна, но столь же очевидно, что она непрерывна. Очевидно, что возникают вещи, ранее не существовавшие, а другие вещи исчезают, но очевидно и то, что всякое изменение — лишь увеличение или уменьшение того, что было, и, значит, ничто не возникает и не исчезает. Очевидно, что движение существует, но, как показал Зенон, очевидно также, что движение не существует. Очевидно, что все поступки человека подчинены объективной необходимости, и очевидно, что человек свободен поступать по своему усмотрению.

Существенная особенность доводов «новых пирроников» — апелляция к определенным характеристикам объективного мира. Как бы далеко ни заходили «новые пирроники» в своем скептицизме, названные характеристики объективной действительности у них сомнений не вызывали.

Такова своеобразная черта этих доводов: в отличие от греческого скепсиса, обнаружившего некоторые важные диалектические моменты только в познании, здесь выявляются также моменты диалектики самой объективной действительности. В выявлении диалектики познания «новые пирроники» тоже пошли дальше античных скептиков. Они отвергают не только мысль, что мы можем доверять всем своим знаниям, но и мысль, что все наши знания не заслуживают доверия, что все они ошибочны или сомнительны. Хотя истина как совершенное знание недостижима, но если исследовать вещи, пользуясь надлежащим методом, то можно приобрести часть этого знания — такова позиция не только Санкеса, но и других представителей «нового пирронизма».

В философии, полагает Монтень, позиция тех, кто заявляет, что «разум не способен познать ничего», — естественная реакция на самоуверенность «тех, кто приписывает разуму способности к всеведению. В утверждении полного неведения они впадают и

какую же крайность, как и другие в утверждении нашего знания»<sup>69</sup>. Детальнее развивает эту мысль Паскаль. Все, что нам удается познать, полагает он, не является ни полностью истинным, ни точным. «Что же станет делать человек в таком положении? Сомневаться во всем? Сомневаться, бодрствует ли он, щиплют ли его, жгут ли? Сомневаться, сомневается ли он? Сомневаться, существует ли он?»<sup>70</sup> Но неужели человек, «наоборот, скажет, что он несомненно владеет истиной? Ведь он не может предъявить на все никакого документа и, как бы мало ни теснили его, принужден уступить поле борьбы»<sup>71</sup>. Паскаль так решает этот вопрос. Притязания на всеведение нелепы. «Уясним же, что мы такое: нечто, но не все»<sup>72</sup>. Это «нечто» очень мало по сравнению со «все», но оно все же не ничто, а определенная частица природы, к тому же частица мыслящая. «Наши знания занимают в ряду вещей, подлежащих познанию, такое же место, какое наше тело занимает в протяженности всей природы»<sup>73</sup>. Наши знания не ничто, не нагромождение заблуждений, а часть (пусть малая) достоверного знания о мире. Конечно, ни одна наука никогда не исчерпает своего предмета<sup>74</sup>, потому что предмет этот — бесчисленное множество объектов, каждый из которых внутри себя бесконечен. Но в информации, добываемой познанием, наряду с ошибками есть верные сведения о том, каковы в действительности познаваемые явления.

Тенденция занять позицию где-то между догматизмом и скептицизмом, отвергнув обе эти «крайности», содержится и в работах мыслителей, считающих себя последователями греческих пирроников (Кастеллион, Боден, Санкез, Монтень, Шаррон, Гассенди и гассендисты), и у тех, кто, признавая во многом правоту этих пирроников, не считает себя их единомышленниками (Паскаль, Бейль), и даже у Мерсенна.

Из того, как «новые пирроники» оценивают знания, добываемые людьми на различных стадиях истории человечества, ясно видно, насколько органически связан скептицизм XVI—XVII вв. не только с социально-политическими событиями эпохи ранних буржуазных революций, но и с происходящей в это время научной революцией. Истины, однажды открытые великими умами древности, пребудут во веки веков неопровержимо верными, исчерпывающе полными, окончательными — таков взгляд господствовавший в средние века. Многие гуманисты тоже его не преодолели. «Новые пирроники» противопоставляют этому взгляду мысль о постоянно происходящем развитии познания, никогда не останавливающегося на достигнутом. Хотя возможности познания отдельного человека, отдельного поколения, пишет Монтень, ограничены, познанию человечества нельзя поставить границы. «...То, что осталось неизвестным одному веку, разъясняется в следующем... науки и искусства не отливаются сразу в готовую форму, а формируются и развиваются постепенно, путем повторной многократной обработки и отделки... Я не перестаю исследовать и испытывать то, чего мои силы не позволяют мне открыть. Вновь и вновь возвращаясь

к тому же предмету, поворачивая и испытывая его на все лады, я делаю его более гибким и податливым, создавая тем самым для другого, который последует за мной, более благоприятные возможности овладеть им... То же сделает мой преемник для того, кто последует за ним. Поэтому ни трудность исследования, ни мое бессилие не должны приводить меня в отчаяние, ибо это только мое бессилие. Человек так же способен познать все вещи, как и некоторые»<sup>75</sup>. Эту точку зрения всецело разделяют Шаррон, Гассенди, Паскаль, Бейль. Эта концепция развития познания — существенный диалектический элемент в скептицизме XVI—XVII вв., отличающий его от классического пирронизма, с точки зрения которого, в какое бы время ни было добыто знание, цена ему одна — его обоснование и его опровержение равно убедительны.

«Диалектика... — указывает В. И. Ленин, — включает в себя момент релятивизма, отрицания, скептицизма, но не сводится к релятивизму»<sup>76</sup>. Выявляя негативную сторону познания, всякий скептицизм обнаруживает существенный момент диалектики познания. Но скептицизм односторонне подчеркивает отрицание, относительность, заблуждения в нашем познании, затушевывая или даже отрицая содержащееся в нем позитивное, истинное, абсолютное, ибо для него эти противоположности только исключают друг друга, совершенно несовместимы. Здесь выступает антидиалектический, метафизический характер скептицизма. Это противоречие между антидиалектической и диалектической тенденциями свойственно всякому скептицизму, и древнему и новому.

Убежденность «новых пирроников» в том, что по крайней мере часть наших знаний несомненно истинна, что познание — процесс, каждый этап которого приносит все более полные и более точные знания, находится, как уже отмечалось, в явном противоречии с высказываниями этих мыслителей, ставящими под сомнение или вовсе отрицающими достоверность всех наших знаний. Это тоже противоречие между диалектическим и антидиалектическим пониманием, но противоречие, являющееся специфической особенностью «нового пирронизма», отличающей его от воззрений греческих скептиков.

Означает ли это, что, пребывая в колебании между противоположными решениями основных гносеологических проблем, «новые пирроники» вообще не занимали какой-нибудь определенной гносеологической позиции? Анализ их отношения к науке позволяет ответить на этот вопрос.

## 6. Отношение к науке

Официальная наука, по Санкезу, бесплодна, ибо пытается объяснить явления природы посредством одних спекуляций. Осуждая оторванное от действительности умозрение, Санкез требует не отказа от логического мышления, а такой деятельности разума, при которой его рассуждения прочно опирались бы на данные

опыта, на очень осмотрительно производимые наблюдения над природой и эксперименты. «Два средства даны несчастным смертным для открытия истины... Эти средства: опыт и наблюдение и рассуждение»<sup>77</sup>.

То, что этот скептик выдвигает программу создания опытного естествознания, отмечают все ученые, исследовавшие взгляды Санкеса. Стровский, Оуэн, Коральник, Бэрр считают, что Санкес предвосхитил некоторые идеи Бэкона.

Науку схоластов («педантов», как он их именует) Монтень высмеивает не только за авторитаризм, догматизм, конформизм, но и за ее книжный характер, за то, что она сводится к толкованию текстов, — «книг о книгах гораздо больше, чем книг о вещах».

Высмеивая лженауку схоластов, Монтень очень высоко оценивает подлинную науку: «Я люблю и почитаю знание, как и тех, кто им владеет. При правильном его употреблении это самое благородное и могущественное приобретение людей»<sup>78</sup>. Признавая ценность научных завоеваний, с которыми нас знакомят труды великих умов прошлого, Монтень требует не только критического к ним отношения, но и переноса центра тяжести в познавательной деятельности на изучение самой действительности. Для постижения познаваемых объектов недостаточно усилий одного лишь разума — его деятельность должна опираться на опыт<sup>79</sup>. Опыт в науке — это не просто накопление большого числа наблюдений; это тщательная проверка фактов, выявленных наблюдением, и, главное, выяснение тех следствий и обобщений, какие логически вытекают из установленных фактов. В противоположность Э. Калло, утверждающему, что «после Монтея книгу науки нужно раз навсегда закрыть»<sup>80</sup>, и другим ученым, приписывающим автору «Опытов» аналогичную позицию, П. Баррьер<sup>81</sup>, П. Виллей<sup>82</sup> и многие другие современные исследователи, по существу, разделяют мнение А. И. Герцена, писавшего, что Монтень не противник, а горячий поборник науки, что он прокладывает путь опытному естествознанию нового времени и является в этом отношении непосредственным предшественником Бэкона<sup>83</sup>.

Исключительно большое значение придают науке и обладающие большими познаниями Боден, Шаррон, и далекий от ученых Валле, доказывающий, что «ничего не следует так любить, как науки»<sup>84</sup>. То, что пишут о науке представители скептической мысли XVII в., в одном отношении отличается от того, что о ней писали «новые пирроники» в XVI в. Последние, говоря о подлинной науке, имеют в виду науку, которую необходимо создать, мало обращаясь к примерам «истинной науки»: в их время опытное естествознание делало свои первые шаги. XVII век — век научной революции. Традиционной школьной науке «новые пирроники» этого столетия противопоставляют не только идеал подлинной науки, но и выдающиеся завоевания, достигнутые наукой в их время.

Научные труды Мерсенна — небольшая часть того, что он сделал для развития науки. Он оказывал поддержку наиболее круп-



ным деятелям новой науки и философии — Галлилею, Декарту, Гюйгенсу, Торричелли, Паскалю, Робервалю, Ферма. И тому, что в ряде случаев ученые этого времени сумели объединить свои усилия для решения стоявших перед ними задач, и тому, что наука в этом столетии приобрела невиданный дотоле авторитет и престиж в обществе, Мерсенн содействовал, вероятно, больше, чем кто-либо другой из его современников.

В своих работах он страстно защищает науку от ее противников, доказывая, что ученые, уже открывшие много неоспоримых истин, и в будущем умножат число несомненных научных положений. В последнем разделе трактата «Истина наук против скептиков» Христианский философ, выражающий взгляды автора, излагает те положения новой науки, опирающейся на разум и опыт, истинность которых уже прочно установлена. Занимающее восемьсот страниц перечисление положений науки (усомниться в которых, подчеркивает Мерсенн, может лишь безумец) оказывается самым сильным доводом. Потрясенный Скептик, которого до того ничто не могло переубедить, отказывается от своей точки зрения.

В личном общении между выдающимися учеными своего века, в переписке между ними, в их оживленных дискуссиях по возникавшим перед наукой вопросам активно участвует друг Мерсенна — Гассенди.

Он также считает, что истинная наука зиждется на опыте<sup>85</sup>. Опытное естествознание уже добыло немало знаний, в истинности которых «мы не можем сомневаться», оно располагает средством, позволяющим проверить, соответствуют ли действительности научные гипотезы. «...Опыт — это весы, на которых должна взвешиваться истинность чего-либо... Это ведь средство для суждения, или, как говорят греки, критерий»<sup>86</sup>.

Ученые, группирующиеся вокруг Гассенди, разделяют его отношение к науке. Ламот Левайе не только крупнейший знаток научных достижений своего времени — он сам всю жизнь занимается научными исследованиями, публикуя большие и основательные труды по географии, экономике, истории. Название одной из его работ — «Рассуждение, показывающее, что сомнения скептической философии весьма полезны для наук» — верно передает его точку зрения. Чтобы способствовать общению между создателями новой науки, друг Гассенди — Э. Диодати становится (по удачному выражению Б. Э. Быховского) эмиссаром «Республики ученых», совершая поездки в Англию, Голландию, Германию, Италию, встречаясь с Галилеем, Гюйгенсом, Бэконом, Гоббсом. Интерес к завоеваниям науки, стремление всемерно способствовать развитию характерны и для остальных членов кружка Гассенди (ученых-медиков Г. Нодэ, Г. Патена и издателя сочинений Гассенди, Гоббса и Секста Эмпирика — С. Сорбьера)<sup>87</sup>.

Борьба, которую вел Паскаль, защищая опытное естествознание, науку вообще от иезуитов и других мракобесов, общезвестна. Менее освещено отношение к науке Бейля. Подобно Мер-

сенну, Гассенди, гассендистам, Паскалю, он высоко оценивает достоверность математики и наук о природе; основные положения математики и логики он даже считает абсолютно истинными в силу их очевидности. Но круг безусловно истинных знаний, по Бейлю, шире. В него входит не только опытное естествознание, но и история. Этот скептик утверждает даже, что знания в истории можно довести до большей несомненности, чем та, которая достигается в геометрии. Он ведет обширную переписку с выдающимися учеными Англии, Франции, Германии, Голландии. Он издает (с 1685 г.) журнал «Новости литературной республики», где реферируются и рецензируются вышедшие в разных странах книги, содержащие новые научные и философские идеи,— журнал, где Бейль ведет борьбу за свободу мысли в науке.

Таким образом, в отличие от скептицизма греков скептическая мысль эпохи ранних буржуазных революций выполняет большую конструктивную работу — помогает утверждению и развитию новой науки. «Новые пирроники» не колеблются присоединиться к сторонникам этой науки или ее противникам.

Перед нами снова парадоксальная ситуация: у представителей того направления философской мысли, которое принято считать пессимистической концепцией познания, мы обнаруживаем оптологический оптимизм.

### *7. Отношение к религии*

Поскольку скептицизм есть утверждение бессилия разума, опыта и основанной на них науки, он расчищает место для религиозной веры и в истории философии всегда прокладывает путь иррационализму и фидеизму — таков взгляд Р. Рихтера, Э. Жильсона, Ж. Шевалье и многих других историков философии. Именно таким, защищающим религию скептическими доводами, считают многие «новый пирронизм» XVI—XVII вв. Для этого пирронизма, пишет Ф. Коплстон, характерно принижение разума и научного знания ради утверждения веры<sup>88</sup>. Эту мысль обстоятельно защищает М. Дреано<sup>89</sup>, доказывающий, что в данную эпоху римская церковь «считала своими врагами рационалистов и протестантов, а своими союзниками — пирроников»<sup>90</sup>. Примерно то же пишут Ж. Шевалье<sup>91</sup>, А. Тибодэ<sup>92</sup> и другие западные авторы. Крупнейший скептик эпохи — Монтень, по мнению этих ученых, а также Г. Янсена, Г. Трюка, П. Баррьера, Ж. Гитона, использует скептицизм для защиты католицизма от рационалистов и протестантов. Несмотря на некоторые оговорки, по сути, эта же точка зрения проводится в «Эстетике Возрождения» А. Ф. Лосева<sup>93</sup>. В уже неоднократно цитируемой нами книге Р. Попкина, специально посвященной скептицизму XVI—XVII вв., особенно настойчиво доказывается, что этот скептицизм и возник как средство защиты католицизма и позднее занимал доминирующее положение в идейном арсенале контрреформации.

Обычно такой взгляд обосновывается многочисленными, повидимому, подтверждающими его высказываниями «новых пирроников». Монтень неоднократно заявляет о своей преданности римской церкви. Более того, назначение пирронизма, сторонником которого Монтень себя объявляет, заключается, по его словам, в укреплении христианства, в особенности католицизма, поскольку пирронизм «лишает человека знания человеческого и тем самым делает его более восприимчивым к знанию божественному; уничтожая собственное суждение человека, он расчищает место для веры»<sup>94</sup>. Мысль эта высказывается в «Опытах», в трактате Шарропа «О мудрости», в разных работах Ламота Левайе и других гассендистов. Категорические заявления «новых пирроников», как католиков, так и протестантов, о их преданности христианству — неоспоримый факт. Но рационализм (в указанном выше смысле) этих мыслителей — тоже неоспоримый факт, отмечаемый большинством серьезных историков философии. Чтобы объяснить это противоречие, необходимо подробнее рассмотреть отношение «новых пирроников» к вере и религии.

«Новые пирроники» исходят из того, что христианский философ должен одновременно признавать несомненность двоякого рода положений. Будучи, как он выражается, «свидетелем рождения многих чудес» (небесные голоса, услышанные теми, на кого снизошел дух божий, чудотворные иконы, другие чудотворные предметы, святые целебные источники и т. п.), Монтень заявляет, что проделанное им тщательное исследование этих фактов доказало, что ничего чудесного в них нет. Факты, противоречащие порядку природы и разуму, существуют лишь в воображении людей. «На самом же деле, что бы ни произошло, совершается согласно природе», естественно<sup>95</sup> и может быть разумно объяснено. «Чудеса возникают лишь в меру нашего невежества относительно природы, но самой природе чудеса не свойственны»<sup>96</sup>. Не раз выразительно описывая, насколько опасно в его время объявлять веру в чудеса «вздорными сказками», Монтень все же отваживается заявить: «Мне кажется, что простительно не верить в чудо» — и прибавляет на всякий случай: «по крайней мере постольку, поскольку факту можно дать естественное, а не чудесное объяснение»<sup>97</sup>. Другие «новые пирроники» тоже отказываются признавать существование (по крайней мере в их время) чего-либо сверхъестественного, что достаточно резко выражено Бейлем в его «Философском комментарии на слова Иисуса Христа»: «Всякая отдельная догма, выдвигается ли она как содержащаяся в Писании или какнибудь иначе, ложна, если ее опровергают ясные и отчетливые понятия естественного света»<sup>98</sup>.

Этим определяется подход «новых пирроников» к основным положениям христианства. В «Опытах» доказывается, что зависимость всех психических процессов от определенных состояний тела человека не оставляет сомнений в том, что, рождаясь с телом, душа вместе с ним и умирает. К тому же существует всеобщий закон природы: смерть всего, что рождается, неизбежна. Для

человека природа не станет делать исключения — «ни природа, ни разум этому не учат»<sup>99</sup>. Боден, Шаррон, Ламот Левайе того же мнения. Даже Паскаль, считающий бессмертие души краеугольным камнем христианства, пишет: «Пусть сама комедия и короша, но последний акт кровав: две-три горсти земли на голову — и конец. Навсегда»<sup>100</sup>. А вот как судят эти авторы о воздаянии. Если ни одно событие, в том числе ни одно действие человека, не совершается без воли божьей, то никакими разумными доводами нельзя оправдать ни адские муки в наказание за дурные поступки, ни райское блаженство в награду за добрые дела: противно разуму, что великие люди античности, давшие непревзойденные образцы бескорыстия, милосердия, справедливости, мужества, должны попасть в ад лишь потому, что жили до возникновения христианства. Так рассуждают Валле и Монтень, Боден и Бейль. Эти авторы говорят, следуя Эпикуру: признать, что все зло на Земле порождено богом, значило бы, что он не милосерден, а зол; считать, что зло совершается вопреки воле бога, который хочет этому воспрепятствовать, но не может, значило бы отрицать его всемогущество. Оба предположения кощунственны. Единственный вывод отсюда: бог в людские дела не вмешивается не потому, что он зол или слаб, а просто потому, что ни до людей, ни до их судеб ему никакого дела нет.

Суровой критике подвергаются эти мыслители и учение о первородном грехе. Даже Паскаль говорит, что «ничто не шокирует так наш разум», как это учение, представляющееся «очень несправедливым». Разве можно осудить навеки дитя, еще лишенное воли, за грех, в котором оно принимало столь мало участия, что родилось на свет спустя шесть тысяч лет с тех пор, как этот грех был совершен»<sup>101</sup>.

Религиозные догматы оказываются противными разуму, противными природе. Человек может уверовать в них, пишет Шаррон, когда он «выбит из нормального состояния болезнью... или безумием, экстазом, экзальтацией»<sup>102</sup>; он может согласиться с ними, пишет Ламот Левайе, если запретит себе даже на миг задуматься об их смысле, подобно тому как глотают горькое лекарство, зная, что, как только попытаешься его распробовать, сразу же его выплюнешь<sup>103</sup>. Но велика ли цена такой веры? Как правило, пишут «новые пирроники», вера внедряется в сознание людей не небесными, не сверхъестественными, а земными, естественными средствами. Религия — одно из человеческих изобретений, предназначенных для сплочения общества<sup>104</sup>. «Почитать того, кого мы создали, далеко не то же самое, что почитать того, кто создал нас»<sup>105</sup>. Внушая подданным веру в вымышленного ими бога, правители всегда пользовались этим, «чтобы держать народ в узде и принуждать его служить себе». Окружающие с детства внушают ребенку веру так же, как с детства он незаметно для себя и помимо своей воли усваивает общепринятый язык, общепринятые обычаи и привычки. Религия, говорит Шаррон, не есть дело нашего выбора, нашего решения: человек даже не замечает, как он

становится мусульманином или христианином. «Мы воспринимаем нашу религию, — пишет Монтень, — не иначе, чем воспринимаются другие религии. Мы находимся в стране, где эта религия находится в употреблении или нам внушает почтение ее древность, или авторитет людей, ее поддерживающих, или мы боимся того, чем она угрожает неверующим, или прельщаемся тем, что она обещает верующим... в другой местности другие свидетельства, сходные награды и угрозы могли бы тем же путем запечатлеть в нас противоположные верования. Мы становимся христианами в силу тех же причин, в силу которых становимся перигорцами или немцами»<sup>106</sup>. То же говорят Гассенди, Ламот-Левайе, Бейль.

Вопрос о соотношении знания и веры занимает большое место в работах всех рассматриваемых нами мыслителей. А «Бич веры» Жоффруа Валле (1573) всецело посвящен этому вопросу. Основная мысль этой работы: знание и вера антиподы, они исключают друг друга. Там, где разум просыпается, и, по мере того как появляются и расширяются знания, вера уступает им место и, наконец, вовсе исчезает. Папист вовсе лишен знания, у него есть только вера, он несчастнее всех. Не намного лучше участь гугенота, он тоже ослеплен верой. Анабаптист же «сведущ в науках», в какой-то мере пользуется разумом. Он «счастливее, чем паписты и гугеноты»<sup>107</sup>, но знаний у него мало, и он не освободился от веры. Совсем в ином положении либертен-скептик, который благодаря своим познаниям полностью освободился от веры. Знания и размышление могут привести его к основанному на разуме познанию бога. В противном случае он может прийти к атеизму, который тоже есть не знание, а вера. Счастья достигает тот, кто, отбросив всякую веру, познает бога посредством разума на основе научных знаний. «...Вера, — пишет Валле, — не есть недостаточность знания, ибо где имеется знание, там вера умерла, и не может существовать»<sup>108</sup>. Боден развивает основные идеи «Бича веры» тоньше и обстоятельнее в своей «Беседе семерых», рукописные списки которой получили большое распространение в конце XVI в. и в XVII в.

В ходе «беседы» весьма обстоятельно выясняется, что истины общепринятых религий в свете разума оказываются бессмысленными. Истинным признается, таким образом, лишь то, что рационально обосновано, — научное знание. Как же быть с религиозной верой? Так же, как и со всякой верой. Изучающий математику, поверивший доказанной ему теореме, но не понявший доказательства, обладает лишь верой, но знания у него нет. Но как только он понял доказательство, он приобрел знание и полностью утвердил веру. Если религиозная вера «является знанием, то необходимо, чтобы она была основана на достоверных принципах и подтверждалась безошибочными и необходимыми заключениями. А вещи такого рода не допускают возражений. Но мне кажется, нет такого человека, какой бы религии он ни держался, который привел бы в подтверждение ее достоверные доказательства, хотя достичь этого пытались многие, ибо для достижения этого необход

ходимо, чтобы вера могла существовать там, где имеется доказательство. Между тем вера ниспровергает любое доказательство»<sup>109</sup>.

В безусловной несовместимости знания и веры Монтень убежден так же, как Валле, Боден, Гассенди. В то, что знают, пишет Ламот Левайе, не верят: «Если вы хотите во всем согласовать веру с науками человеческими, вы ее совершенно уничтожите»<sup>110</sup>.

Размышляя о несовместимости зла (которого так много на свете) с милосердием и всемогуществом бога, о несовместимости кары (обрушиваемой на миллионы невинных за первородный грех) со справедливостью бога, о несовместимости безнравственного поведения Давида, пророка Ильи и других «божьих людей» с предъявляемым христианину требованием видеть в них образцы высшей нравственности, о сотворении мира из ничего, о триничности бога — размышляя обо всем этом, Бейль обнаруживает, что во всех таких вопросах религиозная вера оказывается в вопиющем противоречии с «естественным светом». И он заявляет: «Нужно непременно выбрать между философией и Евангелием; если вы хотите верить в то, что очевидно и соответствует обычным представлениям, обратитесь к философии и откажитесь от христианства; если вы хотите верить в непостижимые таинства религии, обратитесь к христианству и откажитесь от философии; ибо невозможно обладать одновременно очевидностью и непостижимостью»<sup>111</sup>. За сто лет до того, как увидели свет эти строки, ту же мысль выдвигал Боден: «Необходимо, чтобы то, что истинно, было истинно всегда. Одно и то же не может быть истинным согласно теологам и ложным согласно натуралистам»<sup>112</sup>.

Что же выбирают «новые пирроники» — знание или веру? Ответ на этот вопрос им диктует их рационализм. Отказ от веры в данном случае — вовсе не атеизм (хотя среди последователей Гассенди были атеисты — Ноде, Сирано де Бержерак). Знание о существовании бога, о его милосердии убедительно доказаны разумом и опытом, пишет Каstellион, так что ни один разумный человек не станет его оспаривать<sup>113</sup>. Бейль, в отличие от большинства «новых пирроников» признающий существование прирожденных идей, считает знание о боге не прирожденным, а приобретенным: к этому знанию можно прийти только исходя из «первоначального и подлинного правила, каковым является естественный свет», разум. Знание о боге является «вторым правилом, ссылающимся на первоначальное правило», на разум. Если бы оказалось, что «учение, проповедуемое нам как synthesizedшее с небес», «не согласуется с естественным светом... то следовало бы отвергнуть учение Иисуса Христа как ложное»<sup>114</sup>. Если бы в Писании нашлись высказывания, противоречащие разуму, если бы для подтверждения противоречащего ему учения были совершены тысячи чудес, больше, чем совершил Моисей и апостолы, пишет Бейль, мы этому не поверим и будем правы, ибо «печто истинно лишь постольку, поскольку оно согласно с первоначальным и всеобщим „светом“ разума», а в нем заключены «аксиомы,

против которых бессильны самые решительные и очевидные слова Писаний»<sup>115</sup>.

Обсуждая множество событий, проблем, деятелей античности и современности, Монтень не касается ни библейской тематики, ни библейских персонажей. Современников этот мыслитель делит на три группы: невежественное большинство слепо верующих, не понимая, во что они верят; теологи, чья вера покоится на изучении Писания (в «Опытах» показана пустота их нескончаемых споров о смысле Писания); те, кто, «как, например, я и многие другие», руководствуются «здравым смыслом и имеют некоторое основание объяснить простотой и глупостью» верования тех, кто «придерживается старинного образа мыслей»<sup>116</sup>. Отношение Монтеня к теологам, отстаивающим этот «старинный образ мыслей», особенно ярко выражено в его «Апологии Раймунда Себундского», где, пообещав защищать взгляды испанского томиста, автор не оставляет камня на камне от воззрений своего «подзащитного». Внимательные исследователи отмечают, что Монтень «часто зашмается религией, но никогда не занимается Христом. Ни разу он не ссылается на его слова: сомнительно, читал ли он когда-нибудь Евангелие, или скорее несомненно, что он никогда его как следует не прочитал»<sup>117</sup>. Таково же мнение А. Армэнго, Л. Брюнсвика, Ш. Сент-Бева, П. Судзэ, М. Вейлера и других авторов.

Не все «новые пиროники» отходят от христианской традиции так далеко, как Монтень. Зато другие заходят на этом пути еще дальше.

Поэтому на протяжении всей рассматриваемой эпохи выходит много работ, в которых доказывается, что «новый пиროнизм» — причина неверия. Об опасности, которую представляет он для христианства, говорят в своих работах католики Дж. Садолето, П. Галлан, Г. де Брюз, Ф. Гарасс, Ж. Буше, Ш. Сорель, Йв де Пари, Ж. Баго, Г. де Бальзак, а также протестанты Ж. Дайэ, П. Ферри, П. Шане.

Это не означает, что тогда не было попыток использовать скептическую аргументацию для уничтожения разума во имя слепой веры. Франческо Пико делла Мирандола, племянник знаменитого итальянского гуманиста, издал в 1520 г. обширное «Исследование суетности языческих учений» («Examen vanitatis Doctrinae Gentium»), где доводами скептиков доказывается бессилие, бесплодность всей античной философии и всякого рационального познания вообще и единственным источником истины провозглашается откровение. Девяносто лет спустя Ж. П. Камю опубликовал «Скептический опыт» (1610), где скептицизм служит той же цели. Появлялись и другие работы, защищающие слепую веру скептическими аргументами. Но среди авторов таких работ не оказалось ни одного, кто оказал бы влияние на развитие скептической мысли эпохи, ни одного, чье имя не было бы забыто уже через несколько десятилетий после появления его произведений. Поэтому мы не останавливаемся здесь на произведениях подобного рода.

Возвращаясь к рассматриваемым нами авторам, отметим, что, кроме Паскаля, мучительно пытающегося примирить рациональное знание с основоположениями традиционного христианства, «новые пирроники» отвергают концепцию двух истин, что противоречит им по видимости лояльным в отношении христианства заявлениям.

Это противоречие порождено исторической обстановкой, в которой жили и творили «новые пирроники». Если Р. Попкин утверждает, что в XVII в. «церковью проявлялась в широком масштабе терпимость»<sup>118</sup>, то тот факт, что в то время, «в сущности, невозможно было писать все, что думаешь»<sup>119</sup>, отмечается не только всеми современными исследователями, признающими наличие у «новых пирроников» рационалистической и антифидеистической тенденций, но и сторонниками противоположной оценки этого течения. Уже упоминавшийся М. Дреано, например, признает, что социально-политические условия могли «заставить автора вуалировать свою мысль и говорить ортодоксальным языком», ибо «даже самые незначительные слова могли повлечь за собой неприятные последствия для автора»<sup>120</sup>. Монтень неоднократно заявляет, что обстановка заставляет его делать вид, будто он разделяет мнения, в нелепости которых он уверен<sup>121</sup>, что он вынужден скрывать свои смелые и опасные мысли<sup>122</sup>. Аналогичные заявления Шаррона, Гассенди, Бейля и общеизвестные опасности, которым они подвергались, дают основание считать, что лояльные их декларации, в том числе и те, где пирронизм изображается как доктрина, не только не опасная для традиции, но, напротив, полезная для нее, предназначены лишь для усыпления бдительности ортодоксов.

В «Биче веры» Валле, в «Беседе семерых» Бодена, в трактатах «О еретиках», «Искусстве сомнения и веры» Кастеллиона нет ни заявлений о том, что лишь в имеющей сверхъестественный источник вере заключена истина, недоступная разуму, пи филиппик против разума. Дело в том, что «Беседа семерых» и «Искусство сомнения и веры» авторами не были опубликованы. И при их жизни, и после их смерти работы эти ходили по рукам в списках. Трактат «О еретиках» Кастеллион опубликовал под вымышленным именем, надеясь, что его авторство не будет раскрыто. Валле простодушно изложил в своей книге без каких-либо предосторожностей все, что думает, но, издав ее, проставил на титульном листе свое имя. Неудивительно, что сразу же, как только книга увидела свет, и она и ее автор были отправлены на костер.

Таким образом, когда «новые пирроники» по тем или иным причинам не подвергали свои работы «внутренней цензуре», в этих работах отсутствуют высказывания, содержащиеся в произведениях, подвергшихся этой цензуре и приводимых некоторыми исследователями как доказательство фидеистической направленности их скептицизма. Следует также заметить, что ни один из рассмотренных мыслителей не предлагает поставить веру на место рационального знания.



## 8. Отрицания и утверждения «новых пирроников»

Доказывая произвольность социально-политических установлений, этических, философских, религиозных воззрений, всех времен и народов, греки не выдвигали иных принципов, норм, идеалов, порядков взамен критикуемых. Вывод этих скептиков — «эпохэ», социально-политический индифферентизм зрителя, излечившегося от догматизма и равнодушно созерцающего борьбу между теми, кто еще страдает этим недугом, или консерватизм человека, знающего, что и старым идеям, институтам, и новым — одна цена, и поэтому одобряющего все, освященное традицией, и отвергающего приносящие беспокойство новшества. Многие западные исследователи приписывают такой индифферентизм (П. Моро, Л. Брюнсвик и др.) или консерватизм (Г. Компере, Л. Коклен, Р. Думик, П. Стапфер, Ф. Коплстон и др.) «новым пирроникам». Последние, действительно, восхищаются и «эпохэ» греков и их рекомендацией следовать традиции. На деле же Боден, Кастеллион, Монтень, Бейль активно участвуют в борьбе, развернувшейся вокруг одного из самых жгучих политических вопросов их времени — вопроса о веротерпимости, занимая при этом не консервативную, а отчетливо прогрессивную позицию. Говоря об относительности любых социально-политических порядков, «новые пирроники» на деле подвергают критике главным образом средневековые, одновременно защищая другие, тоже вполне определенные порядки. Они пишут: что по природе все люди равны, как это видно у народов Нового Света, живущих еще «в сладостной свободе первоначальных законов природы»; что деление общества на сословия, из которых одно стремится к миру и ставит выше всего богатство, справедливость и разум, а другое стремится к войне, ценит лишь честь, силу и храбрость, — противоречит природе, поскольку все различие между королем и крестьянином, дворянином и простолюдином заключается лишь в покрое их штанов (Монтень). Антифеодалная, буржуазно-демократическая направленность этих идей очевидна. Недаром во время революции 1789 г. изречение Монтеня — «Души императоров и сапожников скроены по одному и тому же образцу» — печаталось как девиз в каждом номере «Газеты санкюлотов».

В этических взглядах своего времени скептическая мысль XVI—XVII вв. критикует главным образом четыре момента: 1) теории, оправдывающие преследования, пытки, казни иноверцев и инакомыслящих; 2) взгляд, что нравственность человека зависит от его религиозности (не только ложный, по мнению «новых пирроников», но и вредный — он поощряет злодеев, обещая им безнаказанность); 3) взгляд, что люди должны быть добродетельны и избегать порока лишь потому, что в обоих случаях их ожидает в иной жизни соответствующее воздаяние (человека, который остается честным лишь ради этого, как считают «новые пирроники», нельзя назвать нравственным: им руководят не беско

рыстные моральные принципы, а страх и надежда); 4) представление, что человек — гость на земле, что он обязан презирать, умерщвлять свою плоть и, отказываясь от радостей земной жизни, сосредоточить помыслы на жизни вечной. Превознося страдания и смерть, ополчаясь против наслаждений и жизни, такая этика, по мнению «новых пирроников», противна природе и разуму, делает людей несчастными. Полное отделение нравственности от религии (иногда даже противопоставление ее религии) отчетливо выражено почти у всех типичных представителей скептической мысли рассматриваемого периода (кроме Паскаля). На место «противных природе» моральных норм они выдвигают мораль «естественную», диктуемую природой, вложившей в нас стремление к наслаждению и отвращение к страданию. Этой морали следуют народы Нового Света; поэтому их нравственность на недосягаемой для нас высоте, у них «нет даже слов, обозначающих ложь, предательство, притворство, скупость, зависть, злословие»<sup>123</sup>. Монтень и Гассенди прямо заявляют, что в этике разделяют взгляды Эпикура. Большинство их единомышленников этого не говорят, но на деле придерживается аналогичной точки зрения.

Разумеется, это не означает, что мыслители Нового времени просто воспроизводят идеи своего античного предшественника: эпикуреизм «новых пирроников» — это эпикуреизм переосмысленный и обновленный.

Защищая право человека на физические и духовные наслаждения, «новый пирронизм» отвергает, однако, бездумное следование любым возникающим в нас импульсам: природе надо следовать разумно — «один только разум должен руководить нашими склонностями»<sup>124</sup>, считает Монтень, Шаррон, Гассенди, Бейль. Разум личности провозглашается высшим судьей во всех вопросах морали. Другие не могут и не вправе считать ваши поступки, «поэтому не считайтесь с их приговором, считайтесь со своим»<sup>125</sup>. Эту монтеневскую мысль Бейль заостряет. Любое действие, утверждает он, — нравственный поступок, если, совершая его, человек следует велениям своей совести. Индивидуализм у этих мыслителей выступает нередко в весьма радикальных формулировках. Некоторые исследователи утверждают, что он — показатель равнодушия к благу общества, презрения к людям, антисоциального эгоцентризма. На деле пафос этой этики — требование освобождения личности от пут, сковывавших каждый ее шаг, каждую ее мысль.

Эта мораль ставит благо общества выше личного интереса индивида, а также выше интересов религиозной общины (Кастеллон, Монтень, Боден, Бейль).

«Новые пирроники» повторяют тезис греческих скептиков о недоказуемости всех философских доктрин. Но вопреки данному тезису они не занимают в философии нейтральной позиции. С детерминистических позиций они высмеивают субъективизм антро-

поцептрических идей — и в средневековой, и в ренессансной их форме. Воображать, что человек — центр Вселенной, где все существует ради него, — нелепо. Человек — лишь очень малая частица природы, во всем подчиненная ее всеобщим законам. Природа существует независимо от людей, от их мыслей и желаний; существование же людей вместе с их мыслями и чувствами всецело зависит от природы.

Не только субъективизм, но и объективно-идеалистическая теория идей Платона этими мыслителями решительно отвергается. Нельзя, считают они, вырывать пропасть между человеком и окружающим его миром. И в физическом, и в умственном отношении человек качественно не отличается от животных, чувствующих и мыслящих, как он. Подобно психике животных, сознание человека всецело детерминировано состоянием его тела и воздействиями, каким оно подвергается. Как в понимании этими мыслителями природы, места, занимаемого в ней человеком, отношения между бытием и сознанием вообще, так и в решении ими психофизической проблемы явственно выступает эпикурейская, материалистическая тенденция.

Охарактеризованные выше важнейшие черты воззрений «новых пирроников» дают все основания заключить, что их скептические идеи — совершенно оригинальный историко-философский феномен; отождествлять эти идеи со скептицизмом греков совершенно недопустимо.

Касаясь вопроса о месте скептицизма эпохи ранних буржуазных революций в истории философии, необходимо отметить следующее.

Рассматривая влияние, оказанное на век Просвещения философским наследием предшествующих столетий, историки философии обычно концентрируют внимание на континентальном рационализме и английском эмпиризме. Скептические идеи при этом выпадают из их поля зрения, хотя на всей философии Просвещения лежит несомненная печать влияния скептицизма XVI—XVII вв. Это влияние сказывается не только в критике, которой просветители подвергают средневековую идеологию и фидеизм, авторитаризм, догматизм, фанатизм средневекового образа мышления, но и в том, как они защищают идеи складывающегося буржуазного общества, как они борются за свободу совести и мысли, за непредубежденное исследование действительности, за научно-мировоззрение. Особенно явственно влияние скептицизма XVI—XVII вв. выступает в тех элементах диалектики, с которыми мы встречаемся и у французских, и у английских, и у немецких просветителей.

Чрезвычайно важная роль, принадлежащая скептической мысли эпохи ранних буржуазных революций в процессе становления теории диалектики в философии нового времени, должна быть наконец оценена по достоинству.

## ГЛАВА I

- См.: *Гоббс Т.* Избр. произведения: В 2-х т. М., 1964, т. 1, с. 498.
- См. известное примечание Спинозы в начале VI главы «Богословско-политического трактата»: «...я разумею под природой не одну материю и ее состояния, но кроме материи и иное бесконечное (*alia infinita*)» (*Спиноза Б.* Избр. произведения: В 2-х т. М., 1957, т. 2, с. 89).
- См.: *Спиноза Б.* Указ. соч., т. 1, с. 398.
- Гоббс Т.* Указ. соч., т. 1, с. 497.
- Цит. по кн.: *Крылов А. Н.* Собр. тр. М.; Л., 1936, т. 7, с. 589.
- Локк Д.* Избр. филос. произведения: В 2-х т. М., 1960, т. 1, с. 680.
- Бэкон Ф.* Соч.: В 2-х т. М., 1978, т. 2, с. 386. Ср. также: 1977, т. 1, с. 89.
- См.: *Гоббс Т.* Указ. соч., т. 1, с. 205, 116 и др.
- Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 20, с. 349.
- См. в особенности его письмо к А. Бургу от декабря 1675 г. (*Спиноза Б.* Указ. соч., т. 2, с. 639—641).
- Спиноза Б.* Указ. соч., т. 2, с. 193.
- Там же, с. 195.
- Там же, с. 198.
- Там же, с. 179—180.
- Там же, с. 201.
- Бэкон Ф.* Указ. соч., т. 1, с. 519.
- Гоббс Т.* Указ. соч., т. 1, с. 59.
- Pascal B.* Oeuvres complètes. P., 1963, p. 14.
- Augustinus Aurelius.* De Utilitate credendi, XI.
- Цит. по кн.: *Асмус В. Ф.* Декарт. М., 1956, с. 239.
- <sup>22</sup> *Mustricht P. van.* Novitatum Cartesianarum gangraena. Amsterdami, 1677.
- Ср. III. De philosophia non theologiae.
- Декарт Р.* Избр. произведения. М., 1950, с. 80.
- Там же, с. 272—273.
- См.: *Бэкон Ф.* Указ. соч., т. 1, с. 207.
- Гоббс Т.* Указ. соч., т. 1, с. 111, 107.
- См.: *Ньютон И.* Оптика. М., 1954, с. 306—307.
- Декарт Р.* Указ. соч., с. 113.
- Arnauld A., Nicole P.* La Logique ou l'art de penser. P., 1775, pt IV, cah. II.
- См.: *Гоббс Т.* Указ. соч., т. 1, с. 106—107, 111 и др.
- Там же, с. 184.
- См.: Там же, с. 151, 153, 160 и др.
- Спиноза Б.* Указ. соч., т. 1, с. 591.
- Галилей Г.* Избр. тр. М., 1964, т. 1, с. 77.
- Спиноза Б.* Указ. соч., т. 2, с. 88, 94.
- Там же, с. 31.
- См.: *Декарт Р.* Указ. соч., т. 364—365; *Гоббс Т.* Указ. соч., т. 2, с. 64.
- Декарт Р.* Указ. соч., т. 412.
- Гоббс Т.* Указ. соч., т. 2, с. 233.
- Лейбниц Г. В.* Новые опыты о человеческом разуме. М., 1936, с. 54.
- Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 3, с. 1.
- Бэкон Ф.* Указ. соч., т. 1, с. 299.
- См., например: *Бызовский Б.* Философия Декарта. М., 1940, с. 59—61.
- Цит. по кн.: *Соколов В.* Философия Спинозы и современность. М., 1964, с. 109.
- Декарт Р.* Указ. соч., с. 83, 306.
- Гоббс Т.* Указ. соч., т. 1, с. 235.
- См.: Там же, с. 456—457.
- Там же, с. 126.
- Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 2, с. 141.
- Декарт Р.* Указ. соч., с. 94.
- Гальбрани Н.* Разыскания истины. СПб., 1906, т. 2, с. 298.
- Декарт Р.* Указ. соч., с. 79—81.
- Гоббс Т.* Указ. соч., т. 1, с. 54.

