

П 09

В. В. СОКОЛОВ

ВВЕДЕНИЕ
В КЛАССИЧЕСКУЮ
ФИЛОСОФИЮ

ИЗДАТЕЛЬСТВО

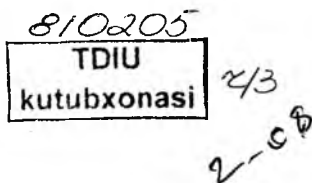
МОСКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

УДК 1
ББК 87.3
С 596

Рецензенты:

академик РАЕН *Г. Г. Майоров*,
доктор философских наук, профессор *Б. В. Мееровский*

*Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета
Московского университета*



Соколов В. В.

С 59 Введение в классическую философию. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1999. — 352 с.
ISBN 5-211-03096-6

В книге обосновывается понятие классической философии путем выявления ее предмета, как он сложился и развивался на протяжении всей ее истории — от древности до современности. В главах, посвященных Эразму Роттердамскому, Декарту, Гоббсу, Спинозе, Лейбницу, Гегелю, деистам XVI–XVIII вв., очерчены главные проблемы их философских учений.

Для философов и всех интересующихся историей философии, студентов и преподавателей.

УДК 1
ББК 87.3

ISBN 5-211-03096-6

© Соколов В.В., 1999 г.

Понятие классической философии, которым руководствовался автор в предлагаемой книге, обосновывается в первой ее главе, где дается определение предмета философии, как оно сложилось и развивалось на протяжении всей ее истории — от античности до новейших времен. Здесь автор стремился прояснить всю принципиальную проблематику философской науки. Но само ее определение — философия как максимально рационализированное мировоззрение данной эпохи — потребовало раскрытия сути мировоззрения, как оно складывалось в дофилософскую эпоху становления современного человека.

В последующих главах на примерах эпохальных философских имен конкретизируются основоположные принципы, сформулированные в первой главе. К сожалению, далеко не все из таких имен фигурируют в данной книге, а только те, которые автор изучал более тщательно. Все эти имена осмыслены максимально проблемно, чтобы выявить тем самым глобальное единство историко-философского процесса, ибо каждое из последующих учений связано множеством нитей с современным и предшествующим им философским потоком.

Эразм Роттердамский раскрыл в своих произведениях все определяющие идеи гуманистической философии эпохи Возрождения в ее связи с античной, христианской и средневековой ментальностью, а во многом и в противостоянии им.

Система идей Декарта знаменует эпохальный поворот в развитии философской проблематики, определяемый в первую очередь огромной ролью этого мыслителя в становлении математики и естествознания Нового времени.

Гоббс и Спиноза, тоже не чуждые естественнонаучных интересов, в системах своих идей больше других в «эпоху гениев», как называют ее некоторые ученые, проникли в суть духовного человека, в характер социальности, важнейшим компонентом которой всегда была религия.

В главе о Лейбнице анализируется огромная сложность его философской методологии, объединяющая его с рассматриваемыми здесь философами и весьма отличная от них. Метафизика Лейбница, возникшая на основе его методологии и впитавшая все главные проблемы предшествующей двухтысячелетней истории,

можно сказать, стала ее итогом, к тому же тесно связанным с современным ему естествознанием.

Последней в ряду «персональных» очерков является глава об историко-философской доктрине Гегеля. Его знаменитая система представляет вершину рационализирующего, понятийного предмета философии, что многократно и энергично подчеркивал сам Гегель. Дать полный и вместе с тем краткий очерк всей его системы в рамках настоящей книги совершенно невозможно. Учитывая, однако, что наиболее значительным предметом осмысления в философии Гегеля стала огромная сфера духовной культуры, ниже публикуется названная глава. В ней читатель найдет истолкование предмета философии в ее историческом развитии.

К шести «персональным» главам прибавлена историко-методологическая глава «Деизм».

Значительная часть предлагаемых материалов в прошлом публиковалась в различных изданиях. Теперь им дано концептуальное единство. При доработке материалов данной книги, в особенности их литературном оформлении, автор стремился максимально приблизить ее к жанру учебного пособия. Конечно, в качестве такового его трудно рекомендовать тем, кто впервые приступает к изучению философии. Но, по убеждению автора, оно может быть весьма полезным тем, кто, ознакомившись с элементарными курсами истории философии, стремится к углубленному ее изучению: студентам старших курсов, магистрантам, аспирантам и, конечно, тем, кто хочет углубить свою философскую культуру.

**ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФИИ
В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОМ ПРОЦЕССЕ**

Широта и неоднозначность философских понятий и даже терминов открывает перед ассоцианистическими умами возможности самого различного толкования как этих понятий, так и их многообразной связи. Нередко идеологическое употребление философских понятий и идей опускается до бытовых значений, в которых нечеткость и даже примитивизм становятся закономерным явлением духовной повседневности. Принципиальная задача философов-профессионалов состоит в том, чтобы определить предмет своей науки. Задача, конечно, сверхтрудная, о чем свидетельствует множество различных определений философии, даваемых многими ее творцами и тем более ее любителями. Не претендуя на совершенную новизну, автор предлагает свое понимание этого сверхважного вопроса. Он считает, что искать его решение нужно в истории философии, насчитывающей 2,5 тысячи лет и выработавшей определяющие понятия и термины своего предмета. С другой стороны, не менее важна и опора на главные факты современного научного знания о развитии человека и созданной им цивилизации. Тем самым ретроспектива предмета философии, постигнутого через его историю, совпадает с его перспективой.

В интересах наиболее убедительного определения предмета философии напомним весьма распространенные у нас в течение нескольких десятилетий ее определения. Широко известно гегелевское: «Философия есть современная ей эпоха, постигнутая в мышлении» («Философия права»). Здесь подчеркнут *историзм* философского мировоззрения, хотя и совершенно не выявлен характер мышления, который его составляет. Но более систематично Гегель определяет философию как «мышление всеобщего». Независимо от объективно-идеалистического контекста, в котором она обычно составляет одну из главных мыслительных конструкций системы Гегеля, данный аспект философии следует признать важнейшим, определяющим компонентом, ибо он вполне применим и в материалистическом контексте.

Трудность определения предмета философии весьма часто толкает к различным метафорическим его толкованиям. Примером могут служить известные у нас словесные формулы молодого

Маркса, согласно которым «всякая истинная философия есть духовная квинтэссенция своего времени» и как таковая представляет собой «живую душу культуры»¹.

Основоположным определением предмета философии у нас признавалась формула Энгельса, согласно которой подлинный предмет философии составляют всеобщие законы развития природы, общества и мышления. Философия в этом определении отождествлялась с диалектическим материализмом. «Всеобщие законы», фигурирующие здесь, — это известные методологические принципы гегелевской «Логики», как и многие ее категории. Но здесь, как и в других произведениях великого идеалиста, «всеобщие законы» представляли собой основоположения мыслящего духа, природа же как его «инобытие» была лишь «окаменелым интеллектом» и никакого развития не демонстрировала. Переворачивая Гегеля с «головы на ноги», Энгельс ориентировался уже на другую, эволюционистски понимаемую природу, которой Гегель не знал и не признавал. Насколько правомерна такая акция Энгельса — скажем в дальнейшем. Теперь же необходимо констатировать, что Гегель и его великие предшественники — Кант, Фихте, Шеллинг (и этот список можно продолжить до времен античности) — с небывалой до тех пор обстоятельностью исследовали человеческий субъект во всей его сложности и многообразии. Установив по-разному его константы, они формулировали и свое понимание объекта.