- <sup>54</sup> *Komensky. Pansophiae Prodrum et Conatum Pansophicorum delucidatio. Lugoluni Batavorum, 1644.*
- <sup>55</sup> О Вейгеле см.: *Спекторский Е.* Проблема социальной физики в XVII столетии. Варшава, 1910, с. 488—502.
- <sup>56</sup> См.: *Oeuvres de Descartes / Ed. Ch. Adam, P. Tannery, P., 1905, t. 5, p. 136.*
- <sup>57</sup> *Декарт Р.* Указ. соч., с. 414. См. также: *Oeuvres de Descartes, t. 7, p. 147—148.*
- <sup>58</sup> *Oeuvres de Descartes, t. 10, p. 523—524.*
- <sup>59</sup> *Декарт Р.* Указ. соч., с. 86—87.
- <sup>60</sup> См.: *Descartes R. Oeuvres, t. 7, p. 181.*
- <sup>61</sup> *Спиноза Б.* Указ. соч., т. 1, с. 446.
- <sup>62</sup> Там же, с. 403.
- <sup>63</sup> Там же.
- <sup>64</sup> Там же, т. 2, с. 638.
- <sup>65</sup> *Лейбниц Г. В.* Избр. филос. соч. СПб., 1908, с. 38, 41—42.
- <sup>66</sup> См.: *Гассенди П.* Соч.: В 2-х т. М., 1968, т. 2, с. 223.
- <sup>67</sup> См.: *Декарт Р.* Указ. соч., с. 451—452.
- <sup>68</sup> *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz / Hrsg. von K. Gerhardt, B., 1880, Bd 4, S. 157.*
- <sup>69</sup> *Гоббс Т.* Указ. соч., т. 2, с. 50.
- <sup>70</sup> Там же, с. 51, 61.
- <sup>71</sup> Там же, с. 82.
- <sup>72</sup> Там же, т. 1, с. 117.
- <sup>73</sup> Там же, с. 119.
- <sup>74</sup> Там же, т. 2, с. 71.
- <sup>75</sup> См.: Там же, т. 1, с. 116; т. 2, с. 65.
- <sup>76</sup> В широком смысле этого латинского термина, а не в том более узком, который придавали ему А. Пуанкаре и другие «философы науки».
- <sup>77</sup> *Гоббс Т.* Указ. соч., т. 2, с. 67.
- <sup>78</sup> Там же, т. 1, с. 63.
- <sup>79</sup> См. эту часть их полемики в кн.: *Гоббс Т.* Указ. соч., т. 1, с. 420.
- <sup>80</sup> *Локк Д.* Указ. соч., т. 2, с. 194.
- <sup>81</sup> Там же, с. 204.
- <sup>82</sup> Там же, т. 1, с. 129.
- <sup>83</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 1, с. 143.
- <sup>84</sup> См.: *Локк Д.* Указ. соч., т. 1, с. 519.
- <sup>85</sup> *Гоббс Т.* Указ. соч., т. 1, с. 130.
- <sup>86</sup> В своем ответе на «Возражения» Гоббса, направленные против «Метафизических размышлений» см.: *Oeuvres de Descartes, t. 7, p. 166—170.*
- <sup>87</sup> Примеры см. в кн.: *Спекторский Е.* Указ. соч., т. 1, с. 392.
- <sup>88</sup> См. по этому поводу: *Соколов В. В.* Указ. соч., с. 276, 429—430.
- <sup>89</sup> *Бэкон Ф.* Указ. соч., т. 2, с. 15.
- <sup>90</sup> Цит. по кн.: *Бызовский Б. Э.* Гассенди. М., 1974, с. 92.
- <sup>91</sup> *Гоббс Т.* Указ. соч., т. 2, с. 63.
- <sup>92</sup> См., например: *Локк Д.* Указ. соч., т. 1, с. 144.
- <sup>93</sup> См. более подробно: *Соколов В. В.* Указ. соч., с. 247—248.
- <sup>94</sup> См.: *Гоббс Т.* Указ. соч., т. 1, с. 185.
- <sup>95</sup> См.: *Локк Д.* Указ. соч., т. 1, с. 131—132.
- <sup>96</sup> См.: Там же, с. 141.

## ГЛАВА II

- <sup>1</sup> Цит. по кн.: *Ashworth E. J.* Language and logic in the post-medieval period. Dordrecht-Holland, 1974, p. 9.
- <sup>2</sup> См., например: *Risse W.* Bibliographia logica. Hildesheim; Olm, 1965, Bd 1.
- <sup>3</sup> *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. М., 1970, т. 1, с. 85.
- <sup>4</sup> См.: *Стяжкин Н. И.* Формирование математической логики. М., 1967, с. 186.
- <sup>5</sup> См., например: *Kristeller P. O.* Studies in Renaissance thought and letters. Roma, 1969; *Garin E.* La cultura del Rinascimento. Bari, 1973; Типология и периодизация культуры Возрождения. М., 1978; *Брагина Л. М.* Итальянский гуманизм. М., 1977; и др.

- Баткин Л. М. Итальянские гуманисты: стиль жизни, стиль мышления. М., 1978.
- См.: Vasoli C. La dialettica e la retorica dell'umanesimo. Milano, 1968. p. 412.
- В XIV—XV вв. подобное настроение было уже довольно распространенным среди логиков. Такие работы, как «Диалектика» Георгия Трапезундского (1395—1484), «Об истинных принципах и правильном философствовании против псевдофилософов» (1655) М. Ниццолиуса (1498—1576), «Против псевдодиалектиков» (1519) Людовика Вивеса (1492—1540), проникнуты критическим отношением к схоластической логике за ее оторванность от практической жизни людей, за приверженность авторитетам, а не доводам разума, за сужение предмета логики и ее сведение в основном к проблемам доказательства.
- <sup>9</sup> См.: Немилев А. Н. Немецкие гуманисты XV в. Л., 1979, с. 115.
- <sup>0</sup> Risse W. Op. cit., S. 237.
- <sup>1</sup> Howell W. S. Logica and rhetorica in England, 1500—1700. Princeton, 1956, p. 15.
- <sup>12</sup> Ong W. S. Ramus method and the decay of dialogue. Cambridge, 1958, p. 296.
- <sup>13</sup> Pierre de La Ramée. Dialectique (1555). Genève, 1964, p. 61.
- <sup>14</sup> Petri Hispani. Summulae logicae. Turin, 1947, p. 1.
- <sup>15</sup> Ramus P. Scholae in liberales artes, 1569, p. 155—156.
- <sup>16</sup> Более подробно об истории логики Рамус говорит в «Scholae rhetoricae», которая является частью «Scholae in liberales artes» (1563).
- <sup>17</sup> Dumitriu A. History of logic. Tunbridge Wells, 1977, vol. 1, p. 13.
- <sup>18</sup> Цит. по кн.: Ong W. S. Op. cit., p. 42.
- <sup>19</sup> Prantl K. Geschichte der Logik im Abendlande, Bd 3, S. 142, 231.
- <sup>20</sup> Ibid., S. 400.
- <sup>21</sup> Gilbert N. W. Renaissance concepts of methods. N. Y., 1960, p. 14.
- <sup>22</sup> Pierre de la Ramée. Dialectique, p. 145.
- <sup>23</sup> Ibid., p. 147.
- <sup>24</sup> Ibid., p. 150.
- <sup>25</sup> Бэкон Ф. Соч.: В 2-х т. М., 1971, т. 1, с. 291.
- <sup>26</sup> См.: Там же, с. 293.
- <sup>27</sup> Подробнее о связях учения Ф. Бэкона с риторической традицией в логике см.: Субботин А. Л. Фрэнсис Бэкон. М., 1974, с. 58—69.
- <sup>28</sup> Бэкон Ф. Указ. соч., т. 1, с. 294.
- <sup>29</sup> Gassendi P. Logika. W-wa, 1964, s. 287.
- <sup>30</sup> Ibid., s. 380.
- <sup>31</sup> Ibid., S. 486.
- <sup>32</sup> См.: Гоббс Т. Избр. произведения: В 2-х т. М., 1965, т. 1, с. 51.
- <sup>33</sup> Там же, с. 54.
- <sup>34</sup> Там же, с. 72.
- <sup>35</sup> Там же.
- <sup>36</sup> Декарт Р. Избр. произведения. М., 1950, с. 273.
- <sup>37</sup> Там же, с. 306.
- <sup>38</sup> Г. Шольц писал, что «французам можно позавидовать в том, что они обладают такой логикой, написанной на французском языке, что ни одна другая нация не может противопоставить ей сочинение, которое читалось бы столь хорошо» (Scholz H. Zarys historii Logiki. W-wa, 1965, S. 54).
- <sup>39</sup> La logique ou l'art de penser. P., 1662, p. 19.
- <sup>40</sup> Ibid., p. 7.
- <sup>41</sup> См.: Маковельский А. О. История логики. М., 1967, с. 329—344.
- <sup>42</sup> La logique ou l'art de penser, p. 47.
- <sup>43</sup> Ibid.
- <sup>44</sup> Ibid., p. 444.
- <sup>45</sup> Ibid., p. 460.
- <sup>46</sup> См.: Opuscules et fragments ineditis de Leibniz / Ed. L. Couturat. P., 1903; Couturat L. La logique de Leibniz. P., 1901.
- <sup>47</sup> Изложение логики Лейбница читателю может найти в кн.: Стяжкин Н. И. Указ. соч., с. 206—241.

- 48 Leibnizens Gesammelte Werke. Halle, 1858, Bd 5, S. 38.  
 49 Opusculs et fragments inédits de Leibniz, p. 432.  
 50 Leibniz G. W. Fragmente zur Logik. B., 1960, S. 16.  
 51 Leibnizens Gesammelte Werke, Bd 5, S. 39.

### ГЛАВА III

- 1 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 21, с. 287.  
 2 Laberienne P. Les joyeusetés de Galilée.— Pensée, 1964, N 116, p. 34.  
 3 Мосина З. Абсолютизм в политике Генриха IV.— Историк-марксист, 1938, № 2, с. 37. См. также: Всемирная история. М., 1958, т. 4, с. 223—224.  
 4 См., например: Berr H. Du scepticisme de Gassendi. La Haye. 1971, p. 27; Chevalier J. Histoire de la pensée. P., 1956, t. 2, p. 58.  
 5 Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979, с. 387.  
 6 Секст Эмпирик. Соч.: В 2-х т. М., 1976, т. 2, с. 239.  
 7 Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956, с. 209.  
 8 Эразм Роттердамский. Похвальное слово Глупости. М.; Л., 1932, с. 141—142.  
 9 Montaigne M. Essais. P., 1802, t. 2, p. 284.  
 10 Pascal B. Oeuvres complètes. P., 1963, p. 515.  
 11 Vallée G. La béatitude des chrétiens on le fleo de la foy.— In: Le libertinage au XVIIIe siècle. P., 1920, t. 7, p. 24.  
 12 Montaigne M. Op. cit., t. 2, p. 314—315.  
 13 Баткин Л. М. Итальянский гуманистический диалог XV в.— В кн.: Из истории культуры Средних веков и Возрождения. М., 1961, с. 213.  
 14 Гассенди П. Соч.: В 2-х т. М., 1966, т. 1, с. 98—99.  
 15 Цит. по кн.: Ренан Э. Аверроэс и аверроизм. Киев, 1903, с. 41—42.  
 16 См.: Быховский Б. Э. Гассенди. М., 1974, с. 32.  
 17 См.: Эразм Роттердамский. Указ. соч., с. 144.  
 18 См.: Busson H. Le rationalisme dans la littérature française de la Renaissance. P., 1957, p. 236.  
 19 Гассенди П. Указ. соч., т. 2, с. 375.  
 20 Там же, с. 43.  
 21 Popkin R. H. The history of scepticism from Erasmus to Descartes. Assen, 1960, p. 137.  
 22 Ibid., p. 139.  
 23 См.: Montaigne M. Op. cit., t. 2, p. 151.  
 24 Ibid., p. 150.  
 25 Ibid., p. 314.  
 26 Charron P. De la sagesse. P., 1820, liv. 1, p. 118—119.  
 27 Castellion S. De l'art de douter et de croire, d'ignorer et de savoir. Geneve; Paris. 1953, p. 97.  
 28 Voise W. Ogolne zalozenia tolerancji w dziełach Stebastiana Castelliona.— Stud. fil., 1962, N 4, s. 186.  
 29 Castellion S. De l'art de douter et de croire., p. 96.  
 30 Лучицкий П. В. Очерк развития скептической мысли во Франции в XVI и XVII вв.— В кн.: Знание. СПб., 1873, т. 15, с. 31.  
 31 Montaigne M. Op. cit., t. 2, p. 349.  
 32 Ibid.  
 33 Ibid., t. 1, p. 118.  
 34 Durant W., Durant A. The age of rerson begins. N. Y., 1961, p. 415.  
 35 Цит. по кн.: Popkin R. H. Op. cit., p. 138.  
 36 Гассенди П. Указ. соч., т. 1, с. 48.  
 37 La Mothe Le Vayer F. Oeuvres. Dresden, 1758, t. 5, p. 228.  
 38 См.: Pascal B. Op. cit., p. 586.  
 39 Ibid., p. 597.  
 40 Ibid., p. 598.  
 41 Гайденко П. П. Экзистенциализм.— В кн.: Философская энциклопедия. М., 1970, т. 5, с. 539.

- 12 *Бейль П.* Исторический и критический словарь. М., 1968, т. 2, с. 269—270.
- 13 *Секст Эмпирик.* Указ. соч., т. 2, с. 209.
- 14 *Montaigne M.* Op. cit., t. 2, p. 286.
- 15 *Sanchez F.* Que Nada Sabe. Buenos Aires, 1944, p. 63.
- 16 *Pascal B.* Op. cit., p. 617.
- 17 *Sanchez F.* Op. cit., p. 148—149.
- 18 *Montaigne M.* Op. cit., t. 4, p. 43.
- 19 См.: *Секст Эмпирик.* Указ. соч., т. 2, с. 212, 249.
- 20 *Montaigne M.* Op. cit., t. 2, p. 212.
- 21 *Ibid.*, p. 329.
- 22 *Лансон Г.* История французской литературы. М., 1896, т. 1, с. 430.
- 23 *Van den Bruwaen L.* Les idées philosophiques de Montaigne.— Rev. néoscolast. philos., 1933, N 39, p. 366.
- 24 См.: *Popkin R. H.* Op. cit., p. 135.
- 25 *Гассенди П.* Указ. соч., т. 1, с. 86.
- 26 Там же, т. 2, с. 380, 391.
- 27 Там же, т. 1, с. 85.
- 28 См.: Там же, с. 86.
- 29 См.: Там же, с. 117.
- 30 Там же, с. 113.
- 31 Там же, с. 336.
- 32 *Pascal B.* Op. cit., p. 617.
- 33 *Ibid.*, p. 592.
- 34 *Montaigne M.* Op. cit., t. 3, p. 256.
- 35 См.: *Ibid.*, t. 2, p. 375—376.
- 36 *Pouilloux J. Y.* Lire les Essais de Montaigne. P., 1969, p. 78
- 37 *Pascal B.* Op. cit., p. 526.
- 38 *Ibid.*, p. 622.
- 39 *Montaigne M.* Op. cit., t. 4, p. 191.
- 40 *Pascal B.* Op. cit., p. 515.
- 41 *Ibid.*
- 42 *Ibid.*, p. 527.
- 43 *Ibid.*
- 44 *Ibid.*, p. 526
- 45 *Montaigne M.* Op. cit., t. 2, p. 316.
- 46 *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 139.
- 47 См.: *Лучицкий П. В.* Указ. соч., с. 47.
- 48 *Montaigne M.* Op. cit., t. 4, p. 41.
- 49 *Ibid.*, p. 231.
- 50 *Callot E.* Von Montaigne zu Sartre. Meisenheim; Wien, 1952. S. 33.
- 51 *Barrière P.* Montaigne, gentilhomme français. P., 1948, p. 178.
- 52 *Villey P.* Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne. P., 1933, t. 2, p. 81.
- 53 *Герцен А. И.* Избр. филос. произведения. М., 1948, т. 1, с. 218.
- 54 *Vallée G.* Op. cit., p. 26.
- 55 *Гассенди П.* Указ. соч., т. 1, с. 120.
- 56 Там же, т. 2, с. 478.
- 57 См.: *Popkin R. H.* Op. cit. p. 99.
- 58 *Copleston F.* A history of philosophy. L., 1953, vol. 3, p. 288.
- 59 См.: *Dréano M.* La pensée religieuse de Monaigne. P., 1956, p. 295.
- 60 *Ibid.*, p. 258.
- 61 *Chevalier J.* Histoire de la pensée. P., 1956, t. 2, p. 683.
- 62 *Thibaudet A.* Montaigne. P., 1963, p. 66, 105, 336.
- 63 *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения. М., 1978, с. 594.
- 64 *Montaigne M.* Op. cit., t. 2, p. 236.
- 65 *Ibid.*, p. 138
- 66 *Ibid.*, t. 1, p. 110.
- 67 *Ibid.*, t. 3, p. 186.
- 68 *Бейль П.* Указ. соч., т. 2, с. 279; см. также с. 268—271, 273, 276, 278.
- 69 *Montaigne M.* Op. cit., t. 2, p. 306.



- <sup>100</sup> *Pascal B.* Op. cit., p. 523.  
<sup>101</sup> Ibid., p. 515.  
<sup>102</sup> *Charron P.* Op. cit., p. 294.  
<sup>103</sup> См.: *La Mothe Le Vayer F.* Op. cit., t. 5, pt 1, p. 228.  
<sup>104</sup> См.: *Montaigne M.* Op. cit., t. 2, p. 343.  
<sup>105</sup> Ibid., p. 270.  
<sup>106</sup> Ibid., p. 145—146.  
<sup>107</sup> *Vallée G.* Op. cit., p. 26.  
<sup>108</sup> Ibid., p. 28.  
<sup>109</sup> *Bodin J.* Das Heptaplomeres. B., 1841, S. 50—51.  
<sup>110</sup> *La Mothe Le Vayer F.* Soliloques sceptiques. P., 1875, p. 14.  
<sup>111</sup> *Бейль П.* Указ. соч., т. 2, с. 190.  
<sup>112</sup> *Bodin J.* Op. cit., S. 15.  
<sup>113</sup> См.: *Castellion S.* Traité des Hérétiques. Genève, 1913, p. 8, 29.  
<sup>114</sup> *Бейль П.* Указ. соч., т. 2, с. 285—286.  
<sup>115</sup> Там же, с. 268, 269, 271.  
<sup>116</sup> *Montaigne M.* Op. cit., t. 1, p. 389—390.  
<sup>117</sup> *Gide A.* Les pages immortelles de Montaigne, choisies et expliquées par Andre Gide. P., 1925, p. 29.  
<sup>118</sup> *Popkin R. H.* Op. cit., p. 98.  
<sup>119</sup> *Busson H.* Op. cit., p. 9.  
<sup>120</sup> *Dreano M.* Op. cit., p. 103—104.  
<sup>121</sup> См.: *Montaigne M.* Op. cit., t. 4, p. 138.  
<sup>122</sup> Ibid., t. 1, p. 290. См. также: t. 1, p. 104; t. 3, p. 257—258.  
<sup>123</sup> *Montaigne M.* Op. cit., t. 1, p. 236.  
<sup>124</sup> Ibid., t. 2, p. 70.  
<sup>125</sup> Ibid., t. 3, p. 260—261.

## РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ

# Учение о человеке в философии эпохи ранних буржуазных революций



### Глава I

## Система философии и проблема человека

Во всех разделах и главах этой книги уже так или иначе устанавливались взаимосвязи между социальной философией, онтологией, погико-гносеологическими исследованиями и центральным вопросом философской мысли эпохи ранних буржуазных революций — проблемой человека. В тех философских учениях XVI и особенно XVII столетия, которые задуманы как разветвленная и единая теоретическая система, проблеме человека отводится столь важная роль, что ее разработка имеет своим результатом создание относительно самостоятельной области человеческого знания — науки о человеке, в тот исторический период принявшей форму философии человека.

Анализ ее новаторского содержания мы начнем с рассмотрения изменений, затронувших понимание статуса философии человека в системе философских знаний.

Первое изменение, о котором достаточно упомянуть очень кратко, ибо вокруг него концентрировались многие исследования этого периода, — обособление философии от теологии, получившее формальное выражение и в новых классификационных схемах философского знания. Одним из существенных объективных следствий отделения философии от теологии стало формирование нового содержания учения о человеке, пусть еще не вытеснившего, но серьезно дискредитировавшего общие идейные установки, методы анализа, догматический и априористический характер средневековой философии человека.

Другой результат принципиального значения заключался в том, что за философией человека закреплялся статус исследовательской дисциплины, подчиняющейся эвристическим эталонам развивающегося естественнонаучного познания. Разрубался гордиев узел ухищрений средневековой философии человека, которая должна была сложными способами оправдывать саму возможность обращаться к фактам и свидетельствам опыта. Теперь философии вменялось в прямую обязанность ориентироваться на вытисненные знания, сверяя с ними теоретические принципы. Соответственно такой ориентации в классификациях философских наук философия человека разделялась на две части, первая из которых

была включена в физику. Устанавливая «физический» характер ряда разделов философии человека, мыслители XVII столетия не только рекомендовали философам ориентироваться на конкретные знания о природе, но и стремились связать философствование с нормирующим воздействием более эвристических ценностей зарождающейся естественнонаучной культуры. Надо далее учесть, что сама физика еще объявлялась частью философии — «естественной философии», как называет Гоббс учение о природе. И если философия человека благодаря этому ставилась в определенную зависимость от конкретных естественнонаучных знаний о нем, то и последние были взяты в тесном единстве с мировоззренческими идеями, с широким, поистине фундаментальным, философским по самой своей природе рассмотрением методов естественнонаучного познания.

Во включении одного из разделов философии человека в физику, в «естественную философию», получила выражение перемена позиций, также имевшая исторически-эпохальную значимость: ведь теперь учение о природе не только приобрело определенную независимость от антропологических знаний, но немалую их часть вовлекло в свое дальнейшее самостоятельное движение! Здесь была формально узаконена деантропоморфизация познания мира природы, что было новым моментом по сравнению не только со средневековьем, но и с Возрождением. Философия человека, прежде в наибольшей степени ориентированная на гуманитарную культуру и часто непосредственно воплощавшаяся в синтетической философско-художественной форме, испытала также и культурную переориентацию: она теперь стремилась «породниться» с интенсивно формирующейся в XVI—XVII столетиях культурой опытного знания, подчеркивавшего значение наблюдения, эксперимента, с теоретико-методологическими установками механицизма и новой математики, где превыше всего ценились строгость, точность, ясность, доказуемость утверждений. Взаимодействие с гуманитарными формами культуры, обращающимися к проблеме человека, не прекращалось, но отныне оно осуществлялось более сложными и опосредованными способами: интеграция предполагала широчайшую дифференциацию, сознательный отход философов от прежних целостных культурных формообразований, изменение эталонов, задающих тон в учении о человеке.

Соответственно изменению идейно-ценностных приоритетов (теперь прежде всего подчеркивали и осмысливали тот факт, что человек — часть природы, подчиненная ее законам) оформляется структура философии. Учение о человеческом теле рассматривается в рамках физики, и пересечение с ней философии человека носит принципиальный, в чем-то исходный характер. Влияние всех этих выкладок на облик философского учения о человеке — весьма немалое. В сочинениях, которые носят название «О человеке» (Гоббс), «Этика» (Спиноза), значительная часть отводится размышлениям о подчиненном («несубстанциональном») положении человека в природном универсуме, учению о человеческом теле.

Форма и стиль концепций человека вполне сознательно подчинены критериям точности и строгости, которые считаются приложимыми к любому научному трактату. Даже сама склонность к такой форме — элемент идейной борьбы. Философы отвергают не только «боговдохновенный экстаз» иных средневековых писаний о человеке. В немалой степени чувствуется сознательное отталкивание от господствовавших еще в предшествующем столетии и особенно характерных для Возрождения литературно-художественных приемов, с которыми сплавлялось философствование о человеке<sup>1</sup>. В трактаты о человеке проникают «геометрический метод» и сам дух новой физики и математики.

Однако было бы неверно и даже опасно изображать дело так, будто философия человека XVII столетия просто растворяет человека в природе и подчиняет все его исследование только естественно-научным методам, будто она нацеливает лишь на точное изучение «данного», будто она исключительно суха по форме, не оставляет места идеалам и ценностям. Такой искаженный образ философии человека XVII столетия можно найти в наше время в работах Ю. Хабермаса и его последователей. Декарт, Спиноза, Гоббс превращаются в «стопроцентных» защитников позитивизма, натурализма и даже в сторонников «техницистского манипуляторства» по отношению к человеку<sup>2</sup>. Такое изображение противоречит, что будет ясно из следующей главы, даже содержанию и стилю физических разделов философии человека. Но уж вовсе пренебрегают подобные интерпретации изучением философии человека как целого, где раздел о человеческом теле, т. е. физическая часть, отнюдь не исчерпывает ни объема, ни проблемного содержания всей теоретической концепции. Между тем и классификационная схема, взятая в ее полноте, также отражает стержневую идею философии человека XVII в.: в человеке его тело (и то, что лишь с наличием тела связано) — отнюдь не самое существенное. И ориентация на естественные науки, на механическую физику и геометрию, на соответствующие им методы оказывается не единственной. Можно даже утверждать, опираясь для начала на классификационные схемы (а наиболее подробные из них даны Бэконом и Гоббсом), что она не является решающей.

В бэконовской классификации «человеческих познаний» и наук<sup>3</sup> учение о человеке (в свою очередь, разделяемое на два обширнейших раздела — «Общее учение о природе и состоянии человека» и «Философию человека») формально является только одной из частей свода человеческих познаний — наряду с историей, теологией и учением о природе, названном «естественной философией». Однако, во-первых, бросается в глаза то, что в основу классификации наук Бэконом с самого начала было положено разделение общих типов человеческого познания, объединяемых и изучаемых «философией человека». Разделение наук поставлено в зависимость от того, какая познавательная способность человека для них особенно важна. Скажем, с историей (разделяемой на естественную и гражданскую) коррелируется память, с

поэзией — воображение, фантазия, а с теологией и с обособленной от нее философией — рассудок. Во-вторых, учение о природе, сущности человека предшествует более конкретным разделам философии человека, а значит, предпосылается и физическим ее разделам. Философию человека Бэкон также понимает весьма широко: в нее включены не только учение о теле (и оно мыслится масштабно, ибо в него входят медицина, косметика, атлетика, «искусство наслаждения», т. е. изобразительное искусство и музыка), но и учение о душе. Поскольку философия человека обособлена от теологии, то и «учение о душе» здесь лишено теологического содержания; оно подразумевает логику (также трактуемую несколько иначе, чем предполагала традиция: Бэкон включает сюда искусство открытия, суждения, запоминания, сообщения), этику<sup>4</sup> и «гражданскую науку». Итак, нефизическая часть учения о человеке и собственно философии человека — очень значительный уже по своей проблемной структуре и, быть может, самый важный раздел философии, который разрабатывается особенно тщательно (в него вводятся дробные расчленения).

Характерное для философии XVII в. противоречие, выразившееся в понимании статуса учения о человеке, подметил Лейбниц, когда он обсуждал даппое Локком в заключительной главе «Опыта о человеческом разуме» разделение наук. Локк выделил три сферы знания — физику, практическую философию, или мораль (изучающую «то, что человек в качестве разумного и свободного деятеля должен делать для достижения какой-нибудь цели, в особенности счастья»<sup>5</sup>), и логику как науку о знаках. Он назвал эти сферы «тремя великими областями интеллектуального мира, совершенно отделенными и отличными друг от друга»<sup>6</sup>. Локк скорее постулирует, чем обосновывает принцип, положенный в основу классификации, считая его «естественным» для философии. И действительно, его ввели еще древние (сходное разделение наук дано Эпикуром). В XVII в. этот принцип полностью принимал Гассенди. Он так или иначе проводился в классификациях наук Бэкона и Гоббса.

Лейбниц видит главную трудность и противоречие в том, что при такой классификации науки вовсе не будут, как задумано, обособленными интеллектуальными областями; напротив, будет иметь место взаимопропикповение и даже «взаимопоглощение» частей философского знания. При определенном подходе мораль и логика включаются в физику. Если «естественная философия» станет распространять свои методы на все предметы, включая «духов», то она захватит область воли, а значит, будет посягать на якобы обособленное учение о добре и зле, счастье и несчастье. Одновременно Лейбниц показал, что при другом подходе практическая философия может «поглощать целое»: «учение о человеческом счастье или о добре и зле должно поглотить все эти познания, когда захотят объяснить в достаточной мере все средства, ведущие к цели, которую ставит себе разум»<sup>7</sup>. (Любопытно, что и сам Лейбниц, вскрывая эту «непоследовательность» классифика-

ций, отражающую так свойственное XVII в. «колебание» исследовательского ума между противоположными принципами, не может предложить взамен чего-либо принципиально нового.)

Лейбниц, имевший возможность в конце столетия подвести итоги развития философии человека, подметил содержательную ее особенность, которая отразилась и в формальных классификациях. Дело в том, что при всех попытках строго разделить философию вообще, учение о человеке в частности на формально обособленные области, при всем желании «упаковать» соответствующие знания в три основных «ящика» (физику, практическую философию, логику) — при всем этом выявилась неизбежность взаимопересечения и взаимодополнения исследовательских подходов, неизбежность перехода от одной «системы координат» к другой. Если оставить в стороне вопрос о логике (а она тоже приобретает статус широко понимаемой науки о знании и познании, переплетаясь с областями и методами, прежде от нее обособленными), то основной проблемой для философии человека станет сложное отношение двух подходов.

Один из них — «физический» в его особой модификации, которая диктовалась именно «физикой человека». Философы стремились раздвинуть границы применимости этого подхода и опробовать его в тех областях, где традиция предполагала обязательные отсылки к «душе», к неким «духам», а в конечном счете к богу, — в учении о страстях души, о поступках и потребностях человека, о его познавательных действиях<sup>8</sup>. Как мы увидим далее, мыслители XVII в. немало сделали для выяснения и «вычерпывания» возможностей изучения человека в этой системе координат, стремясь двигаться в ее рамках строго и последовательно. Но, пожалуй, не меньшее значение имело то, что они именно в итоге «физического» исследования человека наталкивались на необходимость перейти в плоскость размышления, которое по своим исходным принципам и предпосылкам было «нефизическим» и даже в каком-то смысле «антифизическим».

Лейбниц, следуя определениям, которые были сформулированы в XVII в., а затем приняты в XVIII—XIX столетиях, в этом случае говорит о «практической», т. е. моральной, философии и способах ее объяснения. И в самом деле, первое, что бросается в глаза — проникновение даже и в физическое исследование некоторых исходных ценностно-моральных установок, относящихся к человеку. Однако огромное значение философии человека XVII столетия заключалось в том, что под общей рубрикой «практической философии» осуществлялись поиски не одних только этических подходов и методов, а таких, которые были бы пригодны для объяснения различных аспектов специфической для человека жизнедеятельности — для выявления «подлинно человеческих» чувств и «истинно человеческой» разумности, свойственных человеку потребностей и «человеческих прав», неповторимой индивидуальности человека и общественной его природы. Началось формирование наук, специально изучающих общественную сущ-

ность человека. Философия XVII в. разведывала и для них возможные пути исследования, имея в виду соответствующую модификацию механической физики и математики и в то же время наталкиваясь на их ограниченность. (Более подробно об этих поисках, поскольку они относятся к проблеме человека, будет сказано далее.)

Консолидация двух относительно самостоятельных исследовательских линий в учении о человеке оказалась и весьма перспективной и вместе с тем чреватой сложными проблемами и противоречиями. Впоследствии первая, т. е. «физическая», сфера превратилась в широкоразветвленную область естественного научного исследования, где мощное развитие обрели области, только еще начавшие принимать форму опытных наук в XVII в. (анатомия, физиология, биология человека, некоторые отрасли психологии). Тенденция, тогда только смутно обозначившаяся, состояла в их отделении от философии человека. Вторая, нефизическая область учения о человеке, обнимавшая концепцию человеческой природы, логику, этику, «гражданские науки», в дальнейшем тоже оказалась захваченной сложным процессом обособления от философской антропологии. Так и получилось, что в XVIII—XIX вв. почти все дисциплины, считавшиеся «дочерними» ответвлениями философии человека, оторвались от «материнской почвы». В XVII в. несмотря на начавшуюся деантропоморфизацию различных наук и способов исследования, домен философии человека еще был огромным. В дальнейшем он подвергся раздроблению на самостоятельные теоретические наделы.

В западной философии XX в. позитивистские направления довели до крайности процесс обособления «истинно позитивного» знания, включая знание о человеке, от «неверифицируемых» утверждений философии. Философские течения антропологического плана, пренебрежительно относясь к «позитивному знанию», в сущности, поддержали тенденцию дифференциации. Вместе с тем представители философии жизни, феноменологи, экзистенциалисты стали исходить из того, что учение о человеке «исчезло» из философии и что требуется снова «ввести» его в центр философского размышления. При этом к философии человека XVII столетия оба направления отнеслись весьма критически. Для позитивизма она была слишком «метафизической», для философского антропологизма — слишком «сциентистской».

В условиях, когда история философии подвергалась такого рода искажениям, необходимо воспроизвести философию человека крупнейших мыслителей эпохи ранних буржуазных революций в ее целостности, многомерности. Историческое значение этой философии состоит, по нашему мнению, именно в смелом и прозорливом объединении методов, подходов естественнонаучных и гуманитарных дисциплин в единый исследовательский комплекс, в попытке скрепить его крупными мировоззренческими, теоретико-методологическими идеями. Но дело не только в этом. Философия человека, которая формально является одной из соподчиненных

частей человеческого знания, в то же время сохраняет, как и в эпоху Возрождения, роль своеобразного идейно-ценностного центра системы философии и всей теоретической культуры.

Особое положение философского учения о человеке XVII в. объясняется несомненной приверженностью великих мыслителей той эпохи гуманистическим ценностям. Осмысление философии — даже тех ее разделов, которые непосредственно не касаются человека — неизменно приобретает у философов XVII в. также и смысложизненный, нравственный характер. Забота о человеке, о «правильной» жизненной ориентации заключена в самом фундаменте научного познания и философствования. Служению человеческому здоровью, счастью, благополучию, разуму подчинено познание законов природного универсума, в особенности закономерностей, управляющих самой человеческой жизнью. Учение о человеке в гуманистически задуманном комплексе философских исследований как бы скрепляет единой целью весь свод философских знаний.

Учение о человеке, рассуждает Спиноза, должно помочь людям отыскать такую «человеческую природу», которая свойственна всем людям. К выполнению благородной цели, «а именно к тому, чтобы мы пришли к высшему человеческому совершенству»<sup>9</sup>, Спиноза и стремится направить все науки, начиная от механики, медицины и кончая моральной философией, учением о воспитании детей. Для этого необходимы не только науки. Следует, согласно Спинозе, «образовать такое общество, какое желательно, чтобы как можно более многие, как можно легче и вернее пришли к этому»<sup>10</sup>. Итак, у Спинозы, как и у других современных ему мыслителей, широко расчлененная философия именно благодаря учению о человеке концентрируется вокруг блага человека, его нравственного обновления и тесно связывается с изменением общества на гуманистических началах, что не мешает напомнить тем современным буржуазным философам, которые (подобно Хабермасу к его последователям) пытаются превратить учение о человеке мыслителей XVII в. в вариант позитивизма, обособленного от проблем морали.

Гуманистический замысел, воплощающий в себе отклик философов на социальные проблемы эпохи, не является чем-то внешним для философии человека. Как будет показано далее, философы стремятся воплотить его в широкой исследовательской программе, что оказалось очень сложной задачей, сопряженной с рядом трудных для разрешения идейных и теоретических противоречий. Определяющее влияние гуманистических ценностей объясняет тот факт (его, кстати, тоже обходят упомянутые выше критики), что, несмотря на стремление к строгости размышления и изложения, несмотря на использование «геометрического» метода, философы вовсе не стремятся изгонять из своих книг, особенно из трактатов о человеке, глубоко личностные откровения, широкое обоснование разделяемых ими идеалов, ценностей. Они апеллировали не только к разуму, но и к чувству, воле, совести своих



современников. Переменяя такими яркими и страстными размышлениями строгие, в духе физики и геометрии, выкладки своих философских трактатов о человеке, мыслители той эпохи не видели здесь какой-либо непоследовательности. Это было внешне выражение глубоко присущих философии человека в XVII столетии особенностей, специфически характеризующих ее как целостное учение.

Их подробный анализ мы начнем с той первой части философии человека, которая отнесена к физике. Выше она рассматривалась в более специальном естественнонаучном содержании. Здесь будут выделены широкие идейные и философские аспекты. Надо постоянно иметь в виду: согласно суммарно воспроизведенному ранее общему замыслу философии человека XVII в. «физическая» ее часть представляет собой только первый шаг на пути исследования человека и его сущности. Но шаг этот считается необходимым и в высшей степени важным.

Среди особенностей, характеризующих философский смысл и историческое значение «физических» разделов учения о человеке в XVII столетии, далее будут выделены и кратко объяснены те, которые явились, как мы полагаем, новым словом в развитии мировой философской науки, в прогрессивном движении человеческой культуры.

### *1. Новые ценности и теоретико-методологические принципы, определяющие исследование человеческого тела*

Опираясь на великое завоевание культуры позднего средневековья и Возрождения — ценностную «реабилитацию» тела человека (которое ортодоксальные идеологи феодальной эпохи объявляли «низшей частью» человека, «темницей души»), ученые и философы XVII столетия впервые проложили путь многостороннему опытному исследованию механизмов «телесных движений» человека. Новизна исследовательских установок философии эпохи ранних буржуазных революций — в сравнении и со средневековьем, и с Возрождением — состояла в последовательном проведении двух, по крайней мере теоретико-методологических и мировоззренческих, принципов.

Во-первых, для мыслителей этого периода наилучшим свидетельством «реабилитации» человеческого тела служило его включение — как весьма важного и «достойного» объекта — в «физическое» философское исследование. И более того, физика человека мыслилась как отправной пункт всего философского исследования человека, изучения его природы, как основа его самопознания.

Во-вторых, ставилась задача построить целую теоретическую систему — философию человека в широком смысле этого слова, которая восходила бы к строгим научным констатациям физического исследования человека, а заканчивалась бы утверждением

высших благ, подлинной «природы» человека, его неотъемлемых прав и свобод.

Следовательно, «физическая» часть философии человека с самого начала включалась в широко понятую теоретическую систему исследования, причем она приобретала исходный методологический характер и в то же время ставилась в зависимость от важнейших — и увенчивающих философское знание, и лежащих в его основе — гуманистических ценностей.

Превращение объективного физического исследования в самостоятельную и в определенном отношении исходную часть философии человека, в свою очередь, повлекло за собой существенные перемены как для учения о человеке, так и для философии в целом. С самого первого шага решительно отбрасывались традиционные и не исчезнувшие в XVII в. способы объяснения — теологические умозрительно-догматические спекуляции, мифологические, символические, аллегорические иносказания (им еще отдает дань Бэкон, но от них уже отказываются Декарт, Спиноза, Гоббс, Локк). Теперь уже считались принципиально неудовлетворительными любые ссылки на «невыразимые порождающие причины»: на божественные волю, промысл, мудрость, на некие скрытые силы, потенции, «духи». Наиболее эффективный способ преодоления таких способов псевдообъяснения видели в нахождении «естественных» причин, в попытках выстраивать причинные ряды, все звенья которых в идеале можно было бы соотнести с наблюдаемыми природными явлениями. Философия человека, долгие века бывшая прибежищем догматики, иллюзий, средоточием ярких, но лишенных научности фантазий, впервые стала превращаться в область научного исследования. Перед исследовательским взором простиралось обширнейшее поле неизученных проблем, и философы четко и страстно направили творческую мысль своего времени на их изучение.

Философия шла рука об руку с обновленным медицинским, анатомическим, физиологическим, эмбриологическим, психофизиологическим описанием и причинным объяснением, постоянно напоминая ученым, что все широко разветвляющееся научное знание, в том числе и наука о человеческом теле, вырастает из корней философии и питается живительными соками философской теории.

Основой для выделения в составе философии человека особого и полноправного «физического» раздела служило следующее весьма характерное для науки и философской мысли XVII в. теоретико-методологическое допущение: в определенных отношениях человек, наделенный телом, подобен другим телам природы и подчинен законам, которые управляют всеми материальными телами. А отсюда для ученого и философа той эпохи следовало, что возможно и необходимо применить понятия, законы, методы механики также и к исследованию человеческого тела. Поскольку выше (во Введении, а также во II и IV главах I раздела II части) уже шла речь о преимуществах и издержках механицизма, мы за-

тронем данную проблему только в том аспекте, который существен для последующего изложения и связан с необходимостью преодоления распространенного в истории философии одностороннего подхода к оценке и толкованию упомянутых механицистских допущений.

Часто в историко-философских работах обращают внимание только на одну сторону дела — на то, что в отдельных формулировках учения о человеке, созданного философами XVII в., содержались возможности уклона в крайний механицизм, который стал особенно явным в следующем столетии. Действительно, в работах Декарта или Гоббса можно иной раз встретить формулировки, в которых сколько-нибудь существенные различия между телами природы и телом человека стираются. Сравнение между «машиной нашего тела» и другими механизмами (скажем, часами) толкуется чуть ли не буквально<sup>11</sup>. Здесь снова надо учесть, что главный удар наносится по теологическим псевдообъяснениям. Так, Декарт восстает против того, чтобы связывать смерть с «уходом» души из тела; причина смерти, по его мнению, — в разрушении какой-нибудь из главных частей тела. В этом-то суть дела: без методологических установок механицизма, которые дерзко для того времени позволяли исследователю не считаться с постулатом о «душе», которые приравнивали друг к другу обычный насос и «насос» человеческого сердца, — без таких принципов новая теория кровообращения, как и вообще новая анатомия, физиология, медицина, не могла бы развиваться так успешно. Более того, в крайней механицистской форме была впервые высказана перспективная для медицины, для естественнонаучного исследования человека идея, вся плодотворность которой, быть может, стала ясна только в наше время, когда, разумеется, не полагают, что человек есть машина (буквально так не думал и Декарт), но когда именно на основе изучения «машиноподобных» действий отдельных органов его тела (а также их взаимодействия) успешно создают имитирующие механические устройства, ценность которых для жизни, лечения человека и для изучения человеческого тела огромна<sup>12</sup>. Надо вспомнить и о тех направлениях развития современных науки и техники, где (как, например, в кибернетике) столь же широко пользуются методами «взаимоуподобления» машины и человека. А эта методология впервые опробовалась в XVI—XVII в. и применительно к человеку теоретически обосновывалась в физических разделах философии человека. Необходимо далее не упускать из виду, что наиболее «механистические» формулировки и методы — а их больше всего именно в пределах «физики» человека — противоречиво связаны с попытками философов XVII в. поставить определенный предел механистическому уподоблению даже человеческого тела (не говоря уже обо «всем» человеке) и других тел природы, подчиненность которых механическим законам считалась, в сущности, безусловной. Это можно видеть на примере того «раздела» физики, а следовательно, и философии человека, где мыслители XVI—XVII столетий поднима-

лись до мировоззренческих размышлений о месте человека в природе и где мысль философа свободно переходила от операций механистического сведения тела человека к обычному телу природы к утверждению особого положения человека в природном универсууме.

## *2. Новый взгляд на положение и роль человека в природе*

Логика размышлений философов XVII в. по этому вопросу может поначалу показаться чисто «физической» т. е. подчиненной одним лишь принципам механистического воззрения. Природа в целом — простирающийся вокруг нашей земли и уходящий в бесконечность универсуум, единый материальный мир, где «субстанциональное» значение имеют материя, материальные тела и их взаимодействия, подчиненные законам механики. Целостность природы в XVII в. вплоть до Лейбница, в сущности, единодушно уподоблялась гигантскому и исправно работающему часовому механизму (сравнение с механическими часами, этой новинкой XVII в., тогда, несомненно, считалось для природы «лестным»). Разногласия касались только вопроса, сколь часто и как именно бог «заводит» часы Вселенной, иными словами, каковы характер и мощность импульсов, в которых «нуждается» накопленное во Вселенной механическое движение? А что же человек? Рассмотренный в таком контексте, он должен был сначала предстать не более, чем существом, не имеющим над бесконечной природой и ее механическими законами никакой власти, не имеющим никакого «субстанционального» значения. Телесные свойства человека просто и прямо ставились в ряд других явлений природы, подчиненных ее законам. Что касается нефизических, специфических для человека свойств, то в данном пункте анализа казалось достаточным утверждать, что, обладая ими, человек все равно неспособен нарушить законы природы или «навязать» бесконечному миру свою власть. Исходя из этих посылок, согласующихся с духом и буквой естествознания XVII в., философы обрушиваются на антропоморфизм, восстают как против тайного антропоморфизма средневековой теологии, так и против открыто восторженного антропоморфизма возрожденческой мысли. От него прежде всего «спасают» природу и сферу ее исследования, естественнонаучного и философского.

Кажется, что подчинение необходимости природы — исчерпывающее для физики решение вопроса о человеке. Так поначалу и построена «Этика» Спинозы, сконцентрированная вокруг доказательства субстанциональности бога, т. е. природы, и несубстанциональности человека. «Сущности человека не присуща субстанциональность, иными словами, субстанция не составляет форму человека»<sup>13</sup>, — делает вывод Спиноза. Это утверждение и расчищает почву для применения ко всем телам законов механики. Поскольку «Этика» — философское учение, «доказанное в геоме-

трическом порядке», все переходы в ней продуманы, имеют принципиальный для философа характер. Но мы ошибемся, если решим, что в «физических» размышлениях об универсуме и его механических законах предметом особых забот является Вселенная. Ее деантропоморфизация прежде всего осуществляется во имя самого человека, чтобы он трезво взглянул на себя, чтобы он понял, что антропоморфизм есть совершенно иллюзорный способ подчинения природного мира, тогда как познание законов природы дает ему пусть не универсальную и беспредельную, но реальную силу перед лицом бесконечного материального мира. И как бы ни старался держаться философ чисто «физической» логики рассуждения, как бы ни отдавал он дань «геометризму» в строгом движении мысли от физических посылок, скоро становится очевидным, что его больше всего беспокоит именно человек. отношение человека к миру.

Едва только утвердив мысль о подчиненности человеческого тела механическим законам, а вместе с тем о зависимости человека от законов природы, философы сразу же спешили убедить человека, что этой идеи ему не следует страшиться. Недаром же природа как «причина самой себя» у Спинозы так и не утратила ореола божественности. И дело было не в опасении придать учению о природе прямую антирелигиозную, антитеологическую форму. Для индивида XVII столетия идея «обесчеловеченного» мира, возможно, была более приемлемой, если мир еще не был «обезбожен». И если бог, как у Спинозы,— синоним природной закономерности, то это оставляет человеку надежду на прочность его положения в мире. Признание человеком своей слитности с природой, своей зависимости от нее Спиноза толкует как естественный акт «богослужения», приближающий человека к природе и в то же время порождающий в нем веру в свои силы<sup>14</sup>. Мысля самого себя в единстве с целостностью природы, индивид должен включить в природную целостность и других людей, так что идея о всеобщем закономерном единстве природы и человека научает индивида, отмечает Спиноза, не ненавидеть ближних, не гневаться на них, а содействовать общему благу. Эта же мысль внушает отдельному индивиду чувство прочности, устойчивости, смелости: он смотрит на природу (бога) доверчиво, без страха, ибо понимает: люди — все мы, «живущие в нем» (в боге).

И идеи Спинозы, и та форма, в какую они облечены, типичны для мыслителя XVII в. Величие природы воспринимается не бесстрастно, но это спокойная, сдержанная страсть исследователя, который сам для себя установил: надо изучать непоколебимый порядок природы, охватывающий и человека, не давая воли беспокойству, сомнению, страху... Впрочем, это было легче сказать, чем выполнить. Сомнения и беспокойства уже охватывали ученых, одаренных глубоким исследовательским умом. Но лишь немногие отваживались нарушить каноны официального религиозного сознания, чаще всего ориентирующего на оптимистическое благодушие (бог в конце концов печется о человеке и все устраивает к лучшему),

а одновременно нарушить и вновь возникшие нормы науки, предписывающие если не холодность, то эмоциональную сдержанность размышлений о любом изучаемом предмете. Лишь немногие решались с глубокой искренностью признать, что непредвзятое исследование места человека в природе и самой человеческой природы внушает им боль и тревогу. В этом, думается, и состоит разгадка «феномена Паскаля», кажущегося таким необычным для XVII в. Действительно, страстность, откровенность и драматичность раздумий Паскаля о человеке во многом уникальны для того времени. Однако основная идея его «Мыслей...» — о сугубой тонкости, хрупкости, а одновременно и величии как бы выполненного природой «эксперимента», породившего человека, — в более спокойной, констатирующей форме высказывается, по сути дела, всеми великими философами этого столетия.

«Человеческая драма», выражающаяся в общей противоречивости человеческой природы и в более конкретных коллизиях (в столкновении повелений тела и требований духа, зова страстей и голоса разума), волнует их всех. Правда, многими философами уже движет убеждение, что прошло время лишь осуждать, проклинать или только оправдывать человека, восторгаться его деяниями или сетовать на его несовершенство. Даже и драма человеческого бытия «расчленяется» на составные части и помещается под «микроскоп» непредвзятого исследования. Паскаль же не желает скрывать боль и тоску, охватившие его сердце, когда он открыл ему истинное положение человека в природе. Мысль, объективно исследующая бесконечную природу, обязана, считает Паскаль, обрисовать человеку всю драматичность его бытия в бесконечном мире. «Пусть, пришедши в себя, человек посмотрит, что представляет он в сравнении со всем бытием, пусть представит себя как бы заблудившимся в этом далеком уголке природы и пусть по этой келье — я разумею Вселенную нашу — он научится ценить землю, царства, города и себя самого, в своем истинном значении»<sup>15</sup>.

Что же подразумевает раскрытие «истинного значения» бесконечности мира и конечности человека? Паскаль одновременно отвечает, на первый взгляд непоследовательно, даже парадоксально, два тезиса: человек ничтожен, он пылинка в бесконечном универсуме, он затерян в одном из уголков природы; он велик, потому что Вселенная не ведает о неизмеримом своем превосходстве над ним, а человек способен осознать даже самые небольшие свои преимущества. Не следует затушевывать ни ту, ни другую сторону парадоксального<sup>16</sup> «человеческого эксперимента», нельзя ни на минуту забывать о неотвратимости человеческой драмы. Такова основная идея Паскаля. Он считает, что, говоря о могуществе природы, надо показать всю несоизмеримость самых великих усилий человеческого ума с необъятностью бесконечного универсума. «Удивительное чудо» открывается человеку, когда он проникает мыслью в строение «мельчайших известных ему предметов». «Но я покажу ему новую бездну в ней. Я нарисую ему не

только видимую вселенную, но и мыслимую необъятность природы в рамке этого атомистического ракурса»<sup>17</sup>. Человеку надо напомнить о слабости, ограниченности его познавательных возможностей. (Здесь автор «Мыслей...» кратко говорит о том же, о чем подробнее повествует Бэкон в учении об «идолах», о чем пишут рационалисты, «обвиняя» чувства в слепоте и сторонники эмпиризма, «порицая» самонадеянность разума<sup>18</sup>).

Но на этой стороне парадокса, которая уже есть источник человеческой драмы, Паскаль не останавливается. Драма человека еще глубже. Человек способен быть несчастным, а это свойственно только существам сознательным. Он может быть самонадеянным, терзать себя поисками славы; только человеку свойственно осознавать жалкое состояние, в которое он может попасть, и свойственно испытывать боль, сознавая себя жалким. «Следовательно, бедствовать — значит сознавать свое бедственное положение; но это сознание — признак величия»<sup>19</sup>. Сущность, а одновременно силу и величие человеческого существа Паскаль усматривает в мышлении. И пусть человек — ничтожная былинка, тростник, но это тростник мыслящий.

Вряд ли такое определение сущности человека могло понравиться ортодоксальному теологу. Оно, пожалуй, могло оттолкнуть и философов, которые более сухо и точно называли человека «мыслящей вещью». Но аргументация Паскаля по содержанию очень похожа на ту, которую можно встретить у Декарта и других мыслителей. Мышление — преимущество человека, благодаря которому он может стать существом нравственным, возвышающимся над природой. «Таким образом, все наше достоинство заключается в мысли. Вот чем должны мы возвышаться, а не пространством и продолжительностью, которых нам не наполнить. Будем же стараться хорошо мыслить: вот начало нравственности»<sup>20</sup>. (Здесь опять-таки хорошо видно, как мысль философа свободно перемещается от «физической» системы координат в плоскость ценностного, этического рассмотрения.)

Зависимость практической жизни и нравственных ориентаций человека от того, насколько верно он исследует свое положение в универсуме природы и знает меру своей подчиненности законам природы, хорошо понимали все великие философы XVII в. И даже в тех случаях, когда они, подобно Лейбницу, брали на себя задачу писать «Теодицею» (иными словами, когда личная религиозность мыслителей и власть церкви делали свое дело), и тогда на первый план все равно выдвигались задачи практического, нравственного ориентирования человека той эпохи. Лейбница «Теодицея» — пример несколько иного, нежели у Паскаля, разрешения парадокса, драмы человеческого существования. Если Паскаль при всем его рационализме<sup>21</sup> ярко, безжалостно описывает человеческую драму, находя и в мысли о боге скорее надежду, чем утешение, то Лейбниц хочет обрести в идее предустановленной гармонии прочные гарантии для человеческого существа. Однако и он старается ни на йоту не отклоняться, подчиняясь коренным

требованиям научной философии своего времени, от признания и исследования необходимости природы.

Лейбниц считает, что речь идет не об абстрактной идее философии. Аналогичную задачу должен решать в своей жизни каждый человек: познавая природную необходимость, люди должны относиться к природе, ко всему окружающему миру как существа свободные, активные, используя также и преимущества, какими щедро одарила их природа. Нельзя поддаваться унынию, отчаянию, фаталистическим настроениям. Таков принцип «Теодицеи» и других работ Лейбница. «Я часто слышу, — дает Лейбниц в „Теодицее“ любопытную зарисовку, — как бойкие молодые люди, слегка играющие в остроумие, говорят: излишне проповедовать добродетель, изобличать пороки, пробуждать надежду на воздаяние и страх перед наказанием — ведь в книге судьбы что написано, то и написано, и наше усилие ничего в этом изменить не может; так самое лучшее — следовать нашим склонностям и заниматься лишь тем, что в данный момент может принести нам удовольствие»<sup>22</sup>. Это, говорит Лейбниц, софизм, который нетрудно опровергнуть. Но в пользу пассивного поведения человека нередко приводятся и более серьезные аргументы: их суть в том, что перед лицом необходимости природы «уничтожается свобода выбора, столь существенная для моральности нашего поведения»<sup>23</sup>.

Идея о том, что человек включен в «лучший из миров», в котором все в конце концов развивается и устривается к лучшему, у Лейбница является звеном сложной системы как естественно-научных, так и философских исследований. Все они направлены на новое истолкование мира. Если мир по своим законам аналогичен часовому механизму (а в этом уверены Декарт и Гоббс, Гассенди и Паскаль), то человек, пусть отчасти и сведенный к механизму, мог почувствовать себя чуждым, заброшенным. Лейбниц, признававший истинными достижения механики, не хотел смириться с построенным на ее основе образом мира. В естествознании, математике он стал искать хотя бы немногие «проблески» нового понимания, позволявшие увидеть мир подвижным, одухотворенным. Но наиболее свободно чувствовал он себя на почве метафизики. Философия давала возможность смело, творчески изменить образ мира. Он предстал у Лейбница и подчиненным законам механики, и наделенным внутренними духовными импульсами, исходящими от монад.

В таком мире человек (а это было очень важно для Лейбница) мог не ощущать себя чужим. Напротив, в мире «монад» окружающего универсуума многое уже сообразовалось с человеком как особой монадой, так что переход к человеку, наделенному сознанием, духом, выглядел простым и естественным. Необходимость природы снова предстала «человеческой»: философия начала склоняться к новому виду антропоморфизма — «антропоморфизму духа», или «антропоморфизму разума». Это еще раз показывает, сколь существенным теоретическим звеном было объяснение места человека в природе — к нему тянулись нити от многих теоретических, прак-



тических, нравственных вопросов, что хорошо понимали великие мыслители XVII в., великие и тем, что естественнонаучные теоретические проблемы они неизменно решали в тесной связи с проблемами мировоззренческими, гуманистическими, нравственными.

Давняя традиция философии состояла в том, что человеческая чувственность рассматривалась как своеобразный способ связи человека с природой. В философской мысли XVII столетия мы находим новаторский подход к анализу человеческой чувственности, что прежде всего проявляется во включении ее исследования в «физический» раздел учения о человеке, — стало быть, в распространении принципов и методов механицизма на изучение «чувственных движений» человека. Но и тут мы ошиблись бы, если бы свели все дело только к этому моменту.

### *3. Чувственность как предмет исследования философии человека XVII столетия*

Новаторское значение философии XVII в. заключалось и в том, что она теоретически и методологически обосновала объективный исследовательский подход к чувственности. Науке еще только предстояло собрать наиболее достоверные, доступные наблюдению факты и сделать первые обобщения, а философия уже вышла на передний край начавшейся исследовательской работы. Воздействие предметов природы на органы чувств человека, передаваемое через нервную систему в мозг, как и обратная реакция организма, — вот что было естественным полем наблюдения на начальной стадии физического изучения проблемы чувственности. Поскольку в отличие от спекулятивного подхода схоластики здесь создавались возможности опытного описания и изучения, не удивительно, что возникла тенденция переносить «модель» такого исследования (а оно довольно быстро отпочковалось от философии) на философскую проблему чувственности в целом. Взаимодействие с природой при посредстве чувств рассматривалось в обособляющейся физиологии органов чувств главным образом (если не исключительно) под углом зрения испытывания и переработки органами чувств чисто телесного, внешнего воздействия.

В философии же дело опять-таки должно было обстоять сложнее. Ведь она ставила своей конечной целью всестороннее «сущностное» исследование человека. Но в соответствии с общими философско-методологическими требованиями механистического причинного объяснения чувственность человека сначала как бы отделялась от всего человека, изучалась изолированно. (Затем, как мы увидим, ее пришлось снова «встраивать» в единую «природу» человека, что оказалось очень сложной задачей.) Чувства включались в «человеческую природу» в том смысле, в каком свойства каждого тела — в его «природу»: они — специально выделенные для обособленного изучения ее элементы, не совпадающие со всей полнотой чувственно-интеллектуальной деятельности человека. То, в каком именно виде они выделялись, частично опреде-

лялось особенностями механицизма. Подобно тому, как протяженность и фигура допускают описание, измерение, подсчет (в соответствии с правилами механики и математики), так и предварительно обособленные чувства были взяты в виде доступных наблюдению, причинному описанию, даже «исчислению» материальных или приобретающих материализованную форму воздействий.

Чувственная деятельность, рассмотренная таким образом, была во многом сведена к реакциям органов человеческого тела (нервной системы, мозга) на воздействия внешних тел. «Прежде всего необходимо,— пишет Гоббс,— исследовать причины ощущений, т. е. тех идей, или образов, которые беспрестанно возникают в нас, когда мы ощущаем; необходимо также исследовать и сам процесс их возникновения»<sup>24</sup>. В соответствии с такими требованиями философская проблема ощущения трактуется механистически: «Полное определение ощущения,— пишет далее Гоббс,— вытекающее из объяснения его причин и процесса его возникновения, гласит: ощущение есть образ, обусловленный противодействием и направленным вовне импульсом, которые возникают в органе чувств под влиянием импульса, исходящего от предмета и направленного внутрь, при условии известной продолжительности такого импульса»<sup>25</sup>. Далее Гоббс вводит для конкретного исследования сложный причинный ряд, который кажется ему строго непрерывным. Началом всякого знания должны стать образы восприятия и воображения. Как они возникают? В «животном организме» формируются предрасположения в виде «влечения» или «отвращения»; имеет место обобщение «симпатий» и «антипатий», влечения или отвращения посредством размышления, и вследствие этого — возникновение воли, желания, влечения, т. е. человеческих страстей. Другим следствием являются возникновение и использование (благодаря размышлению и воле) человеческой речи, образование общих понятий — соединение слов и понятий друг с другом. Материалисты особенно настойчиво и последовательно стремились проследить всю цепочку воздействий, не допуская никаких «прорывов», отклонений от строгости и непрерывности причинного ряда, исходным звеном которого считалось воздействие тел природы на органы чувств.

Таким образом, с точки зрения материалистов XVII в., чувственность порождается природой, и только ею. Обусловленную только природой чувственность мыслили сделать основой дальнейшего причинного объяснения в учении о человеке. Исследование чувственности в определенном смысле и стало фундаментом домарксистской материалистической философии. Была целиком отвергнута теологическая идея о необходимости в процессе объяснения жизнедеятельности человека идти «далее» природы — к каким-либо внеприродным и внечеловеческим причинам. Значение этого подхода для последующего развития научной философии чрезвычайно велико. Философы XVII в. много сделали для утверждения той правильной идеи, что чувственность, связывая чело-

века со всей природой, имеет особое значение, ибо является исходной предпосылкой всех возможных его контактов и с природой, и с другими людьми. Человек как чувственное существо является, как подчеркивает Маркс, предметным существом, обязательно испытывающим воздействие окружающего его мира материальных предметов. Это вполне реальное обстоятельство никак нельзя сбрасывать со счетов и тогда, когда выявляется сущность человека. Процесс труда и производства — специфический именно для человека способ взаимодействия с природой — одновременно является предметно-чувственной деятельностью.

Критикуя понимание чувственности в учениях философов XVII в., иногда изображают дело так, будто эти мыслители учитывали только воздействие природы на человека, а не обратное воздействие человека на природу. На самом же деле активный характер человеческой чувственности ими тоже принимается во внимание, что придает «физическому» учению о чувственности характерное противоречие. Любопытно, что, говоря об особенностях человеческой чувственности, мыслители XVII в. не считают эти идеи просто дополнительными по отношению к исходному рассмотрению, которое без них было бы сугубо физическим. Даже Гоббс, который, как мы видели, как будто бы полон решимости провести в анализе чувственности чисто «физический» подход, утверждает исходное значение человеческой чувственности для всей физики, включая, разумеется, и физику человека.

В физике Бэкона, Декарта или Гоббса исследования, относящиеся к особой чувственности человека, в определенном смысле становятся исходными на пути к раскрытию механических свойств природы. Учение об ощущении, о чувственности в целом, которое как будто бы должно стать простым следствием распространения принципов механики (непосредственное воздействие — противодействие — движение) на изучение человеческого тела, занимает не подчиненное, а логически главенствующее положение в составе физики. Так, у Гоббса IV раздел книги «О теле», который носит название «Физика, или о явлениях природы», начинается с главы «Об ощущении и животном движении»; затем уже трактуются также действительно физические сюжеты, как Вселенная, звезды, свет, теплота, тяжесть и т. д. Аргумент в пользу данного порядка рассмотрения таков: тела природы являются нам, и именно через явления мы познаем естественные причины. «Если мы познаем принципы вещей только благодаря явлениям, то в конце концов основой познания этих принципов является чувственное восприятие, или ощущение, и из последнего мы черпаем всякое знание»<sup>26</sup>, — пишет Гоббс.

Человек, таким образом, предстает уже как особое природное существо: природа воздействует на человека не иначе, чем через его чувства. Казалось бы, и здесь еще не идет речь о специфике человека: ведь животные аналогичным образом вступают в контакт с природой. Однако у человека, согласно логике мысли философов XVII в., воздействия тел природы на органы чувств по-

ождают следствия, каких нет в животном мире. Если бы не было еловеческой чувственности, природа никогда не была бы «явленной», а значит, исследованной, объясненной, освоенной, использованной. Благодаря чувственности непосредственно возможен контакт с природой, ибо сама чувственность есть природная способность человека. Являясь же способностью именно человека, чувственность служит границей и связующим звеном двух миров — природного и человеческого. Поэтому философы XVII в., начиная анализировать «телесные» элементы чувственности в рамках физики, вместе с тем придавали особой человеческой чувственности исходное значение как для «естественной философии», так и для философии в целом (и, конечно же, для самого учения о человеке). В физической части философии человека XVII столетия, следовательно, надо видеть следующее очень тонкое различие: человек не только толкуется в естественнонаучном духе, как тело природы, но уже изучается философски как особая часть природы. Иными словами, чувственность, понимаемая как способ связи человека с природой, мыслилась и как интегральная часть особой человеческой «природы», т. е. сущности.

В учении о человеческой природе, к рассмотрению которого мы теперь переходим, находят продолжение и дальнейшее развитие новаторские идеи, но вместе с тем усложняются исследуемые проблемы и углубляются характерные противоречия, часть которых была прослежена применительно к физическим разделам философии человека.

## Глава II

### Новый смысл концепции «человеческой природы» (сущности человека) в философии XVII столетия

Учение о человеческой природе имеет для основной темы нашей книги особое значение. В соответствии с традицией, издавна сложившейся в философии, мыслители включали в этот раздел самые важные и сокровенные свои мысли о человеке — критику тех человеческих действий, мыслей, нравов, которые казались им недостойными «подлинного» человека, представления о его сущности, ценности и идеалы, к которым, как они считали, должны стремиться люди. Такая идейная и проблемная нагрузка ставила учение о природе человека в тесное и одновременно сложное, противоречивое отношение к реальности социально-исторического действия. Это была своеобразная теоретическая призма, через которую проходили поистине эпохальные идеи, с помощью которой быстрые и многоликие изменения истории как бы соразмерялись с прочными, устойчивыми принципами.

Отсюда некоторые общие моменты в учениях о человеческой природе в философии средневековья и нового времени. И там и

здесь — это понятие теоретическое, философское, нацеленное на фиксирование сущности изучаемого объекта — человека, и поэтому естественно предполагается, что в нем выражается отнюдь не все то, что в каждом человеке и в каждом его действии в какой-либо момент исторического времени может быть замечено и воспроизведено. И философы средневековья, и мыслители XVII в. считают необходимым осуществить достаточно строгий отбор и включить в природу человека некоторые самые важные и самые «достойные» признаки. Поэтому в учении о человеческой природе большую роль играют нормативно-ценностные идеи. Можно усмотреть сходство также и в том, что по своему принципиальному замыслу учение о человеческой природе выполняет объединяющие, синтезирующие функции: в его рамках физические, природные свойства человека сопоставляются и каким-либо образом связываются с духовными, моральными качествами<sup>27</sup>, индивидуальные желания и устремления — с социальными характеристиками сознания и действия<sup>28</sup>.

Однако это только формальная общность, абстрактная характеристика теоретических функций учения о человеческой природе. Содержательные же результаты, к которым пришли философы двух эпох, используя эту рамку, существенно различны. Ибо кардинально изменились те области жизнедеятельности человека, на которые новая философия стала обращать преимущественное внимание, иначе стали изучаться, оцениваться и связываться физические и духовные признаки, подверглись серьезному преобразованию те критерии, ценности, принципы, в соответствии с которыми важное для человека отделялось от несущественного (в частности, иные социальные качества стали считаться принадлежащими к «достойной» человека сущности).

Тот набор признаков, которые оказываются вычлененными и соединенными благодаря фокусирующему влиянию нового понятия человеческой природы, — единство оригинальное и именно в его целостности невозможное для предшествующей эпохи, неприемлемое и для тех, кто в XVII в. защищал традиционные ценности и взгляды.

1. В человеческую природу прежде всего включаются физические, природные свойства человеческого тела, но из всех доступных наблюдению и описанию его частей и движений считаются существенными только некоторые. Физические свойства, как уже говорилось, выделяются в соответствии с требованиями механистической методологии: среди физических свойств и движений человека существенное значение приписывается тем, которые могут быть подвергнуты расчленяющему, обособляющему, «исчисляющему» интеллектуальному взгляду философствующего физика. Выделенные таким образом свойства считаются «частью» человеческой природы. Это прежде всего фигура, движения человеческого тела. Но они — части в совершенно особом смысле<sup>29</sup>.

2. Другими существенными элементами человеческой природы считаются чувственные реакции и действия:

а) чувственные потребности. В природу человека включаются те действия человеческого тела, которые Гоббс называет его «природными способностями и силами»<sup>30</sup>, — способность питаться, размножаться, двигаться и осуществлять другие, более сложные реакции, которые порождаются этими совершенно неизбежными потребностями, от рождения вложенными в человека природой. Иными словами, специально выделяются и включаются в природу, сущность человека «естественные» движения, чувственные реакции, сама необходимость удовлетворять «естественные потребности» тела, которая считается ничем не отличимой от той природной необходимости, с какой брошенный вверх камень падает на землю. Спиноза, Гоббс выражали широко распространенное в идеологии XVII в. стремление, когда именно через такую аргументацию, по видимости чисто «физическую», апеллирующую лишь к «естественному», вводили и понятие о неотъемлемом праве человека удовлетворять такие потребности, о «естественном праве». Они, быть может, не замечали, что их аргументирующая мысль совершала здесь не плавное, последовательное обоснование, что она уже не оставалась в рамках физического рассмотрения, а сразу совершала прыжок (как того и требовала внутренняя логика нормативно-правовых проблем) в сложную область невыводимого из физики социального действия и размышления. В строгое рассуждение, как будто бы подчиненное только «логике» природы, только наблюдению за реальным и данным, только требованиям механистического метода, и здесь вполне явно вплетались гуманистические ценностно-нормативные мотивы;

б) желания. Отправляясь от «естественных» потребностей (и выводя из них, а точнее, присоединяя к ним идею естественного права), философы далее расширяют исследование опосредованных механизмом «желания» аффектов, страстей души, делая и их важнейшим компонентом человеческой природы. «Желание, — пишет Спиноза, — есть самая сущность человека, поскольку она представляется определенной к какому-либо действию каким-либо данным ее состоянием»<sup>31</sup>. Далее мы увидим, как противоречиво объединяется в учении о страстях души широкий комплекс стремлений, потребностей, интересов человека — от упомянутых элементарных, «естественных» потребностей до устремления к «наибольшему благу», в том числе и к «общему благу» людей.

3. Свойство разумности традиционно включалось в человеческую природу. Однако если для средневековья все проявления человеческой разумности, включая «естественный свет разума», получали оправдание только в случае помощи человеку на пути обретения бога, то для философов XVII в. разумность есть человеческое качество, существенно отличающее его от животных. Кроме того, это свойство, которое неотделимо от чувственности, а стало быть, связано со всей природой. Проявления ее охватывают всю человеческую жизнь, выражаясь и в способности человека к познанию природы, всей действительности, и в умении регулировать свою жизнь согласно требованиям естественного ра-

зума и моральных ценностей, и в способности жить в мире и согласии с другими людьми.

Традиционный образ человека, наделенного разумом, существенно изменяется благодаря принципиально иному решению вопроса, тоже поставленного традицией: каким образом наиболее «достойно» — в подлинном соответствии с самой человеческой природой — надлежит использовать специфическое для человека свойство разумности. Ответ официальной средневековой идеологии: во имя укрепления «истинной веры», этой главной благодати, которая нисходит на человека. Решение философии XVII столетия: во имя блага самого человека, для развития и совершенствования человеческого знания, прежде всего научного, в свою очередь используемого для сохранения здоровья человека, для его духовного и нравственного совершенствования, наконец, для того, чтобы человек сумел, раскрывая тайны природы, испытать самое высокое из возможных для него наслаждений.

Итак, понятие разумности как свойства человеческой природы великими мыслителями эпохи используется для связывания человека с природой, а также для выявления его особого места в природе, его сущности. Здесь видно, как понятие разума выходит за пределы только гносеологии и специфическим образом концентрирует в себе специальные философские споры, борьбу идей, идеалов, ценностей относительно предназначения и достоинства человека, тесно связанные с эпохой напряженные раздумья об усовершенствовании человека и переустройстве общества на началах «подлинной разумности».

4. В число свойств человеческой природы включаются такие признаки, как равенство людей от рождения и вытекающие отсюда притязания индивида на равенство с другими людьми. «Нет ничего более очевидного, — пишет Дж. Локк, — чем то, что существа одной и той же породы и вида, все без различия, рождаются, обладая одинаковыми природными преимуществами, и что использование одних и тех же возможностей должно также быть равным между ними без какого-либо подчинения или подавления»<sup>32</sup>. Таким же неотъемлемым свойством природы человека считается и стремление к свободе. Здесь уже видно, что размышления о «природе человека» подчиняются не специальной логике естественнонаучного рассуждения, не особым принципам физики, а представляют собой сложно опосредованный теоретический отклик философии человека на развитие человека в обществе, на особые исторические условия этого развития, сложившиеся в эпоху ранних буржуазных революций. Философы ставят вопрос о том, к каким следствиям приводит и может привести осознание каждым человеком своего «прирожденного» равенства с другими людьми. Один из своеобразных ответов — учение Гоббса о войне всех против всех как разъедающей болезни, которая непременно возникает и становится поистине опасной, если общество не применит против нее сильных лекарств.

Включение равенства и свободы в число свойств человеческой

природы отнюдь не предполагает, что философы XVII в. считают равенство имеющимся в реальной жизни и тем более заведомо гарантированным. Ведь даже физические, чувственные свойства человеческой сущности, как было показано, особым образом вычленились при наблюдении над человеческим телом. Что же касается таких свойств, как разумность, равенство, свобода, то обоснование их принадлежности к человеческой природе, расшифровка их смысла, возможностей применения к действительному индивиду есть результат использования целого ряда теоретико-методологических приемов, сложным образом опосредующих влияние реального опыта, наблюдения за непосредственной жизнедеятельностью конкретного чувственного человека и действительной историей (каковы эти приемы, будет показано в ходе дальнейшего анализа).

5. В столь же сложную и противоречивую теоретико-методологическую канву вплетены первые концептуальные решения, касающиеся стремления человека к самосохранению, к отстаиванию неприкосновенности и достоинства своей личности, жизни, здоровья и имущества. Эти свойства философы также считают принадлежащими к природе человека, стремятся вывести их из законов природы,— но и здесь они совершают скачок к чисто социальным проблемам и нефизическим способам рассуждения. Не менее существенным свойством «природы человека», чем защита и отстаивание своей индивидуальности, считаются стремление к общению с другими людьми, умение защищать общее благо. В этом, как считают Спиноза и Гоббс, Локк и Лейбниц, состоит одно из неискоренимых стремлений человека, в этом же заключаются требования разума (или, как говорит Гоббс, «найденные разумом правила»).

6. К существенным свойствам человека причисляется его активность, связываемая прежде всего с руководством разума, с познанием и самопознанием. «Активными же люди называются лишь постольку, поскольку они живут по руководству разума»<sup>33</sup>,— пишет Спиноза. Только человек способен познать свою природу, раскрыть для самого себя свою сущность и собственное «я». Спиноза особенно акцентирует мысль, что «природа», сущность, объединяющая индивида с другими людьми, также «есть знание единства, которым дух связан со всей природой»<sup>34</sup>. Существенное отличие новой философии человека, наиболее ярко показывающее воздействие эпохи,— если не прямое исключение, то во всяком случае отнесение «на периферию» ценностей и смыслов таких качеств, которые, подобно «истинной вере» и верополучанию, были в центре антропологической догматики официального средневековья<sup>35</sup>. Их место заняли такие качества, как ориентация на объективные знания, на истину. Если при нестроном цензорском взгляде на это еще можно было закрывать глаза ведь и идеология средневековья была привержена таким ценностям, как «духовность» человека, мудрость, многознание), то уж превращение равенства, свободы, самоутверждения индивида и



его самопознания, вытекающей отсюда активности в центральные идеи философии человека было прямым вызовом феодальным устоям и идеологическому сознанию, ориентированному на традицию.

Рассмотрим более подробно содержание понятия «человеческая природа» в философии XVII в. и те методы, которые используются при его новом истолковании.

Коренное размежевание со средневековым мировоззрением, которое имело особое значение для изменения содержания понятия «человеческая природа», состояло в следующем: философия нового времени стала отстаивать мысль о «сущностной независимости» от бога всех природных вещей, включая человека. Это был очень опасный пункт, где сталкивались две системы принципов. Новая формула, даваемая Спинозой, — по форме осторожна и по первым словам, казалось бы, традиционна, но в целом она имеет радикальный смысл: «...Отдельные вещи без бога не могут ни существовать, ни быть представляемы; однако же бог не относится к их сущности; сущность вещи необходимо составляет... то, существование чего влечет за собой существование вещи и по уничтожении чего уничтожается и вещь...»<sup>36</sup>. В применении к человеку сказанное означает, что он, подобно всем другим «вещам» природы, несет «в себе» и только в себе собственную сущность. А следовательно, изучение человеческой сущности носит не теологический, а вполне самостоятельный характер. Эта идея, поначалу охранительная по отношению к теологической традиции, затем развилась в целую систему более конкретных новых позитивных теоретико-методологических постулатов. Будучи согласованными с общими требованиями метода, они вместе с тем были прилажены к идеологическим ценностям, которые разделяли великие мыслители XVII столетия.

Один из конкретных постулатов в приложении к философии человека может быть сформулирован так: в качестве исходного объекта для выведения сущности человека должен быть взят отдельный индивид, причем прежде всего взятый в его эмпирически наблюдаемой «данности». Уточнение такой методологической установки в XVII в. вовсе не было чем-то банальным. Тут были объединены две новые процедуры. Во-первых, выдвигался своего рода методологический запрет: «подлинную» человеческую сущность нельзя искать где-то вне человека, и прежде всего в боге или в чем-то другом «сверхприродном». Могут спросить: но разве объединение человека с природой, в духе Спинозы, — не поиск человеческой сущности вне человека? В том-то и дело, что «природа», сущность человека, согласно Спинозе, — это самостоятельная, специфическая сущность особой «вещи» природы, то, без чего именно эта вещь уничтожается. И хотя человек зависит от законов природы, но его и только его сущность — нечто особое по отношению к сущности других природных вещей.

Во-вторых, идея о самостоятельности человеческой сущности по-новому регулировала отношения между учением о человече-

ской природе и материалом опытного наблюдения, идет ли речь об опытных естественнонаучных знаниях или о «включенном» наблюдении философа за реальными людьми своей эпохи, за их мыслями, поступками, взглядами. Индивид предстал в качестве «точки отсчета» не только для естественных наук о человеке, но и для философии, призванной выявить целостную человеческую сущность. Индивид должен был оставаться в поле зрения философа, когда он формулировал сложные теоретические постулаты; пусть они и не были суммой наблюдений, но их правомерность, их истинность могла быть удостоверена не иначе, нежели благодаря обращению к действительным индивидам и их реальным действиям.

Философия и здесь ориентировалась на выработанные ею и апробованные естествознанием общие нормы научного исследования, в частности на уже практикуемые способы «работы с реальностью». Законы механики — научные принципы, полученные, как известно, благодаря сложным методам «рассечения» целостности природы, сведения всего многообразия тел и движений природы к мертвым телам и механическим движениям, к математическим формулировкам механических закономерностей. Но для ученых XVII в. не было простой метафорой утверждение, что на языке математики «записаны» законы природы. Они отправлялись от тел природы и, подвергая их сложной обработке благодаря особым приемам познания, не упускали из виду возможность «работать» с телами и движениями природы благодаря извлеченным из их целостности механическим законам. Так и философы, бывшие, как правило, выдающимися учеными или блестящими знатоками естествознания, отправляясь от действительного индивида, сознательно осуществляли подчиненный требованиям теории отбор и особое синтезирование признаков в учении о человеческой природе; но они все время «возвращались» к индивиду, к его действительной жизни. Они тоже искренне верили, что открытые ими принципы человеческой природы «запечатлены» в жизнедеятельности отдельных индивидов, но запечатлены так, как родовая, неизменная сущность может воплощаться в изменчивой, многоликой и скоропреходящей реальности вещей и событий. И как бы ни «отклонялись» некоторые люди в отдельные времена от этой сущности, считалось, что от нее человеку все равно не уйти, ибо сущность мыслилась как закон и своеобразная форма, подчиняющая себе индивидуации человеческого рода — сех людей, во все прошлые и будущие времена.

Решение вопроса об отношении понятия и концепции «человеческой природы» к реальной жизни индивидов было опосредовано, как уже говорилось, применением методологического приема «рассечения» целостной реальности изучаемого объекта, без его не было бы возможным научное исследование. Движение к открытию сущности в философии — как и в обычной жизни, как во всяком научном исследовании — отправляется от наблюдения за «живой» целостностью действительного объекта. Для фи-

лософии человека такой целостностью может быть, согласно суждениям философов XVII в., только являющийся чувствам индивид<sup>37</sup>.

Однако с давних пор философу ясно, что характеристики сущности не тождественны ни целостности непосредственно наблюдаемого объекта, ни механической сумме отдельно изученных его «частей». «Элементы» сущности — это интеллектуально выделяемые качества. Тем не менее и здесь философы XVII в. стремятся найти «выход» к действительному индивиду, к его реальной жизни. Физические свойства человека мыслятся специально вычленимыми, но считается, что каждый индивид ими обладает: каждому человеку свойственно иметь фигуру, рост, производить движения, каждый (как бы ни были деформированы его органы чувств, какая бы ни была им присуща степень и интенсивность чувственности) все же является чувственным существом, прежде всего при помощи органов чувств вступающим в контакт с природой. Каждый человек с необходимостью испытывает «естественные» потребности, ему присуще соответствующее стремление удовлетворять их, что остается верным и в тех крайних случаях, когда люди стремятся или выпущены свести их к минимуму. Разумность также считается хотя бы в минимальной степени принадлежащей каждому человеку, невзирая на то, что в наиболее высокой и яркой форме ею обладают очень немногие, ибо люди, в чем убеждены философы XVII в., редко живут согласно требованиям «истинного разума». Важно, что философы XVII в. (при всех их разногласиях, о которых будет сказано ниже), не отрывают разумность как свойство человеческой природы от сознания и действия реальных индивидов.