Здесь мы подошли к пункту, опираясь на который, по убеждению автора данной книги, можно наиболее эффективно определить предмет философии.

Латиноязычные термины «субъект» и «объект» представляют максимально общую констатацию познавательного-действенного отношений человека с противостоящей ему реальностью. Огромная сложность этих отношений может быть уяснена только при историческом рассмотрении содержания понятий субъекта и объекта.

В науках естественно-математического цикла их современное содержание «снимает» их прошлое и тем полнее, чем дальше оно отстоит от их настоящего. Конечно, подлинный специалист знает это прошлое и тем лучше, чем более творчески такой специалист относится к своему делу. В науках гуманитарного и обществоведческого циклов без истории их предметов нет и их современной теории. В философии же с ее максимальными обобщениями предмет невозможно уяснить, не обращаясь к его прошлому. Во множестве случаев без идей даже древних философов невозможно понять важнейшие аспекты предмета философии в самой современной его трактовке. Одна из больших заслуг Гегеля состояла в его систематическом стремлении уяснить единство категорий его

логики-метафизики, именуемой, в особенности у нас, и диалектикой, с наиболее значимыми философскими идеями прошлого. Да и каждый значительный философ, начиная по крайней мере с Аристотеля, при формулировании своих принципов бытия и знания переосмысливал своих предшественников. Конечно, тождество предмета философии в его различных трактовках с историческими его проявлениями в прошлом в принципе невозможно. Философия включает в себе как надисторические понятия и категории, так и конкретно-историческое их понимание в различные эпохи. Сложность историко-философской, как и философской, науки состоит в выявлении взаимодействия этих компонентов.

Предмет философии невозможно установить без выявления ее отношения к еще более широкому понятию, выражаемому емким русским словом *мировоззрение*. Но когда мы вправе говорить применительно к человеку о его мировоззрении? Конечно, не ранее, чем появляется так называемый современный, или «разумный», человек (*homo sapiens*), хотя в его деятельности, как увидим, чувственный компонент во много раз более значим, чем компонент собственно умственный, рациональный. Сложная динамика чувственного и умственного играет определяющую роль в гносеологическом компоненте историко-философского процесса, в чем нам предстоит убедиться в дальнейшем на множестве учений и примеров.

Субъект-объектные отношения в многотысячелетнюю эпоху первобытного человечества относительно просты. Объект составляла первозданная природа. Главная же особенность первобытного субъекта по сравнению с субъектом будущих времен цивилизации — огромное *преобладание коллективного над индивидуальным*. В эпоху почти еще не тронутой природы субъект минимален, а объект максимален, причем в двух смыслах. Во-первых, «Мы», как воспринимает себя родоплеменное человечество по отношению к «Оно», как представляется ему окружающая природа, зависимость от которой ощущается как некое нерасторжимое с ней единство человеческих существ. Во-вторых, «Я» как непосредственно ощущаемое индивидуальное существование, максимально зависимое от «Мы» как существования множественно-коллективного. Движение человечества по пути к цивилизации определяет динамику субъект-объектных отношений, характеризуемую, с одной стороны, нарастанием роли и сферы субъектности, а с другой — изменением и усложнением объекта.

Мифология с бесчисленным многообразием ее сюжетов, выработавшихся всеми этносами нашей планеты, дает конкретные примеры показанного выше фундаментального мировоззренческого стержня (в дальнейшем мы увидим некоторые из них). Едва ли не самым главным его выражением служит глобальная

идея торжества микро- и макрокосма, человеческого организма и многообразной в своей целостности природы. Эта фундаментальная идея — одна из главных идей, соединяющих философию с мифологией в определенное мировоззренческое единство.

Убеждение в тождественности микро- и макрокосма предопределяет *тотальный органицизм* человеческих представлений о мире как о насквозь живой, исключаящей умерщвленность любой его части, вещи, утверждающей в силу этого непрерывность движения, изменения в окружающем мире. Последнюю особенность мифологических представлений принято обобщать термином *генетизм*. Органистическое мировоззрение, максимальное в первобытности и продолжающееся в последующие эпохи, представляет собой идейную фундаментальность на все времена, осложняемую, однако, другими разновидностями мировоззренческих представлений.

Длительное время мифология отождествлялась с религией (в частности, Гегелем), но такое отождествление, конечно, неправомерно. Религия совершенно невозможна без мифологии, но сюжеты последней она дополняет догматической разработкой и культовой практикой. Здесь проявляется социально-идеологическое назначение религии как такого института, который призван духовно обосновывать устойчивость национально-государственных общностей, о чем будет идти речь в дальнейшем.

Как самая содержательная разновидность мировоззрения философия нуждается в дополнительном определении. Таковым, по убеждению автора, будет ее определение как *наиболее систематизированного, максимально рационализованного мировоззрения своей эпохи*. Здесь снова можно вспомнить ее характеристику великим панлогистом Гегелем как эпохи, постигнутой в мыслях.

Такое определение может сразу вызвать возражение: а как же быть с иррационалистическими философскими построениями? Ответ на такие возражения достаточно прост: «максимально» не значит «тотально». Тотальная рационализация философии невозможна, как тем более невозможно «научное мировоззрение», на которое у нас столь длительно претендовало «марксистско-ленинское мировоззрение». Системности невозможно лишить и иррационалистически-философские построения. Достаточно вспомнить Шопенгауэра. К тому же иррационалистические элементы содержатся и у объекта его яростной критики — сверхрационалиста Гегеля. Среди них прежде всего онтологизация чисто логического закона противоречия — абсурдная точка панлогизма, выявляющая его тупик. Или знаменитая концепция хитрости Мирового Разума. Казалось бы, тотальный панлогизм позволяет Гегелю досконально уяснить все его извивы в различных эпохах. Однако отчуждение результатов познавательной деятельности человека в многообразных аспектах цивилизации ставит его в ситуацию невозможности

прогнозирования этих результатов и необходимости подчиниться совершенно внешней для него «хитрости».

Уже из этого следует, что рационализм и иррационализм в их различных аспектах — весьма значимые и даже фундаментальные гносеологические противоположности историко-философского процесса, полностью не исключающие друг друга, как это свойственно и противоположности материализма и идеализма. Не бывает бессистемного иррационализма, а рационализация и систематизация — однопорядковые устремления ума.

Определяя философию как максимально рационализированное мировоззрение, необходимо добавить, что она всегда представляет собой определенную систему *верознания*, в которой нерасторжимо соединены в самой различной пропорции компоненты веры и знания. Автор не делает здесь открытия. В частности, он повторяет мысль Рассела (см. его «Введение к «Истории западной философии») о философии как «ничьей земле», заключенной между теологией и наукой, которые эту «землю» атакуют с противоположных сторон, но никогда при этом не соприкоснутся друг с другом. Можно вспомнить в этой связи и первых христианских философов, «открывших» веру и подчинивших ей знание, философию подчинял теологии уже Климент Александрийский, затем Августин, хотя их трактовка веры была весьма сдвинута в сторону вероучения, фидеизма. Четкое различие гносеологической и религиозно-фидеистической веры мы находим лишь у Юма, а более обстоятельно значение того, что охватывается этим словом, раскрыто в учении Канта (причем вера в ее религиозно-фидеистическом смысле отнесена уже не к «чистому», а только к практическому разуму).

Хорошо изучена трансформация мифологического мировоззрения в философское. Само оформление мифологических сюжетов, например, в вавилонском эпосе и «Гильгамеше» («О все видевшем») свидетельствует о значительных сдвигах систематизирующего мышления, стремившегося внести единство в пестрое и противоречивое многообразие этих сюжетов. Мировоззренческо-космогоническая направленность шумеро-вавилонской поэмы «Энума элиш» («Когда вверху») дала основание некоторым западным историкам религии и философии именовать эту стадию мифологического мышления *постмифологией*. Но для названной трансформации еще более характерна гесиодовская «Теогония». Довольно рассудочная систематизация богов значительно снижает здесь уровень поэтической фантазии. Персонификация стихий здесь сильно потеснена их натурализацией. Начало же мирового процесса составляет *хаос* как вселенское неподвижное начало, перед которым трепещут даже боги. Тем самым мифологический генетизм, запечатленный в самом названии поэмы («Родословие

богов»), дополняется принципом *субстанциальности*, которому принадлежит огромная философская будущность. Само же произведение Гесиода справедливо толкуется как памятник *предфилософии*.

Возникновение самой философии в условиях цивилизации Древней Греции стало возможным, когда критическая масса рационализации в некоторых ее полисах стала достаточной. Под *рационализацией* следует разуметь здесь не только возросшее знание, прогресс наук, прежде всего математики, которую уже Фалес возводит на дедуктивный уровень, фактически отсутствовавший в эмпирической математике Древнего Египта и Шумеро-Вавилонии. Но под рационализацией не следует понимать только научный фактор, вторгавшийся в мировоззрение уже первых философов. Важнейшие компоненты социальности древнегреческих полисов, возникавшего там гражданского общества выводили на тот путь, который можно назвать рационализацией. Возникновение писаного права, определявшего многие поступки значительного числа индивидов, успехи товарно-денежного производства, в которое так или иначе втягивались многие из них, составляли устойчивую социальную базу процесса рационализации. Этот процесс, как и сам термин, *ориентирован на человека*, осмысление коего составляет, в сущности, центральное звено предмета философии.

И здесь мы должны вернуться к его субъектно-объектному содержанию. В условиях цивилизации оно весьма осложняется по сравнению с эпохой первобытности. Природный компонент объекта дополняется фактором цивилизации, который все более «искажает» первозданную природу, и фактором культуры, интеллектуализирующим человека. Еще более важно для понимания предмета философии уяснить трансформацию субъекта, которую мы констатируем уже в древнегреческой философии.

Коллективность субъекта из этнически-племенной становится здесь национально-государственной, при этом не только на уровне религиозно-идеологическом, где этот слой субъекта всегда остается резко преобладающим и определяющим, но и на уровне собственно философском.

Коллективный субъект связан прежде всего с самим языком, на котором мыслят и пишут философы. Для процесса рационализации характерно, что первое из таких произведений — сохранившийся фрагмент Анаксимандра — написано языком, фактически лишившимся прежней мифопоэтической формы. Но из общего потока языка философ фиксирует мировоззренчески наиболее значимые слова, имеющие тенденцию становиться более или менее устойчивыми терминами (в эпоху Анаксимандра—Гераклита таковыми становятся, например, «архэ», «дикэ», «логос»).

Античная философия в сущности вся была древнегреческой. Римская же представляла собой перевод греческих произведений и идей на латинский язык. При этом появилась терминология, играющая первостепенную мировоззренческую роль и в наши времена. Можно отметить специфический вклад в духовную культуру и римской государственности: многие положения и понятия римского права, пройдя через века, сохранили свою значимость и в современности.

Особенности национального субъекта можно констатировать и в философских построениях новой европейской истории.

Другим аспектом коллективного субъекта следует считать *социально-групповой*, или классовый — в марксистской традиции. Его значение не может быть тотальным для всех разделов философского знания, как это нередко утверждалось в названной традиции. Действие такого фактора в наибольшей мере проявляется в социально-политических разделах философии и еще более в самостоятельных политических философемах. Возможно воздействие классового фактора и на некоторые стороны этических учений. Но только самые вульгарные редуccionисты могут утверждать, что он воздействует на гносеологическую и онтологическую суть философии.

Третьей и главной разновидностью субъекта выступает *личностный субъект* — непосредственный творец любых философем. Можно утверждать, что степень трансформации любой разновидности мировоззрения в философское прямо пропорциональна его личностному содержанию. И совершенно закономерно, что в средиземноморском ареале философия возникает в условиях полисной цивилизации древних греков, динамичная социальная жизнь которых породила личностное творчество в различных областях жизни и тем более в духовной культуре. Если древнеегипетская и древнеближневосточная истории олицетворены для нас именами глав государств, некоторых из их высших чиновников, различных жрецов, то древнегреческая история начиная с VII–VI вв. до н. э. наполнена множеством имен самого различного масштаба. Древнеегипетский мудрец, врач и инженер Имхотеп (XXVII в. до н. э.), строитель первой пирамиды, был обожествлен и стал сыном бога Пта. В Древней Греции философы и ученые оставались «живыми людьми», каковым мы знаем уже Фалеса, их первого представителя, не говоря о последующих.

Формирование индивидуального, личностного начала в условиях древнегреческой цивилизации было, можно сказать, прямо пропорционально прогрессу умственного труда, отделявшегося от физического, — тоже важнейший аспект рационализации. Этот процесс стимулирует и трансформирует способности, скрытые в

индивиде. Социальная аристократия, чаще представлявшая консервативный фактор, дополняется *интеллектуальной* (Н. Бердяев обычно говорит о духовной) *аристократией*, становившейся главным двигателем культуры. «Один для меня — десять тысяч», — говорил Гераклит вовсе не потому, что происходил из царского рода и презирал эфесскую «чернь», установившую демократические порядки в его родном полисе. У Платона такого рода высказываний много больше. Возникновение самого слова «философия» — эпохальный факт древнегреческой духовной культуры, зафиксировавший появление таких искателей мудрости, знания, для которых эти поиски стали главным смыслом жизни.