Может показаться, что иначе мыслится связь с реальной жизнедеятельностью людей таких качеств, как равенство и свобода. Но и тут нужно не забывать, как именно эти свойства включаются в сущностное единство, именуемое человеческой природой. Философы вовсе не утверждают, что в действительной социальной жизни установились или вот-вот установятся отношения равенства. Не предполагают они и того, что каждый человек непосредственно сознает себя равным другим людям. Утверждается пока только то, что исследователь, изучающий человеческую сущность, волен взять в качестве объектов каких угодно индивидов и при объективном рассмотрении отпущенных природой и существенных для их «природы» свойств он не может сколько-нибудь убедительно защитить идею прирожденного неравенства людей. Напротив, считается возможным убедительно доказать «сущностное» равенство людей, опять-таки взяв в качестве «точки отсчета» не каких-то особых, избранных людей, но любого и каждого действительного индивида, человека как такового. Вот почему философы, помыслив людей изначально равными (и даже предполагая, что многие индивиды еще неспособны осознать и признать это свое сущностное свойство), выводят следствия из такого исторического постулата, явно стремятся «совместить» контуры мыслимых следствий и действительного поведения людей.

То же можно сказать о свободе. В «чистом» виде это качество трудно обнаружить в жизни многих реальных индивидов. Более того, согласно установкам научного метода, искать таких непосредственных «наложений» мыслимого на существующее — прием запретный. Не надо, напоминает Спиноза, «смешивать действительно сущее с мысленным»<sup>38</sup>. Но исследователь, согласно Спинозе, в то же время может и должен обращаться к некоторым простым свидетельствам индивидуального опыта, где «просвечивают» и свойства человеческой природы: например, «обращая внимание на свою природу, можно ясно и отчетливо понять, что мы свободны в своих действиях и что мы многое обдумываем только потому, что мы хотим этого»<sup>39</sup>.

Смысл понятия человеческой природы всегда состоял в попытках дать целостную концепцию человеческой сущности. Для философии XVII в., опиравшейся на специальную отработку аналитических процедур, учение о человеческой природе предполагало также и применение методов синтеза. Конечно, это был синтез в особом смысле — поиск взаимодействия, взаимопроникновения отдельных групп признаков. Далее будет показано, как в пределах учения о человеческой природе философы XVII в. ищут взаимодействия страстей и разума. Им также свойственно стремление именно в единстве и целостности понять человека и как природное, и как общественное, «гражданское» существо. Они не видят готовых решений этого вопроса и справедливо считают проблему весьма трудной. Но поиск единства уже ведется; на него достаточно четко нацеливается философская мысль. Гоббс пишет в посвящении к труду «О человеке»: «Человек ведь является не только физическим телом; он представляет собой также часть государства, иными словами, часть политического тела. И по этой причине его следует рассматривать равным образом как человека и как гражданина. А это означает, что мне нужно было соединить основные принципы естественных наук и физики с принципами политики, следовательно, вещи наиболее трудные с вещами самыми легкими»<sup>40</sup>. Объединяющую теоретическую значимость понятия человеческой природы философы XVII в. не ограничивают какими бы то ни было историческими временными рамками. Логика рассуждения такова: раз это сущность, то все объекты того же рода подпадают под ее эвристическую власть — толкование, внутренне родственное принципу: если открыты законы тел, все тела могут быть объяснены с их помощью. Процедура уподобления, редукции конкретного к сущностному захватывала, таким образом, не только все тела и все пространства, но и все исторические времена. Предполагалось, что человек в силу его принадлежности к одной родовой общности должен всегда и при всех обстоятельствах обладать набором качеств (пусть с разной степенью их наличия, развитости, интенсивности, осознанности) — качеств, как раз и выражаемых в понятии «человеческая природа».

При оценке этого замысла философии человека XVII столетия приходится сталкиваться с распространенным суждением, будто само по себе понятие человеческой природы и стремление отыскать всеобщие свойства, во все времена существенные для человека, были решительно отвергнуты Марксом как антинаучные. Подобно ряду других предрассудков это предубеждение не основывается на специальных изысканиях и аргументах, но тем не менее часто определяет характер рассмотрения и оценки учения о человеческой природе XVII столетия.

Факты говорят о другом: Маркс не оспаривал научного значения самого понятия человеческой природы. Напомним, что он разъяснил научный смысл понятия и проблемы человеческой природы в «Капитале» — в полемике с Иеремией Бентамом. Поскольку формулировки Маркса связаны с этой полемикой, приходится хотя бы кратко ее коснуться. Бентам возводит в ранг существенного свойства человека принцип полезности. Маркс не отрицает, что человеку свойственно стремление в той или иной ситуации извлекать для себя пользу. Это вопрос вполне реальный, и Маркс высоко оценивает его рассмотрение Гельвецием и другими французскими мыслителями XVII в. Маркс подвергает критике не понятие человеческой природы и не включение в нее свойства индивида стремиться к пользе или к удовлетворению своих потребностей, но особый способ трактовки этих понятий Бентамом, который непосредственно отождествляет принцип пользы как элемент природы человека с пониманием полезности английским филистером XIX в. С методологической точки зрения Маркс считает важным, чтобы исследование человеческой природы сначала велось при отвлечении от конкретных исторических модификаций того или иного ее свойства. Надо «знать, какова человеческая природа вообще и как она модифицируется в каждую исторически данную эпоху»<sup>41</sup>. Но для Бентама, показывает Маркс, всех этих тонких аспектов проблемы просто не существует. Что же подразумевается, согласно идее Маркса, под анализом «человеческой природы вообще»?

Некоторые из ее свойств уже выделила и сделала объектом изучения традиционная философия, особенно философия XVII в. Она правильно сочла существенным то обстоятельство, что человек наделен телом, что ему всегда и с необходимостью свойственно иметь природные потребности, что он вместе с тем одарен «духом», сознанием, что он познает окружающий мир и самого себя, что он есть не только природное, но и социальное существо. Нельзя не согласиться и с тем, что по крайней мере эти констатации, в разной форме сделанные в учении о человеческой природе, действительно фиксируют существенные свойства людей всех без исключения исторических эпох. Высокой оценки заслуживает и гуманистическое критическое соотнесение философами XVII столетия принципов человеческой природы и тех еще «недостойных» истинной человеческой сущности модификаций, которые существуют в определенных исторических условиях. И К. Маркс пишет,

что в обществе будущего «обмен веществ с природой» будет осуществляться «ассоциированными производителями» «при условиях, наиболее достойных их человеческой природы и адекватных ей»<sup>42</sup>. Вопрос о человеческой сущности, таким образом, и в философии марксизма имеет тот аспект, который намечен концепцией человеческой природы, — это изучение существенных свойств, во все времена присущих человеку. Принципиальное отличие марксизма от предшествующих учений, включая философию человека XVII столетия, состоит в том, что данный аспект не становится в нем самодовлеющим, а включается в более широкую концепцию человека, в которой тщательно исследуется то, что Маркс называет историческими модификациями человеческой сущности.

Что же касается философии XVII в., то ее сознательный замысел — дать всеобщее учение о человеческой природе. Проблема исторических модификаций здесь, по существу, не ставится. Это делает учение о человеческой природе своеобразной, внутренне противоречивой теоретической конструкцией.

С одной стороны, философы XVII в. вовсе не чужды исторического чутья, они внимательно наблюдают за совершающимися на их глазах реальными событиями и, случается, пишут о них, немалое внимание уделяя тому, как действуют и мыслят конкретные индивиды, как воплощается в их действиях всеобщая человеческая сущность. Поэтому в нашем стремлении связать философию человека с эпохой ранних буржуазных революций, даже с более конкретными событиями предреволюционного или революционного времени мы имеем право и возможность сослаться на собственные оценки, высказывания, взгляды философов.

С другой стороны, философы XVII в. (как впоследствии и Энтэм) не всегда видят, где и когда они говорят о человеке вообще, а где об исторических модификациях его природы, порожденных эпохой ранних буржуазных революций. Они, например, не замечают того, что уже само включение признаков равенства и свободы в учение о человеческой природе — отражение устремлений человека, ставших сколько-нибудь действительными и массовыми в новую эпоху.

Философы также по большей части еще не догадываются, через какие их взгляды, формулировки теоретически и идеологически утверждаются интересы консолидирующегося буржуазного класса. Борьба за утверждение новых ценностей, объективно получающая широкое идейное значение, также не осознается в ее исторических предпосылках, а понимается лишь как специальный спор с предшествующими или современными мыслителями. К этим вопросам мы еще не раз вернемся при более конкретном разборе отдельных разделов учения о человеке и его связи с эпохой.)

Философы, конечно, чувствовали, что при изучении человека они не могут быть совершенно бесстрастными исследователями. Но тем более необходимым считали они подчиниться организующему влиянию научных методов исследования. Они надеялись на

то, что объективные методы научного подхода окажут благотворное влияние на собственный личностный мир исследователя. Ибо при построении объективного учения о человеческой природе философу, полагали они, приходится вести нелегкую борьбу не только с теоретическими предубеждениями своего времени, но и с собственными субъективными предпочтениями, склонностями. Говоря о сущности человека, философ не имеет права переносить на человеческий род ни восторженную сентиментальность, если она присуща его натуре, ни меланхоличность своего характера, ни горечь обиды, пусть она и будет вызвана действительно печальными превратностями его жизненной судьбы. Эту немаловажную установку наиболее ярко, пожалуй, выразил Спиноза. Он иронизирует по поводу тех, кто любит напоминать о человеческом бессилии и непостоянстве, кто приписывает их «какому-то недостатку природы человеческой, которую они вследствие этого оплакивают, осмеивают, презирают или, как это всего чаще случается, ею гнушаются, того же, кто умеет красноречивее или остроумнее поносить бессилие человеческой души, считают как бы божественным»<sup>43</sup>.

Это, разумеется, не означает, что философ уподобляется бесстрастному «познающему автомату», но считается, что объективно ориентированный мыслитель должен принять любую обоснованную и доказанную учением о человеческой природе теоретическую идею — независимо от того, окажется ли она для него лично утешительной, или разочаровывающей. Безоговорочно защищая гуманистические ценности, мыслители XVII в. решительно противостоят и аморализму, и догматическому морализму, если они подменяют объективное исследование или отклоняют его в сторону. Философ был бы счастлив, если бы человеческая природа концентрировала в себе лишь гуманные, добрые, прекрасные, в подлинном смысле достойные человека качества. И поскольку анализ человеческой природы, как считают философы, позволяет относить к ней такие свойства, как разумность, равенство, свобода, социальность и нацеленность на общее благо, активность, постольку есть почва для гуманистических надежд. Но если окажется, что к человеческой природе и к порождаемым ею следствиям равным образом относятся качества, находящие проявление в «войне всех против всех», философ обязан объективно изучить их; он должен быть готов, если это обусловлено требованиями самой логики научного исследования, признать и их относящимися к человеческой природе. В этом случае ему еще следует найти мужество сказать людям горькую правду о них самих, не смягчая дело оговорками и утешениями, а настаивая на том, что речь идет о неискоренимой сущности человеческого рода. Безжалостно должен взглянуться исследователь в самого себя: он человек, а значит, суждение о несовершенстве человеческой природы он обязан отнести и к самому себе.

Противоречия, «раскалывающие» человеческую сущность, прежде всего коренятся, как полагают мыслители XVII столетия, в

разнонаправленности двух начал, равно принадлежащих к человеческой природе, — чувств, существующих в виде «страстей души», аффектов, и разума. Попыткам урегулировать их извечный спор посвящается особый раздел учения о человеческой природе. Но в философии XVII столетия эта жизненная драма, так знакомая каждому человеку, осмысливается тем же способом, что и все другие коллизии человеческой сущности: каждое из начал берется обособленно, углубленно изучается, и лишь затем ставится вопрос об их взаимодействии.

### Глава III

## Аффекты, «страсти души» и разумность как свойства человеческой природы

### *1. Исследование аффектов в учении о человеческой природе в философии XVII в.*

Вопрос об аффектах, «страстях души», и контроле над ними к XVII в. сам по себе был не новым для философов. Средневековые мыслители не могли обойти его своим вниманием. Хотя «страсти души» глубоко интересовали средневековых мыслителей, по большей части аффективные реакции человека вызывали недоверие или осуждение. Средневековому подходу к аффектам свойственно характерное противоречие: поскольку тело — «темница души», то страсти подобны тяжелой цепи, которая может приковать человека к бренному и суетному миру, если только он не подчинит их одной страсти — вере в бога, которая у обычного человека, неисконного в спорах и доказательствах, естественно принимает эмоциональную форму, подчас перерастая во всепоглощающий религиозный экстаз. «Служебная» роль разума по отношению к вере, одобрение всех обусловленных верой страстей — важнейшие принципы средневековой идеологии. Контроль разума над страстями предполагается, однако главной целью все-таки считается подчинение страстей «истинной вере».

Преодоление таких установок, выраженных не только философией, но и культурой средневековья, началось в эпоху Возрождения, теоретическое мышление и нравственно-эстетические ценности которого во многом сосредоточены вокруг легитимизации простых, «естественных» человеческих чувств; проникновение в сложный мир страстей человека было особенно глубоким в художественной культуре и литературе Возрождения.

Возможно, мыслители XVII в. недооценивали раскрепощающее значение идеологии Возрождения, способствовавшей дискредитации свойственного официальному средневековью в целом негативного отношения к сложному и противоречивому миру человеческих страстей. Но скорее всего их уже не устраивала преимущественно ценностная, художественно-эстетическая форма возрож-



денческого осмысления чувственности — страстная же защита человеческих страстей, оправдание «праздника чувств», прорыва «новой чувственности», освобождения ее от идейных регламентаций средневековья. Философы XVII в. относятся к человеческим страстям без какого бы то ни было ханжества и лицемерия, но в то же время смотрят на них строже и откровеннее, чем мыслители Возрождения. Центральная задача теперь усматривается в научном изучении, исследовании чувственности, а также в ее регулировании средствами разума, однако не в сковывании ее во имя враждебных человеку внешних норм и внешними же средствами, а в облагораживании на пользу самого человека — и способами, соответствующими внутренним механизмам его чувственности и его разума.

Такая цель была, по существу, поставлена философией впервые. Поэтому Декарт, Спиноза, Гоббс, подводя итог рассмотрению аффектов, «страстей души», в предшествующей мысли, не видят, на что они могли бы опереться. Научная ценность ранее сделанного в этой области, согласно их пониманию, ничтожна. Свой трактат «Страсти души» Декарт начинает следующими словами: «Нигде не сказывается так ясно недостаточность знаний, полученных нами от древних, как в том, что написано ими о страстях. И хотя они являются предметом, изучению которого всегда уделялось много внимания, и этот предмет не кажется особенно трудным, так как страсти переживаются каждым, и поэтому, чтобы определить природу страстей, нет необходимости заимствовать наблюдения из какой-либо другой области, — тем не менее то, что сказано об этом древними, имеет так мало значения и в большей части так мало вероятно, что у меня нет никакой другой надежды приблизиться к истине, как избрать иной путь, чем тот, которым шли они. Поэтому мне приходится писать здесь так, как будто я занимаюсь предметом, которого до меня никто не касался»<sup>44</sup>. Спиноза столь же резко критикует авторов, которые писали «об аффектах и образе жизни людей», особо подчеркивая основной, с его точки зрения, недостаток обычных рассуждений на эту тему: «...говорят как будто не об естественных вещах, следующих общим законам природы, но о вещах, лежащих за пределами природы»<sup>45</sup>.

Критическое суждение Спинозы уже содержит в себе суть его позитивной программы: исследовать аффекты, страсти души, как явления, подчиненные законам природы, как явления «естественные», строго пресекая всякие ссылки на «сверхприродные» причины. Надо придерживаться той же строгой научной ориентации, которая уже оправдала себя при изучении физических тел, общих законов природы. «Таким образом, — пишет Спиноза, — аффекты ненависти, гнева, зависти и т. д., рассматриваемые сами в себе, вытекают из той же необходимости и могущества природы, как и все остальные единичные вещи, и, следовательно, они имеют известные причины, через которые они могут быть поняты, и известные свойства, настолько же достойные нашего познания, как и

свойства всякой другой вещи, в простом рассмотрении которой мы находим удовольствие. Итак, я буду трактовать о природе и силах аффектов и могуществе над ними души по методу, следуя которому... буду рассматривать человеческие действия и влечения точно так же, как если бы вопрос шел о линиях, поверхностях и телах»<sup>46</sup>.

Скажем заранее: Декарту, Спинозе, Гоббсу, в принципе разделяющим такую установку и даже превращающим ее в исходный, фундаментальный принцип, здесь, как и в других разделах учения о человеке, не удается удержаться только на том уровне исследования, который подчиняется лишь теоретическим и методологическим требованиям «природного», физического подхода. Но об этом — далее. Сейчас же надо подчеркнуть, как много дала философии сама установка на непредвзятое исследование страстей. Победы, одержанные философией человека XVI и XVII вв., могут показаться не столь уж крупными, идеи могут подчас представиться элементарными, если забыть о том, как нелегко их было утвердить, как важны они были и для того времени, и для всей последующей человеческой культуры.

Главное заключалось в преодолении многих догматических установлений относительно страстей души и ряда ограничений, налагаемых на их изучение. В историко-философских, историко-психологических работах было верно отмечено, что благодаря такому подходу в поле зрения попали многие, до тех пор ускользавшие от внимания философов, ученых, писателей, художников, нередко считавшиеся запретными оттенки «естественных» человеческих чувств. Объектом внимания стала естественная «жизнь чувств»<sup>47</sup>, по отношению к которой человек ни в коей мере не должен испытывать страха и недоверия.

Любопытен вывод, к которому в результате исследования страстей придет Декарт. Поскольку все страсти души неизбежны и естественны, все они в основе своей, по природе своей, хороши. Вредны только крайности — они, действительно, пагубно действуют на человека. Задача философа — обнаружить благотворность страстей, взятых в самой их сущности, основе, и раскрыть человеку вред наиболее «крайних» форм тех же самых страстей. Сдерживание таких крайних проявлений не имеет ничего общего с подавлением страстей. Человек должен уметь им отдаться — ведь они способны доставить ему ни с чем не сравнимое удовольствие<sup>48</sup>. Благодаря обоснованию таких установок, имеющих одновременно ценностный и теоретико-методологический характер, Декарт, Спиноза и Гоббс стали основателями того изучения человеческих эмоций, к которому примыкают современные физиологические и психологические исследования эмоциональных реакций человека<sup>49</sup>.

Казалось бы, по крайней мере вопрос о том, что именно изучается в учении о страстях, был решен традиционной философией. Но и его философы XVII в. ставят вновь, причем видно, что проблема решается не «беспредпосылочно»: к изучению страстей применяются уже обоснованные и примененные в других частях.

философии мировоззренческие и теоретико-методологические принципы. Поставив задачу выделить страсти души из всей совокупности наблюдаемых действий и движений человека, Декарт прежде всего оставляет в стороне те, которые, по его мнению, порождены одним телом: мы их производим, когда «дышим, ходим, едим и вообще производим все отправления, общие нам с животными»<sup>50</sup>. Здесь, согласно Декарту, нет никакого вмешательства души<sup>51</sup>. Другая область человеческих действий и их проявлений в общей форме связывается с «нашим мышлением». Она, в свою очередь, расчленяется на две сферы: первая — особые «действия», по преимуществу мыслительные и зависящие от «души» как символа мышления (Декарт называет их *émotions* — эмоциями); вторая — «виды восприятий и знаний», которые стоят как бы на перекрестке воздействия на тело человека вещей природы и процессов мышления<sup>52</sup>, или «души». Ко второй сфере Декарт и прилагает понятие «страсти души». Они, следовательно, в общей форме отнесены к проявлениям мышления как субстанции. В то же время поставлена задача отличить их от других, более специфических для самого мышления проявлений.

Спиноза выделяет по сути дела тот же объект для исследования, но обозначает его при помощи понятия «аффект». «Под аффектами, — пишет он, — я разумею состояния тела (*corporis affectiones*), которые увеличивают или уменьшают способность самого тела к действию, благоприятствуют ей или ограничивают ее, а вместе с тем и идеи этих состояний. Если, таким образом, мы можем быть адекватной причиной какого-либо из этих состояний, то под аффектом я разумею состояние активное, в противном случае — пассивное»<sup>53</sup>. В отличие от Декарта, Спиноза применяет понятие «страсть души» только к тем аффектам, где идеи являются смутными, а аффективные состояния — пассивными. Несмотря на различие терминологии, видно, что Декарт и Спиноза в принципе одинаково выделяют для исследования сложный, можно сказать, «комплексный» объект — состояние человеческого тела, возникающее, с одной стороны, под влиянием воздействия вещей внешнего мира, а с другой — благодаря определенному осознанию этих воздействий.

Существенно, что эти состояния, движения, поступки человека, порождаемые воздействием внешних предметов на его органы чувств и одновременно осознаваемые, переживаемые человеком, должны быть так или иначе доступны наблюдению. Используя традиционное понятие «страсти души», Декарт вынужден специально пояснить, что он разумеет под словом «душа». При определении аффектов Спиноза, правда, не пользуется понятием души, но он его все-таки употребляет в разделе об аффектах. А предыдущий раздел «Этики» вообще носит название «О природе и происхождении души».

Имея в виду сказанное ранее о стремлении этих философов «изгнать» понятие души из исследований, относящихся к физике человека или граничащих с нею, можно задать вопросы: разво

е видят они непоследовательности, связывая теперь аффективно-эмоциональные реакции человека с понятием «душа»? Не означает ли это, что в специфически философских разделах учения о человеке возрождается одно из центральных понятий теологии?

Пользуясь понятием «душа» в учении об аффектах, Декарт и Спиноза не только избегают типичных для теологии догматических идей и способов «сверхприродного» объяснения, но и ставят вполне реальные проблемы, еще не изученные тогдашней философией. В понятии «душа» у Декарта соединены три главных аспекта: во-первых, имеются в виду мышление, сознание сами по себе, в их специфике; во-вторых, вмешательство мышления и сознания в другие, например в аффективно-эмоциональные, проявления человеческой духовной жизни; в-третьих, обеспечиваемая мышлением, сознанием целостность духовной жизни человека. Тем самым преодолеваются догматизм, мистичность и другие особенности традиционных рассуждений о душе, используются только те размышления и поиски средневековых авторов, которые способствовали расшифровке элементов и механизмов проникновения «осознающего» (для Декарта — мыслительного) начала во все действия человека, за исключением чисто телесных. Связывание страстей с понятием «душа» тоже имеет для Декарта вполне определенный смысл. С его помощью прочерчивается следующее направление анализа: выясняется, как «осознающее» мыслительное начало проникает в специфически человеческие страсти, воздействует на их содержание, определяет характер их влияния на действия человека. Отсюда же пролегает путь исследования человеческой природы как своеобразного единства страстей и разума; здесь коренятся надежды на возможность контроля разума над страстями: ведь и страсти и разум считаются произрастающими из единого корня — из «души», или из духовной целостности человеческого Я.

Употребление Спинозой понятия «душа» в учении об аффектах также нацелено на исследование вполне определенной и сходной философской проблемы. Вводя это понятие, Спиноза снова подчеркивает значимость методологического правила: никогда не забывать о начальной причине всех духовных реакций, а именно о воздействии тел природы на человеческое тело<sup>54</sup>. Понятие «душа» приобретает у Спинозы особое, достаточно конкретное содержание. Душой он называет именно процессы осознания человеком состояний собственного тела, определяемых воздействием вещей природы, — процессы, которые затем оказывают серьезное воздействие на всю духовную жизнь. Согласно Спинозе, душа — это сама возможность для человека воспринимать как состояния тела, так и идеи этих состояний, причем идеи, как говорилось, могут быть как ясные, отчетливые, так и смутные. Для дальнейшего осмысления волевого и чувственно-аффективного аспектов человеческого действия такое определение души очень существенно. Прежде всего решительно отвергается представление о неких «внечеловеческих» абсолютных разуме, воле, стремлении и т. д.

Раз все действия «души» причинно обусловлены именно воздействием тел природы на человеческое тело, а также вытекающим отсюда специфическим (сложным, часто неадекватным) осознанием состояний тела, то «абсолютным» духовным сущностям, в том числе и «безличным» страстям, не остается места.

На всех этапах анализа, осуществляемого в «Этике», видно стремление Спинозы воспроизвести цепь причинных зависимостей, начинающихся от действия внешних тел на человеческое тело. Спиноза в конце концов обнаруживает механизмы, не просто плавно и последовательно передающие телесные воздействия, но преобразующие их в человеческие аффекты. Это и есть наиболее интересный для нас «переломный» пункт анализа. С одной стороны, воздействие тел природы на тело человека и вызываемые им ответные реакции «души» (ясное или смутное осознание воздействия, а также «осознание осознания») — первичная «клеточка», от которой Спиноза отталкивается при изучении аффектов. Но, с другой стороны, существенно то, что при объяснении специфики аффектов Спиноза отправляется не от физиологических констатаций (тело природы — тело человека и его реакции), но от более сложного факта: состояния тела осознаются ясно, отчетливо или неадекватно. Итак, осознанность аффектов, по сути дела, и исследует Спиноза, опираясь на понятие души. Далее Спиноза устанавливает: осознание воздействия внешних тел на его собственное тело протекает таким образом, что человек может судить, благоприятно или неблагоприятно внешнее воздействие для тела (или, как говорит Спиноза, увеличивается или уменьшается этим воздействием способность человеческого тела к самосохранению и к действию).

Тело человека, как и всякая вещь, стремится сохранить свое существование. Поскольку душа — не что иное, как осознание состояний тела, она также зависит от этого закона. «Душа, имеет ли она идеи ясные и отчетливые или смутные, стремится пребывать в своем существовании в продолжение неопределенного времени и сознает это свое стремление»<sup>55</sup>. «Благоприятственные» для души состояния такие, которые увеличивают ее способность к осознанию (мышлению). Объяснение аффектов здесь включает у Спинозы ряд важных шагов, благодаря которым устанавливаются элементы аффектов и раскрывается их генезис. Первый элемент: аффекты порождаются воздействием внешних вещей; проявляются они через какое-либо состояние человеческого тела (что и означает их зависимость от природы и ее законов). Второй элемент: аффекты оказывают обратное воздействие на способность тела к действию, обладают «побуждающей силой» (устанавливается зависимость человеческого тела от аффектов). Третий элемент: аффекты внутренне спаяны с процессами осознания воздействия внешних тел на человеческое тело. Четвертый элемент: осознаются не просто эти воздействия, но и их значение как для тела, так и для души (благоприятное или неблагоприятное). Пятый элемент: определенное сочетание перечисленных ранее элементов дает либо

ктивное, либо пассивное состояние человека (его тела и души).

Итак, в чем же существо того нового уровня анализа страстей, который начинается вместе с введением понятия души? Поскольку Декарт говорит о пропикновении «мышления», а Спиноза — пропикновении ясных или смутных идей в процесс переживания человеком аффектов, то, быть может, учение о страстях, а вместе с ним философия человека прямо и окончательно «переливаются» в гносеологию? В определенной степени пересечение с гносеологией, действительно, имеется: предполагается, что тщательные гносеологические исследования мышления помогут уяснить и связь страстей с «мыслительными» аспектами «души». Но, по сути дела, философия человека и здесь продолжает оставаться на собственной и достаточно самостоятельной теоретической почве, закладывая основы именно для философского анализа человеческой чувственности, аффективно-эмоциональных сторон жизнедеятельности и поведения человека.

Философы верно исходили из того, что исследование сущности человека невозможно без изучения его чувственности, взятой и в виде деятельности органов чувств (связанной с работой мозга и нервной системы), наиболее элементарных «аффектов тела» и в виде более сложных аффективно-эмоциональных действий. Но далее они поставили вопрос о механизмах осознания человеком собственных страстей, о неразрывной связи аффектов и мышления как элементов «человеческой природы», о целостности человеческого Я как своеобразного единства страсти и мысли.

Был поставлен вопрос, который, как не без основания считали философы XVII в., имеет огромное значение и для научного познания природы человека, и для ее усовершенствования. И поставлен он был в форме, которая соответствовала универсальным рамкам учения о человеческой природе: какое значение для человека имеет тот факт, что он испытывает страсти, что в нем неизменно и неизбежно заключено аффективное начало?

Когда философы давали ответ на него, их исследовательская мысль снова оказывалась подчиненной закону внутренней антиномичности. Сначала они стремились включить человека, испытывающего страсти, в причинный ряд жестко детерминированных воздействий природы. Однако любопытно, что «точкой отсчета» в учении о страстях было уже не взятое обособленно тело человека. Предпосылкой и объектом исследования, как было отмечено, становилась сложная связь: тело человека, подверженное одновременному воздействию вещей окружающего мира и процессов осознания этих воздействий. И на первом «витке» исследования считалось необходимым сначала выяснить все, что относится к наиболее «жесткому» уровню детерминации человека его «чувственной природой», а значит, и природной необходимостью вне человека.

Интересна в этой связи последовательность анализа аффектов в «Этике» Спинозы. Вначале он в общем виде определяет специфику аффектов, а затем намечается изучить те механизмы и

состояния, где человек более пассивен перед лицом их «спонтанной» силы. Поэтому четвертой части своей книги Спиноза дает название «О человеческом рабстве, или о силах аффектов». Вот она, одна сторона «антиномии» аффектов: человек не может их не испытывать, он подвластен их силе. И в связи со страстями (пассивными аффектами) снова утверждается знакомая нам идея: «Человек необходимо подвержен всегда пассивным состояниям, следует общему порядку природы, повинуетя ему и приспосаблиется к нему, насколько того требует природа вещей»<sup>56</sup>. Делается ряд специфических выводов относительно страстей: некоторые аффекты таковы, что человек мало что может изменить в них; иногда аффекты столь сильны, что преследуют человека, срывая его другие силы; аффект может быть уничтожен или «укрощен» только более сильным аффектом<sup>57</sup>. Отсюда выводится особенно важный принцип: стремясь направить людей к добру и отвратить от зла, нельзя прибегать только к «чистым» доводам разума. Надо помнить о силе аффективных реакций. «Истинное познание добра и зла, поскольку оно истинно, не может препятствовать никакому аффекту; оно способно к этому лишь постольку, поскольку оно рассматривается как аффект»<sup>58</sup>. Даже и тогда, когда есть связанное с чем-то случайным желание добра, оно может быть «подавлено» желанием вещей, «существующих в наличности»<sup>59</sup>. Истинное познание добра и зла иногда только возбуждает душевные волнения, а затем просто уступает место обычным вожделениям.

Но это не означает, продолжает Спиноза, что усилия разума в обуздании аффектов безнадежны. Просто «необходимо знать как способность, так и неспособность нашей природы, дабы иметь возможность определить, на что способен разум в обуздании аффектов и на что нет. Я сказал уже, что в этой части я буду иметь дело с одной только человеческой неспособностью, ибо о могуществе разума над аффектами я предположил говорить отдельно»<sup>60</sup>. И поскольку разум не должен требовать «ничего противного природе»<sup>61</sup>, в учении об аффектах сначала считается совершенно необходимым выяснить, какие аффективные реакции и какие механизмы испытывания аффектов для человека столь же неизбежны, как подчинение всем другим законам природы.

Существенную роль здесь играет исследование тех механизмов испытывания страстей, которые с давних пор были выделены философами, размышлявшими о «вождеющей» душе человека. Прежде всего, мыслители XVII в., как и их предшественники, говорят об исходном механизме «влечения» (*appetitus*). Влечение определяется как обусловленное, прежде всего, телами природы; но поскольку это стремление человека, в нем частично уже есть, хотя и в скрытом виде, действия «души». Их специфика в том, что человек стремится испытать приятное ему «впечатление» — так возникает, согласно Декарту, Спинозе, Гоббсу, влечение — или, напротив, уклониться от впечатлений неприятных — так возникает «отвращение». Философы сначала намереваются изучить

лечение и отвращение как достаточно элементарные проявления обусловленности человека наличием тела. «Влечение и отвращение,— пишет Гоббс,— первые стремления животного движения»<sup>62</sup>. Однако более важными и интересными для них являются последние осознанности человеком его влечений.

Будучи осознанным, влечение приобретает, согласно Спинозе, форму «желания». Различая «влечение» и «желание», Спиноза, с первых, поясняет, что само по себе влечение сохраняется независимо от меры его осознания. Но, во-вторых, он особо подчеркивает тот факт, что через желание можно более четко объяснить общий для аффектов механизм, состоящий в их побуждающей силе — в том, что желания опосредуют действие человека, придавая им какое-либо направление. Поскольку же влечений, желаний человека много, то в каждый данный момент они могут определять его действия сложным и противоречивым образом. Драма человека опять-таки укоренена в самой его природе. «Я разумею здесь,— пишет Спиноза,— под именем желания всякие стремления человека, побуждения, влечения и хотения, которые бывают различны сообразно с различными состояниями человека и нередко о того противоположны друг другу, что человек влечется в разные стороны и не знает, куда обратиться»<sup>63</sup>.

Итак, относительно желаний установлено, что они опосредуют действие человека, придают ему определенную направленность, складывающуюся в результате борьбы различных, в том числе и прямо противоположных желаний. Но если страсти с заключенным в них механизмом желания так могущественны, то тем более важно внимательнее присмотреться к ним, еще и еще раз выявить факторы, определяющие желания человека. Казалось бы, их можно вывести из основной «естественной» предпосылки — функционирования человеческого тела, его обусловленности вещами окружающей природы. Но отсылка к этим обстоятельствам, что хорошо чувствуют философы, далеко недостаточна. Механизм желания связан с тем, что осознается воздействие тел природы на тело человека. Но что именно осознается? Философы XVII в. поняли, что в «осознающем» аспекте желания главным является не познание самого тела природы и даже не фиксирование доставляемого им удовольствия или неудовольствия. «Страсть желания,— пишет Декарт,— есть возбуждение души, вызванное «духами», которые внушают душе желать в будущем того, что представляется ей ценным. Таким образом, желают не только блага, которого в настоящий момент нет, но также и сохранения того, которое имеется. Предметом желания бывает, кроме того, и отсутствие зла, как того, которое уже есть, так и того, которое возможно в будущем»<sup>64</sup>. Мы видим, что исследование страстей приводит к тому пункту, где в якобы «физическую» логику анализа, сознательно принимаемую философами (Декарт вообще временами делает его исто натуралистической, пытаясь усмотреть причины страстей в возбуждении шишковидной железы), властно вклинивается проблема «благ», проблема ценностей.



Изменение позиции философы осуществляют в определенной мере сознательно. Так, Гоббс, рассмотрев влечение и отвращение лишь в качестве «животных движений», затем устанавливает, что они могут быть «рассмотрены и с другой точки зрения. К одной и той же вещи можно испытывать то влечение, то отвращение в зависимости от того, считают ли ее полезной или вредной. Если в одном и том же субъекте происходит таким образом смена симпатии или антипатии, влечения и отвращения, то возникает ряд представлений, который мы называем размышлением»<sup>65</sup>.

Переходя к этой логике, философы также опираются на простые и верные жизненные наблюдения: один и тот же предмет у людей, чьи органы чувств устроены в принципе одинаково, вызывает разные аффективные реакции; да и один и тот же человек непостоянен в своих эмоциях, пусть их предмет и остается тем же. Быть может, главная для страстей — не в самих предметах, не в их различиях? К этому выводу и приходит Декарт. «Я замечаю также, — пишет он, — что предметы, действующие на чувства, не вызывают в нас различных страстей в соответствии с имеющимися в них различиями, а оказывают свое влияние в связи с теми обстоятельствами, при которых определяется приносимый ими вред или польза и их значение для нас»<sup>66</sup>. Гоббс придает особое значение для объяснения страстей конкретному жизненному опыту каждого человека. Лишь те влечения и желания, которые родственны нам и животным и которые именуется врожденными, можно рассматривать в общей форме. Но их, считает Гоббс, «в общем немного. Все остальные желания, являющиеся желаниями конкретных вещей, возникают из опыта и из испытывания их действия на нас самих или на других людях»<sup>67</sup>.

Ту или иную классификацию страстей давали многие сколь-нибудь развитые традиционные учения о человеке. В XVII столетии дается, пожалуй, самая подробная, необычайно тщательно выполненная «феноменология» страстей. Это соответствовало требованиям научного подхода: надо было прежде всего объективно воспроизвести «формы данности» исследуемого предмета. Это имело глубокий смысл: считалось, что, подобно тому как познание бесконечной природы лишает человека самоуверенности, но дает ему уверенность, так воспроизведение мира страстей с их поистине неисчерпаемыми оттенками помогает человеку понять меру своей зависимости от страстей, но также и почувствовать, что бесконечно сложный мир страстей — это мир человека, а значит, ему отчасти подвластный.

При описании аффектов философы сначала сводят их в крупные группы, типы. У Декарта таких «простых и первоначальных» групп страстей шесть — удивление, желание, любовь, отвращение, радость и горе (у Гоббса их пять — исключено удивление). На этом уровне классификации имеются в виду скорее не качественные особенности страстей, а их общие «механизмы», так что здесь сохраняет силу все то, что ранее было сказано об основополагающей страсти — желании.

Для того чтобы вывести, а точнее, «привести» к основным страстям богатейшее разнообразие их подвидов, философы снова обращаются к уже найденным ими сложным структурам опосредования содержания страстей размышлениями людей относительно добра и зла, ценного, полезного и вредного. Как, например, определить характер такой страсти, как удивление? Кажется, можно сказать: предмет, который является новым, вызывает удивление. Но ведь дело не в самом предмете. Один и тот же предмет у разных людей либо вызывает, либо не вызывает удивление. Значит, и тут снова становится ясно, что дело не в самих предметах, а в их значении для человека. С удивлением, в свою очередь, связаны уважение и пренебрежение, благоговение и презрение, которые мы можем спонтанно испытывать по отношению к новому предмету. «Все предыдущие страсти могут появиться у нас, когда мы не знаем, является ли предмет, их вызвавший, хорошим или дурным. Но если он представляется нам хорошим и для нас ценным, то это вызывает в нас любовь к нему, если же он представляется нам дурным или вредным, то у нас появляется ненависть»<sup>68</sup>. Итак, основой рассмотрения всей обширной совокупности страстей оказываются у Декарта ценностные понятия — хорошего или дурного, полезного, «ценного» или вредного. Надежда, страх, зависть, беспечность, отчаяние, нерешительность, мужество, трусость, ужас, радость, печаль, злорадство, зависть, жалость, самоудовлетворенность, раскаяние, благосклонность, признание, негодование, гнев, слава, позор, отвращение, желание, веселость — все эти страсти Декарт так или иначе связывает с опосредующим значением добра или зла, с их определенным осознанием человеком, с различными оттенками его отношения к доброму или злему, ценному или вредному.

Для классификации страстей, уже соотносимых с критериями добра и зла, вреда и пользы для человека, Декарт вводит еще один любопытный критерий — время, которое в данном случае связывается с ориентацией человека на будущее, только еще ожидаемое благо (или зло). (Именно в связи с этим страсть обретает, по Декарту, форму желания, поэтому же и все другие страсти основываются на желании.)<sup>69</sup> Говоря об ориентации на благо или зло, пользу или вред как о своеобразном опосредующем механизме возникновения страстей, Декарт не задается вопросом о происхождении и природе самих ценностных представлений о добре и зле, вреде и пользе и т. д. Он просто предполагает такие критерии существующими и так или иначе усвоенными индивидами. Спиноза, напротив, предпринимает попытку это выяснить, выводя добро и зло непосредственно из влечения и его осознания. «...Мы стремимся к чему-либо, желаем чего-нибудь, чувствуем влечение и хотим не вследствие того, что считаем это добром, а наоборот, мы потому считаем что-либо добром, что стремимся к нему, желаем, чувствуем к нему влечение и хотим его»<sup>70</sup>. Итак, для Декарта желание выводимо только из ориентаций на добро и

зло, тогда как для Спинозы последние, напротив, вытекают из влечения, и в частности осознанного влечения, т. е. желания.

Позитивное теоретическое значение учения о «страстях души» состояло, говоря теперь обобщенно, в целенаправленном объективном исследовании мира человеческих страстей, в доказательстве их неотъемлемости от человеческой природы, в изучении исходного значения всей чувственности, включая страсти и аффекты, для контакта человека со всей природой, а в то же время — в выявлении свойственных только человеку механизмов осознания страстей. Исследование естественно склоняло мыслителей к выводу, что страсти человека — это мир бурный и противоречивый, который не должен быть предоставлен самому себе.

И еще один важный результат, полученный, скорее, не благодаря сознательным целевым установкам, а под влиянием внутренней необходимости исследования. Философы, по существу, установили: человек потому и обуреваем страстями, что они как бы ставят индивида в точку пересечения двух мощных линий внешнего влияния — воздействия заповей природы и «соображений» пользы и вреда, добра и зла, т. е. критериев, правильно связываемых самими же мыслителями XVII столетия с борьбой людей, с относительностью ценностей, которые порождаются социальными условиями человеческого существования. Драма человека — борьба между страстями и разумом, с давних времен вызывавшая интерес философии и всей культуры, считается, по существу, неизбывной, о чем пишет, например, Паскаль<sup>71</sup>. Но борьба со страстями под силу разуму. Более того, в этой борьбе разумному человеку могут помочь и некоторые его страсти. Чтобы не стать игрушкой страстей, столь неотвратимо порождаемых двойственным влиянием объективных причин, человек должен быть вооружен — в этом убеждены философы — всеми преимуществами, предоставляемыми разумностью как свойством человеческой природы, а также объективным познанием механизмов действия и взаимодействия страстей и разума.