Значение личностного субъекта, сколь тесно он ни был бы связан с коллективным, для философии имеет решающее значение. Именно инициатива личности приводит к тому или иному изменению и даже перелому традиции, когда потребуют история и культура. Подлинно творческая личность независима, *надпартийна* и за свою принципиальность может заплатить жизнью. Сократ говорил, что он приставлен к афинскому народу, как овод к коню, чтобы систематически выводить его из состояния дремоты. В сущности, за это он и отдал свою жизнь. В последующие времена можно вспомнить травлю Абельяра, мучничество Бруно, не говоря уже о более «мягких» ситуациях, не заканчивавшихся смертью интеллектуальных героев, например в случае с Галилеем. И такого рода примерам несть числа.

Здесь мы подошли к одному из самых значимых вопросов историко-философского процесса, вопросу, без решения которого невозможно уяснить предмет философии. Речь идет о *взаимоотношении и взаимодействии философии и идеологии*.

Как известно, грекоязычный термин «идеология» возник в практике идейно-политической борьбы во время революции во Франции в самом конце XVIII в. (1796 г.). Автор данного термина Дестют де Траси отмечал длительную философскую родословную этого понятия. Оно отражало критическое раскрытие французскими просветителями и материалистами того века несостоятельности предшествующих систем метафизики. Заключая в себе как сенсуалистическое, так и рационалистическое содержание, термин «идеология», в сущности, фиксировал враждебность предпозитивистских мыслителей к философии как системному мировоззрению. В политической практике он в значительной мере именно этим и был удобен (его употреблял уже Наполеон).

В истории философии множество первостепенных терминов, составляющих современный философский язык, возникает значительно позже тех духовных и идейных процессов, содержание которых они стремятся фиксировать в единственном слове. И то, что в прошлом и настоящем стало именоваться идеологией, было

свойственно уже цивилизациям древности. Правда, мы говорим применительно к ним о религиях, заключающих в себе определенные догматические вероучения, неразрывно связанные с теми или иными представлениями о Боге (или еще раньше о богах), немислимыми без культа. Идеологии Нового времени, порожденные просветительскими настроениями и враждой к традиционным религиям, декларировали свою светскость, а нередко и безбожие. Но тем не менее религии и идеологии, особенно те, что претендуют на «научность», в действительности одноплановые явления духовной жизни человечества.

Религию и идеологию объединяет ориентация на массовое сознание, в них всегда действителен коллективный и групповой мировоззренческий субъект. Им свойственно *авторитарное* провозглашение истинности. В этом их существенное отличие от личностного и даже элитарного философского мировоззрения. Конечно, границы между философией и идеологией весьма расплывчаты, а иногда и трудноопределимы, поскольку личностный субъект размышляет, так сказать, внутри коллективного. Но идеологии складываются в зависимости как от социальной реальности, так и от философии, из которой они заимствуют те или иные идеи, соединяя их в новый, достаточно произвольный контекст, ориентированный на эту реальность.

Примером тому может служить формирование христианства, впитавшего немало идей платонизма, стоицизма, а в дальнейшем и аристотелизма. Но эти идеи были инкорпорированы в вероисповедный контекст, приобрели неколебимо догматическое содержание. Ориентация на массы, составляющие коллективный субъект, была бы невозможна без придания определенной однозначности положениям вероучения в целях их максимального усвоения. Философия же как личностное мировоззрение всегда в определенной мере скептически и критична. В сущности, эта ее определяющая особенность объясняет перманентный конфликт носителей философии с догматизированным вероисповеданием. Такими конфликтами переполнена история христианства (которое, конечно, богато и внутренними догматическими конфликтами и расколами), и в меньшей степени история мусульманства, да и иудаизма. Религиозная, так сказать, фидеистическая вера наиболее жестко противостоит философии с ее критическим рационализмом. В мировоззренческом комплексе верознания здесь максимален первый компонент. Светская идеология, конечно, значительно отличается от любой чисто религиозной.

Определяя философию как максимально рационализированное мировоззрение, необходимо бросить взгляд и на науку. В комплексе верознания наука более всего определяет содержание второго

компонента. Существует много определений науки и споров относительно ее начала. Взгляд автора на этот вопрос самый широкий.

Во-первых, науку следует определять как *специализированное* знание, имеющее прежде всего практическое назначение — удовлетворение конкретных потребностей человека. Во-вторых, науку необходимо увязывать со всем процессом организации умственного труда в его взаимодействии с физическим. Отсюда и динамика двух факторов в науке. Первый из них — опытно-эмпирический метод проб и ошибок, с него и начинается наука, даже в доисторические, доцивилизационные времена. Но таковой, в сущности, она остается и в условиях первых цивилизаций в Древнем Египте и Шумеро-Вавилонии. Прежде всего медицина, максимально эмпирический по сравнению с другими науками характер которой отличает ее и в нашей современности, но даже математика, начавшаяся, в сущности, с геометрии («землемерия»), была весьма эмпирична, ибо ее истины были добыты тем же способом проб и ошибок.

Первый древнегреческий философ Фалес стал на путь доказательства простейших геометрических теорем, вводя тем самым дедуктивный метод. В дальнейшем от пифагорейцев до Евклида и некоторых последующих древнегреческих математиков их наука — геометрия, арифметика, астрономия, музыка — стала более зрелой — пусть и элементарной — теоретической наукой, имевшей тенденцию трансформации в механику (Архимед). Науки приобретают теоретический статус, выявляющий все новые глубины человеческого ума. Науки становятся неотъемлемым компонентом предмета философии, что выражено Аристотелем в его знаменитой классификации, устанавливающей отношение математики и физики к «первой философии» — будущей метафизике как ядру философского мировоззрения.

Давно и чуть ли не повсюду ведутся споры — считать ли философию наукой или искусством? В такого рода спорах обычно по-разному понимается как наука, так и искусство. Принятое здесь определение философии и понимание науки с необходимостью предполагает сближение философии с наукой. Как известно, Спиноза с его «геометрическим способом» делал попытку и метафизику трансформировать в точное знание. С другой стороны, если под искусством понимать не только художественное творчество, инициируемое интуицией индивидуального гения, но и мастерство специалиста, то философию можно считать искусством — искусством анализа огромного количества социальных и индивидуальных факторов, понятий, идей, противоречивых учений, анализа, рождающего новые, подлинные, ценные обобщения. Такого рода искусство, как и любая разновидность художественного творчества, тоже весьма индивидуально. История духовной культуры

убеждает, что оригинальных философов, формулирующих «новое слово», было меньше, чем таких же писателей, художников.

Но в чем собственно теоретическая роль науки как первостепенного элемента предмета философии? В свете вышесказанного она совершенно понятна. Поскольку субъект-человек сам является объектом, прежде всего на природном уровне, *аналитическая роль науки как бы отделяет субъект от объекта*, постигает их не столько в единстве, сколько в раздельности, делая объект более ясным для мыслящего человека и открывает тем самым возможность более эффективного использования действительно объективных, независимых от него факторов, даже в случаях, когда объектом по отношению к субъекту выступает другой субъект, когда осмысливаются межчеловеческие отношения.

Но в этих случаях мы имеем дело лишь с этико-социальным компонентом философии. Он может быть глубоко осмыслен и не философом по преимуществу. Глубокие этические идеи не раз формулировались большими писателями, а социальные — историками. В этой связи следует подчеркнуть *конвергентность мировоззренческих форм* как неотъемлемой характеристики духовной культуры. Ее многообразные лучи сходятся и переплетаются в фокусе философии. Дело же философа-профессионала прояснить, «очистить» этот фокус на путях гносеологического анализа, который обычно «не по зубам» даже гениальным художникам.

Для выяснения объективирующей роли науки в субъект-объектном уравнении необходимо теперь сделать еще один историко-философский экскурс.

Древнегреческая философия уже в силу своей мифологической родословной в понимании бытия, в котором продолжал господствовать принцип от микрокосма к макрокосму, оставалась ярко органистической. Об этом свидетельствовали не только убеждения в гилозоизме, панпсихизме, метемпсихозе, но и понимание мира как огромного космического организма, конечного в пространстве, — убеждение всех философов, кроме атомистов. Закономерности космоса истолковывались антропо- и социоморфически. Природа трактовалась по модели непосредственно воспринимаемых характеристик человека и межчеловеческих отношений. В начальный период древнегреческой философии в истолковании бытия был весьма распространен термин *дике* (правда, правосудность) как отражение процессов кодификации права, неотделимого от моральных обычаев в древнегреческих полисах. Гераклит, тоже использующий это слово, говоря об универсальной космической роли огня, сравнивал его с ролью золота, денег в человеческом обществе. Вместе с тем вековые наблюдения за движением планет рождали достаточно объективные представления о закономерностях таких движений, фиксируемых в календарях.

Еще более интенсивно объективирующая роль науки развивалась в зависимости от ее аналитического, теоретического фактора. Он вел философскую мысль *от генетизма к субстанциональности*, к выявлению *структурности* природы. Парменид зафиксировал этот процесс, восторженно подчеркнув понятийный статус философии и образовав понятие единственного, истинного и совершенно неподвижного *бытия*, противопоставленного всегда текущему небытию как достоянию чувственного мнения. Демокрит наиболее последовательно шел по пути выявления субстанциональной структурности, объявив подлинным бытием бескачественные атомы, непрерывно движущиеся в безграничной пустоте-небытии и образующие всю сложность космоса, природы и человека.

Непреодолимая заслуга Демокрита в истории философии — введение идеи *детерминизма*. Она стала диаметральной противоположностью идее *телеологии*, без которой немислима органистическая трактовка бытия. Противоположность «линии Демокрита» и «линии Платона» — это прежде всего противостояние детерминизма и телеологии. Тем самым механицизм оказался противопоставлен органицизму, бесконечное «все» (как обычно греки называли то, что по-латыни стали именовать универсумом, а по-русски вселенной), вмещающее бесчисленное множество миров, — *конечному в пространстве космосу*, в котором телеология закономерно соответствует органистической целостности и с необходимостью вытекает из нее. Четче всего эта позиция выявлена в метафизике Аристотеля, в которой конечный мир ограничен бестелесным богом, завершающей формой и последней высшей целью всего сущего. Детерминистическая трактовка бытия Демокритом, напротив, требует бесконечного универсума, незамкнутость границ которого полностью согласуется с бесконечными процессами причинной обусловленности.

Мы назвали такую трактовку механистической в широком, доньютоновском смысле этого грекоязычного термина. Бескачественные, неделимые частицы вещества, каковыми атомы виделись Демокриту и атомистам нового времени, на путях пространственного перемещения и сочетания друг с другом образуют как миры, так и жизнь. В нашей марксистской литературе (и не только в ней) Демокрит — наиболее последовательный материалист древности, поскольку он постулирует телесность всех природных процессов, протекающих спонтанно, без всякого вмешательства любых бестелесных, внеприродных факторов. Такую квалификацию в отношении Демокрита можно признать вполне обоснованной.

В этой связи следует зафиксировать, что в принципе материализм представляет собой *редукционистскую* концепцию, неотделимую от любого научного анализа и мировоззренческий смысл объяснения ищущую в сведении сложного к простому.

Но механицизм Демокрита, не поднимавшийся до уровня экспериментирования, почти отсутствовавшего в античности, оставался умозрительной концепцией, не приведшей тогда к открытию подлинных естественных законов. Но когда атоанизм был возобновлен в эпоху Галилея, Гассенди, Бойля, Ньютона, были установлены совершенно объективные, математически оформленные законы механики — земные и небесные. Без опоры на них был бы невозможен дальнейший прогресс цивилизации. Термин «механизм», прообраз которого в древнегреческом языке означал уловку, «хитрость» человека, способного благодаря этому возвыситься над стихийностью природы и обстоятельств, знаменовал теперь огромный рост человеческой силы.

Но преодолевала ли, казалось бы, совершенная объективность законов механики антропоморфизм и социоморфизм древних и средневековых пониманий природных закономерностей? Социоморфические представления о закономерности действительно преодолеваются, а об антропоморфических это утверждать невозможно. Понятие *силы* в ньютоновском законе всемирного тяготения — главное тому подтверждение.

Выявление действительных, объективных законов природы углубило натуралистические идеи в философии и усилило материалистические. Но и они были бессильны покорить главную крепость бытия — человека. Как существо физическое, он все больше прояснялся открытиями физиологии. Но даже сами эти открытия говорили о загадке познающего человеческого духа, имеющего и другие важнейшие аспекты. Редукционистские попытки понять человеческую «душу», сводя ее к особому рода атомам (Демокрит) или мысли ее как результат целостности человеческого организма, имевшие место уже в античности, стали значительно более характерны для натуралистов и материалистов нового времени. Но они оставались неубедительными не только для широких масс, но и для больших ученых, тем более для философов, даже тесно связанных с естествознанием. Многие из них повторяли слова Бэкона, что только первые глотки науки уведут человека от религии и Бога, а дальнейшие снова возвращают к ним. И действительно, чем глубже понимались природа и сам человеческий организм, тем загадочнее становилась твердыня его духа. Гениальный математик, физик, методолог научного знания Паскаль был и фанатичным приверженцем религии, единственно спасительной, по его убеждению, для духовного человека. Близок к нему на этом пути был и величайший ученый Ньютон. Мыслительно-действенная сущность человека, как и все усложняющаяся организованность природы, оставляла в силе их телеологическое истолкование, несмотря на все успехи детерминизма.

Для выявления их соотношения необходимо обратиться к главным понятиям философского мировоззрения.

Его научно-аналитический компонент составляет понятие универсальной материи как последней субстанции вещей и явлений. Оно формировалось на пути все большего преодоления чувственной видимости природы и выявления ее рационалистической сущности. Атомы Демокрита вполне отвечали такому пониманию материи. Но само понятие «первой материи» в его предельной объектности, как известно, было сформулировано Аристотелем.

Однако максимально широким и самым древним мировоззренческим понятием было понятие Бога. Уже на политеистической стадии древнегреческой мифологии четко сформировалась тенденция трактовать Зевса как главного из богов. Именно философы, начиная с Фалеса, подхватили эту тенденцию, а Ксенофан уже резко противопоставлял единого и в принципе единственного Бога множеству примитивно-антропоморфных богов. Такой Бог стал выражать объективацию *субъект-объектного единства*.