## *2. Разумность как существенный признак человеческой природы*

В определение человеческой природы философы эпохи ранних буржуазных революций, как уже было отмечено, неизменно включают разумность. Декарт истолковывает ее прежде всего как способность «правильно судить и отличать истинное от ложного» и считает тем существенным признаком, который выделяет людей из мира животных, прибавляя: «он в полной мере присущ каждому»<sup>72</sup>. Подобные формулировки встречаются не только у представителей рационализма, но и у сторонников эмпиризма. «Разум... — пишет Локк, — ставит человека выше остальных существующих существ и дает ему все то превосходство и господство, которое он имеет над ними»<sup>73</sup>. Признак разумности объявляется, следовательно, важнейшим родовым свойством человека, а его на-

ичие — бесспорным фактом. «...Имя человеческий род, — подчеркивает Гоббс, — с очевидностью охватывает всех людей, руководствующихся в своих действиях разумом»<sup>74</sup>.

Определение человека как существа, одаренного разумом и благодаря этому выделенного из животного мира, на первый взгляд не содержит в себе ничего нового по сравнению с дефинициями, часто встречающимися в средневековых философских произведениях. Например, Августин пишет, что любовь к знанию, здравый ум — это «великая и удивительная способность», которая, «кроме человека, не свойственна никому из смертных одушевленных существ»<sup>75</sup>. Однако при конкретном раскрытии содержания понятия «разум», при соотнесении его с другими свойствами человеческой природы, другими способностями человека и всем его поведением философы XVII в. руководствовались идейными, теоретико-методологическими установками, принципиально отличными от средневековых. Их можно обнаружить даже и там, где сохраняются заданные традицией темы рассуждения. Так, философы новой эпохи еще говорят о соотношении между «божественным» и человеческим разумом. В силу целой совокупности обстоятельств (господство религиозной идеологии, трудность разрешения ряда проблем философии, личная религиозность философов) они редко посягают на само понятие «божественного разума». Однако, если столь характерные для теологии восхваления «могущественного», «всезнающего» разума бога еще и не полностью отбрасываются, то они уже и не играют, как прежде, сколько-нибудь существенной роли в учении о разуме. Иной раз философы пользуются противоречивостью толкований «божественного разума» самими богословами. Если Декарт с несомненной оглядкой на теологических цензоров воздает «богу богово», порой повторяя ортодоксальные религиозные формулы, касающиеся «божественного разума»<sup>76</sup>, то мысли Спинозы радикальнее и последовательнее. Он против того, чтобы даже в общей форме приписывать богу разум, толкуемый хотя бы с малейшей примесью антропоморфизма, избежать которого в рамках религии и теологии было практически невозможно. Еще категоричнее отвергается приписывание богу ума как способности рассуждения и воли как способности решения.

Благодаря этому формировалась идейно-теоретическая установка, которая может показаться тривиальной только тому, кто не учитывает, какой радикальный, новаторский смысл она имела для тогдашней философии. Предполагалось изучать только человеческий разум — и только процессы сознания, процессы мышления реальных индивидов. Философы, таким образом, стремились «умерить претензии» разума, поначалу подчеркивая: хотя разумность — самое «высокое» специфическое свойство человека, но это все же один из признаков человеческой природы, связанный с другими ее отличительными свойствами и взаимодействующий с ними. «Под разумом (умом) — само собой ясно — мы понимаем не абсолютное мышление, но только известный модус его, отличный от других таких же модусов, как, например, желания, любви и

т. д.» — пишет Спиноза<sup>77</sup>. Даже в философии менее последовательного, осторожного Декарта сопоставления человеческого разума с божественным сведены к минимуму и звучат скорее как введенные «для порядка» оговорки. Главное же, ссылки на божественный разум и здесь играют в принципе иную роль, чем у ортодоксальных теологов. Если последние стремились так или иначе приизвить человеческую разумность<sup>78</sup>, то Декарт, снова используя приемы, широко примененные возрожденческой мыслью, отстаивает идю о правомочности, величии «дарованной богом» способности человека добывать, постигать истину<sup>79</sup>.

Главный акцент был, однако, и в учении о разумности перенесен с этого еще весьма опасного пункта, где, в сущности, нельзя было избежать компромиссов с теологией, на конкретное исследование разумности как признака человеческой природы. Здесь философы имели возможность отказаться от догматических установлений теологии, оставить в стороне противоречия и ухищрения религиозных толкований разума и вступить на путь объективного исследования человека. Сразу возникал вопрос: в чем именно состоит разумность человека, в чем она реально выражается и как может быть изучена. Казалось, он мог к XVII в. считаться решенным. Но философы теперь стремились подвергнуть серьезному критическому испытанию имеющиеся философские рассуждения о разуме. Поскольку разумность считалась главным свойством человека, то прояснение вопроса о ней приобретало более широкий смысл. Оно было посвящено поискам нового ответа на древнейший вопрос: что есть человек? Декарт пишет: «Чем же я считал себя прежде? Разумеется, человеком. Но что такое человек? Скажу ли я, что это — разумное животное? Конечно нет, ибо мне пришлось бы снова спрашивать, что такое «животное» и что такое «разумное». И таким образом от одного вопроса я перешел бы к бесконечному числу других, более трудных и запутанных»<sup>80</sup>. Декарт предлагает не пользоваться прежними определениями человека как разумного животного и осуществить исследование сущности человека, выяснение смысла его разумности как бы с самого начала.

Требования метода в известной степени подсказывали принимаемый всеми крупными философами того времени путь движения исследования. Должен быть взят отдельный индивид — не вымышленный, а реальный, и должны быть изучены те его действия и те результаты действий, которые могут быть признаны следствием разумности как исходной причины. (Любопытно, что здесь путь изучения был уже несколько иным, чем в разделе о страстях: там стремились двигаться от обусловленного законами природы воздействия тел как первопричины аффективно-эмоциональных реакций человека; тут отправлялись от наблюдаемых поступков, действий человека и от них «восходили» к разумности как причине, как внутреннему свойству человеческой природы.)

Новую смысловую функцию, которая тесно сближает учение о человеческой природе с передовой идеологией, гуманистически-

ли ценностями эпохи ранних буржуазных революций, выполняет прежде всего понятие естественного разума. Новаторская идейная нагрузка, придаваемая этому традиционному понятию, очень важна: при помощи понятия естественного разума еще раз утверждается идея о природном равенстве людей. И это немаловажно, ибо люди считаются равными в том, что является специфическим, коренным отличием природы человека. Декарт пишет, что способность разума дает каждому человеку независимо от его происхождения, занятий, образования и т. д. возможность «правильно судить» и, отличая истинное от ложного, повседневно применять эту способность для решения самых разнообразных жизненных задач. Итак, взятая в этом достаточно широком, но вполне определенном смысле, способность разумности является, согласно Декарту, универсальным и весьма существенным свойством каждого человеческого индивида, подтверждением чего может служить повседневный опыт<sup>81</sup>. Полемический контекст рассуждения также очень характерен для философии XVII в.: схоластическим умствованиям немногих, ранее принимаемым за образец «подлинной разумности», противопоставляется непредубежденная разумность большинства людей. Важнейшая мысль философии человека XVII столетия состоит в следующем: природным естественным разумом равно наделены все люди и только пользуются они им по-разному, отчего и получается, что люди развивают способность разумности в неодинаковой степени. «У каждого человека, — пишет Локк, — есть пробный камень, если только он хочет пользоваться им, для различения настоящего золота от поверхностного блеска, истины от ее видимости. Этим пробным камнем является наш природный разум; но благодетельное использование его нарушается и вовсе оказывается бесплодным при горделивой предвзятости, надменной самонадеянности и сужении умственного кругозора»<sup>82</sup>. Таким образом, в истолковании «естественной» разумной способности, и принципе принадлежащей каждому индивиду, совпадают позиции рационалиста Декарта и сторонника эмпиризма Локка.

Образ «разумности» в философии Декарта и других мыслителей эпохи объединяет и наиболее ярко реализующуюся в научном познании силу интеллекта, и присущую каждому человеку способность судить о задачах, которые он практически решает, находить выход, тут же и подвергающийся проверке делом. При этом данная каждому человеку способность разума используется интеллектом как прочный фундамент, на котором только может вырасти прекрасное здание науки. Декарт призывает человека, от природы наделенного разумом, больше доверять самому себе, своему рассуждению, опираться на «накопление разнообразного опыта», на «самопроверку» в процессе «чтения» великой книги мира. «...Я научился, — пишет Декарт, — не слишком твердо полагаться на то, в чем меня убедил только пример и обычай. Так я мало-помалу освободился от многих заблуждений, которые могут затмить наш естественный свет и сделать нас менее способными внимать голосу разума»<sup>83</sup>.

Разумность в этом широком и фундаментальном для человека смысле охватывает многие компоненты его единой духовной жизни: она проявляется в способности индивида сопоставлять знания с действительным положением дел, в умении сравнивать доводы, осуществлять выбор между ними, доказывать, искать и находить оптимальное решение, выбирать самостоятельную позицию, вырабатывать убеждения. Декарт, Гоббс, Гассенди, Локк, следовательно, способствовали тому, что философское учение о разумности человека стало преодолевать прежде присущую ему элитарную направленность. Они верно обратили внимание на то, что разумность человека, получая воплощение в повседневной жизни людей, уже придает человеческому действию специфический характер. В обычной жизни звенья и этапы процесса разумения могут казаться привычными, само собой разумеющимися. Но внимательный анализ обнаруживает в естественном разуме важнейшие свойства разумной способности как таковой. Здесь весьма подвижна грань между сколько-нибудь развернутым рассуждением и интуицией: первое в результате частых повторений как бы «свертывается», воплощается в убедительности самого действия, в его разумном порядке, тесно связанном и с необходимостью, которая наглядно диктуется внешними обстоятельствами.

Недаром же, обосновывая правила метода, Декарт нередко ссылается на практический повседневный опыт. Так, требуемое правилами метода умение систематически располагать мысли в определенном порядке нужно, согласно Декарту, терпеливо воспитывать — и здесь очень полезен опыт различных «искусств», которыми владеют обычные люди (это «искусство» ткачей, обойщиков, умение вязать на спицах и переплетать нити тканей, все повседневные действия над числами и т. д.)<sup>84</sup>. В этом контексте и метод определяется как более отчетливое выявление порядка, который многообразным человеческим «искусствам» присущ сам по себе, уже так или иначе введен в них «остроумной изобретательностью». Понятие «ум» (*mentis*) берется здесь, следовательно, в широком смысле и означает примерно то же, что и естественный разум, — это активно «работающая» способность человека правильно ориентироваться в окружающем мире, находить эффективные с точки зрения его целей решения, расширять свою власть над природой.

Естественный разум спаян не только с обычными делами, житейскими задачами отдельного человека. Не менее ясна его неотделимость от мира человеческих страстей. Ведь решение или выбор — дело не только разума, но и воли, а значит, в них постоянно включаются, то борясь, то взаимодействуя с разумностью, страсти души. Новое понятие души, как и понятие человеческого Я, теперь становится более конкретным. Сущность Я, согласно Декарту, и составляется из взятых в единстве «осознанных» чувств, естественного ума и контролируемого методом «истинного» познающего разума. Единство и многосторонность аспектов разумности, присущей человеческой природе, ее связь со специфически

человеческими страстями отражена в знаменитом Декартовом определении Я как мыслящей вещи: «Я — вещь мыслящая, то есть сомневающаяся, утверждающая, отрицающая, знающая весьма немного и многое не знающая, любящая, ненавидящая, желающая, нежелающая, представляющая и чувствующая»<sup>85</sup>. Поэтому же разумность Я конкретизируется у Декарта через совокупность понятий, раскрывающих целую гамму ее оттенков: «дух» (лат. — mens, фр. — esprit), разум (лат. — ratio, фр. — raison), интеллект (лат. — intellectus, фр. — entendement), рассуждение (лат. — ratio-natio, фр. — le raisonnement), способность строить суждение (лат. — iudicium, фр. — jugement).

В историко-философских толкованиях Декартова понимания «мыслящей вещи», разумности существуют две крайности. Одна состоит в игнорировании отмеченного своеобразия с благой как будто бы целью — подчеркнуть рационализм философии Декарта. Вторая — в использовании этого своеобразия для того, чтобы превратить Декарта в иррационалиста<sup>86</sup>. В обоих случаях считают что объединение через понятие человеческого Я разумности не только с рассудком, но и со страстями, эмоциями, «затемняет» разумность, отклоняет Декарта от рационализма. Рационалисты стараются «не замечать» таких «отклонений», а иррационалисты их, напротив, подчеркивают. Но дело состоит в том, что понятие «мыслящей вещи» в главном нацелено именно на определение целостной сущности человека. Разумность и ее аспекты, о которых идет речь в данном контексте, осмысливаются, расшифровываются как стороны, элементы, характеризующие человеческую природу. Ценность формулы Декарта — в попытке утвердить с помощью понятия «мыслящая вещь» единство по крайней мере трех сторон человеческой природы: подчеркивается «сущностная» зависимость человека от природных законов как таковых (человек по своей сущности есть «мыслящая вещь»), от всей гаммы страстей, эмоций — любви, ненависти, желания, сомнения, а также от развертывания специфически разумных действий, связанных с чувствами и их контролирующими, — понимания, размышления и т. д.

Утверждение единства природно-чувственного и рационального начал, их объединение в рамках «человеческой природы» — сильная сторона Декартовой философии человека<sup>87</sup>. Считать это понимание нерационалистическим можно лишь в том случае, если заранее составить себе некий одномерный образ «абсолютного» рационализма, отделившего разумность от жизнедеятельности человека, от его чувственности. Но рационализм XVII в. не укладывается в эту схему, даже если взять гносеологические рассуждения Декарта, Спинозы, Лейбница о чувствах и разуме, где на определенном уровне исследования рациональное познание изучается как нечто самостоятельное. Что же касается философии человека, то представителям рационализма, пожалуй, не в меньшей мере, чем сторонникам эмпиризма, принадлежит огромная заслуга: они стали изучать вопрос о «разумном» аспекте повседневной жизни человека, о взаимовлиянии «естественного разума» и жизненного



опыта. В связи разумности и повседневного человеческого действия и рационалисты и эмпиристы XVII в. усматривали особое преимущество человеческого разума: оно состоит в неразрывности знания и реального дела, в быстрой проверке и корректировке знания.

Но естественный разум — именно из-за слишком тесной связи с повседневной жизнью человека, с превратностями его судьбы, с «отвлекающим» воздействием страстей, узко направленных интересов — не может быть предоставлен самому себе, оставлен без контроля и воспитующего влияния. Надо учитывать, что естественный разум наиболее высоко оценивается как способность, потенция каждого человека. Что же касается действительной человеческой жизни, то как раз естественный разум бывает в наибольшей степени подвержен влиянию «идолов» — суеверий, предубеждений, предрассудков. Индивид и сам порою не ценит потенции своего естественного разума, наносит им ущерб уже тем, что больше доверяет не достаточно ясным указаниям естественного ума и повседневного опыта, а внушаемым ему фантазиям и вымыслам. К тому же — этот момент подробно развит, например, Локком — естественный разум слишком скован сложившимися рамками деятельности людей, их профессиональным опытом, укладом жизни и интересами «партии» или «секты», к которым индивиды примыкают.

Английский мыслитель дает любопытную социальную типологию, представляющую исторический интерес. Деревенский поденщик, говорит Локк, лишь в малой степени совершенствует разум, ибо таковы «рамки его убогого общения и труда». Несколько выше с точки зрения развития разумной способности Локк ставит ремесленников провинциального городка, еще значительно выше — носильщиков и неквалифицированных мастеров больших городов. А вот деревенский джентльмен, пусть и получивший университетское образование, язвительно описан Локком: приехав в свою усадьбу, он находит удовольствие в охоте и попойках; ввязывается в политические распри, где его место определяется «силой его кошелька и партии». Еще резче охарактеризован человек, «весь ушедший в скорлупу сектантского рвения»<sup>88</sup>. Локк делает вывод, который показывает, как едины в ряде моментов толкования разума представителями эмпиризма и рационализма: «Все эти люди, которых я привел в виде примера и которые так неодинаково вооружены истиной и так неодинаково подвинулись в знании, обладают, как я думаю, одинаковыми природными способностями; все различие между ними сводится к неодинаковой широте границ, в которые поставлен их разум в отношении накопления сведений и обогащения идеями, понятиями и наблюдениями, которые должны приводить в движение их душу и формировать их разум»<sup>89</sup>.

К тому же естественный разум — такая способность, которая и при благоприятных условиях развивается благодаря опыту. А его приходится накапливать в течение всей жизни. Рационалист

Декарт придаст, пожалуй, не меньшее значение накоплению жизненного опыта в совершенствовании естественного разума. Он считает, что мы «вполне владеем нашим разумом»<sup>90</sup> только в зрелые годы, а в детском и юношеском возрасте еще по большей части подпадаем под власть собственных ложных впечатлений, а также бесконтрольно принимаем чужие выводы и суждения. В этом одинаковы все люди — даже и те, которым в конце концов удастся прийти к самостоятельным суждениям. Однако человек потому и оказался выделенным из мира природы, из животного мира, что развил в себе разумность в ее высшей форме.

Переходя к проблеме высшего разума, мы приступаем к очень важному вопросу учения о человеческой природе, а вместе с тем всей философии человека. Мыслители XVII в., определяя «высший разум», конечно же, хотели тщательно изучить его проявления, что сделано в гносеологических разделах их произведений (в историко-философской литературе эта сторона дела по большей части только и принимается во внимание). Но не менее существенно то, что в учении о человеке в разделе, посвященном высшему разуму, оказались сконцентрированными все те идейно-ценностные предпосылки, с ориентацией на которые строилась вся философия XVII в. Когда мыслители говорили о высшем разуме, о его связи с другими свойствами человеческой природы, поднимались вопросы, имевшие самое непосредственное значение для становления новой личности той эпохи. Имея в виду сложность выбора, обретения своего Я новыми людьми и желая дать всем им независимо от различия занятий, разного уровня образования важнейшие жизненные ориентиры, философы хотели по-новому ответить на коренной вопрос: что значит быть «разумным» человеком, вести «разумную» жизнь? Это была проблема, решение которой для новых личностей, как мы увидим далее, предполагало сложный выбор среди многообразия борющихся идей, принципов, ценностей. И философам-новаторам надо было сначала «опознать» высший разум среди огромного богатства духовных результатов, порожденных человеком, а среди многочисленных духовных процессов отобрать или вновь выявить те, благодаря которым «истинно разумные» идеальные продукты возникают. Это соответствовало правилам метода, который, как уже было отмечено, требовал выделять доступные изучению, а значит, так или иначе «материализованные» реальные формы существования и проявления любых объектов.

На выделение реальных формообразований высшего разума нацеливало и то, что мыслители XVII в. стремились дать практически значимое учение о человеке. Отсюда — любопытная его особенность. Поскольку «истинный разум» становился воплощением высших ценностей, то философы, с одной стороны, придали ему форму идеала, к которому человек должен стремиться. С другой стороны, они менее всего хотели сделать этот идеал недостижимым для человека. Сам процесс «конструирования» идеала высшего разума покоился на принципиально иных основаниях, не-

жели в религиозной идеологии, где божественный разум по всем параметрам категорически противопоставлялся разуму человеческому и выступал как некая всевластная, всевидящая надзирающая и карающая инстанция. Человек должен был сообразовывать свои духовные устремления с «всезнающим» разумом бога, но скорее для того, чтобы с самого начала понимать несопоставимость всех своих усилий с божественным всеведением.

Высший разум в истолковании философов XVII столетия — это разум человеческий. Конструируется собирательный ценностный образ индивидуальной разумности, с которой, как теперь считается, может и должен сообразовываться реальный индивид; приобщение к такому идеалу — дело возможное и реальное. Разные люди могут хотя бы частично воплотить и воплощают в своей реальной деятельности требования высшего разума. Но философы вместе с тем не льстили своим современникам. Они критически относились к реальному массовому сознанию своей эпохи. Хотя возможность стать разумным открыта для всех людей без каких-либо принципиальных ограничений, истинно разумных людей, говорили они, пока очень мало. Взятые вместе, требования истинного разума — именно идеал.

К этому, хотя бы частично достижимому, вполне человеческому идеалу ведет нелегкий путь — надо постоянно заботиться о ростках разумности, заложенных в человека природой, богом; нужны особые усилия, нужна одержимость человека поисками истины, нужна, наконец, вера в особое значение знания, разума для человечества и для самого индивида, желающего стать существом «истинно разумным». Поскольку разум может и должен быть усовершенствован сообразно идеалу высшей разумности, дело философии состоит в обосновании «светлого», «чистого» образа разума и в нахождении способов, с помощью которых человек может стать разумным. Таковы фундаментальные предпосылки учения о высшем разуме как признаке человеческой природы, разделяемые философами XVII столетия, причем равно сторонниками эмпиризма и рационалистами. Различия между ними в решении проблемы разума также немалые.

Наиболее ясно и последовательно линию эмпиризма в учении о разуме как высшем свойстве человеческой природы проводит Локк. В его концепции хорошо видны и общие для философии человека черты, и те особенности, которые отличают позицию эмпиризма. «В английском языке слово „reason“, — пишет Локк в „Опыте...“, в главе, специально посвященной разуму, — имеет различные значения: иногда оно означает верные и ясные принципы; иногда — ясные и правильные выводы из таких принципов; а иногда причину, в особенности конечную причину. Но в данном месте я буду рассматривать это слово в значении, отличном от всех этих значений, т. е. поскольку оно обозначает способность человека, которою он, как полагают, отличается от животных и этим явно намного превосходит их»<sup>91</sup>. Очень важно, что Локк специально выделяет из общефилософского, гносеологического рассмотрения

аспект, интересующий философию человека. Итак, в чем же состоит отличающая человека разумность? Или как ставит вопрос сам Локк: «Для чего же нужен разум?» Его ответ: «Для очень многого: и для расширения нашего знания, и для регулирования признания нами чего-либо за истину. Разум имеет дело и со знанием, и с мнением; он необходим для всех наших других интеллектуальных способностей, поддерживает их и действительно заключает в себе две из этих способностей, а именно проникаемость и способность к выведению заключений»<sup>92</sup>.

Эмпиризм в философском учении о человеке несомненно способствовал изучению «разумности», взятой в виде размышления, аргументирования процессов вывода, поскольку они вплетены в реальное поведение человека и делают его самостоятельным и активным. «Высшая инстанция, к которой человек прибегает, определяя свое поведение, есть его разум», — говорит Локк, разъясняя, что имеется в виду способность человека совершать поступки, основываясь на каком-либо знании или размышлении. «Ни один человек не принимается за что бы то ни было, не опираясь на то или иное мнение, которое служит для него мотивом его действия; какими бы способностями он ни пользовался, им постоянно руководит разум, хорошо или плохо осведомленный, проливая свет, которым он обладает: этим светом, истинным или ложным, управляются все деятельные силы человека»<sup>93</sup>.

Но есть ли тогда разница между естественным и высшим разумом? Может показаться, что в обоих случаях у Локка речь идет о способности рассуждать, естественно пользуясь природными способностями «проницательного разума». Такое впечатление возникает не случайно, потому что Локк хочет как можно теснее связать оба вида разумности. Но он стремится и различить их, показывая, что у естественного разума есть принципиальные ограниченности, которые могут преодолеваться, если люди знают о них и развивают в себе именно способность высшего разума. Ограниченность естественного разума — в том, что по самой своей сути он связан с каким-либо фрагментом жизненного опыта; способности человека развиваются односторонне, в узкой области, в ущерб возможности всеобщего познания и суждения. В ряде случаев это приводит, согласно Локку, к самым пагубным результатам. Иными словами, человек, просто опирающийся на свой «естественный разум», еще не может считаться разумным.

Попробуйте, предлагает Локк своему читателю, поговорить с человеком, чьи мысли «не шли дальше лопаты и плуга», — и вы обнаружите, что он рассуждает как дикарь<sup>94</sup>. Большинство людей олучает такое скудное образование, их прирожденная разумность овершенствуется так мало, что они фактически обходятся двумя-тремя правилами. Как только встают новые задачи, люди эти совершенно теряются и стараются во что бы то ни стало подогнать их под эти правила. «Так что же, значит, разум взрослых людей, — вынужден сам поставить вопрос Локк, — никогда не может совершенствоваться или расширяться? Я не говорю этого; но вот что,

мне думается, можно сказать: это не достижимо без усердия и прилежания, требующих больше времени и труда, чем могут этому уделить взрослые люди с определившимся укладом жизни; поэтому это очень редко делается»<sup>95</sup>. Человек, который остается только на уровне односторонне применяемого естественного разума, «рассудительный» и изобретательный только в какой-либо узкой области, не может быть, согласно Локку, признан человеком разумным, пусть он и наделен уравнивающими его с другими людьми потенциями разумности. «Однако пока его разум еще недостаточен и не служит ему орудием для рассуждения, до тех пор мы не можем сказать о человеке, что он разумен, как бы он ни был способен стать таковым со временем и благодаря упражнению»<sup>96</sup>.

Разумный человек, рассуждая, умеет пользоваться знаниями-принципами, сознательно выводя и применяя их как общие и всеобщие правила, как истины, содержащие в себе необходимость. Поэтому Лейбниц, который по многим конкретным вопросам, касающимся проблемы разума, вступает в спор с Локком, здесь поддерживает принцип разграничения «двух разумов». «Мысль разделить способность разума,— пишет Лейбниц,— по-моему, недурна. Действительно, в разуме можно распознать две части в соответствии с довольно распространенным взглядом, отличающим изобретательность от способности суждения»<sup>97</sup>. К локковскому образу «высшего разума», действительно, подходит определение: «способность суждения».

Не значит ли это, что средства, предлагаемые философами для усовершенствования разума, реально могут помочь только тем людям, которые уже в известной степени располагают знаниями и опираются на изоциренную «способность суждения»? Не доступны ли они, в конечном счете, только ученым? Локк такой вопрос добросовестно ставит сам и честно на него отвечает. Он признает, что, по существу, вынужден обращаться к немногим людям — к тем, кто располагает «временем и средствами для достижения знания», «кого усердие и способности предков избавили от бремени повседневного труда для поддержания жизни»<sup>98</sup>. Вот им стыдно пренебрегать вспомогательными средствами разума и постоянной заботой о его усовершенствовании, а они, однако, весьма часто так и поступают. К людям же, несущим бремя труда, Локк относится более терпимо; он даже готов признать, что, скажем, французские крестьяне рассуждают о религии глубже и тоньше, чем «люди высокого положения» в Англии. Локк заявляет также, что не видит «никакого основания» для решения, будто «низший класс людей должен оставаться обреченным на животную тупость»<sup>99</sup>, однако вполне определенно отказывает крестьянину-поденщику, как, впрочем, и ленивому, невежественному дворянину, в праве называться разумным человеком; не этим людям адресует он учение об усовершенствовании разума.

Перед нами характерная особенность развиваемого мыслителями XVII в. учения о «высшей форме» разума. Философы начи-

нают его с абстрактного, по-видимому, рассуждения о «человеке вообще», с утверждения мысли о принципиально равных возможностях для каждого человека воспитать в себе разумность. Но логика рассуждения и верность жизненным наблюдениям затем заставляют их говорить о реальном неравенстве людей, по существу, констатировать резкий разрыв умственного и физического труда, а также ряд других коллизий, типичных для Англии и Европы того времени. (В метком изображении — применительно к вопросу о разуме — реальных человеческих типов Локк следует традиции Бэкона.) Огромной представляется пропасть, разделяющая людей науки, действительно посвятивших жизнь совершенствованию своего разума и изысканию средств возвысить разум человеческий, и тех представителей имущих «классов» (Локк употребляет слово «класс»), которые проводят время в праздности или погоне за богатством и славой, нимало не заботясь о собственном уме и накоплении истинных знаний.

Спиноза начинает свой «Трактат об усовершенствовании разума и о пути, которым лучше всего направляться к истинному познанию вещей» с осмысления той же противоположности, но с глубокой искренностью переводит ее в план личностного выбора. Это, по существу, исповедь человека, выбирающего путь истинного познания и одновременно «выбирающего» подлинную человеческую сущность. «После того как опыт научил меня, что все встречающееся обычно в повседневной жизни суетно и пусто, и я увидел, что все, чего я опасался, содержит в себе добро и зло лишь постольку, поскольку этим тревожится дух (*animus*), я решил, наконец, исследовать, дано ли что-нибудь, что было бы истинным благом — и доступным и таким, которое одно, когда отброшено все остальное, определяло бы дух; более того, дано ли что-нибудь такое, что, найдя и приобретя это, я вечно наслаждался бы постоянной и высшей радостью»<sup>100</sup>. Спиноза использует своеобразный прием, к которому чаще всего прибегал и Декарт: увещевание человека происходит не через «стороннее» назидание; философ делится с читателем своими проблемами и рассказывает о своих жизненных поисках. Разговор ведется от первого лица.

Что обычно считается благом? Если судить по поступкам людей, говорит Спиноза, то «высшее благо» сводится к богатству, славе и любострастию. Пока дух человеческий связан стремлением к этим целям, другим уже не остается места. Согласуемы ли высший разум и направленность на достижение его с привычными стремлениями к богатству, славе и любострастию? «И вот я размышлял, не окажется ли возможным достигнуть новой цели или хотя бы уверенности в ней, не изменяя порядка и общего строя моей жизни; и часто делал к тому попытки, но тщетно»<sup>101</sup>. Помимо того что устремление к суетным «благам» отнимает у человека его время и помыслы, они дают временные и нередко опасные для самой жизни удовольствия. Сколько раз люди лишались жизни, устремившись в погоню за богатством и славой? Поэтому и возникла в душе философа решимость отбросить «благо, недо-

стоверное по природе» и выбрать благо постоянное, хотя и трудно достижимое.

Спиноза специально подчеркивает, как важно «серьезно решиться». Поначалу, рассказывает он, дух его «постиг» высшее благо. Но соблазн житейских удовольствий еще был весьма силен, пока не пришла прочная «решимость» личности следовать только избранным ею разумным целям, выбрать только разум как истинное и нетленное благо. А как быть с суетным миром, который, как и раньше, окружает человека, теперь уже желающего жить по законам истинного разума? Надо, согласно Спинозе, выработать «правила жизни» разумного человека. Ему следует все же приспособиться к суетной толпе, но делать «сообразно с пониманием толпы» только то, что не препятствует достижению истинных целей. К наслаждениям, деньгам и любым другим вещам разумный человек стремится лишь настолько, насколько это «необходимо для поддержания жизни и здоровья» и «для подражания обычаям общества, не противным нашей цели»<sup>102</sup>.

Обоснование идеала разума для Спинозы совпадает с исследованием способов познания и восприятия и с выделением из них такого «восприятия», которое, во-первых, позволяет познать истину, а, во-вторых, приобщает индивида к познанию общего блага, к общей для всех людей «человеческой природе», «более сильной», чем природа данного индивида. «Все, что может быть средством к достижению этого, называется истинным благом; высшее же благо — это достижение того, чтобы вместе с другими индивидуумами, если это возможно, обладать такой природой»<sup>103</sup>. Намеченная Спинозой программа философского исследования «истинного разума» увязывает воедино гносеологию и учение о человеческой природе, где, в свою очередь, духовные устремления индивида приводятся в тесную связь с его гуманистическими моральными ориентациями, с его общественной сущностью.

Отсюда следует, что «разумный человек» — понятие, в котором ориентация человека на истину и умение добывать ее органично объединены с его верностью принципам «высшей» морали, «общего блага». Истина толкуется как высшее благо, а благо принимается только при условии, что на нем стоит печать истины, иными словами, разумного выбора, обоснования, научного поиска. Расхождение между рационалистами и сторонниками эмпиризма здесь лишь в том, что у Локка, например, разумный человек — это скорее человек «рассудительный», умеющий прибегать, когда это нужно, к аргументированию, доказательству и обоснованию своих идей, позиций, жизненного выбора. Но «способность суждения», разумность может приводить человека и к истинным и к ложным идеям. У Спинозы критерии разумности определены строже: ложное, фиктивное, все образы фантазии резко обособляются от высшего разума. Разумное — лишь то, что «заключает в себе достоверность», что познано ясно и отчетливо, о методах постижения чего человек способен говорить четко и определенно.

Рационалисты более наглядно обнаруживают для нашего взгляда внутреннюю согласованность идеала высшего разума и образа «подлинной» науки, «истинного» ученого. И все же Бэкон, Декарт, Спиноза, Локк, Лейбниц при обосновании образа «высшего разума» весьма часто говорят о духе в широком смысле этого слова — о бессмертных творениях ума, в том числе и тех, где разум воплощен в художественной форме. Достояния и взлеты духа истолковываются как вечная ценность, всегда отстаиваемая наиболее прозорливыми людьми духа. Не случайно при ее обосновании Бэкон ссылается на Лукреция, так передавая идею античного мудреца: «...нет ничего приятнее для человека, чем разум, поднявшийся благодаря учению на крепость истины...»<sup>104</sup>. Нетленны создания гения — истинные идеи сеют свои семена в человеческие души, возбуждают и порождают новые бесчисленные «деяния и идеи». Бэкон приобщает к «разуму» «замечательные и удивительные» технические изобретения, но еще выше ставит он открытия науки, «которые, подобно кораблям, бороздя океан времени, соединяют самые далекие друг от друга эпохи в союзе и сотрудничестве талантов и открытий»<sup>105</sup>. Мысль о «бессмертии» творений разума еще раз убеждает философов в том, что разумность в этой ее высшей форме является «вечным» признаком человеческой природы, причем человека, приобщившегося к ней, она в большей степени связывает с разумными людьми других эпох, чем с большинством еще «неразумных» современников, устремившихся в погоню за призрачными и скоротечными благами.

Однако устремленность к истине, как было сказано, не единственное отличие истинно разумного человека. Выбирая духовные блага, он обретает значительную меру свободы — хотя бы в подвластном ему мире мысли и нравственного совершенствования собственной личности. Человеку, устремившемуся к «истинным» благам познания и нравственности, открывается высшее и самое чистое из возможных наслаждений. «Поэтому нет разумной жизни без познания, и вещи хороши лишь постольку, поскольку они способствуют человеку наслаждаться духовной жизнью, состоящей в познании. И, наоборот, только то, что препятствует человеку совершенствовать свой разум и наслаждаться разумной жизнью, мы называем злом»<sup>106</sup>, — такова категорическая формула Спинозы, связывающая добро и подлинное наслаждение с истинным познанием, и только с ним. Из этой максимы Спиноза выводит другую: если высшее благо состоит в познании, в совершенствовании разума, то «человеку для его самосохранения и наслаждения разумной жизнью нет ничего полезнее, чем человек, руководствующийся разумом»<sup>107</sup>. Разумность человека предполагает, следовательно, также и его общественные устремления, познание «общей природы» индивидов. А отсюда, в свою очередь, следует, что наилучшее применение своему искусству и дарованию разумный человек найдет тогда, когда станет воспитывать людей «таким образом, чтобы они жили, наконец, исключительно под властью разума»<sup>108</sup>.



Такова логика рационалистического толкования «высшего разума», с неизбежностью приводящая к идее воспитания, просвещения большинства еще неразумных людей теми, кто уже добился успехов на трудном пути совершенствования разума. Не менее настоятельно к тому же выводу двигались и сторонники эмпиризма. Они выражали мысль о необходимости воспитания, пожалуй, еще решительнее, ибо верили в чуть ли не абсолютное значение правильных воспитательных, просветительских воздействий. Когда линия рассуждения о «высшем разуме» как признаке человеческой природы снова привела и рационалистов и защитников эмпиризма к обычному индивиду как объекту воспитания, потребовалось более подробно высказаться о тех потенциальных возможностях его сознания, которые, подобно благоприятной почве, должны принять в себя семена «подлинно разумного» воспитания. И здесь рационалисты и последователи эмпиризма снова разошлись — на этот раз в конкретных толкованиях потенциалов «подлинной разумности», в наличии которых у всех индивидов были одинаково уверены.

«Наши разногласия, — писал Лейбниц, вступая в полемику с Локком, — касаются довольно важных вопросов. Дело идет о том, действительно ли душа сама по себе совершенно чиста, подобно доске, на которой еще ничего не написали (*tabula rasa*), как это думают Аристотель и наш автор, и действительно ли все то, что начертано на ней, происходит исключительно из чувств и опыта, или же душа содержит изначально принципы различных понятий и теорий, для пробуждения которых внешние предметы являются только поводом, как это думаю я вместе с Платоном...»<sup>109</sup>. Оставим в стороне гносеологические аспекты спора вокруг «врожденных идей». Не менее, а быть может, более важно, что это спор, имеющий прямое отношение к пониманию человеческой сущности и отличия человека от животных. Животные — «чистые эмпирики», утверждает Лейбниц, ибо они в своих действиях не руководствуются общими необходимыми правилами, выводящими за пределы частной эмпирической ситуации (потому-то люди так успешно ловят животных), а человек отличается потенциальной способностью устанавливать необходимые связи, выводить надежные правила, пригодные для большой массы сходных и даже широко варьирующихся случаев. Локк, как и другие представители эмпиризма, уже подчеркнул это. Однако, согласно Лейбницу, они неверно ответили на вопрос о том, откуда происходит эта подлинно человеческая способность и чем она гарантируется. Символ «чистой доски» и, следовательно, «нулевой разумности» родившегося человека, считает Лейбниц, не пригоден для того, чтобы отличить человека от других животных.

С точки зрения рационализма для выявления специфики человека надо более внимательно осмыслить природу необходимых истин (иными словами, способности человека находить правила надежные и твердые, позволяющие предвидеть неизвестные события). Только причастность к «необходимым истинам», а не к

«истинам факта», в познании которых люди также являются «простыми эмпириками», делает людей отличными от животных. И такая разумность, продолжает Лейбниц, присуща всем людям — хотя бы в виде «естественной потенции», в виде некоей склонности, предрасположения и в виде часто незаметных для самого человека бессознательных действий.

Так толкуется в учении о человеке проблема «врожденных идей». И разумность, как считают Декарт и Лейбниц, столь прочно «прирождена» человеку, что даже в случае, если правильно поступающий человек не умеет доказать разумность своего решения, «истинность» все равно бывает заключена в самом решении, пусть и продиктованном не разумом, а «благоразумием». Лейбниц часто более высоко, чем Локк, оценивает разумность обычных «рассудительных» действий — и это не удивительно, ибо рационалист исходит из допущения о незаметном для данного человека проявлении от рождения присущих ему разумных потенций, о «врожденности» необходимых идей, так или иначе «проявляющихся» в актуальном познании и действии индивида.

Теперь, когда основные элементы, включаемые в понятие «высшего разума», нам уже известны, можно лучше оценить решение коренного и во многих отношениях исходного вопроса: как понимаемый таким образом разум философы соотносят с идеями, процессами в сознании, с действиями индивидов, объединяемыми понятием «веры»? Не случайно, что в трактатах, где систематичности рассуждения мыслители уделяют немалое внимание, они, как это делает Локк в своем «Опыте...», ставят вопрос о вере после обсуждения специфики разума. Ибо когда дана полная характеристика разума как «высшего» признака человеческой природы, вопрос о вере предreshен. Философу остается лишь заявить: «...сколько бы ни противопоставляли веру разуму, вера есть не что иное, как твердое согласие ума...»<sup>110</sup>. В иерархии ценностей, благ, наслаждений вера четко поставлена в зависимость от разума. «Истинная вера хороша только потому, что она есть путь к истинному познанию, побуждая нас к вещам, действительно достойным любви. Таким образом, последняя цель, которую мы ищем, и самое предпочтительное, что нам известно, есть истинное познание»<sup>111</sup>, — такова ясная, совершенно недвусмысленная формула Спинозы, с которой созвучны многие высказывания мыслителей XVII в. Поскольку вопрос о вере и разуме в самых разных аспектах обсуждается в предыдущих разделах настоящей работы, кратко остановимся лишь на тех моментах, которые непосредственно относятся к учению о человеческой природе.

В отличие от средневековой философии, для которой в иерархии признаков человека и критериев человеческого действия вера всегда выше разумного познания, философы XVII в. не только не зыдвигают веру на первое место, но, как было показано, по большей части уже не упоминают о ней в суммарных определениях человеческой сущности. Именно разум они ставят на то место, которое прежде занимала вера, что можно видеть во всех наиболее

крупных философских учениях XVII в. Даже Лейбниц, который говорит о боге и вере чаще других, полностью соглашается с идеей Локка о необходимости основывать веру только на разуме: «Я приветствую ваше требование, чтобы вера основывалась на разуме, в противном случае почему бы мы предпочитать Библию корану или древним книгам браминов?»<sup>112</sup> Здесь в определенной степени видна особенность позиции Лейбница: он принадлежал к той группе философов, которых весьма занимала возможность реформирования веры в соответствии с принципами разума. Паскаль представляет другую линию. Он высоко ставит способность человека верить — верить и в бога, и в возможность достижения истины. (Паскаль, правда, отличается от большинства ученых и философов своего века тем, что отстаивает также и веру в чудеса.) Веру он, тоже в согласии с другими крупнейшими умами своего века, безусловно предпочитает безверию. Но для него вера — скорее род страсти, способность человека, особая по сравнению с разумом. «Ничто так не согласно с рассудком, — пишет Паскаль, — как отречение от рассудка в предметах веры, и ничто так не противоречит разуму, как отречение от него в вещах, не составляющих предметов веры»<sup>113</sup>. Вера — нечто отличное и от сферы чувств; она — не против чувств, а выше их.

Эти афоризмы Паскаля порой толкуются как воплощение религиозного иррационализма. Представляется, однако, что Паскаля беспокоит вопрос о специфике веры — та проблема, которая позднее заставит Канта «убрать» (aufheben) разум с того особого места, которое, по его мнению, занимает именно вера. Но здесь уже речь идет об оттенках. Принципиально же единым и новаторским является отношение философов XVII в. к разуму как «высшему» признаку человеческой природы, отеснившему, а в определенной степени и подчинившему себе веру.

Вознесенный философами на вершину пирамиды «истинных» благ, вооружаемый из арсенала специально выработанных средств познания и самовоспитания, разум способен устремиться на штурм того веками укрепляемого бастиона, где окопались суеверия, предрассудки, иллюзии, скороспелые мнения. Казалось бы, у него есть все шансы на победу. К чести философов XVII столетия, включая рационалистов, надо сказать, что они, доступными им способами принимая самое активное участие в борьбе разума против «антиразума», не торопятся трубить победу. Они очень далеки от недооценки противника. Бастион «антиразума» укреплялся веками. Не каждый из тех, кто хочет встать на сторону разума, действительно готов к трудной борьбе, готов платить высокую цену за малые и частные победы; ведь от человека требуется строгая жизненная, нравственная и интеллектуальная дисциплина, граничащая с самопожертвованием. Философы XVII в. далеки от аскетизма и не приемлют назидательности, морализма, ханжества. Но, руководствуясь принципами «истинного разума», человек, как они считают, прежде всего должен стремиться выйти победителем из борьбы с самим собой — со своими страстями, с устремленно-

стью к «суетным» благам, с узостью естественного разума. Он не может надеяться ни на легкую, ни на полную победу. Причина заключается в неизбежной ограниченности человеческого разума — способности, «отпущенной» конечным существам, чья природа не сводится только к разуму, чья жизнь полна внешних влияний и превратностей. Задача философии человека — не только показать возможности, силу разума, величие его побед, но и четко выявить хотя бы самые главные внешние препятствия и внутренние ограниченности, неизбежно присущие разуму. Здесь учение о человеке пересекается с гносеологической концепцией, последующей источнику и формы заблуждений, а также с весьма интересными размышлениями о социальных источниках заблуждений, в которых мы считаем оправданным видеть зародыш социологии познания<sup>114</sup>.

Таким и предстает человеческий разум — могущественным и ограниченным, «заложенным» в природной разумности человека и возвышающимся над нею, подчиняющим себе веру и отступающим перед ней. Разумность для философов XVII столетия — высший, но вместе с тем «конечный» признак человеческой природы.

Оценивая перспективы развития учения о высшем разуме в следующем столетии, надо отметить, что французскими материалистами XVIII в. были так или иначе использованы многие из идей философии человека предшествующего столетия. Для критики «неразумных» условий с позиций разума пригодились и апелляция к естественному разуму, и его критика, и мысль о великом значении правильного воспитания индивидов, особенно подробно обоснованная Локком, — короче говоря, философия *bon sens*, здравое человеческое разумение, которую развивали не только сторонники эмпиризма, но и рационалисты. Однако идея «высшего разума», заимствованная из философии XVII в., в последующем столетии получила особое развитие. Просветительская философия, создавая культ воспитующего высшего разума, отошла от того более взвешенного и трезвого понимания разумности, которое было свойственно в XVII в. не только эмпиристам (а они, принимая «сторону» чувств, особенно охотно указывали на промахи разума), но и рационалистам.

Нельзя забывать, что в интересующую нас эпоху философы, ориентированные против теологии, против антропоморфизма, избегали отрывать разум от человеческого индивида. Они никогда не упускали из виду, что и высшая потенция разума воплощается в сознании, действии конечных индивидов. Даже слагая свои «силы», даже развивая «врожденные» разумные потенции, они не могут обладать абсолютно совершенным, неограниченным разумом. Философы XVII столетия искали противоядия против уже возникшей в религиозной мысли XV—XVI вв. болезни обожествления человеческого разума — и одно из них видели в постоянном критическом испытании добываемых благодаря разуму результатов (кантовская идея критики и усовершенствования разума восходит к учению о разумности XVII столетия). Самое лучшее, если

идеи разума сразу и непосредственно предстают как ясные и отчетливые. Но когда этого не удастся добиться, нужна кропотливая работа человеческого ума, не менее, а более трудная и тонкая, чем всякая другая человеческая деятельность. Одним словом, философы XVII в. еще не были склонны к «культу разума», поклонение которому захватило философию в XVIII и XIX столетиях.

Поскольку не некий всемогущий, а во многом ограниченный человеческий разум был сделан контролирующей инстанцией по отношению к миру страстей, аффектов, не удивительно, что вопрос о возможности и мере разумного контроля над чувственно-эмоциональными реакциями человека служил в XVII столетии предметом специальных обсуждений и серьезных споров. «Итак, я буду говорить здесь... — пишет Спиноза в упоминавшемся уже разделе «Этики» «О могуществе разума, или О человеческой свободе», — единственно о могуществе души или разума и прежде всего покажу, какова и сколь велика его власть в ограничении и обуздании аффектов. Мы показали уже, что эта власть не безусловна»<sup>115</sup>. В связи с этим Спиноза оспаривает представление (которое, как он считает, идет еще от стоиков) о безграничной власти воли над страстями; он подвергает критике суждение Декарта об особых возможностях, предоставляемых контролирующими функциями *glandula pinealis*, мозговой железы. Спиноза приписывает Декарту мысль о «безусловной власти» человека над своими страстями. Не вдаваясь в детали этого спора, как и в специальные дискуссии философов XVII в. о том, свободна ли и до каких пределов свободна воля человека, остановимся лишь на тех моментах, которые имеют непосредственное отношение к вопросу о воздействии разума на аффекты, о соотношении этих «начал» в единстве человеческой природы.

Спиноза в пылу спора не вполне верно передает мнение Декарта о мере контроля над страстями. Декарт, как потом и Спиноза, отнюдь не считает безусловным контроль над страстями. Декарт, действительно, опровергает устаревший взгляд, согласно которому страсти физиологически соотносятся только с работой сердца, и возлагает определенные надежды на изучение функций мозговой железы, на вытекающие отсюда возможности контролировать мир эмоций. И если неверным оказалось представление о «локализации» контролирующей функции разума именно в мозговой железе, то достаточно перспективной для естественных наук о человеке была сама нацеленность на выявление корреляций между функционированием мозга и аффектами человека. Однако при всем увлечении небезынтересными идеями о физиологических источниках контроля над страстями (мы еще и сегодня мало знаем о скрытых здесь резервах) — не на них возлагает Декарт главные надежды. Основные «сдерживающие» по отношению к страстям инстанции — разум и воля (под волей Декарт в данной связи понимает зависящее от человека решение сделать или не сделать что-либо, т. е. способность выбора, в том числе и выбора между страстями). Но и они, как полагает Декарт, отнюдь не все-

властны. Их воздействие на страсти возможно исключительно благодаря познанию и приведению в действие механизмов, заключенных в самих страстях,— идея, которая важна и для Спинозы. «Наши страсти,— пишет Декарт,— также не могут быть непосредственно вызваны или задержаны нашей волей. Возможно только косвенное влияние представлений, связанных со страстями, которые желательны, и исключающих нежелательные страсти»<sup>116</sup>. Благодаря чему человек становится храбрым? Не только благодаря желанию быть храбрым, не только благодаря волевому решению. Человек к тому же знаком с доводами и примерами, которые говорят или о небольшом размере опасности, или о том, что храбрость приносит славу, а трусость — позор и раскаяние и т. д. Если иметь целью выяснить меру влияния — не беспредельную, но и немалую — разума и воли на человеческие страсти, то надо, согласно Декарту, привести в действие «собственное оружие души». А им являются «твердые и определенные суждения о добре и зле»<sup>117</sup>. Так и соприкасаются два раздела философии человека — учение о страстях, их внутренних, опосредованных сознанием механизмах, и учение о разуме, с помощью которого формируются «твердо и определено» обоснованные суждения о добре и зле. В данном случае они применяются для разграничения «добрых» и «злых» — «желательных» и «нежелательных» — страстей.

Когда определяются общие соображения, в соответствии с которыми одни страсти считаются желательными, а другие нежелательными, то философы снова возвращаются к идее человеческой природы. «Мы называем добром или злом вообще то, что наши внутренние чувства или наш разум заставляют нас считать свойственным или противным нашей природе»<sup>118</sup>, — пишет Декарт. Теперь уже надо иметь в виду результат пути, до сих пор пройденного философским познанием в раскрытии свойств человеческой природы, — идею о неискоренимости природных потребностей, об известной спонтанности страстей, но также о неизбежности их особого «осознающего» механизма. Поэтому, когда философы говорят о необходимости согласовывать действия разума, контролирующего страсти, с принципами человеческой природы, они вовсе не оправдывают все то, что «естественно», «по природе» происходит с человеком. Иными словами, они далеки от оправдания «слабых душ», которые просто отдают себя во власть страстей, часто противоположных друг другу. «Правда,— замечает Декарт,— на свете очень мало людей столь слабых и нерешительных, что у них нет других желаний, кроме тех, которые им предписывают страсти»<sup>119</sup>. Люди по большей части полагаются на определенные суждения, которые становятся «собственным оружием» их воли. И пусть такие суждения нередко бывают ложными, продолжает Декарт, пусть они свидетельствуют о победе других страстей, подчинивших волю, но именно механизм подчинения страстей обдуманному суждению, тем или иным рациональным снованиям для философа особо интересен. Задача заключается в том, чтобы использовать этот механизм, вооружив человека не слу-

чайно усвоенными мнениями, а истинными суждениями относительно того, о чем принимается решение.

Итак, контроль над страстями, согласно Декарту, предполагает использование: 1) внутренних механизмов человеческих эмоций, имеющих отношение к телу (отсюда — физиологические источники контроля) и к «лучшей части» человека — его душе (отсюда возможность опираться на механизм осознанности, заключенный в страстях души); 2) преимуществ естественного разума, механизм которого дает возможность «вклинивать» достаточно обоснованное суждение между побуждающей силой страсти и связанным с ней действием; 3) человеческой свободной воли, которая, особенно в случае соответствующего воспитания, может серьезно изменять характер и направленность страсти; 4) истинного познания, предоставляемого разумом, который в данном случае вооружает человека мощным оружием в борьбе за желательные страсти против страстей нежелательных, ибо позволяет познать самые глубокие критерии «добра» и «зла», заставляющие предпочесть одни страсти другим.

Все перечисленные механизмы страстей, т. е. возможности, способности человека, — это признаки его «природы». Только в совокупности они могут дать искомый результат — соответствующее человеческой природе отношение к страстям. Из единства, объединяемого понятием человеческой природы, нельзя выбросить ничего.

Один разум бессилен в борьбе против страстей. Но и без деятельности разума эта борьба не может увенчаться хотя бы частичной победой. И все-таки один из выводов философии человека XVII в. состоит в том, что противоречивое взаимодействие страстей и разума неизбежно, что оно не оставляет места для благодушия, что сглаживание этого противоречия человеческой природы недопустимо. А значит, философы должны постоянно обращаться к этой проблеме; они должны раскрывать новые возможности контроля разума над аффектами и в то же время не обольщаться ими, не считать, что вопрос решен окончательно. Такова «напряженная» постановка проблемы, в чем можно видеть своего рода теоретическую установку, которая мыслителями XVII в. передана философам последующих веков и которая также сохраняет значение в наше время. Таков подход философов XVII в. — подход, благодаря которому понятие «человеческой природы» становится «работающим» понятием, позволяющим теоретически объяснить единство, целостность человеческой сущности и дать практические рекомендации индивиду, стремящемуся опереться на особые преимущества, которые предоставляются разумностью, высшим отличием человеческого рода.

Необходимо обратить внимание на еще один любопытный результат, который в учении о контроле разума над страстями возникает скорее незаметно для самих его создателей, чем благодаря обдуманному замыслу. Речь идет о характере критериев, согласно которым страсти разделяются на желательные, добрые и нежела-

тельные, т. е. злые. В классификации страстей, как было сказано ранее, сначала выделяются «основные страсти», а точнее говоря, фиксируются механизмы испытывания всех страстей (механизм желания, любви и ненависти, удовольствия или неудовольствия и т. п.). Далее рассматриваются «особые страсти» — они анализируются, так сказать, с качественной стороны. Несмотря на то что Декарт и Спиноза требуют одинаково непредвзято исследовать все страсти (а Декарт, как мы помним, утверждает: все страсти хороши, плохи лишь их крайности), эти и другие философы XVII столетия вовсе не бесстрастно, а весьма избирательно относятся к «качеству» страстей.

Для характеристики тех критериев «добра» и «зла», в соответствии с которыми философами оцениваются эмоции человека, интересно рассмотрение «особых» страстей у Декарта. Он не случайно начинает с уважения и презрения — «двух первых» страстей. Уважение или презрение человека к самому себе Декарт считает первостепенной проблемой, требующей от индивида согласованного с разумом решения. «Я вижу только одно основание, на котором покоится уважение к себе. Свободное решение и власть над нашими собственными желаниями вызывают действие, заслуживающее похвалы или порицания. Свободное решение, давая нам возможность властвовать над собой, уподобляет нас, до известной степени, богу, если мы только благодаря собственному малодушию не потеряем прав на столь высокое призвание»<sup>120</sup>. Итак, рассмотрение страстей начинается с провозглашения свободы личности. Человек может уважать себя только тогда и постольку, когда и постольку он способен принимать и проводить в жизнь «свободное решение», пусть и направляемое на усовершенствование внутреннего мира.

Это новая, нетрадиционная ориентация. Продуманность, сбалансированность ценностей, на которые философ ориентирует индивида, занятого самовоспитанием, облагораживанием своих страстей, проявляется в том, что призыв к свободному решению и вытекающему отсюда самоуважению немедленно связывается с такой ценностью, как уважение к другим людям. Собственно, это две стороны одной медали: человек уважает в себе свободное решение, но не забывает, каких трудов и колебаний оно ему стоило. Тогда из уважения к себе ни в коем случае не может вырасти презрение к другим людям. Люди, уважающие себя, обретают хорошее противоядие не только против таких «нежелательных» страстей, как самоуничижение, «порочное смирение» (проще говоря, унижение перед сильными), но и против таких «дурных пороков», как зависть, надменность, наглость. «Они не считают себя ниже тех, у которых больше земных благ, или тех, которым оказывается больше почестей, не боятся, что другие умнее их, образованнее или красивее и вообще превосходят их в каком-нибудь отношении. Равным образом они не считают себя значительно выше тех, кого ни, в свою очередь, превосходят, потому что все это кажется им имеющим очень мало значения в сравнении с доброй волей, за ко-



тору они только себя уважают и которую предполагают у каждого человека»<sup>121</sup>.

Итак, на первое место решительно поставлены и освящены авторитетом разумного познания такие ценности, как самостоятельность личности, ее внутренняя свобода, и соответственно такие эмоции, как самоуважение. Затем сразу же выдвигается требование уважать свободу, достоинство, иными словами, равное «природное право» других людей. Такое расположение ценностных критериев — принципиальная для философии эпохи ранних буржуазных революций историческая особенность. Еще яснее, чем у Декарта, эта своеобразно согласующаяся с эпохой внутренняя логика размышлений о самостоятельности, свободе человека, его нацеленности на общее благо (и о необходимости воспитания соответствующих страстей) видна у Спинозы, Гоббса или Локка. Поэтому-то мера, в какой индивид согласовывает заботу о себе с уважением к достоинству других людей, — важнейший критерий, в соответствии с которым в философии XVII столетия «добрые» страсти отделяются от «дурных», или, что одно и то же, страсти, облагораживаемые разумом, отделяются от спонтанных страстей, охватывающих человека, который не умеет или не хочет их контролировать. Разум, используя механизм страстей, находит достойное применение в том, что пробуждает в человеке особые аффективные механизмы, особые желания. Таким образом, исследуя взаимодействие страстей и разума, философы подошли к важнейшему противоречию жизнедеятельности человека, которое, с их точки зрения, также коренится в человеческой природе и на все времена сообщает особую драматичность бытию людей, их общению. По сути дела речь идет о противоречии индивидуального и общественного, хотя сами философы XVII в. пока еще не пользуются этими терминами.

## Глава IV

### Философы XVII в.

#### об индивидуальном и общественном в природе человека

##### *1. Роль проблемы «естественных свойств» человека в учении о человеческой природе*

Философия человека XVII столетия, типологические особенности которой здесь выявляются, разумеется, существует в богатом разнообразии оттенков; она формируется постепенно, представляя из себя динамическое, постоянно обновляющееся идейное образование. Это видно на примере учения о человеческой природе. На протяжении столетия меняются содержательный смысл, методологическая роль и идейное значение понятия «человеческая природа». У Бэкона, уделяющего проблемам философии человека боль-

ое внимание, понятие «человеческая природа» еще употребляется мало и главным образом в контексте такого рода рассуждений: как бы мы ни стремились изменить человека, в каждом индивиду есть нечто особое, его собственная «природа», которая в конечном счете непреодолима. Декарт в своих философских размышлениях о человеке тоже не придает особого значения «отработке» самого понятия человеческой природы. И только к середине столетия (соответственно нарастанию новой волны ранних буржуазных революций) философы, подобно Спинозе или Гоббсу, широко развертывают учение о человеческой природе, много работают над самим этим понятием и все чаще пользуются им для перехода от общефилософских рассуждений о человеке к рассмотрению его как существа социального. «Выведение» философии человека из физики, а социально-философского учения из концепции природы человека имеется в виду как сознательная цель, в свою очередь определяемая желанием поставить учение о государстве и политике на прочную почву научного познания. Но дело было не только в этом. Начиная с «естественных» свойств, потребностей, желаний человека и выводя отсюда «естественное право», философы имели в виду помочь людям построить такое общество, которое, как говорил Спиноза, «может быть создано без всякого противоречия с естественным правом»<sup>122</sup>. Стало быть, выдвигалась практическая социальная задача — изменить общество, государство благодаря познанию законов, управляющих человеческой природой.

Не удивительно, что при решении столь грандиозной задачи снова считали необходимым с самого начала опереться на законы, которые правомерно было бы рассматривать как модификацию или следствие неумолимых законов природы. Кратко напомним некоторые исходные констатации учения о человеческой природе, будем уделять особое внимание тончайшим оттенкам движения мысли, ее переходам. Философы, как мы помним, начинают так: человек — часть природы; обладая телом, он включен в природную необходимость и подчиняется законам, которые управляют всеми телами Вселенной.

У Спинозы наиболее четко видно стремление сохранить верность логике «естественного», восходящего к природе рассуждения. Правомочность действий любого и каждого индивида, заботящегося о самом себе, и прежде всего о самосохранении, обосновывается благодаря некоему физико-метафизическому взгляду на природу в целом: «И так как высший закон природы состоит в том, что каждая вещь стремится, поскольку от нее зависит, оставаться в своем состоянии, и притом не считаясь ни с чем другим, а только с собой, то отсюда следует, что каждый индивидуум имеет верховное право на это, т. е. (как я сказал) на то, чтобы существовать и действовать сообразно с тем, как он к тому естественно был определен. И здесь мы не признаем никакого различия между людьми и остальными индивидуумами природы, а также между людьми, одаренными разумом, и теми, кто истинного разу-

ма не знает, а также между глупыми, безумными и здоровыми»<sup>123</sup>. Обратим внимание на любопытную деталь: устанавливаемые в самом общем виде законы всех вещей формулируются так, чтобы от них легче было бы непосредственно перейти к «естественности» человеческого стремления к самосохранению. «Всякая вещь,— пишет Спиноза,— насколько от нее зависит, стремится пребывать в своем существовании (бытии)». И далее: «Стремление вещи пребывать в своем существовании есть не что иное, как действительная (актуальная) сущность самой вещи»<sup>124</sup>. Здесь уже имеет место на первый взгляд едва заметное «отклонение» от избранной логики: ведь философы приписывают вещам не просто подчиненность закону сохранения, мысль о котором как будто бы проводится в самой общей метафизической форме, но именно стремление к самосохранению.

То, что это нарушение изначально принятой логики, становится особенно явным у того же Спинозы, если принять во внимание его борьбу против антропоморфизма в физике и философии человека. Он страстно выступал против приписывания природе «стремлений» и других человеческих свойств, однако сам не смог обойтись без антропоморфического элемента — иначе было бы трудно сохранить верность исходной посылке об универсальной власти законов природы (законов, открытых механическим естествознанием) и одновременно утвердить мысль о «естественности» свойственного каждому человеку стремления сохранить «свое существование», иными словами, стремления человека к жизни. «Никто, говорю я, не отвращается от пищи и не убивает самого себя (а это возможно многими способами) по необходимости сзоей природы, но только принужденный к тому причинами внешними»<sup>125</sup>. Кажалось бы, Спиноза говорит здесь ни о чем другом, как о том, что сохранение жизни до возможного предела — закон всего живого. Даже если бы дело сводилось к этому, и тогда можно было бы констатировать, что философ как бы незаметно перешел от законов всех тел к живым телам (облегчив себе переход проецированием «стремления» к жизни во всю природу). Но ведь из мысли о том, что все тела в природе стремятся к самосохранению, Спиноза далее выводит идею о высокой моральной оправданности действий человека, поддерживающего свое существование. «Нельзя представить себе никакой другой добродетели перее этой (именно стремления сохранять свое существование)»<sup>126</sup>. Философы утверждают, что таков же принцип разума, возводимый в «естественный закон». «Естественный закон (*lex naturalis*),— пишет Гоббс,— есть предписание или найденное разумом общее правило, согласно которому человеку запрещается делать то, что пагубно для его жизни или что лишает его средств к ее сохранению, и упускать то, что он считает наилучшим средством для сохранения жизни»<sup>127</sup>.

Итак, строится своеобразный сложный силлогизм: человек тело природы, «принужденное» законами природы удовлетворить свои естественные потребности, и прежде всего стремление к са

мосохранению, следовательно, удовлетворение таких потребностей — его «верховное естественное право» и «закон разума». В этом «следовательно» — отзвук новой исторической эпохи. Когда Декарт из «я мыслю» выводил «я существую», то вывод выглядел трогим и последовательным логическим переходом от посылки к следствию. Но то обстоятельство, что отправным пунктом рассуждения стало именно «я мыслю», а не «я дышу», «я верю» и т. д., — черта, которая, несомненно, характеризовала новую эпоху, новую философию, ее идейно-ценностные предпосылки. И это могло оставаться вне поля зрения исследователей, когда они занимались лишь проверкой процесса рассуждения, считая вместе с Декартом чем-то само собой разумеющимся, «естественным» выбор самой посылки.

То же в принципе можно сказать о логике выведения естественных прав. Конечно, если взять за основу тезис о потребностях человека, обусловленных природой, логично далее сделать вывод: человек, продолжая дело природы, стремится удовлетворять свои естественные потребности; неразумно, да и невозможно этому противостоять. Но само собой разумеющейся предпосылкой рассуждения о человеческих правах констатация естественных свойств индивида могла стать только в ту эпоху, когда на смену подавлению естественных потребностей и побуждений человека пришла их легитимация, в том числе и моральная. Веками идеологи феодальной эпохи внушали человеку чувства стыда, раскаяния, уничижения, словом, неизбежной греховности, из-за того, что он вынужден был хотя бы в совершенно необходимой степени удовлетворять потребности тела. Расхождение между идеологическими установками церкви и повседневной жизнью людей, в том числе практикой самих религиозных институтов, — хорошо известный факт, ставший в эпоху Возрождения (а также в раннереформационной мысли) одним из главных аргументов против ханжества и лицемерия официальной доктрины католической церкви. Мыслители XVII в., о чем ранее было сказано, уже редко обращаются к обоснованию избранной посылки, и то, что она представляется как бы аксиомой, «свойством» самой природы, а не достоянием определенного этапа истории, в наибольшей степени удостоверяет прочность изменений, произошедших в социальной практике, в обыденном сознании и в сознании идеологов.

Спиноза и другие мыслители XVII в., вероятно, не замечали, что они не обошлись без приписывания природе такого способа «определяемости к существованию и действию»<sup>128</sup>, который свойствен человеку, причем не человеку вообще, а человеку определенной эпохи. Только человек — и только на заре нового времени — стал считать «естественным», «верховным правом» природы все действия всех индивидов, направленные на сохранение жизни, здоровья, иными словами, заботу отдельного человека о самом себе. Говоря об «индивидах природы», «стремящихся» к самосохранению, Спиноза не только отступает от принципа деантропоморфизации, но и затемняет, а в чем-то искажает для себя и чи-

тателя реальную логику рассуждения. Ведь тезис о моральной, рациональной оправданности стремления человека к самосохранению только по форме был выводным, на самом деле именно он изначально определял «геометрические» выкладки при переходе от естественных свойств человека к его естественным правам.

Философы вряд ли замечали и то, что внутренняя логика проблемы подтолкнула их к еще одной непоследовательности по отношению к сознательно принятому ими способу анализа. Оказалось, что под «естественными свойствами» они понимали нечто большее, нежели стремление человека утолить голод, найти какое-нибудь жилище, удовлетворить другие потребности (просто для того, чтобы сохранить и продлить жизнь). Опять-таки незаметный на первый взгляд переход: «стремление к самосохранению» начинает включать в себя не только эти, а многие другие, вовсе не элементарные и не сугубо необходимые для поддержания жизни желания, потребности, претензии человека. Это не мир потребностей дикаря, аскета, а сумма потребностей и притязаний европейца нового времени. Правда, философы вовсе не имели в виду оправдать любой произвол и любое желание индивида — речь шла о его «разумных», «необходимых» потребностях, желаниях, притязаниях. Но и так называемые необходимые потребности охватывали многие блага, теперь признаваемые нужными человеку и от него просто неотъемлемыми. Самое же важное: к ним причислялось такое вовсе не вытекающее из элементарных природных потребностей требование, как неприкосновенность личности, достоинство индивида. Утверждается право индивида на свободу вообще, на разные виды свобод в частности.

Итак, по видимости восходящий к законам природы указанный способ аргументации есть не что иное, как рационализация уже сделанного социально-исторического, даже социально-политического выбора, источником которого были не только философско-теоретические соображения (данную проблему интересно было бы рассматривать, привлекая к исследованию также личностный мир «людей знания»). Поэтому для понимания рассуждений философов о «естественных правах», «естественном состоянии» важно учитывать, что в понятие «естественного» как бы заранее вложены социально-исторически обусловленные ценностные принципы, которые самим философам скорее всего казались только вытекающими из строгой логики рассуждений об универсальных законах природы.

Противоречивость, непоследовательность по отношению к сознательно принятым правилам рассуждения мы выявляем вовсе не для того, чтобы указать на слабости анализа, осуществленного философами XVII в. Напротив, мы думаем, что здесь — сильная сторона их концепции человека, подчеркивающая новаторское значение и перспективность всей их философии. Это можно показать, анализируя далее шаги рассуждения, благодаря которым философы включают равенство с другими людьми в число важнейших признаков человеческой природы. Равенство они стремились

вывести, также отправляясь от «всеобщих и неумолимых» природных законов. Но философам приходилось с самого начала считаться с тем, что для человека их эпохи, уже готового признать удовлетворение природных потребностей естественным законом, мысль о равенстве людей от рождения вовсе не выглядела столь же ясным следствием природной необходимости. Как же конкретно развертывалась аргументация в пользу равенства?

Снова начинали с законов природы. Но поскольку приходилось иметь в виду во многих отношениях явное природное несходство индивидов и основанные на этом теории «прирожденного» неравенства, постольку включение любого человека в цепь законов природы и соответствующее обоснование идеи равенства принимает острополюемический характер. «Природа, — пишет Гоббс, — создала людей равными в отношении физических и умственных способностей, ибо, хотя мы наблюдаем иногда, что один человек физически сильнее или умнее другого, однако если рассмотреть все вместе, то окажется, что разница между ними не настолько велика, чтобы один человек, основываясь на ней, мог претендовать на какое-нибудь благо для себя, на которое другой не мог бы претендовать с таким же правом»<sup>129</sup>. Гоббс хочет сказать: различие физических задатков ничего не предопределяет в человеческой жизни (например, более слабый может убить более сильного), а поэтому никак не может служить аргументом в пользу тезиса о неравенстве людей от рождения. Но еще менее правомерно, продолжает Гоббс свою мысль, обосновывать идею о природном неравенстве, ссылаясь на разное развитие умственных способностей, как это делают люди, которые полны презрения к простонародью, будучи слишком высокого мнения о собственной мудрости и уме тех немногих, кто уже прославился или кого они считают своими единомышленниками. Нам уже знаком тот аргумент, к которому прибегает Гоббс: люди в силу многих обстоятельств по-разному развивают умственные способности, но отсюда никак нельзя делать вывод, будто природа предопределила одним участь умных, образованных людей, а другим написала на роду невежество и глупость. На основании таких или подобных полемических доводов философы объявляют равенство признаком человеческой природы, притом свойством естественным, как бы «данным» человеку от рождения. Здесь тоже было свое *ergo*: человек родился, следовательно, он равен всякому другому. Однако это *ergo* было только-нибудь достоверным лишь для людей, которые, подобно Гоббсу, уже считали, что обстоятельства, возникающие при рождении и особенно в дальнейшей жизни человека (неравенство в способностях, образовании, собственности, принадлежности к тому или иному сословию и т. д.), не могут пересилить другого факта: когда индивид рождается, то природа не наделяет его какими-либо социальными преимуществами по сравнению с другими индивидами, зато всем им и каждому из них она равно предписывает пользоваться «верховным правом» на самосохранение.

Все люди равно наделены телом, равно испытывают естественные потребности, располагают в принципе однопорядковыми возможностями для физического и умственного развития — вот что теперь считалось более важным для характеристики человеческой природы, нежели неравное развитие и применение этих по сути своей равных изначальных физических и умственных потенций человека. Говоря о равенстве людей от рождения как признаке человеческой природы, философы, конечно, понимают, что может возникнуть вопрос о реальном неравенстве людей в обществе. Из того, что мы знаем о методологическом смысле понятия и концепции человеческой природы, ясно, что их не могло смущать несоответствие между «прирожденной» сущностью человека и неравным положением индивидов в существующем обществе. Имея его в виду, философы пытаются объяснить, как и почему на смену «естественному» равенству людей в какой-то не вполне определенный момент исторического развития возникло неравенство, т. е. возникла собственность. Как известно, для объяснения этого Гоббс и Локк построили учение о возникновении собственности в результате труда (анализ этой концепции, благодаря которой философы вписали одну из первых страниц в историю классической политэкономии, выходит за рамки нашей темы). Но поскольку трудовая деятельность считалась вечным для человека способом расходования энергии, то обладание каким-либо имуществом и какими-то благами, т. е. какой-либо собственностью (которая, как предполагали Гоббс и Локк, обязана своим происхождением одному только труду), также объявлялось признаком человеческой природы.

Посмотрим, в чем состоит особенность следующего (после обоснования равенства) шага рассуждения. «Из этого равенства способностей возникает равенство надежд на достижение наших целей. Вот почему, если два человека желают одной и той же вещи, которой, однако, они не могут обладать вдвоем, они становятся врагами», — пишет Гоббс<sup>130</sup>. Здесь в краткой формуле представлены важнейшие логические переходы этой части его концепции человеческой природы: от утверждения равенства людей по природе — к обнаружению их притязаний на равенство, которые укоренены в природе человека, а потому непреодолимы, а отсюда — к объяснению войны всех против всех как особенности ряда действий, поступков человека, которая тоже считается неустранимой, ибо в конечном счете порождена природой человека. Утвердив идею природного равенства людей, философ если не порывает с апелляциями к законам природы, то во всяком случае все меньше опирается на них в своих рассуждениях. Теперь он прямо приходит к рассмотрению связи между ориентациями человека, его надеждами, ожиданиями и его действиями по отношению к другим людям.

Итак, от анализа, сознательно подчиняемого логике «естественного» причинного рассуждения (но на деле уже опосредованного, как было показано, исторически обусловленными социальными идеалами и ценностями), мыслители переходят в плоскость

социального рассмотрения. Надо определить его объективные особенности, более ясные в свете современной социальной теории. Изучается индивид, но реально имеются в виду его социальные поступки, его поведение по отношению к другим людям и обществу в целом, выявляются лежащие в основе такого поведения ориентации, мотивы, страсти, рассудочные соображения или разумные принципы. В процессе исследования философы постоянно преследуют цель — оценить этот сплав желаний, надежд и поступков с точки зрения сущности человека. Для философии XVII в. сказанное означает: выделяются те желания, которые индивид не может не испытывать, поступки, которые он не может не совершать, причем всегда дается их моральная, гуманистическая оценка; далее ставится задача выявить заключенные в самих желаниях и поступках (укорененных в человеческой природе) возможности их использования во имя общего блага людей. Следовательно, мыслители XVII в. фактически уже вели обусловленное логикой рассматриваемых ими проблем (проблем права, отношения людей друг к другу, равенства и свободы, человеческих конфликтов) социальное исследование, в котором реально перешлетались социально-философское, социально-психологическое и аксиологическое рассмотрения. Хотя этих терминов у философов XVII в., разумеется, не было, сами способы подобных исследований в зародыше уже имелись. Не случайно же рассматриваемые аспекты учения о человеческой природе наиболее тщательно разрабатывались тогда, когда включались в качестве составной части в философию государства и права.

Создавая учение о государстве и представляя его в виде Левнатана, «искусственного человека», Гоббс считал необходимым с самого начала рассмотреть «материал, из которого он сделан, и его мастера, т. е. человека»<sup>131</sup>. Проблемная логика, причудливо сочетавшаяся с исходным абстрактным «естественным» замыслом философии человека, все-таки вывела мыслителей XVII в. к весьма интересному и зрелому анализу того противоречия «человеческой природы», которое (также прибегая к более поздней терминологии) позволительно определить как противоречие между общественным и индивидуальным. Сами философы эпохи ранних буржуазных революций следующим образом вводят эту тему: если из законов природы вытекает забота индивидов о самих себе, если из их природного равенства, из равенства притязаний следует неминуемость конфликтов (согласно Гоббсу, в форме «войны всех против всех»), то возможна ли (и как возможна) совместная жизнь людей в обществе, возможны ли «разумные» общество и государство. На первый взгляд кажется, что эта проблема появляется на более поздней стадии анализа. Но на деле ее осмысление — самое главное, ради чего философы XVII столетия строили сложные выкладки учения о человеческой природе. Поэтому их страстное желание объективно объяснить именно обе стороны человеческого поведения, не прибегая к морализму и догматической предвзятости, отчетливо видно в самых разных текстах — общеполитическо-



ских, антропологических, социально-политических, гносеологических. При решении столь важной задачи философы XVII в. сначала резко заостряют данное противоречие, превращают его в своего рода антиномию.

## 2. «Естественное состояние» и забота индивида о самом себе

Философы сначала стремятся выяснить, какие черты человеческой природы побуждают индивида заботиться о себе, и только о себе, какие следствия из этого вытекают. «Вычерпывание» всех возможных следствий из такой посылки и есть содержание конструируемой ими теории «естественного состояния».

Звенья рассуждения, которые привели Гоббса от утверждения естественного равенства к мысли о неискоренимости войны всех против всех, нам уже знакомы. Резкость и, можно сказать, безжалостность, с какой Гоббс сформулировал эту мысль, отталкивала его современников. Но на деле их согласие с Гоббсом было глубоким: ведь все крупные философы тоже считали, что люди «от природы» скорее заботятся о себе, чем об общем благе, скорее вступают в борьбу, чем воздерживаются от конфликта, и что ориентацию на благо других людей в индивиде необходимо особо воспитывать, прибегая к доводам разума, к различным государственным мерам и т. д. Всякий раз, когда Спиноза говорит о побуждающей силе человеческой природы, не скорректированной соображениями разума, высшего блага, истинной пользы, он констатирует разгул таких страстей, как скудность, зависть, жажда славы, поиски корыстно понятой пользы<sup>132</sup>, иными словами, вражду и борьбу, о коих пишет и Гоббс, когда употребляет выражение «война всех против всех».

Европейскому человеку, которого христианство учило делать другим людям добро, а также ожидать и требовать добра от других людей, философы советовали приглядеться к самому себе, к своим действиям и поступкам и ответить на вопрос: достоин ли каждый из нас добрых поступков и побуждений других индивидов и что мы даем им взамен? Добро, единодушно усматриваемое в ориентации каждого человека на общее благо и в согласовании с ним индивидуальных интересов, философы не считают «родившимся» вместе с человеком. Относительно «прирожденности» зла мнения расходятся: Паскаль в немалой степени под влиянием христианской идеи первородного греха считает, что зло «рождается» вместе с нами. Спиноза (на этот раз в согласии с Гоббсом) придерживается той точки зрения, что от природы человек ни добр и ни зол, ибо только в ходе совместной жизни людей в обществе и государстве формулируются критерии добра и зла, соразмерного праву поступка или преступления. Пока и поскольку человек (или общество на определенной, «естественной» стадии развития) не знают таких критериев, их жизнь еще стоит, так сказать, вне добра и зла. Спиноза, правда, высказывает неудовлетворенность сегованиями

меланхолически настроенных авторов по поводу якобы «злой» человеческой природы. (К их числу он, видимо, относил и Гоббса.) Особое раздражение Паскаля или Гоббса вызывали прекраснодушные восхваления человека, так очевидно противоречившие разгулу зла, враждебности, жестокости, взаимного отчуждения людей. Образ войны всех против всех представлялся Гоббсу наиболее убедительной характеристикой поведения человека современной эпохи и прошедшей истории и вместе с тем наиболее яркой особенностью «естественного состояния».

Иной способ конструирования «естественного состояния» принимает Локк. Сначала он в согласии со Спинозой, Гоббсом и другими философами своего века объявляет признаками такого состояния полную свободу индивидов в «отношении их действий и в отношении распоряжения своим имуществом и личностью в соответствии с тем, что они считают подходящим для себя в границах закона природы, не спрашивая разрешения у какого-либо другого лица и не завися от чьей-либо воли»<sup>133</sup>. Он также считает, что естественному состоянию присуще равенство. Но отсюда он делает иной вывод, нежели Гоббс. Верный исторической правде, Гоббс показывает: как только людьми овладевает «равенство надежд», они ввергаются в борьбу за перераспределение благ. Локк, верный логике ценностного замысла, логике мыслительного нормативного конструирования, утверждает: «...поскольку все люди равны и независимы, постольку ни один из них не должен наносить ущерб жизни, здоровью, свободе или собственности другого; ибо все люди созданы одним всемогущим и бесконечно мудрым творцом...»<sup>134</sup>.

Раз к естественному состоянию принадлежат такие высокие ценности, как равенство и свобода, негоже, согласно Локку, выводить из них вражду. Отсюда полемика с Гоббсом без упоминания его имени: «И вот здесь мы имеем ясную разницу между естественным состоянием и состоянием войны; а эти состояния, что бы ни утверждали некоторые люди, столь же далеки друг от друга, как состояние мира, доброй воли, взаимной помощи и безопасности и состояние вражды, злобы, насилия и взаимного разрушения. Люди, живущие вместе согласно разуму, без кого-либо, повелевающего всеми ими, имеющего власть судить между ними, действительно находятся в естественном состоянии»<sup>135</sup>. Разногласия Локка и Гоббса уходят в концепцию права и государства: для Гоббса состояние мира и взаимопомощи немислимо без сильного государства, Локк же считает допустимым помыслить внегосударственное и внеправовое состояние полной свободы и равенства, тем не менее совместимое с миром, доброй волей, взаимопомощью людей. Логика Гоббса обусловлена реальностью известной ему истории общества, логика Локка — стремлением к цельности и завершенности идеала. Недаром же Локк в отличие от Гоббса здесь не столько говорит о неумолимой необходимости складывания человеческих желаний и поступков, сколько апеллирует к разуму, «спокойному рассудку и совести человека», к тому, что он «обязан» не

только сохранять свою жизнь, но и «сохранять остальную часть человечества»<sup>136</sup>. «Законы разума» формулирует, как мы увидим далее, и Гоббс, но он отделяет проблемы порядка, разума, совести, общественного долга от анализа естественного состояния. Природа человека у Гоббса, следовательно, противоречива, тогда как у Локка она является средоточием всех наиболее важных для него ценностных принципов — права на самосохранение, свободы, равенства, собственности, общего блага<sup>137</sup>. Правда, сделав естественное состояние средоточием таких ценностей, как свобода, равенство, взаимопомощь людей, Локк лишает его лишь одного высоко ценимого им признака — определенности и силы порядка, закона, суда, откуда он затем выводит (теперь уже в согласии с другими философами, в том числе и с Гоббсом) необходимость общественного договора, перехода к более упорядоченному и надежному применению власти<sup>138</sup>. Но даже и этот недостаток естественного состояния, согласно Локку, не может породить вражды между людьми, наслаждающимися благами свободы и равенства.

Впрочем, если бы Гоббс прямо говорил о вражде всех против всех как особенности реальной жизни современного ему общества, как одной из главных страстей, овладевших человеком того времени, то Локк, конечно, согласился бы с этим. Ибо он констатировал разрыв между идеалом свободы и равенства, воплощенным в «чистом» понятии человеческой природы, и реальной историей: «Абсолютная свобода, справедливая и истинная свобода, равная и беспристрастная свобода — вот в чем мы нуждаемся. И хотя об этом много говорили, и я сомневаюсь, чтобы этого не понимали, свобода, я уверен, вовсе не практиковалась, ни вашими правителями в отношении народа вообще, ни враждующими партиями внутри народа по отношению друг к другу»<sup>139</sup>. Гоббс не считал себя вправе просто зафиксировать разрыв между идеалами равенства и свободы, якобы соответствующими «истинной» природе человека, и реальной жизнью людей. Он исследовал проблему глубже, резче, радикальнее, чем Локк. Отклонение идеала от реальности он понимал как принципиальную и постоянную возможность, вытекающую из самой человеческой природы. И по отношению к известным ему обществам он не грешил против исторической правды, когда показывал, что забота людей только о самих себе удостоверялась их борьбой друг с другом, войной всех против всех.