Древнейший слой самого глобального из всех мировоззренческих понятий — понятия Бога — это слой *пантеистический*. У Ксенофана он в значительной мере биоморфное существо, наделенное минимумом мыслительных свойств. Пантеистический Бог не столько возвышается над природой, сколько погружен в нее. Таким образом в нем подчеркнут скорее объектный, чем субъектный компонент. Тем самым выявлена *онтологическая функция* понятия Бога — выражать интеллектуально постигаемую целостность бесконечно разнообразного мира природы и человека.

Дальнейшее развитие понятия Бога усиливало в нем личностные черты познавательного и морального характера. Теистически мыслимый Бог, все более возвышавшийся над природой, становится незыблемым базисом всех религиозно-монотеистических верований. Если пантеистический Бог, концентрировавший в себе органистическое мировоззрение, мыслился в общем как прародитель природы, то Бог теистический — как творец природного и человеческого мира, креационистски. Вместе с тем понятие Бога во всех его аспектах стало понятием *абсолюта*, самоотожествленного существа, полностью независимого от природы и человека, которые, напротив, полностью завясят от него. Определяющим содержанием этого понятия стало представление об интеллектуальной, *актуальной, как бы завершенной, бесконечности*, превосходящей любые параметры времени и пространства эмпирического опыта как пространственно-временной континуум, о котором можно сказать лишь то, что он находится в нашей мысли.

Все сказанное объясняет, что онтологическая функция понятия Бога дополняется *гносеологической*. Неотделимая от него актуальная бесконечность фиксирует непостижимость этого понятия и

невозможность достичь навсегда устойчивых знаний в отношении множества вещей и явлений природы, но в особенности событий человеческой жизни — самая загадочная идея судьбы. Здесь вывляется *мистифицирующая* функция понятия Бога. Открываясь максимальные возможности для веры, такая функция становится определяющей для любой монотеистической религии. Философии же она тоже доставляет широкие возможности агностицизма.

Но личностный Бог — всегда носитель и познавательных функций. Относительность, фрагментарность своих знаний человек стремится преодолеть, приписывая их божественному всеведению. В качестве абсолюта Бог всегда мыслится обладателем завершенной, подлинно абсолютной истины. Множество преходящих, временных человеческих истин, приписанных абсолюту, застывает в его неподвижной вечности, вневременности. В этом своем качестве абсолютом — носитель *интеллектуализирующей функции*, вдохновитель человека на трудном пути его познавательных усилий. Тем самым интеллектуализирующая сторона понятия Бога абсолютизирует истину, а мистифицирующая релятивизирует ее. Между этими полюсами и движется процесс познания.

Двуединая функция понятия абсолюта в его гносеологическом содержании и делает его последним, глубинным объектом верования. В истории философии имеется немало крайних позиций, в которых божественный абсолютом сдвигается в сторону веры, и таких, в которых он фактически отождествляется с компонентом знания. Но первая позиция обычно мистическая, чисто религиозная, составившая суть апофатической, отрицательной теологии (Платон-Плотин, Филон Александрийский, ареопагитики, Николай Кузанский). Вторая же — чисто философская. Великие рационалисты XVII в. Декарт и Спиноза, опираясь на так называемое онтологическое доказательство божественного бытия, считали неизбежной предельную ясность абсолюта, который в качестве актуальной бесконечности всегда присутствует в нашей мысли. Предельно широкое, привилегированное понятие абсолюта было фундаментом *панлогизма* этих великих метафизиков, при помощи которого они хотели обуздать потенциальную, «дурную» бесконечность. Но принципиальный оппонент Декарта, номиналист и эмпирист Гоббс, напротив, трактовал понятие актуальной бесконечности, тождественное абсолюту, как самую темную универсалию, совершенно бесполезную для реального, опытно-рационалистического познания. Тем не менее многие деисты-рационалисты XVII–XVIII вв., тот же Декарт, а впоследствии Монтескье, видели в Боге прежде всего ум, абстрактный ум — источник и блюститель всех закономерностей природного и человеческого миров. В дальнейшем Кант, апологет знания, противопоставивший его подлинному бытию, трактовал и божественный абсолютом как

главную из вещей в себе, а сферу веры приписал только практическому человеку. Но величайший идеалист Гегель, разрушавший всякие перегородки между знанием и бытием, снова утвердил незыблемость Бога-абсолюта как актуальной — «истинной» — бесконечности, основы основ его универсального панлогизма. В качестве таковой абсолют становится у него дифференцированной системой взаимосвязанных категорий, завершающихся абсолютной идеей. Не излишне напомнить в этой связи, как Богданов в своей критике «Материализма и эмпириокритицизма» подметил принципиальную несочетаемость в его доктрине материалистического сенсуализма, без которого невозможна и пресловутая «теория отражения», и настойчивых притязаний автора обрести «абсолютную истину» — бессознательного (для Ленина) наследия гегелевского панлогизма.

Но все же для историко-философского процесса, в котором взаимодействие философии и религии, а следовательно, и идеологии, всегда играло первостепенную роль, более характерно двуединое истолкование абсолюта. Например, у Августина, одного из самых глубоких отцов христианской церкви, мистифицирующая функция понятия Бога всегда выступает на первый план. Ведь Бог сотворил все сущее «из ничего» и действовал при этом на основе своей совершенно свободной, ничем не ограниченной воли. Однако результат его деятельности — гармоничный мир, потому что деятельность Бога совершается и в соответствии с идейным фактором его ума. Непосредственной опорой Августина и многих христианских философов как до, так и после него служат известные слова из «Книги премудрости Соломона», согласно которым Бог, творя мир, все расположил в соответствии с мерой, числом и весом. Интеллектуализирующее начало в Боге заимствовано в этой поздней ветхозаветной книге из платоновско-пифагорейского круга идей. Мир вследствие этого доступен пониманию человека, сколько бы ограниченным ни было такое понимание.

Конечно, интеллектуализирующий фактор здесь подчинен мистифицирующему, разум — вере. Такая динамика стала определяющим стержнем всей схоластической философии, хотя и здесь эта динамика была неустойчивой. Ансельм Кентерберийский шел от веры к пониманию. Мистически экзальтированный Бернар Клервосский стремился полностью сместить ее в сторону веры, а его антипод Абельяр — в прямо противоположную сторону знания. Но вот великий схоластик Фома Аквинат, признав доказуемость лишь немногих догматов христианского вероучения, подавляющее их большинство считал совершенно недоступными человеческому пониманию, однако же не противоразумными, а *сверхразумными*.

Комплекс верознания, как, в сущности, и вся философская проблематика, замкнут на человеке. Воля, вся эмоциональная

сфера, столь тесно связанные с деятельной стороной человеческого существа, тяготеют прежде всего к фактору веры. Но никакая деятельность человека невозможна и без фактора знания. Иррациональное, подкрепляемое постоянным вторжением бесконечности в природный и человеческий мир, сплошь и рядом выявляет избыточность границ и даже законов, установленных на путях сознания. Воля и ум — в общем, основные способности человека, создающие причудливые переплетения иррационального с рациональным.