Сконцентрированность на проблеме острейших человеческих конфликтов вполне понятна и объяснима, когда речь идет о философии эпохи буржуазных революций. Вряд ли требуется подробно говорить о том, сколь справедливыми были доставаемые философами оценки острой конфликтности и крайней жестокости своего времени — оценки, с которыми в принципе совпадает мнение Маркса о первоначальном накоплении как эпохе, вписанной в историю человечества языком огня и меча. Недоверие некоторых философов к буржуазным революциям, современниками которых, они, подобно Гоббсу, были, в значительной степени объясняется тем, что исторически прогрессивный восходящий буржуазный класс,

пролагавший себе путь через кровавую борьбу, а также другие слои, выступившие на стороне революции, не уступали защитникам феодальных привилегий в жестокости и насилии. Гоббс был в принципе прав, когда следующими словами характеризовал события 40—60-х годов XVII в.: «...тот, кто тогда взглянул бы, как с Чертовой Горы, на мир и наблюдал бы за поступками людей, особенно в Англии, тот мог бы узреть все виды несправедливости и безумия, которые только может представить нам мир...»<sup>140</sup>. Слова Маркса: «С развитием капиталистического производства в течение мануфактурного периода общественное мнение Европы освободилось от последних остатков стыда и совести. Нации цинично хвастались всякой гнусностью, раз она являлась средством для накопления капитала»<sup>141</sup> — могут быть подкреплены некоторыми высказываниями Гоббса, его историческими свидетельствами. «...Никто не стеснялся мошенничества и преступлений...»<sup>142</sup>, — писал Гоббс о своих современниках.

Гоббс хотел недвусмысленно связать образ войны всех против всех не только и не столько с прошлым, сколько с действительными проявлениями социальной жизни и поведения индивидов в его эпоху. «Может быть, кто-нибудь подумает, что такого времени и такой войны, как изображенные мной, никогда не было; да и я не думаю, чтобы они когда-либо существовали как общее правило по всему миру. Однако есть много мест, где люди живут так и сейчас»<sup>143</sup>, — пишет Гоббс и ссылается, например, на жизнь некоторых племен в Америке. Но особенно настойчиво осуществляется сближение естественного состояния и, следовательно, свойств человеческой природы с поведением людей во время гражданской войны<sup>144</sup> и с «непрерывной завистью», в которой пребывают по отношению друг к другу «короли и лица, облеченные верховной властью»<sup>145</sup>.

Гоббсу удалось метко охарактеризовать некоторые реальные особенности своей эпохи, а также поведения индивидов и их отношения друг к другу в известных ему предшествующих обществах<sup>146</sup>. Гипотетическое на первый взгляд предположение об отсутствии государственной власти и социально-нравственных норм хорошо коррелировалось с состоянием буржуазного общества, причем именно в эпоху гражданских войн и революций. В немалой степени вызываемые безмерными, противозаконными, несправедливыми притязаниями государственной власти, революционные ситуации прекрасно обнажали слабость некогда «сильного» правления.

Гражданские войны, непрерывные распри также свидетельствовали о кризисе власти, о противоборстве политических группировок, не закончившемся сколько-нибудь стабильным результатом, о таком снижении авторитета закона, которое стоит на грани правового хаоса и повсеместного беззакония, об упадке нравов, наводящем на мысль об отсутствии действенных моральных норм. Начертанный Гоббсом образ «естественного состояния» многими своими содержательными контурами совпадал с состоянием капи-

талистического общества эпохи ранних буржуазных революций и гражданских войн.

Концепция «естественного состояния» у Гоббса — особая теоретическая модель, построенная в соответствии со специфическими методологическими принципами. Каковы же они? Прежде всего — выстраивание воображаемой ситуации (пользуясь более поздними определениями, можно назвать ее ситуацией «als ob», «как если бы...») посредством доведения до крайности, до предела некоторых особенностей ситуации реальной.

Далее Гоббс использует гиперболизированное «естественное состояние» для своеобразного гуманистически-нравственного предостережения; он как бы говорит людям: подумайте над теми следствиями, которые были бы неизбежны, если бы единственным правилом было следование индивида одним собственным побуждением, если бы он вовсе не принимал в расчет благо и интересы других людей, если бы общественный порядок, нормы, ограничения вообще не существовали. В результате получается, что это своеобразное «доказательство от противного» тезиса о необходимости общественного объединения, общественного договора, прежде всего для отдельного человека, для его блага. Надо также иметь в виду, что «естественное состояние» — это модель, которая вовсе не считается универсальной, распространяющей эвристическую значимость на всю целостность человеческой природы; она имеет частный смысл, объясняя лишь отдельные проявления. Гоббса более всего интересует здесь причинное объяснение конфликтов — их механизмов, их укорененности в человеческой природе.

Как мы видели, Гоббс обращает внимание на то, что борьба, конфликты реально имеют место тогда, когда разные люди желают одних и тех же вещей или благ. А это значит, что борющиеся индивиды, пусть и не вдаваясь в рассуждения, в познание мотивов собственных поступков, приравнивают себя друг другу, иначе они не осмеливались бы даже вступить в борьбу. Отсюда для Гоббса следует, что «война есть не только сражение, или военное действие, а промежуток времени, в течение которого явно сказывается воля к борьбе путем сражения»<sup>147</sup>.

Трудно не усмотреть здесь результат раздумий современника английской революции о том, как в наэлектризованной социальной атмосфере предреволюционного времени постепенно накапливался тот заряд недовольства, который затем получил выход в революционной буре и гражданской войне. Этому времени в наибольшей степени и отвечала любопытная идея Гоббса о том, что в обществах, построенных на неравенстве, особенно бурные взрывы социальной борьбы являются следствием предварительного формирования и определенного осознания равенства притязаний. И в самом деле, без таких ориентаций индивидов трудно представить себе их посягательства на перераспределение вещей, благ, власти; в особенности немислимы без них уравнивательные тенденции, которые, как известно, также нашли выход в сознании и идеологии

некоторых политических групп, принимавших активное участие в английской революции.

Теперь надо вспомнить, что часть философии человека, где фигурировало понятие естественного права и где философы стремились оставаться объективными, реалистичными исследователями, тесно связана с другой частью. В ней и выполнялось то, что философы считали своей главной задачей: обосновывалась программа устройства общества и человека на началах разума. Здесь они не хотели противоречить «реалиям», запечатленным в учении о стремлении человека к собственному благу, к неограниченному притязанию на равенство с другими людьми, о войне и конфликтах, но и не рекомендовали индивидам отдаться безраздельной власти только таких свойств, элементов человеческой природы. Теперь исследование переходило ко второй стороне заостренной антиномии — к поискам таких признаков, проявлений человеческой природы, которые позволяли бы понять саму возможность взаимодействия индивидов друг с другом и найти пути совершенствования человека в духе уже известных нам гуманистических идеалов разума, ориентирующих индивида на общее благо.

### *3. Противоречия человеческой природы и общественная сущность человека*

Уже тогда, когда философы XVII в. формулируют тезис о естественных правах индивида, они достаточно внимательны ко всем оттенкам проблемы. «...Если рассматривать человека как действующего по велениям одной только природы, — пишет Спиноза, — то все, что он считает для себя — по указанию ли здравого рассудка или в порыве страстей — полезным, ему по верховному праву природы позволительно присваивать и захватывать каким бы то ни было способом: силой ли, или хитростью, или просьбами, или вообще как ему будет сподручнее, а следовательно, и считать врагом того, кто хочет препятствовать выполнению его намерения»<sup>148</sup>. Очень важно уточнение: «если рассматривать человека как действующего по велениям одной только природы». Ведь для Спинозы, Гоббса, Паскаля, Локка совершенно ясно, что лишь таким образом человека рассматривать нельзя! Предположение об одной только природной обусловленности действий человека — прежде всего методологический прием, используемый для «вычерпывания» возможностей специфического «естественного» способа объяснения. Онтологически толковать его также считается возможным: Спиноза говорит, что стремление к самосохранению — «право и установление природы, под которым все рождаются и большая часть живет»<sup>149</sup>.

Но так как человек давным-давно живет в обществе и государстве, то применительно к нему естественное состояние — модель, пригодная для объяснения отдельных сторон его поступков, приобретающих особую опасность в некоторых «крайних» исторических ситуациях. Что касается человека и его природы, взятых в

единстве и целостности, то вовсе не предполагается, что в объяснении можно ограничиться моделью естественного состояния и естественного права. И если действия, направленные на самосохранение и заботу индивида о самом себе, философы морально оправдывают только в их совершенно необходимых для жизни формах, а формы крайние, несмотря на намерение держаться в рамках нейтрального исследования, все-таки осуждают, то они, напротив, считают: желание, ориентирующее человека в направлении общего блага, как и всякое «желание, возникающее из разума, чрезмерным быть не может»<sup>150</sup>.

Разум — вот мерило наиболее достойного в человеческой природе. А он приписывает иные нормы жизни и поведения человека, нежели непосредственное, ничем не ограниченное удовлетворение индивидом собственных, хотя бы и естественных потребностей. «...До тех пор, пока человек держится за это право делать все, что хочет, все люди будут находиться в состоянии войны», — предостерегает Гоббс<sup>151</sup>. Кроме естественных законов действуют также «законы и известные указания нашего разума», как их определяет Спиноза. Они имеют в виду «истинную пользу» людей. Они требуют от человека «никому не делать того, чего не желаешь себе, и, наконец, защищать право другого как свое»<sup>152</sup>, требуют «обуздывать желание», если его удовлетворение может принести вред другим людям.

Итак, человеческая природа подчинена двум рядам законов. Разум поэтому предписывает, чтобы была понята естественность, непреодолимость ряда потребностей и желаний; разум не должен ожидать и требовать от человека чего-либо «противного природе». Но разум же подсказывает человеку, что бесконтрольное следование своим потребностям и желаниям, обусловленным природой, в конце концов может обратиться против его жизни и блага, поскольку другой человек также сочтет себя вправе следовать относительно тех же вещей и благ своим необузданным желаниям. Отсюда выводится идея о необходимости ограничения естественных прав, их добровольного отчуждения, составляющая центральную мысль теории общественного договора. В соединении этих двух способов подхода к объяснению человеческой природы философы видели возможность осмыслить присущую самой природе человека двойственность, одновременную подчиненность двум рядам законов. В идеале считалось, что в разумно организованном обществе легко будет познать и учесть природные законы, которые подчинен человек.

Гоббс осуществляет переход к «законам разума», снова обращаясь к стремлению человека сохранить самого себя — естественному свойству человеческой природы и естественному праву человека. «Величайшим из всех благ, — пишет Гоббс, — является самосохранение. Ибо природа устроила так, что все хотят себе добра. Но чтобы каждый мог достигнуть его, необходимо желать жизни и здоровья, а также гарантии сохранения этих прав в будущем, поскольку его можно обеспечить. С другой стороны, в ряду всех зол

первое место занимает смерть, особенно смерть мучительная». Если ранее в учении о естественном состоянии и естественном праве были установлены неизбежность стремления человека к самосохранению и вытекающие отсюда следствия, то теперь Гоббс анализирует более подробно, каковы должны быть условия, чтобы человек мог сохранить самого себя и свое здоровье. И он делает вывод, что именно стремление сохранить жизнь, здоровье и избежать смерти — этот естественный и легко сознаваемый, прочно укрепляемый при помощи разума аффект — должен в конце концов побуждать людей не к войне, а к миру.

«Страсти, делающие людей склонными к миру, суть страх смерти, желание вещей, необходимых для хорошей жизни, и надежда приобрести их своим трудолюбием. А разум подсказывает подходящие условия мира, на основе которых люди могут прийти к соглашению»<sup>153</sup>. Разум в этом случае сам является «естественным»; он опирается на свойства человеческого естества, «природы», притом также на неотъемлемые, элементарные желания и склонности. Гоббс показывает, сколь пагубной и противоестественной для каждого индивида оказывается его неограниченное стремление удовлетворять только собственные интересы, страсти, желания. Главное, что часто устраняется возможность самосохранения. А желанию человека сохранить себя, свою жизнь, здоровье, плоды своего труда Гоббс несомненно приписывает значение более фундаментальной и более «естественной» страсти, чем жажде власти и славы. Поэтому он, по существу, придает тяготению человека к миру даже большую реальность, поскольку желание мира — в отличие от гипотетического состояния «вне гражданского общества» — Гоббс к тому же тесно связывает с существованием общества, различных учреждений власти и других средств общественного контроля. «...Я показываю, — пишет Гоббс, — что все люди в силу необходимости, заложенной в их природе, хотят выйти из этого несчастного и ненавистного им состояния, как только начинают понимать его незавидность; это, однако, становится возможным лишь тогда, когда, заключив договоры, они отказываются от своего права на все»<sup>154</sup>. При этом Гоббс и не упрощает проблему. Ведь себялюбие он считает столь же неустранимым желанием, как и стремление к самосохранению. Поэтому желания обоих типов, согласно Гоббсу, равно принадлежат природе человека. «Я нашел, — пишет он, — два самых верных стремления человеческой природы: одно из них — это прирожденное желание, вследствие которого каждый требует для собственного употребления принадлежащие всем вещи, а другое — естественный разум, благодаря которому каждый старается избежать насильственной смерти как величайшего в природе зла»<sup>155</sup>. В этих словах, взятых из предисловия к трактату «О гражданине», Гоббс уже более определенно связывает войну всех против всех с борьбой вокруг владения вещами, т. е. вокруг собственности и ее перераспределения. Он не погрешил здесь против исторической правды, ибо такая борьба во всей истории антагонистических обществ действительно была од-



ним из проявлений «совокупности общественных отношений», т. е. одним из важнейших проявлений человеческой сущности. Вместе с тем Гоббс обратил внимание и на другой факт: несмотря на постоянное стремление к перераспределению собственности и власти люди вынуждены жить в одном и том же государстве, так или иначе подчиняясь государственному порядку и самым различным общественным регулятивам. Гоббса интересовала закономерная причинная логика такого, пусть временного и относительного, общественного мира.

Стремление человека к миру, т. е. к согласной, упорядоченной жизни с другими людьми, требует от него достаточно серьезных жертв и ограничений, которые порой могут показаться непосильными, невыполнимыми<sup>156</sup>. Но суть дела для Гоббса — в провозглашении принципа, согласно которому индивиду надо отказаться от неограниченности притязаний, ибо это делает невозможной согласованную жизнь людей. Отсюда он выводит еще один закон, предписание разума: «...в случае согласия на то других человек должен согласиться отказаться от права на все вещи в той мере, в какой это необходимо в интересах мира и самозащиты, и довольствоваться такой степенью свободы по отношению к другим людям, какую он допустил бы у других людей по отношению к себе»<sup>157</sup>. Следовательно, Гоббс считает необходимым и разумным во имя мира отказаться даже от исконных прав человеческой природы — от безусловного и абсолютного равенства, от неограниченной свободы. Основной пафос концепции Гоббса состоит, как нам кажется, прежде всего в провозглашении необходимости мира (т. е. согласованной совместной жизни людей), коренящейся в природе человека, причем равно и в его страстях, и в предписаниях его разума. Нельзя упускать из виду, что гипотетический и в то же время реалистический образ войны всех против всех также отчасти служит этой цели.

Итак, логика рассуждения в концепции человеческой природы привела Гоббса от утверждения равенства способностей и притязаний к начертанию гипотетического образа безудержной войны всех против всех, а затем — через обнаружение пагубности и невыносимости такой войны — к обоснованию того, что страсти, склоняющие к миру, могут быть и должны быть сильнее страстей, толкающих к войне, если они подкрепляются законами, правилами, предписаниями разума. Тем самым одновременно Гоббс решает две задачи: он выводит необходимость объединения разума и некоторых важнейших для общественной жизни и признаваемых высоко моральными<sup>158</sup> склонностей, желаний, страстей человека (разумеется, под контролем и верховенством разума); кроме того, логически раскрывается необходимость и возможность для каждого отдельного человека стремиться к миру, или, что то же самое, к более или менее согласованной, упорядоченной общественной жизни. «Следовательно, предписание, или общее правило, разума гласит, что всякий человек должен добиваться мира, поскольку у него есть надежда достигнуть его; если же он не может его до-

стигнуть, то он может использовать любые средства, дающие преимущество на войне»<sup>159</sup>. Слова эти иногда толкуются так, будто Гоббс, даже говоря о необходимости для каждого человека добиваться мира, все-таки снова возвращается к средствам войны всех против всех. Между тем Гоббс здесь просто констатирует тот реальный факт, что не всегда естественное устремление людей к миру реализуемо. Раз война становится неустранимой и воля миролюбивых людей уже неспособна ее предотвратить, то, даже находясь в состоянии войны и принужденные поэтому использовать ее средства, они все же должны руководиться желанием мира.

Очень важно, следовательно, рассматривать концепцию человеческой природы Гоббса в ее полноте, противоречивости, не искажая отстаиваемые самим философом основные принципы и идеалы. Между тем в буржуазной литературе нашего времени существуют немало искаженных толкований философии человека Гоббса. Современный американский политолог Дж. Стёссингер, ссылаясь на толкования Р. Нибура и Г. Моргентау, рассматривает Гоббса как теоретика, провозгласившего войну «неизбежным человеческим феноменом» и вследствие этого логический и этически оправдывающий войну<sup>160</sup>. При таких оценках, как правило, не принимают в расчет, что война всех против всех является гипотетической, логической конструкцией, вместе с тем вполне обоснованно показывающей неизбежность конфликтов при особых социально-исторических условиях. Если же говорить о моральной и всякой другой оценке гипотетического состояния войны всех против всех, то при изучении текстов Гоббса легко заметить, что оно описывается в самых критических тонах<sup>161</sup>.

Понятия «война всех против всех» и «мир», как мы могли заметить, употребляются у Гоббса в широком смысле: имеются в виду два типа отношений между людьми — отношения вражды, недоверия, чреватые открытым конфликтом и постоянно в него перерастающие, или отношения взаимопомощи, доверия, согласия. Задавшись целью выяснить источники формирования обоих типов отношений, Гоббс не ищет никаких других решающих причин социальных конфликтов<sup>162</sup> или социального мира, кроме побуждений и действий, заложенных в природе отдельного человека. В сущности, тем же путем идут другие философы. И здесь одна из коренных особенностей социальной философии XVII столетия — своеобразная «редукция» социального к индивидуальному, попытка и при изучении социальных отношений сделать индивида точкой отсчета.

Благодаря редукции к индивидуальному теоретико-методологическая роль учения о человеке, особенно концепции человеческой природы, значительно усиливалась. Большое значение приобретали не только общие принципы и общие выводы, но все шаги рассуждения, переходы, все «промежуточные» теоретические установления. Ведь каждый шаг, как предполагалось, должен указать на какую-то сторону человеческой природы, которую надо учитывать и подробнее исследовать далее в различных разделах соци-

альной философии. Такой методологический поворот осуществлялся вполне сознательно. Прежде всего, здесь сказались установки метода, требовавшие, как было ранее отмечено, аналитически сводить какое-либо сложное явление к его реально наблюдаемым основным элементам. Если говорить об отношениях людей, то наблюдаемыми «единицами» здесь сначала могли стать только отдельные индивиды.

Столь же серьезными для философов XVII столетия были разделяемые ими ценностные предпосылки, которые — и это тоже ясно из сказанного — требовали, чтобы индивид был признан свободным, правомочным, равным всякому другому, чтобы неприкосновенность его личности и всего добытого его трудом была признана аксиомой любого внешнего социального воздействия. Философы требовали, чтобы в индивиде было также уважаемо его «мыслящее Я», т. е. сама его сущность. Все это означало, что индивид становился также своеобразной ценностной «точкой отсчета»: формировался особый тип гуманизма, сильной стороной которого было формирование «презумпции» неприкосновенности любого человека и заведомого уважения к его личности, к его интересам, к его особой жизни и к его внутреннему миру — миру страстей, желаний, ожиданий, мыслей.

Притягательность гуманизма, обоснованного в философии человека XVII столетия, заключалась также и в том, что создавшие его мыслители ни на минуту не упускали из виду общественную жизнь людей, задачи ее изменения и совершенствования. Но и тут они по принципиальным соображениям снова возвращались к индивиду: они не без оснований предполагали, что любые общественные изменения недействительны, если не будет изменен человеческий «микрокосмос». А в нем, как считали философы XVII в., есть такие особенности, которые вообще нельзя изменить коренным образом; их можно только учесть благодаря глубокому и непредвзятому познанию, как можно выявить и использовать те черты человеческой природы, которые в большей степени «повернуты» к общему благу и могут (при условии правильного воспитания) заставить индивида заботиться об обществе и других людях так же, как он заботится о самом себе.

В литературе (историко-философской, социологической, историко-политической и т. д.) сложилось неверное, как мы думаем, представление о понимании индивидуального и общественного в философии человека XVII столетия. Суть этого представления — в приписывании философии Спинозы, Локка и особенно Гоббса более позднего идейного феномена, а именно индивидуализма, причем в его развитой, интенсивной форме. Ядром аргументации здесь является утверждение, будто упомянутые философы отталкиваются от «изолированного», т. е. необщественного, индивида и на этой основе строят учение об обществе и государстве.

Современный представитель западной «политической науки» Макферсон пишет: «Индивидуализм как фундаментальная теоретическая позиция восходит по крайней мере к Гоббсу... Постулаты

последнего носят крайне индивидуалистический характер. Ниспровергая традиционные концепции общества, справедливости и естественного права, он выводит политические права и обязанности из интересов и воли изолированных индивидуумов. Индивидуализм другой формы, подчеркивающий равную моральную ценность любого человеческого существа, совершенно явно составлял основу пуританского политического мышления. Индивидуализм также занимает большое (хотя и не вполне определенное) место в политической теории Локка»<sup>163</sup>. Другое утверждение принадлежит современному английскому исследователю индивидуализма Ст. Люксу: «Различные версии этики — от Гоббса и далее — удерживают ту идею, что отдельный человек должен стремиться к обеспечению собственного блага, а не блага общества как целого или других индивидов»<sup>164</sup>.

С такими суждениями относительно философии XVI в., в частности и в особенности философии Гоббса, нельзя согласиться. Прежде всего неверно, что философы эпохи ранних буржуазных революций отправляются от «индивида, изолированного от социальной среды». Они, действительно, в качестве точки отсчета берут индивида как особое, отдельное, самостоятельное и свободное существо, действительно, до какого-то момента стремятся рассматривать его как подчиненного одним только законам природы. Но ведь индивид реально является отдельным, самостоятельным существом — за эту простейшую, казалось бы, истину приходилось упорно бороться с корпоративистским сознанием средневековья и его идеологией, упорно не желавшей признавать правомочности и независимости отдельного человека. Индивид в самом деле является и звеном природного развития. Поэтому впоследствии Маркс начинает теорию исторического материализма с тезиса о потребностях отдельных индивидов, подчеркивая, что речь пойдет не о вымышленных «спиритуалистических» существах, но именно о реальных людях и их неустранимых природных потребностях. Путь к включению в социальную теорию и в идеологию таких простых, но исключительно важных соображений пролегает через идейную борьбу, которую вела философия человека XVII столетия. Благодаря идее об особом и самостоятельном индивиде рождалась также демократическая по своему характеру государственно-правовая идеология с ее требованиями юридических и всяких иных гарантий неприкосновенности личности, презумпции невиновности и других прав и свобод человека.

Значит, нельзя путать столь важную для последующей мысли и социальной практики идею о самостоятельности индивида и его праве удовлетворять свои потребности (потребности необходимые и разумно ограничиваемые) с таким элементом индивидуалистической теории, как отрыв отдельного индивида от общества, его изолирование от других людей. Любопытно, что авторы, которые обосновывают версию об изолированном индивиде в философии XVII в., не могут не признать принципиального факта: буквально с самого начала (сразу после констатации природной обусловлен-

ности потребности человека сохранять самого себя) философы начинают рассматривать социальные по характеру признаки человеческой природы. Подобно свободе или равенству, они имеют смысл исключительно при условии, что индивид не берется «в изолированности от социальной среды». Упомянутые современные авторы, видимо, не замечают, что признание данного обстоятельства лишает силы тезис об изолированном индивиде<sup>165</sup>.

Следовательно, неправомерно приписывать философии человека XVII столетия антитезу: индивид, а не общество. Ошибочно толковать это учение о человеке так, будто при обосновании моральных ценностей философы придерживаются антитезы: индивид должен «стремиться к обеспечению собственного блага, а не блага общества и других индивидов». Ведь в данном вопросе мыслители эпохи ранних буржуазных революций не допускают никаких неясностей. Их ценностные рекомендации человеку вполне определены: человек должен стремиться согласовывать свое благо и общее, причем общее благо обязан ставить никак не ниже, чем собственное. Искажение философии человека Спинозы, Гоббса, Локка, как правило, возникает тогда, когда от целостной концепции отделяют ту часть, где предметом исследования являются особо рассматриваемые себялюбивые устремления и порождаемые ими следствия. Далее объективные суждения философов о том, что в природе человека есть источник себялюбивых устремлений, источник войны всех против всех, были искажены таким образом, будто философы только к этому сводили человеческую природу и даже морально оправдывали эгоизм, себялюбие, индивидуалистические устремления! Так и оказалось, что великие философы-гуманисты XVII в. были превращены чуть ли не в апологетов индивидуализма, аморализма, войны. Такой образ противоречит действительному положению вещей.

• С утверждениями о том, что философия XVII в. является исходной и яркой формой «крайнего индивидуализма», тем более нельзя согласиться, что крупнейшие мыслители века, вновь поставив традиционный для философии вопрос, является ли человек общественным по природе существом, отвечают на него утвердительно, также примыкая к некоторым традициям, идущим еще от Аристотеля и закрепленным средневековой идеологией. Заслуга философов XVII столетия заключалась в том, что они глубоко вникли в традиционную проблему, не считая общественную природу человека само собой разумеющейся и понятной. Философы приняли во внимание возможные сомнения, более того, сами сформулировали ряд новых трудных проблем и отвергли легкие ответы, с их точки зрения, аргументы, выдвигаемые в пользу учения об общественной сущности человека. Их сомнения служили той же цели, что и в случае выведения декартовского *cogito*: требовалось «испытать на прочность» все доводы и оставить лишь такие, которые уже являются несомненными. Главное же считалось, что доказательство следует строить не вокруг должного, не вокруг некоей вымышленной природы человека, а принимая во внимание

действительные проявления человеческой природы, и прежде всего заботу индивида о самом себе, которую не так-то просто было объяснить в свете идей об общественной сущности человека.

Какие же доводы в пользу идеи об общественной сущности человека выглядели теперь недостаточно убедительными?

Гоббс начинает их разбор с теории, которую считает самой древней и широко распространенной: «Большинство тех, кто писал что-либо о государстве, полагают, предполагают или утверждают, что человек есть животное, от рождения склонное к жизни в обществе, или, как говорят греки, ζῷον πολιτικόν»<sup>166</sup>. Гоббс оспаривает здесь утверждение, будто все дело в склонности и будто она присуща человеку от рождения. «...Ошибка,— говорит он,— произошла из-за слишком поверхностного рассмотрения человеческой природы»<sup>167</sup>. Конечно, признает Гоббс, когда человеческое общество уже образовано, нетрудно видеть, что люди ищут общения друг с другом. Гоббс готов признать, что «действительно человеку по природе, т. е. поскольку он является человеком, с самого рождения тягостно одиночество. Ведь дети нуждаются в помощи других, чтобы жить, а взрослые — чтобы жить хорошо. Поэтому я и не отрицаю, что природа побуждает людей стремиться к сближению друг с другом»<sup>168</sup>. Однако аргумент этот Гоббс считает слишком легковесным, недостаточным для объяснения того, как и почему человек вступает в общественные объединения: ведь «гражданское» общество не может быть образовано лишь под влиянием склонности — так, как формируются лишь дружеские собрания, которые легко создаются и столь же легко распадаются. И хотя для Гоббса склонность к общению — нечто вполне реальное, она скорее следствие, чем причина, да и следствие, так сказать, десятистепенное.

Далее Гоббс подвергает критике тезис, будто человек рождается склонным и способным к общественной жизни. Он считает куда более верным многократно оспариваемое в его время утверждение Маккиавелли: человек не рождается способным к общественной жизни. Каждый родившийся индивид еще должен овладеть правилами жизни в обществе, т. е. стать способным к ней. «Следовательно, очевидно,— заключает Гоббс,— что все люди рождаются неспособными к общественной жизни (так как все рождаются детьми); многие же (быть может, большинство) в силу болезни ума или недостатка воспитания остаются неспособными к ней всю жизнь. Однако как дети, так и взрослые обладают человеческой природой. Следовательно, человек становится склонным к общественной жизни не по природе, но вследствие воспитания»<sup>169</sup>.

Гоббс полагает, что для изучения общественной сущности человека вообще далеко не достаточно изучать те его связи и отношения с другими людьми, которые образуются под влиянием личной склонности или под действием каких-либо случайных обстоятельств. (Так впоследствии и Кант предпочтет объяснять моральные поступки, не облегчая себе дело ссылками на «добрые склон-

ности» людей.) Ведь даже и в таких случаях, рассуждает Гоббс, можно натолкнуться отнюдь не только на добрую волю людей к общению. Присмотритесь, говорит он, что делают люди, собравшись: если это объединение с целью торговли, каждый заботится о своем деле, если речь идет о «служебной дружбе», то она скорее зиждется на взаимном опасении, чем на доверии и любви. Очень язвительно разбирает Гоббс обычаи так называемых товарищеских собраний, дружеских пирушек, на которых по большей части злословят об отсутствующих; не пощадят и того, кто отправится домой раньше, и потому умнее поступит тот, кто уйдет последним. Стоит одному рассказать о себе, как другие с жаром принимаются перебивать его и говорить о себе; если один сообщает о чем-то удивительном, то другие присутствующие тут же принимаются говорить о пережитых ими чудесах, а то и просто выдумывать их.

Гоббс вряд ли дал бы волю своему раздражению против «товарищеских собраний», если бы не видел в житейских, казалось бы, подробностях очевидное доказательство того, как рискованно выводить общественную сущность человека и возможность общественной жизни из столь непрочных и внутренне противоречивых страстей, как склонность человека к общению. Для логики рассуждения, принятой здесь Гоббсом, немаловажно было сбросить все маски с якобы «доброжелательных» устремлений человека. Ибо философ идет парадоксальным путем: сначала он намеревается показать, что не склонность к другим людям, а именно себялюбие индивидов — главная цель их добровольного вступления в те или иные группы. «...Каждое объединение образуется ради пользы или славы, т. е. ради любви к себе, а не к другим»<sup>170</sup>.

Итак, Гоббс считает человека общественным существом не от рождения, не только и не столько благодаря склонности к общению. Человеку приходится обретать общественную сущность. Человечество впервые совершает это в процессе исторического перехода от естественного состояния к государственно-гражданскому объединению, а каждый вновь родившийся индивид — в процессе общественного воспитания, состоящего в усвоении человеком правил общественной жизни посредством развития в себе начал естественного разума. Следовательно, общественная сущность дается человеческому роду и отдельному человеку не автоматически, а «присваивается» ими в поистине драматической, так никогда и не оканчивающейся борьбе с себялюбивыми побуждениями, именно от рождения укорененными в человеческой природе, — борьбе, в ходе которой люди все-таки «пробиваются» к некоторым началам, законам разума. Спиноза, как мы знаем, также исходит из того, что люди редко живут по руководству разума, в том числе и по руководству тех начал разума, которые требуют ориентироваться на общее благо: «...все у них сложилось таким образом, что они большей частью бывают ненавистны и тягостны друг для друга»<sup>171</sup>. Однако, продолжает свое рассуждение Спиноза, с противоположными свидетельствами опыта — проявлениями дружбы, взаимопомощи, бескорыстия — нельзя обходиться пренебрежительно и снова сводить

их к себялюбию. Эти чувства и склонности людей — не пустяк. Они воспитывались в течение веков, и у них есть глубокие корни в общественной жизни. Поэтому Спиноза (возможно, в противовес Гоббсу) хочет восстановить в правах традиционное понимание человека со всеми его аргументами: люди «едва ли могут вести одинокую жизнь, так что многим весьма нравится известное определение человека как животного общественного; и в действительности дело обстоит таким образом, что из общего сожития людей возникает гораздо более удобств, чем вреда. Поэтому пускай сатирики, сколько хотят, осмеивают дела человеческие, пускай проклинаят их теологи, пускай меланхолики превозносят, елико возможно, жизнь первобытную и дикую, презирают людей и приходят в восторг от животных,— опыт все-таки будет говорить людям, что при взаимной помощи они гораздо легче могут удовлетворять свои нужды и только соединенными силами могут избегать опасностей, отовсюду им грозящих...»<sup>172</sup>.

Сила свидетельств опыта состоит, согласно Спинозе, в том, что ежедневно и ежечасно они убеждают человека не в одной только враждебности других людей по отношению к нему; если бы дело обстояло так, то общество давно стало бы для людей невыносимо, а человеческая природа, замечает Спиноза, не терпит неограниченных принуждений. Люди потому живут в обществе и даже сознательно стремятся к общению, что они давно поняли, какая польза для них исходит из общественного объединения.

К подобным аргументам не следует относиться пренебрежительно. Польза общественного единения, правда, сначала описывается Спинозой так, чтобы она была понятной каждому человеку. Однако не меньшее значение имеет указание на более широкую, вовсе не утилитарную «пользу» объединенной деятельности людей. «Общество,— пишет он,— весьма полезно и в высшей степени необходимо не только для того, чтобы обезопасить жизнь от врагов, но и для сбережения многих вещей. В самом деле если бы люди не желали оказывать взаимопомощь друг другу, то им не хватило бы ни умения, ни времени поддерживать и сохранять себя, насколько это возможно. Ведь не все одинаково ко всему способны, и не каждый был бы в состоянии приготовить себе то, в чем он один больше всего нуждается. Сил и времени, говорю, ни у кого не хватило бы, если бы он один должен был пахать, сеять, жать, молоть, варить, ткать, шить и делать многое другое для поддержания жизни. Не говорю уже об искусствах и науках, которые также в высшей степени необходимы для совершенства человеческой природы и для ее блаженства»<sup>173</sup>. Заметим, что идея об общественной сущности человека подтверждается соображениями о существовании общественного разделения труда, что, несомненно, имеет немалое теоретическое значение для дальнейшего развития учения о человеке и обществе. Иначе, чем Гоббс, Спиноза подходит и к оценке временных добровольных объединений людей.

Спиноза не отрицает, что многие конкретные объединения людей разъедаются скрытым или явным соперничеством. Но есть и



достаточно мудро организованные сообщества (например, добровольные кружки ученых; объединенных любовью к истине). Надо, согласно Спинозе, принять в расчет и то общее соображение, что объединения людей, создаваемые только под давлением необходимости, не могут быть прочными, истинно человеческими. «Если бы мы принуждались ко всему внешними обстоятельствами, то кто мог бы сделаться добродетельным? Более того, приняв это, мы должны были бы признать извинительной всякую низость. А между тем разве мы не видим весьма часто, что, как бы ни детерминировали нас к чему-нибудь внешние вещи, мы этому тем не менее сопротивляемся своим твердым и непреклонным духом»<sup>174</sup>. Человек потому и не сопротивляется, как правило, общественному, государственному объединению как таковому, что возможно соединение внешней необходимости и решения, воли, некоторых страстей индивида, делающих возможными не принудительную, а во многом добровольную общественную жизнь. Поэтому задача, согласно Спинозе, заключается в создании таких государственных форм, которые ориентируются не на одну внешнюю необходимость и которые не играют на страхе и корыстных чувствах людей, а опираются на их добрую волю, свободу, на внутренне свойственную человеку активность.

Таким является, согласно Спинозе, демократическое государство, наилучшим образом отвечающее общественной сущности человека.

Здесь не будет представлять особой опасности то, что люди обладают разными влечениями, по-разному думают об одних и тех же вещах. Поскольку иначе и быть не может, проблема лишь в том, чтобы каждый имел право высказывать то, что он думает, чтобы одно мнение не считалось заведомо истинным, а другое — заведомо ложным: «...это способно принести огромную пользу в общественной жизни»<sup>175</sup>. Таким образом, для Спинозы общественную сущность человека удостоверяют не только его действия, подчиненные внешней необходимости государственной жизни, внешним для него требованиям порядка и общественной морали, но также (и, возможно, в большей степени) способность, тяготение человека к свободной, добровольной жизни в обществе, умение получать от общественного мира, согласия, дружеского общения не меньшее, а большее удовольствие, чем от удовлетворения естественных потребностей и приобретения других, нужных только ему благ.

Аналогична точка зрения Локка, который, правда, высказывает свою идею в форме, на первый взгляд мало отличающейся от традиционной, ибо провозглашает бога источником общественной сущности человека, однако при этом уже обобщает новые мысли философов XVII в. «Бог создал человека таким существом, — пишет например, Локк, — что по его господнему решению для него было нехорошо находиться одному, и он поставил его в такие условия, что необходимость, удобства и склонность должны были понудить его к общественной жизни, равно как и снабдил его разумом и

языком, чтобы он мог продолжать эту общественную жизнь и получать от нее удовольствие»<sup>176</sup>.

Итак, важнейшим составным элементом и своего рода завершением учения философов XVII в. о человеческой природе стали глубокие рассуждения об общественной сущности человека.

Подведем итоги анализа основных идей философии человека XVII столетия, имея в виду как то новое и непреходящее, что внесла эта философия в сокровищницу человеческой мысли, в культуру человечества, так и те ограниченности, которые в ней были и которые оказались более ясными на последующих этапах развития общества, культуры, философии.

Философией XVII в. был сделан важный шаг на пути освобождения анализа проблемы человека от теологии, а значит, от догматической предвзятости в рассмотрении человека. Благодаря этому были отброшены или серьезно дискредитированы некоторые идеи средневековой идеологии и философии человека, целые их пласты, связанные с идеями греховности человеческого рода, с поисками форм и степеней зависимости человека от воли, промысла, разума бога; были отброшены или дискредитированы способы теологического псевдообъяснения, требовавшие отыскивать главные причины, источники человеческих действий и мыслей вне человека.

Вместе с тем по целому ряду причин социального, личностного, нравственного и теоретического характера отделение философии от теологии носило компромиссный характер, так что идея бога еще выполняла в учении о человеке определенные объясняющие и ценностно-нравственные функции. Более рашительный разрыв с религией и теологией стоит на повестке дня и становится одной из задач, решаемых философией в последующих столетиях.

Подлинно новаторская деятельность философов XVII в. состояла в связывании философии человека и развивающихся наук о природе. Помимо того, что философам, например Декартом, были заложены основы некоторых естественнонаучных разделов, изучающих человека, в философском исследовании человека и его сущности стали оказывать свое действие эвристические эталоны естественнонаучной культуры, ориентирующие на объективное доказательное исследование, на проверку делаемых утверждений, на их связь с наиболее продвинутыми в данный момент областями знания. На этом пути были, в частности, разработаны методы редуцирования функций человеческого тела к «машиноподобным» действиям, сохранившие научное значение и в настоящее время. Философия выполняла задачу теоретико-методологического обобщения, стимулирования естественнонаучного изучения человека; возникла также «физическая» философия человека вследствие попыток применить принципы физики, в частности и в особенности механики, к философии человека. При реализации этой попытки философы провели ряд интересных и перспективных исследований (например, изучение механизмов функционирования человеческих чувств), но вместе с тем логика изучаемых проблем застав-

ляла их после «вычерпывания» возможностей физических способов объяснения переходить на иные, нефизические уровни анализа, что также можно считать ценным результатом, стимулировавшим дальнейшее теоретическое изучение человека.

Заслуга философов XVII столетия состояла, в частности, в глубокой и в то же время противоречивой, по-своему диалектической, антиномичной постановке проблемы человеческой природы. Они правильно исходили из того, что есть некоторые всеобщие особенности, всегда присущие человеческой сущности. Верно были намечены и линии поиска — в изучении соотношения природных и усваиваемых в социальном опыте свойств человека, механизмов взаимодействия эмоционально-аффективных, ценностных и познавательно-рациональных элементов ориентации и деятельности человека. Была поставлена для исследования проблема человеческого Я — поиска личностью единства чувственности и разума под контролирующим руководством разума, проблема обретения Я на пути самопознания человека.

Философия XVII в. наталкивает в этом отношении на размышления, касающиеся современного изучения проблемы человека. Дело в том, что последующая специализация философских исследований (явление, которое само по себе неизбежно и во многом плодотворно) привела в ряде случаев к утрате той цельности и масштабности, которая была присуща философскому изучению человека в эпоху ранних буржуазных революций. Бэкон, Декарт, Спиноза, Гоббс, Паскаль, Гассенди, Локк, Лейбниц — эти выдающиеся умы XVII столетия — важны для истории мысли не только из-за открытий в области логики, гносеологии, теории метода. Их опыт показывает, как тесно научно-методологические и логико-гносеологические функции философии могут быть увязаны с заботой об ориентировании человеческой личности, с напряженными мировоззренческими и нравственно-ответственными раздумиями о месте человека в мире, о необходимости объяснять человеку объективную законосообразность, бесконечность окружающего универсуума, а также пределы и возможности овладения природой, которое под силу только объединенным в общество индивидам.

Заслуга этих философов в том, что они ориентировали человека на борьбу за свое достоинство, за права собственной личности и одновременно показали индивиду, сколько опасностей подстерегают его на пути формирования «истинно человеческой» сущности.

Ограниченность философии XVII столетия состояла в том, что проблема порой ставилась абстрактно, без четкого выяснения того, как особые исторические условия модифицируют такой выбор, как они вообще видоизменяют «человеческую природу». И хотя влияние эпохи на человека они уже уловили, все-таки философия еще была очень далека от сознательного применения методов историзма. Но сильной стороной учения мыслителей XVII столетия было то, что они обращались к человеку своей эпохи, способному в той или иной мере прислушаться к голосу «разума», т. е. пере-

довой философии; такому индивиду они адресовали и страстную исповедь, и строгие выкладки «геометрического доказательства», и социальную философию. Ум, страсти, волю, совесть конкретного человека имели они в виду, создавая абстрактную философию человека. Так пролагалась пусть не прямая, опосредованная всем сложным миром философского рассуждения, во многом противоречивая, но несомненная связь философии человека с чувствами, настроениями, мыслями новых личностей эпохи ранних буржуазных революций.

Перспективными и также в конечном счете восходящими к историческим изменениям оказались поиски природой обусловленных и вместе с тем, как выяснилось уже в XVII в., не сводящихся к биологическим механизмам «естественных» потребностей человека.

Гуманистическая защита права каждого человека удовлетворять эти потребности — один из исходных элементов нового гуманизма, отличающего философию человека XVII столетия и затем включающего обоснование других прав и свобод, выводимых из человеческой природы: равенства, свободы, неприкосновенности личности. Так и получилось, что те права и свободы, которые якобы абстрактно (в отвлечении от исторического развития и его изменений) выводились из неизменной человеческой природы, были именно исторически обусловленными, выдвинувшимися на первый план в эпоху ранних буржуазных революций. Здесь и заключено основное, с нашей точки зрения, достоинство философии человека XVII столетия: она «выразила в мыслях» эпоху ранних буржуазных революций и в то же время стремилась отстаивать немеркнущие ценности гуманизма, продолжила не прекращающуюся и сегодня борьбу идей, выступив на стороне науки, разума, мира и прогресса.

<sup>1</sup> «Я вполне сознаю,— пишет Гоббс,— как трудно выбить из головы воззрения, внедрившиеся и укоренившиеся в ней благодаря авторитету красноречивейших писателей; эта трудность усугубляется еще и тем, что истинная (т. е. точная) философия отвергает не только словесные белила и румяна, но и почти всякие прикрасы. Первые основы всякой науки действительно далеко не ослепляют своим блеском: они скорее скромны, сухи и почти безобразны» (*Гоббс Т.* Избр. произведения: В 2-х т. М., 1969, т. 1, с. 52).

<sup>2</sup> Ю. Хабермас так определяет одну из важнейших черт философии XVII в.: «Поведение человека привлекается к рассмотрению только как материал. Инженеры подлинного порядка могут абстрагироваться от категории нравственного общения и ограничиться конструированием обстоятельств, при которых люди, подобно природным объектам, принуждаются к калькулируемому поведению» (*Habermas J. Theorie und Praxis: Sozialphilosophische Studien.* Neuwied a. Rhein; Berlin, 1967, S. 15).

<sup>3</sup> *Бэкон Ф.* Соч.: В 2-х т. М., 1971, т. 1, с. 548.

<sup>4</sup> Этика у Бэкона, в свою очередь, объединяет учение о благе и так называемую георгику души, т. е. исследование характеров, аффектов, средств «исцеления души».

<sup>5</sup> *Локк Д.* Избр. филос. произведения: В 2-х т. М., 1960, т. 1, с. 694.

<sup>6</sup> Там же, с. 696.

- <sup>7</sup> Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разуме. М.; Л., 1936, с. 463.
- <sup>8</sup> «...Мораль и логика входят в физику, понимаемую столь общим образом, как вы это делаете», — верно констатирует Лейбниц, обращаясь к Локку (Лейбниц Г. В. Указ. соч., с. 463).
- <sup>9</sup> Спиноза Б. Избр. произведения: В 2-х т. М., 1957, т. 1, с. 324.
- <sup>10</sup> Там же, с. 324.
- <sup>11</sup> См.: Декарт Р. Избр. произведения. М., 1950, с. 597.
- <sup>12</sup> Ученые сегодня успешно развивают биомеханику и ставят вопрос об интенсивной разработке таких биомеханических дисциплин, как биокинематика, биостатика, биодинамика и т. д. См.: Малмейстер А. По примеру живой природы. — Правда, 1979, 14 сент.
- <sup>13</sup> Спиноза Б. Указ. соч., т. 1, с. 410.
- <sup>14</sup> См.: Там же, с. 143.
- <sup>15</sup> Паскаль Б. Мысли о религии. М., 1902, с. 14.
- <sup>16</sup> «Познай же, гордец, какой парадокс ты сам для себя представляешь» (Там же, с. 52).
- <sup>17</sup> Паскаль Б. Указ. соч., с. 14.
- <sup>18</sup> Там же, с. 15.
- <sup>19</sup> Там же, с. 24.
- <sup>20</sup> Там же, с. 26.
- <sup>21</sup> Вряд ли верно, как это делают некоторые зарубежные и советские историки философии, определять мировоззрение Паскаля как пессимистическое и иррационалистическое. Его взгляд на человека — это скорее своего рода «трагический рационализм».
- <sup>22</sup> Leibniz G. Die Teodizee. Leipzig, 1925, S. 10—11.
- <sup>23</sup> Ibid., S. 11.
- <sup>24</sup> Гоббс Т. Указ. соч., т. 1, с. 186.
- <sup>25</sup> Там же, с. 187. (Этот методологический принцип стоит у истоков «количественного» подхода, в дальнейшем более смело применяемого физиологией ощущений.)
- <sup>25</sup> Там же, с. 185.
- <sup>27</sup> «Общая схема состояния человеческой природы, определяемой как доброе, — пишет Фома Аквинский, — может быть развита в трех направлениях: во-первых, это сами принципы, компоненты и вытекающие отсюда свойства человеческой природы, такие, как психологические способности души и т. д.; во-вторых — моральная склонность к добродетели; в-третьих — изначальная способность быть целостным» (St. Thomas Aquinas. Philosophical Textes / Ed. and transl. by Th. Gilby. L., 1956, p. 178).
- <sup>28</sup> Фома Аквинский поддерживает и даже расширяет формулу Аристотеля о человеке как политическом животном, говоря: «человек — общественное животное, ибо имеет множество желаний, которые сам не может удовлетворить. По самой своей природе он рожден жить в сообществе». (St. Thomas Aquinas. Op. cit., p. 371—372).
- <sup>29</sup> «Под частями, — поясняет Гоббс, — я понимаю тут не части самой вещи, а части ее природы. Так, под частями человека я понимаю не его голову, плечи, руки и т. д., а его фигуру, рост, движения, чувства, разум и т. п., т. е. все те акциденции, совокупность которых конституирует природу человека, но не отдельную человеческую личность» (Гоббс Т. Указ. соч., т. 1, с. 105).
- <sup>30</sup> Гоббс Т. Указ. соч., т. 1, с. 105.
- <sup>31</sup> Спиноза Б. Указ. соч., т. 1, с. 507.
- <sup>32</sup> Локк Д. Указ. соч., т. 2, с. 6.
- <sup>33</sup> Спиноза Б. Указ. соч., т. 1, с. 548.
- <sup>34</sup> Там же, с. 323.
- <sup>35</sup> О том, что в XVI в. «истинная вера» была противопоставлена вероисповеданию и что это было специфическим прологом ориентации на истину (см. I часть настоящего труда).
- <sup>36</sup> Спиноза Б. Указ. соч., т. 1, с. 412.
- <sup>37</sup> См.: Гоббс Т. Указ. соч., т. 1, с. 105.
- <sup>38</sup> Спиноза Б. Указ. соч., т. 1, с. 270.
- <sup>39</sup> Там же, с. 278.

- 40 Гоббс Т. Указ. соч., т. 1, с. 217.
- 41 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 23, с. 623.
- 42 Там же, т. 25, ч. II, с. 387.
- 43 Спиноза Б. Указ. соч., т. 1, с. 454.
- 44 Декарт Р. Указ. соч., с. 595.
- 45 Спиноза Б. Указ. соч., т. 1, с. 454.
- 46 Там же, с. 455.
- 47 См.: Выгодский Л. С. Спиноза и его учение об эмоциях — *Вопр. философии*, 1970, № 6, с. 121.
- 48 См.: Декарт Р. Указ. соч., с. 700.
- 49 Их вклад не всегда изучается в этих дисциплинах, захваченных процессами специализации. Но в тех случаях, когда он подвергается специальному исследованию, убедительно доказывается, что в современных направлениях анализа так или иначе используются достижения философии XVII столетия. См.: Виллюнас В. К. Психология эмоциональных явлений. М., 1976, с. 27—28 и др.
- 50 Декарт Р. Указ. соч., с. 604.
- 51 Ср. у Фомы Аквинского: «...благодаря душе мы питаемся, чувствуем, движемся в пространстве...» (*Антология мировой философии*. М., 1969, т. 1, ч. 2, с. 845).
- 52 См.: Декарт Р. Указ. соч., т. 605.
- 53 Спиноза Б. Указ. соч., т. 1, 456.
- 54 См.: Там же, с. 414.
- 55 Там же, с. 464.
- 56 Там же, с. 529.
- 57 См.: Там же, с. 529—533.
- 58 Там же, с. 534.
- 59 Там же, с. 536.
- 60 Там же, с. 536—537.
- 61 Там же, с. 537.
- 62 Гоббс Т. Указ. соч., т. 1, с. 201.
- 63 Спиноза Б. Указ. соч., т. 1, с. 508.
- 64 Декарт Р. Указ. соч., с. 637.
- 65 Гоббс Т. Указ. соч., т. 1, с. 201.
- 66 Декарт Р. Указ. соч., с. 624.
- 67 Гоббс Т. Указ. соч., т. 2, с. 85.
- 68 Декарт Р. Указ. соч., с. 625.
- 69 См.: Там же, с. 626.
- 70 Спиноза Б. Указ. соч., т. 1, с. 464.
- 71 «В человеке происходит вечная внутренняя борьба между рассудком и страстями. Он мог бы наслаждаться некоторым миром, если бы у него был только рассудок без страстей... или одни страсти без рассудка. Но, раз в нем есть то и другое, он не может быть без борьбы, не имея возможности быть в мире с одним, не воюя в то же время с другим. Таким образом, человек всегда разъединен и в противоречии с самим собою» (*Паскаль Б.* Указ. соч., с. 160).
- 72 Декарт Р. Указ. соч., с. 260.
- 73 Локк Д. Указ. соч., т. 1, с. 71.
- 74 Гоббс Т. Указ. соч., т. 1, с. 310.
- 75 *Антология мировой философии*, т. 1, ч. 2, с. 589. «Человек есть человек благодаря разуму...», — пишет Фома Аквинский (Там же, с. 818).
- 76 См.: Декарт Р. Указ. соч., с. 443.
- 77 Спиноза Б. Указ. соч., т. 1, с. 388.
- 78 «Дабы ум человеческий, — пишет Фома Аквинский, — освободясь от самоуверенности, перешел к скромному исследованию истины, необходимо было, чтобы человеку было свыше предложено нечто всецело выходящее за пределы человеческого разума» (*Антология мировой философии*, т. 1, ч. 2, с. 858).
- 79 См.: Декарт Р. Указ. соч., с. 439. Ср. также: Локк Д. Указ. соч., т. 1, с. 73.
- 80 Декарт Р. Указ. соч., с. 344.
- 81 См.: Там же, с. 265—266.

- 82 Локк Д. Указ. соч., т. 2, с. 192.
- 83 Декарт Р. Указ. соч., с. 266.
- 84 См.: Там же, с. 115.
- 85 Там же, с. 352.
- 86 Так поступает, например, французский философ Жан Лапорт в книге, которая называется «Рационализм Декарта», а на самом деле содержит попытку доказать «иррационализм» картезианского понимания разума. Аргументом в пользу этого ложного вывода служит констатация того действительного факта, что рациональность у Декарта «обременена аффективными элементами», что она «не носит специфического характера», потому что всегда связана с каким-либо реальным родом познавательных, интеллектуальных действий, в том числе подчиненных чувству. См.: *Laporte J. Le rationalisme de Descartes. P., 1950, p. 472.*
- 87 Другое дело, что при обосновании тезиса о двух субстанциях Декарт уже методологически «рассекает» это единство.
- 88 Локк Д. Указ. соч., т. 2, с. 192.
- 89 Там же, с. 193.
- 90 Декарт Р. Указ. соч., с. 461.
- 91 Локк Д. Указ. соч., т. 1, с. 647.
- 92 Там же.
- 93 Там же, т. 2, с. 187.
- 94 См.: Там же, с. 200.
- 95 Там же, с. 200—201.
- 96 Там же, с. 200.
- 97 Лейбниц Г. В. Указ. соч., с. 420.
- 98 Локк Д. Указ. соч., т. 2, с. 202.
- 99 Там же, с. 205.
- 100 Спиноза Б. Указ. соч., т. 1, с. 320.
- 101 Там же.
- 102 Там же, с. 324.
- 103 Там же, с. 323.
- 104 Бэкон Ф. Указ. соч., т. 1, с. 143.
- 105 Там же, с. 144.
- 106 Спиноза Б. Указ. соч., т. 1, с. 582.
- 107 Там же.
- 108 Там же.
- 109 Лейбниц Г. В. Указ. соч., с. 46.
- 110 Локк Д. Указ. соч., т. 1, с. 665.
- 111 Спиноза Б. Указ. соч., т. 1, с. 120.
- 112 Лейбниц Г. В. Указ. соч., с. 438.
- 113 Паскаль Б. Указ. соч., с. 81.
- 114 Подробнее по этому вопросу см.: *Мотрошилова Н. В. Познание и общество. М., 1969, с. 81—82, 238—243.*
- 115 Спиноза Б. Указ. соч., т. 1, с. 588.
- 116 Декарт Р. Указ. соч., с. 618.
- 117 См.: Там же, с. 637.
- 118 Там же.
- 119 Там же, с. 621.
- 120 Там же, с. 671.
- 121 Там же, с. 672.
- 122 Спиноза Б. Указ. соч., т. 2, с. 207.
- 123 Там же, с. 203.
- 124 Там же, т. 1, с. 463.
- 125 Там же, с. 540.
- 126 Там же, с. 541.
- 127 Гоббс Т. Указ. соч., т. 2, с. 155.
- 128 См.: Спиноза Б. Указ. соч., т. 2, с. 204.
- 129 Гоббс Т. Указ. соч., т. 2, с. 149.
- 130 Там же, с. 150.
- 131 Там же, с. 48.
- 132 См.: Спиноза Б. Указ. соч., т. 2, с. 207, 326 и др.

- 433 Локк Д. Указ. соч., т. 2, с. 6.  
434 Там же, с. 7.  
435 Там же, с. 14.  
436 Там же, с. 8.  
437 См.: Там же, с. 6, 8, 23 и др.  
438 См.: Там же, с. 72—73.  
439 Там же, с. 141.  
440 Гоббс Т. Указ. соч., т. 2, с. 681.  
441 Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 23, с. 769.  
442 Гоббс Т. Указ. соч., т. 2, с. 696.  
443 Там же, с. 153.  
444 См.: Там же, с. 154.  
445 Там же.  
446 См.: Там же, с. 339.  
447 Там же, с. 152.  
448 Спиноза Б. Указ. соч., т. 2, с. 204.  
449 Там же.  
450 Там же, т. 1, с. 571.  
451 Гоббс Т. Указ. соч., т. 2, с. 157.  
452 Спиноза Б. Указ. соч., т. 2, с. 205.  
453 Гоббс Т. Указ. соч., т. 2, с. 155.  
454 Там же, т. 1, с. 293.  
455 Там же, с. 282.  
456 См. первую часть настоящего труда.  
457 Гоббс Т. Указ. соч., т. 2, с. 156—157.  
458 «...Хорошими являются такие склонности, которые способствуют совместной жизни людей в условиях государственной организации» (Там же, т. 1, с. 262).  
459 Гоббс Т. Указ. соч., т. 2, с. 156.  
460 См.: John G. Stoessinger. The might of nations: world politics in our time. N. Y., 1969, p. 183.  
461 См.: Гоббс Т. Указ. соч., т. 2, с. 152—153.  
462 Надо подчеркнуть, что речь идет именно о решающих, главных источниках, ибо, разумеется, философы изучают и другие причины, способствующие, или, напротив, препятствующие разрастанию конфликтов между людьми (политика государства, роль церкви в политике, разработанность системы права и т. д.).  
463 Macpherson C. B. The political theory of possessive individualism: Hobbes to Locke. Oxford, 1962, p. 1—2.  
464 Luckes St. Individualism. N. Y., 1973, p. 99.  
465 См., например, предисловие Е. Вейцмана ко второму тому «Избранных произведений» Гоббса: «Гоббс был одним из первых представителей новой философии XVIII в., который в законченной философской системе изложил воззрения на право и государство исходя из природы индивида, понимаемого в полной изолированности от социальной среды, и сделал исходным пунктом борьбу индивидов за свои материальные интересы» (Гоббс Т. Указ. соч., т. 2, с. 18). Противоречие в формулировке Е. Вейцмана очевидно: якобы изолированные от социальной среды индивиды и их борьба между собой за материальные интересы как «исходный пункт»!  
466 Гоббс Т. Указ. соч., т. 1, с. 299.  
467 Там же.  
468 Там же.  
469 Там же.  
470 Там же, с. 301.  
471 Спиноза Б. Указ. соч., т. 1, с. 549.  
472 Там же, с. 549—550.  
473 Там же, т. 2, с. 78—79.  
474 Там же, с. 590.  
475 Там же, с. 588.  
476 Локк Д. Указ. соч., т. 2, с. 45.



# Указатель имен

- Абеляр П. 252, 382  
Августин Аврелий 64, 121, 252, 375, 386, 523  
Аверроэс 320  
Агрикола Р. 427—430, 433  
Агриппа 447  
Азар П. 20, 21, 350, 368  
Александр Великий 261  
Алкье Ф. 361  
Альберти Л. Б. 228, 442  
Альдранди 371  
Альфахар И. 382  
Анаксагор 430  
Ансельм Кентерберийский 40, 106, 378  
Аристотель 30, 32, 76, 77, 84, 113, 134, 142, 261—263, 294, 299, 320—323, 329, 339, 349, 375, 377, 380, 396, 400, 416, 418, 425, 427—431, 434, 441, 442, 450, 536, 564, 572  
Арменго А. 453, 470  
Арно А. 297, 386, 387, 436—439  
Архимед 284, 299, 330  
Асмус В. Ф. 259
- Бабёф Гракх 240  
Баго Ж. 470  
Бальзак Г. де 470  
Бальзак Ж.-Л. де 297, 298, 368  
Бальиви Д. 339, 340  
Барьер П. 463, 465  
Баугин К. 371  
Без Т. де 106  
Бейль П. 295, 297, 444, 445, 447, 448, 450—452, 454, 455, 458, 460—462, 464—469, 471—473  
Бекман И. 297  
Белаваль И. 361  
Белон П. 371  
Бентам И. 508, 509  
Беренгарий 336  
Бержерак С. де 469  
Бернулли И. 297, 307  
Бернулли Я. 297  
Вертольд Регенбургский 193  
Бёме Я. 153  
Бито Ж. 294, 450  
Богомолов А. С. 3, 4  
Боден Ж. 217, 221, 222, 445, 448, 450, 451, 453, 454, 461, 463, 467—469, 471—473  
Бойль Р. 292, 293, 297, 303, 307, 310, 313, 358, 368, 369, 399
- Бок Т. 371  
Боллингброк Дж. 152  
Бонавентура Дж. Ф. 193  
Бонне Ш. 345  
Бор Н. 309  
Борелли Дж. А. 339, 340  
Борн М. 309  
Боссюэ Ж. Б. 217—219, 222  
Боттичелли С. 115  
Браге Т. де 403  
Брейе Э. 452  
Брентано Ф. 252  
Бриссо Ж.-П. 241  
Бройль Л. де 309  
Бруни Л. 427  
Бруно Дж. 30, 113, 117—120, 125, 126, 156, 279, 297, 321, 348, 426, 444  
Брунфельс О. 371  
Брут Ю. 209  
Брюз Г. де 470  
Брюнсвик Л. 453, 470, 472  
Бугенхаген И. 216  
Бур М. 23  
Бург А. 475  
Бургав Г. 339  
Выховский Б. Э. 3, 263, 464  
Бьюкенен Дж. 106  
Бэкон Р. 407, 418  
Бэкон Ф. 17—19, 21—25, 29, 33, 34, 36—38, 41, 42, 258—268, 274, 275, 278—287, 297, 304, 317, 350, 360, 378, 381, 384, 388—390, 392, 398, 400, 410, 414, 416, 421, 423, 432—434, 437, 438, 453, 463, 464, 477, 483, 484, 489, 494, 498, 533, 535, 544, 570, 572
- Бэрр К. М. 463  
Бюде Г. 132
- Вавилов С. И. 307, 369, 370  
Валла Л. 128, 427—429, 433, 442  
Валле Ж. 448, 453, 454, 463, 467—469, 471  
Ванини Л. 444  
Вариньон П. 297  
Ватье П. 154  
Вебер М. 11, 100, 111, 202  
Везалий А. 336  
Вейгель Э. 405, 475  
Вейлер М. 453, 470  
Вейцман Е. 575  
Вергилий 76, 386

- Вивес Л. 476  
 Вийон А. 294  
 Вико Дж. 372  
 Вилей П. 453, 463  
 Вильбресье Э. 297  
 Вильсон Э. 428  
 Вознесенский С. 252  
 Вольтер Ф. М. 288, 307, 332, 333, 350, 354, 360  
 Вольф Х. 297, 403  
 Возный Г. 387, 388  
 Вуае В. 452  
 Выготский Л. С. 213, 214
- Гайденко П. П. 454  
 Гален 336, 338, 430  
 Галилей Г. 51, 264, 297, 300, 320—325, 327, 329, 330, 337, 339, 347, 349, 356, 384, 385, 389—394, 398, 399, 401, 402, 444, 446, 464  
 Галлан П. 470  
 Галлей 313  
 Галлер А. 345  
 Гарасс Ф. 470  
 Гарвей У. 47, 338, 339  
 Гарди Э. 369  
 Гассенди П. 40, 263, 264, 267, 268, 297, 310, 378, 388, 396, 399, 400, 409, 414, 417, 423, 433, 434, 437, 438, 445, 448, 450, 451, 453, 455, 457, 459, 461, 462, 464, 465, 468, 469, 471, 473, 484, 495, 526, 570  
 Гегель Г. В. Ф. 7, 125, 149, 288, 315, 316, 329, 331, 332, 358, 360, 361, 365, 366, 372, 405, 406  
 Гейлигс А. 343, 436  
 Гельвеций К. А. 228, 278, 288, 508  
 Генрих VIII 185  
 Георгий Трапезундский 476  
 Герцен А. И. 126, 463  
 Геснер К. 371  
 Гизо Ф. 241  
 Гиппократ 337, 431  
 Гитон Ж. 465  
 Глиссон Ф. 339  
 Гоббс Т. 17, 18, 21, 22, 24, 28, 31, 32, 35, 37, 40, 44, 46, 112, 156, 160, 217, 218, 220, 222—240, 242, 243, 255, 258—260, 265, 267—271, 273, 297, 305, 334, 341—343, 352, 356, 360, 376, 378, 379, 381, 384, 388—395, 398, 400, 401, 403, 404, 408—410, 414—418, 420—423, 433, 435, 436, 438, 439, 464, 476, 482—484, 489, 490, 495, 497, 498, 501—503, 507, 512, 513, 518—520, 523, 526, 544—546, 549—567, 570—572, 575
- Голиус Я. 297  
 Гольбах П. А. 354, 365  
 Гофман Д. 134, 339  
 Граф Р. де 339  
 Гримальди Ф. М. 369
- Гроций Г. 217, 218, 241, 334  
 Гуйе А. 6  
 Гук Р. 303, 307, 313—315, 369, 370  
 Гукер Дж. 217  
 Гумбольдт В. 240  
 Гуревич А. Я. 168  
 Гус Я. 179  
 Гуттен У. фон 180—187, 253  
 Гуттенберг И. 198  
 Гюйгенс Х. 266, 297, 303, 307, 313—315, 369, 370, 446, 464  
 Гюйгенс-отец 297
- Давид Аугсбургский 193  
 Давыдов В. В. 372  
 Дайэ Ж. 470  
 Д'Аламбер Ж. Л. 288, 350  
 Дампьер В. 370  
 Даниэль Э. 277  
 Данте А. 321  
 Дарэнт У. 453  
 Дарэнт Э. 453  
 Дебон Ф. 297  
 Декарт Р. 7, 16—18, 21, 22, 24, 25, 27, 30, 36—42, 44, 51, 52, 55, 112, 120—127, 138, 139, 153—156, 192, 258—261, 264—266, 280—284, 286, 292, 293, 296, 297, 301, 303, 304, 307, 315, 320, 323—325, 327, 338—343, 350—352, 355—367, 369, 376, 378, 380, 381, 385, 387—395, 399—401, 403, 404, 407—415, 417—419, 421, 422, 425, 434, 436—438, 446, 464, 483, 489, 490, 494, 495, 498, 512—515, 517—527, 529, 533, 537, 540—545, 547, 569, 570, 574  
 Демокрит 270, 390, 391, 400, 401  
 Джефферсон Т. 241  
 Дидро Д. 288, 350, 351, 353, 366  
 Дильтей В. 198  
 Диодати Э. 464  
 Длугач Т. Б. 4  
 Доминик 177, 193  
 Донн Д. 30, 31  
 Дреано М. 465, 471  
 Думик Р. 472  
 Дюрер А. 336
- Евклид 262, 405, 422  
 Евстахий Б. 336
- Жансон Ф. 453  
 Жильсон Э. 452
- Зенон Элейский 329, 430, 460  
 Зомбарт В. 252
- Ибн-Рушд 375, 382, 450  
 Ибн-Сина 375  
 Ильенков Э. В. 372
- Кайзерберг Г. фон 193

- Калло Э. 453, 463  
 Кальвин Ж. 59, 60, 71, 73, 75, 77—82, 89—93, 95, 96, 98, 100, 101, 106, 109—111, 132, 196, 200  
 Кампанелла Т. 117, 118, 121, 125, 126, 156, 276, 297, 348, 384, 385, 396, 399, 444  
 Камышан М. 290  
 Камю Ж. П. 470  
 Кант И. 7, 51, 240, 316, 327, 332—334, 355, 356, 370, 419, 538, 565  
 Кареев Н. И. 158  
 Карл I 107, 282  
 Карл V 185, 203, 232  
 Карпушин В. А. 4  
 Кастеллин С. 444, 445, 447, 449, 450, 452, 454, 455, 461, 469, 471—473  
 Квинтиллиан 428, 431  
 Кеплер И. 44, 85, 313, 315, 327, 329, 337, 393, 403, 446  
 аль-Кинди 407  
 Киссель М. А. 3, 4  
 Клав Э. де 294  
 Кларк С. 302  
 Клузий К. 371  
 Койре А. 313  
 Коклен Л. 472  
 Колдуэлл С. 111  
 Колет Дж. 132  
 Колумб Х. 321, 446  
 Кольбер Ж. 266  
 Коменский Я. А. 399, 405  
 Компере Г. 472  
 Конгелем Ж. 338  
 Кондорсе М. Ж. де 287, 288  
 Конфуций 61  
 Коперник Н. 17, 18, 29, 30, 35, 51, 113, 126, 264, 321, 323, 443, 446  
 Коплстон Ф. 452, 465, 472  
 Коральник А. 452, 463  
 Котляревский С. А. 164  
 Котов Л. И. 290  
 Крессон А. 453  
 Крылов А. Н. 370  
 Кузнецов Б. Г. 4  
 Куликова Н. Н. 277  
 Кумберленд Р. 226, 227, 255  
 Кэворт Р. 234  
  
 Лагранж М. Л. 307, 333  
 Лазарев В. В. 4  
 Ламот Левайе Ф. 448, 450—453, 464, 466—469  
 Лапорт Ж. 361, 574  
 Лев X 134  
 Левенгук А. 345—347  
 Лейбниц Г. В. 7, 17, 18, 25, 28, 37, 41, 43, 52, 54, 112, 125, 133, 156, 264, 266, 292, 293, 297, 301—305, 325, 342—346, 349—352, 355—358, 366—369, 372, 376, 378, 380, 388, 395, 400, 401, 403, 405, 406, 412—414, 418, 422—424, 426, 435, 439—441, 443, 446, 477, 484, 485, 491, 494, 495, 503, 527, 532, 535—538, 570, 572  
 Ленин В. И. 5, 462  
 Леонардо да Винчи 126, 336  
 Леонтьев А. Н. 372  
 Лессинг Г. Э. 366  
 Лобеллий М. 371  
 Локк Дж. 17, 18, 26, 34, 37, 40, 112, 125, 150—152, 156, 201, 216, 222, 240—251, 255, 258—261, 264, 268, 271, 273, 274, 277, 278, 297, 305, 342, 343, 350—352, 356, 358, 360, 368, 372, 376, 381, 388, 391, 400, 401, 409, 410, 414, 418—424, 484, 489, 502, 503, 522, 525, 526, 528, 530—539, 544, 550, 553, 554, 557, 562—564, 568, 570, 572  
 Ломоносов М. В. 307  
 Лопиталь Г. 297  
 Лосев А. Ф. 115, 126, 465  
 Лукреций 228, 442, 535  
 Луллий Р. 426, 429, 434, 435, 437, 440  
 Лучицкий И. В. 452  
 Люкс Ст. 563  
 Лютер М. 16, 17, 19, 50, 59, 60, 70, 71, 73, 77, 79, 80, 82, 84, 85, 88—91, 93—95, 97, 98, 101, 108—111, 132—136, 138, 140—144, 154, 158, 173, 176—178, 185—201, 203, 205, 215, 216, 221, 252, 253, 382  
 Ляткер Я. А. 4  
  
 Магеллан Ф. 446  
 Маймонид С. 383  
 Майоров Г. Г. 3  
 Макиавелли Н. 211, 212, 565  
 Маколей Б. 152  
 Макферсон Дж. 562  
 Мальбранш Н. 26, 297, 343, 345, 350—352, 404  
 Мальшиги М. 345  
 Мандельбаум М. 372  
 Манетти Дж. 442  
 Маркс К. 5, 8, 10—14, 18, 25, 32, 50, 70, 108, 111, 152, 160, 187, 191, 192, 222, 239—241, 243, 246, 250, 261, 267, 296, 333, 360, 398, 403, 419, 448, 498, 508, 509, 554, 555, 563  
 Мартин К. 134  
 Мейер Л. 383  
 Меланхтон Ф. 98, 203, 204, 209, 429  
 Мендельсон М. 366  
 Мерсенн М. 121, 297, 298, 303, 451, 453—457, 459, 461, 463, 464  
 Мидорж К. 297  
 Микеланджело 336  
 Михайлов Ф. Т. 372  
 Монтень М. 125, 137, 210—212, 220, 444—453, 455, 456, 459—461, 463, 465—473

- Монтегкье Ш. Л. 353  
 Монье А. 361  
 Мопертюи П. Л. М. 333  
 Мор Т. 9, 132, 276  
 Моргентгау Г. 561  
 Моро П. 472  
 Московиси С. 371  
 Мюнцер Т. 142—153
- Нернст В. Г. 317  
 Неттер Э. 319  
 Нибур Р. 561  
 Низолий 414  
 Николай Кузанский 113, 114, 119, 321, 442  
 Николь П. 297, 386, 387, 436—439  
 Ноде Г. 451, 464, 469  
 Ньютон И. 51, 264, 292, 293, 302, 303, 305, 307, 309—317, 320—328, 330, 332, 333, 350, 355, 357—359, 370, 379, 389, 393, 399, 422, 446
- Ойзерман Т. И. 4  
 Оккам У. 68, 407, 416, 419, 430  
 Ольденбург Г. 297, 301, 304, 369  
 Отман Ф. 106, 209  
 Оуэн Р. 463
- Парацельс Т. 336, 337, 345  
 Пари И. де 470  
 Парменид 402  
 Паррингтон В. Л. 16  
 Паскаль В. 221, 264, 289, 292, 303, 369, 379, 385, 393, 426, 436—438, 445, 446, 448, 450, 451, 453—455, 457—459, 461, 462, 464, 465, 467, 471, 473, 493—495, 522, 538, 552, 553, 557, 570, 572  
 Паскаль-отец 297  
 Пастернак Б. 299  
 Патен Г. 451, 464  
 Патрици Ф. 126, 348  
 Пейн Т. 151  
 Пейреск Н. де 297  
 Петр Испанский 426, 429  
 Петрарка Ф. 427, 442  
 Пико делла Мирандола Дж. 114—116, 120, 129, 442  
 Пико делла Мирандола Ф. 470  
 Платон 30, 76, 263, 349, 400, 430, 431, 442, 474, 536  
 Плеханов Г. В. 89, 351  
 Плифон Г. Г. 442  
 Поллард С. 278  
 Помпонаци П. 114, 119  
 Пошкин Р. 465, 471  
 Птолемей 30, 262  
 Пуанкаре А. 476  
 Пуффендорф С. 217
- Рабле Ф. 368  
 Рамус П. 426, 428—431, 434, 438, 477
- Рассел Б. 53, 54  
 Рафаэль 336  
 Рейхенбах Г. 371  
 Рейхлин И. 132  
 Риман Б. 330  
 Роберваль Ж. 303, 307, 315, 369, 464  
 Робине Ж. 353  
 Робине А. 361  
 Робинсон У. 110  
 Родд-Левин Ж. 361  
 Рондель 371  
 Рошо Б. 298  
 Руссо Ж. Ж. 226, 240, 288, 333  
 Рэн В. 307, 315
- Савонарола Д. 129, 174, 180, 193  
 Садолето Дж. 470  
 Салюгати К. 442  
 Санкез Ф. 451, 452, 454—456, 458—463  
 Санторио С. 339  
 Свамммердам Я. 345, 346  
 Секст Эмпирик 447, 456, 464  
 Сенека 128, 442  
 Сент-Бёв Ш. 470  
 Сенторе Ф. 370  
 Сервет М. 338  
 Сийес Э. Ж. 241  
 Сильвий Д. 336  
 Скот Дуж. 407, 430  
 Смит А. 50, 243, 335, 371  
 Соколов В. В. 3, 4  
 Сократ 35, 147  
 Соловьев Э. Ю. 4  
 Сорбьер С. 451, 464  
 Сорель Ж. 470  
 София-Шарлотта 297, 305  
 Спекторский Е. 254  
 Спиноза Б. 7, 17, 18, 21, 22, 25, 29, 31, 36, 37, 42, 44, 45, 52, 112, 125, 139, 150, 153, 156, 160, 196, 217, 220, 228, 258—264, 267, 268, 271—278, 282—286, 292, 293, 296, 297, 301, 303—305, 333, 334, 341—343, 350—353, 356, 358, 362—369, 376—378, 380, 382—384, 388, 391, 393—395, 398, 401, 406, 410—414, 417, 418, 422, 423, 474, 482, 483, 487, 489, 491, 492, 501, 503, 504, 510, 512—519, 521—524, 527, 533—535, 537, 540, 541, 543—547, 552, 553, 557, 558, 562, 564, 566—568, 570  
 Стапфер П. 472  
 Стёссингер Дж. 561  
 Стрельцова Г. Я. 289  
 Стровский Ф. 452, 463  
 Судэй П. 470
- Талон О. 448, 450  
 Телезио Б. 126, 348, 392, 396, 399  
 Тённис Ф. 227, 228, 231  
 Тертуллиан 252

- Титаренко А. И. 290  
 Толанд Дж. 228, 297, 305, 376  
 Томазиус Х. 304  
 Торричелли 302, 369, 446, 464  
 Трюк Г. 465  
 Тынянов Ю. Н. 369  
 Тюрго А. 287, 288
- Уиклеф Дж.** 68, 179, 195
- Фабриций** 338  
**Фаллопий** 336  
 аль-Фараби 375, 382  
 Фаульхабер И. 297  
 Фейербах Л. 7, 140, 154  
 Ферма П. 297, 303, 369, 464  
 Ферри П. 470  
 Филипп II 232  
 Филипп Гессенский 91  
 Филиппов Л. И. 289  
 Филмер Р. 217  
 Филон Александрийский 382  
 Фихте И. Г. 7, 316  
 Фичино М. 114—117, 129, 442  
 Фома Аквинский 77, 108, 252, 376,  
 378, 407, 415, 416, 572—574  
 Франклин Б. 151, 241  
 Фрейд З. 252  
 Фридрих Мудрый 185  
 Фурье Ш. 181
- Хабермас Ю. 483, 487, 571  
 Хебенштрайт И. 297  
 Христина (королева) 297
- Цвингли У.** 60, 71, 77, 80, 82, 97, 110  
 132, 196  
 Цезальпин А. 371
- Цезарь Ю. 220, 386  
 Цицерон 128, 386, 416, 428, 430, 431
- Чивассо А.** 252
- Шане П.** 470  
**Шаррон П.** 125, 450—453, 455, 461—  
 463, 466, 467, 471, 473  
**Шатле Г. Э. де** 333, 369  
**Швейцер А.** 153  
**Шевалье Ж.** 465  
**Шекспир У.** 213, 214, 254, 299  
**Шелер М.** 55  
**Шеллинг Ф. В. И.** 7, 366  
**Шефтсбери А. Э. К.** 152, 241  
**Шиллер Ф.** 208, 212  
**Шольц Г.** 477  
**Шталь Г. Э.** 345, 346
- Эйлер Л.** 329  
**Эйнштейн А.** 307, 309, 318, 320, 322,  
 323, 325—327  
**Эмпедокл** 415  
**Энгельс Ф.** 7, 8, 15, 18, 29, 33, 42, 49,  
 50, 52, 62, 93, 96, 111, 112, 150, 152,  
 159, 161, 180, 240, 241, 280, 331, 381,  
 391, 421  
**Эпикур** 270, 415, 442, 467, 473, 484  
**Эразм Роттердамский** 58, 59, 68, 127—  
 133, 135, 137, 144, 174, 180, 183—  
 187, 448  
**д'Этапль Л.** 132
- Юлина Н. С.** 4  
**Юнг К.** 252
- Яков I** 111, 282  
**Янсен Г.** 465

# Оглавление

|  |    |
|--|----|
| Предисловие . . . . .  | 3  |
| ВВЕДЕНИЕ . . . . .   | 5  |
| Социально-политические революции и революции в философии . .                             | 5  |
| Новаторская философия и новаторская наука . . . . .                                      | 19 |
| Рациональный метод — гносеологический, этический, социальный императив эпохи : . . . . . | 32 |
| Механицизм как мировоззрение и методология . . . . .                                     | 42 |

## Часть первая

### Изменения в общественном сознании и коренная перестройка социальной философии

#### *Раздел первый*

|  |    |
|--|----|
| ИДЕОЛОГИЯ РЕФОРМАЦИИ И ЕЕ РОЛЬ В СТАНОВЛЕНИИ<br>БУРЖУАЗНОГО ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ . . . . . | 58 |
|--|----|

#### Глава I

|   |    |
|---|----|
| Историко-религиозные предпосылки Реформации . . . . . | 59 |
|---|----|

#### Глава II

|   |    |
|---|----|
| Основные черты идеологии Реформации . . . . . | 69 |
|---|----|

#### Глава III

|  |    |
|--|----|
| К вопросу о социальных последствиях Реформации . . . . . | 99 |
|--|----|

#### *Раздел второй*

|   |     |
|---|-----|
| РАННЕБУРЖУАЗНАЯ ЭПОХА И ГЕНЕЗИС ФИЛОСОФИИ НОВОГО<br>ВРЕМЕНИ . . . . . | 112 |
|---|-----|

#### Глава I

|   |     |
|---|-----|
| Ренессанское мышление и его особенности . . . . . | 112 |
|---|-----|

#### Глава II

|   |     |
|---|-----|
| Качественный скачок от ренессансной к новоевропейской форме мышления. Рене Декарт . . . . . | 120 |
|---|-----|

#### Глава III

|   |     |
|---|-----|
| Гуманистическая программа обновления человека . . . . . | 127 |
|---|-----|

#### Глава IV

|   |     |
|---|-----|
| Протестантская вера и рациональное познание . . . . . | 133 |
|---|-----|

#### Глава V

|   |     |
|---|-----|
| Протестантизм и философское мышление нового времени . . . . . | 150 |
|---|-----|

*Раздел второй*

|   |            |
|---|------------|
| <b>НОВАЯ ГНОСЕОЛОГИЯ И ЛОГИКА . . . . .</b>   | <b>373</b> |
| Глава I   |            |
| Гносеологическая проблематика в философии эпохи ранних буржуазных революций . . . . . | 373        |
| Глава II  |            |
| Новая логика и ее философское обоснование . . . . .                                   | 424        |
| Глава III   |            |
| Скептицизм XVI—XVII вв. . . . .   | 440        |

*Раздел третий*

**УЧЕНИЕ О ЧЕЛОВЕКЕ В ФИЛОСОФИИ ЭПОХИ РАННИХ БУРЖУАЗНЫХ РЕВОЛЮЦИЙ**

|  |            |
|--|------------|
| Глава I  |            |
| Система философии и проблема человека . . . . .  |            |
| Глава II   |            |
| Новый смысл концепции «человеческой природы» (сущности человека) в философии XVII столетия . . . . . | 499        |
| Глава III  |            |
| Аффекты, «страсти души» и разумность как свойства человеческой природы . . . . .                     | 511        |
| Глава IV   |            |
| Философы XVII в. об индивидуальном и общественном в природе человека . . . . .                       | 544        |
| <b>УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН . . . . .</b>  | <b>576</b> |

**ФИЛОСОФИЯ**  
эпохи ранних  
буржуазных революций

**\***

Утверждено к печати  
Институтом философии АН СССР

Редактор издательства

**А. В. Антонов**

Художник

**В. Н. Тикунов**

Художественный редактор

**С. А. Литвак**

Технический редактор

**И. Н. Жмуркина**

Корректоры

**Г. Н. Джигоева, Т. Д. Хорькова**

ИБ № 25392

Сдано в набор 10.01.83. Подписано к печати 15.04.83.  
Т-00098. Формат 60×90<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Бумага для глубокой печати.  
Гарнитура обыкновенная. Печать высокая. Усл.печ. л. 36,5.  
Усл. кр.-отг. 36,5. Уч.-изд. л. 43. Тираж 4450 экз.  
Заказ № 2962. Цена 4 р. 50 к.

Издательство «Наука»

117864, ГСП-7, Москва, В-485, Профсоюзная ул., 90

Набрано в Ордена Октябрьской Революции  
и ордена Трудового Красного Знамени

Первой Образцовой типографии имени А. А. Жданова  
Союзполиграфпрома при Государственном комитете СССР  
по делам издательств, полиграфии и книжной торговли,  
Москва, М-54, Валовая, 28

Отпечатано во 2-ой типографии изд-ва «Наука»  
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 10