Историко-философский процесс демонстрирует нам множество примеров, когда эти факторы сочетаются в мировоззрении одного и того же мыслителя. Выше мы встречались с такого рода сочетанием на примере Августина. В дальнейшем великий рационалист Декарт был вынужден обратиться к фактору воли, чтобы объяснить возможность человеческого заблуждения. Спиноза, напротив, стремился полностью растворить волю в рационально-действенной сути понятийного знания. Но актуальная бесконечность Бога-субстанции заставляла его отказаться от всяких претензий на возможность тотального понимания мира. В произведениях такого апологета действительности человеческого существа, каким был Фихте, мы имеем другой пример драматической борьбы волонтаризма и рационализма.

Из примеров принципиального иррационализма, отвергающего фактор рациональности, можно снова вспомнить «Мысли» Паскаля, для которого констатация глубины знаний человека лишь подчеркивала его ничтожность перед лицом божественной бесконечности. Утешение в этой ситуации могла принести только религия, незыблемая вера в личного Бога. Выше мы упоминали Шопенгауэра, волонтаристский иррационализм которого в значительной мере был реакцией на рационализм Канта и великих немецких идеалистов-панлогистов его эпохи (как и прошедших эпох). В значительной мере за Шопенгауэром пошла последующая философия жизни. Хотя и затруднительно говорить о рационализации мировоззрения всех этих философов, но его систематизация у них несомненна. А рационализация и систематизация — однопорядковые устремления ума.

Обратимся теперь снова к фактору идеологии. Марксистские идеологи подчеркивают свое принципиальное неприятие религии. Все они просветители, убежденные в ее полной устарелости и огромном вреде, тормозящем развитие научного знания, на путях которого только и возможно достижение подлинного блага для реального, земного и только земного человека.

Самым значительным из мыслителей этого направления был, конечно, Маркс, широко употреблявший тогда недавно возникший термин «идеология». Свое просветительство он зафиксировал уже в юношеской диссертации, где декларировал симпатию к

Прометею, богоборцу и благодетелю людей. В более позднем марксизме и особенно в ленинизме просветительно-познавательный фактор стал основой революционного волюнтаризма. Он ломал все традиции и пытался убедить массы в возможности преодоления любых трудностей и достижения самых высоких

целей. Сам Маркс был убежден, что коммунизм будет означать к в «царство свободы», завершение «предыстории» и начало иной истории человечества. Весьма показательным лозунгом гитлеровского волюнтаризма, популярным у нас в 20–30-е гг., лозунг «природу научим, свободу получим». Большевики глашали свою способность покорить любую крепость.

Мирование марксизма как исторического, а затем и диалектического материализма — весьма показательный процесс трансформации некоторых философских учений, в системах которых субъект фиксирован субъект личностного мировоззрения, в сознание, предназначенное для массового сознания и регионального действия. Показательно уже раннее произведение Маркса «К критике гегелевской философии права», в котором субъект закон «диалектического противоречия», имевший глобальную направленность, был перетолкован только как социальный закон, обосновывающий классовую борьбу в обществе, доводя революционной беспощадности. Здесь же содержится некое положение о философской идее, которая, овладевая и, становится необоримой социальной силой. Социализация философии — основной путь ее идеологизации. Заключительный тезис о Фейербахе, противопоставляющий изменение мира субъекту только объяснению философами прошлого, фиксированный революционный переворот в философии», как писало множество авторов, в особенности советских. Но такого рода «переворот» субъекта и означал ликвидацию философии как мировоззрения и ее превращение в идеологию как мировоззрение субъекта. Марксизм демонстрировал здесь свою устремленность к субъекту во втором вышеозначенном символе — субъекту группы, классовому. При благоприятных исторических условиях, возникших в России и в некоторых других странах, классовый субъект поднимался и на первый уровень — национального субъекта.

а из главных особенностей идеологии — ее лозунговость, привязанная на социально-экономическую реальность, на понимание массовым сознанием, невосприимчивым к философским тонкостям». Лозунговое мышление — лучшее, необходимое средство для «промывания мозгов», для истребления в них всякого индивидуального «инакомыслия». Конечно, оно присуще не только лишь марксизму-ленинизму, но и всякой тоталитарной идеологизации. Достаточно вспомнить немецко-фашистскую.

Вместе с тем идеология не может отказаться и от определенной поверхностной системности — в значительной мере для того, чтобы в массовом сознании лозунги могли приобретать статус незыблемости.

В марксизме эта тенденция вылилась в провозглашение своей «научности», в принципе исключавшей все другие учения и концепции как отсталые или незрелые, определяемые ограниченными интересами классов, враждебных пролетариату, или не доросших до него и не имеющих «исторического будущего». Теоретическая претенциозность марксизма, однако всегда ориентированная на социально-политическую реальность, выливалась в принцип *партийности*. Этот едва ли не самый любимый принцип ленинизма начисто отрицал позицию личностной объективности морального человека, стремящегося выработать собственную философскую позицию, свободную от всякой классовой и даже национальной ограниченности.

Доведение исторического материализма Маркса до максимального уровня системности предпринял Энгельс, создатель диалектического материализма. Как отмечено выше, в принципе любой материализм в основе своей является редукционизмом, стремящимся феномен человека и человечества объяснить путем сведения к более простым и даже максимально простым элементам, как это делает наука. Однако такого рода сведение, по Энгельсу, характерно для «метафизического материализма», которому он противопоставлял «диалектический материализм».

Сам Гегель углубил телеологическую концепцию развития, контуры которой в античности были нарисованы Аристотелем. Эта концепция трактовала бытие, в особенности на его органическом уровне, с вершин человеческого существа, максимальная сложность которого отрицала редукционизм, ибо сфера духа не объяснима, по Гегелю, никакими природными факторами. Антиредукционизм составляет суть того, что в марксистской литературе называется диалектикой Гегеля. Бог как целеведущая сила бытия и был необходим здесь для понимания все более и более совершенных форм последнего.

Энгельс в своем переорачивании Гегеля «с головы на ноги», ориентируясь на торжествовавшее в его время эволюционистское понимание природы, противопоставил телеологии детерминизм в наивной уверенности постигнуть на его основе всякое развитие от «простого к сложному», от «низшего к высшему». Выдвижение материи вместо абсолютной идеи, являющейся у Гегеля символом Бога, положенное в основу диалектического материализма, — незаконная операция, породившая кентавра, т. е. «диалектический материализм».

В марксистской идеологии, однако, основную роль играет прежде всего исторический материализм, не очень-то увязанный с диалектическим. Его стержень составляет экономический детерминизм в объяснении хода истории. Философско-историческая конструкция производительных сил и производственных отношений, социально-экономических и общественно-политических формаций, базиса, в принципе объясняющего все своеобразие и сложность духовной «надстройки», оказалась в общем дискуссионной, малоубедительной даже для мыслящих марксистов. В частности, в борьбе против «филиации идей» она разрушала целостное понимание историко-философского процесса, разрубленного на различные формационные отрезки.

В идеологии фактор веры сильнее фактора знания. Убежденность — доктринальная вера, по Канту, — в прогрессивном движении формаций к коммунистической «подлинной истории» отвергала всякий скептицизм и тем более критицизм, прежде всего в государствах, где эта идеология побеждала. Игнорируя личностный субъект, растворяя человека («человеческую природу») в классовом детерминизме, марксизм-ленинизм перечеркивал тем самым и моральный фактор человеческой жизни как бессодержательно-абстрактный и бесполезный. Но без абсолютов жизнь невозможна. Устраняя Бога и богов, марксизм-ленинизм противопоставил им «творения основоположников» и фактически заменил их последними как найденной наконец системой абсолютных истин. Ориентация на Гегеля с его панлогизмом сыграла здесь первостепенную роль. Новые кумиры-абсолюты крепили догматизм. И чем больше властвующие марксисты декларировали творческий характер своей теории, тем сильнее нарастал догматический формализм этих деклараций и ослабевала вера в нее.

Принцип партийности, закономерно перераставший в жесткую нетерпимость к инакомыслию, по существу, отвергал творческую суть философии как личностного мировоззрения. Между тем высшее призвание философии — поддерживать теоретическое, подлинно творческое напряжение в обществе и снижать уровень догматической заостренности, страховать идеологию от различных «перекосов».

Этому, в частности, служат точный и гибкий философский язык, уяснение подлинного содержания его терминов, что и вырабатывается в тщательном изучении истории философии. Конечно, в марксизме декларировано принятие «всего лучшего», что накоплено в этой тысячелетней науке. Но это «лучшее» признается в марксизме лишь постольку, поскольку оно согласуется с его теоретическими установками или ведет к ним. Но в общем поверхностное, схематичное усвоение историко-философской проблематики привело к односторонним и туманным трактовкам и стародавних,

и сравнительно недавних терминов. Достаточно указать здесь на термин «материализм», который столь неубедительно переосмыслен в марксизме. В еще большей мере это же следует сказать и о термине «диалектика», употребляемом до сих пор — далеко не одними философами — в смысле, близком к гегелевскому, а отнюдь не в том, в каком он родился в древнегреческой философии и закрепился в последующем.

Все здесь сказанное, конечно, весьма схематично. На последующих страницах мы попытаемся нарисовать более конкретную картину возникновения субъект-объектности на стадии первобытности человечества.

ПРЕДЫСТОРИЯ СУБЪЕКТА

Исходным моментом мировоззренческого субъекта мы признали современного, или «разумного», человека. Эффективное многостороннее выявление его функциональных особенностей, главная из которых заключена в его деятельности, невозможно без уяснения предыстории субъекта. Его бытийный статус, неразрывная связь с противостоящим ему объектом диктуют нам рассмотрение максимально полной продолженности досубъектного процесса его становления.

И если это так, то мы вправе начинать этот процесс с возникновения жизни, ибо оно фиксирует *раздвоение бытия*. Бытие чисто материальное, как это многократно утверждалось философами, существует в пространстве или даже отождествляется с ним. Фактор времени исчезающе мал при его осмыслении. Категория вечности, вневременности — одна из определяющих мировоззренческо-философских категорий, имеет своим первым и главным объектом именно сферу материи.

Иначе мы понимаем сферу жизни. Если дожизненное и внежизненное бытие укладывается в категорию вечности, то жизнь — все более сложные соединения углерода — приносит время и немислима без него. Чем выше ее уровень, тем сложнее и важнее для ее понимания становится фактор времени. При осмыслении миллиардно-миллионных изменений Земли ученые нередко говорят о геологическом времени. Аналогично философам при осмыслении эволюции и трансформации субъекта следует говорить о *субъектном времени*. Его решающая особенность — течение с нарастающим ускорением при приближении к человеку и тем более в мире человека. Здесь нет ни возможности, ни необходимости упоминать все убыстряющийся прогресс эволюции форм жизни доживотной и даже животной. Невозможно, однако, игнорировать антропологический процесс.

Его начало современная археология и антропология относят во все большую глубь времени. Продолжительность существования так называемого «умелого человека» (*homo habilis*), произошедшего от австралопитековых обезьян, использовавшего гальки и даже раскальвавшего их, измеряется миллионами лет. Накопление антропологических изменений, явившееся результатом прежде всего трудовой и самосохраняющей деятельности предлюдей, образует уже «прямоходящего человека» (*homo erectus*) — питекантропа, синантропа и др. Его история измеряется уже сотнями тысячелетий. При приближении же от неандертальца к «разумному человеку», от палеолита к неолиту она сжимается до десятков тысячелетий.

Фактор все ускоряющегося времени свидетельствует, полагаем, о *нарастающей активности субъекта*. Прямым ее выражением является сама деятельность в подавляющей продолжительности антропостановления до мысли и без мысли, однако уже с зачаточной индивидуальной и коллективной целесообразностью. Тем самым и хронологически и принципиально человек сначала «кузнец» (*homo faber*) и лишь затем «мудрец» (*homo sapiens*). Противоположная последовательность — далеко не тотальное свойство и во времена цивилизации и даже философии, о чем вся речь впереди.

СУБЪЕКТ-ОБЪЕКТНОСТЬ В МИРЕ ДОЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ЧЕЛОВЕКА

История «разумного», современного — физиологически, антропологически и даже психологически — «первобытного» человека измеряется десятками тысячелетий. Противостоящий ему объект — первозданная природа. Каменно-орудийная деятельность человека — собирательство, охота и лишь в самом конце новокаменного века начатки земледелия — в сущности, еще полностью к ней приспособительна. «Современный человек» тех тысячелетий воспринимает себя неотъемлемой частью природы и не отличает себя от нее.

Индивидуальный человек едва ли не столь же полно погружен в стихию коллективного субъекта. Противоположность коллективности и индивидуальности в основном потенциальна, а актуальна лишь анатомически и физиологически. Археология, антропология и этнография установили этапы эволюции человеческой коллективности. Групповая стадность — жизненное определяющее свойство уже «умелого» и тем более «прямоходящего» человека, сохраняющее и умножающее его перед лицом животного мира. Теперь же, на стадии «разумности» эта аморфная коллективность становится родоплеменной, значительно более сложной, структурной.

Рождается и развивается противоположность коллективности и индивидуальности. Если в предшествующие сотни тысяч и тем более миллионы лет она существовала лишь на уровне анатомическом и физиологическом, то теперь, на уровне «разумности», мы можем говорить о рождении *духовности* — самого перспективного свойства человека. А оно тогда полностью определялось *фактором речи*, уже членораздельной, оперированной словами и усложнявшейся структурой их связи. Мышление же, мысль как синоним духовности человека в те тысячелетия неотрывны от слова, синкретичны с ним, если смотреть на них с высоты более поздних времен цивилизации, когда мысль и слово как связаны, так и разделены. Нераздельность мысли-образа и слова составляет фундамент незыблемости веры в тождество образа и его объекта. Хотя такой фундамент зиждется на коллективности слова-образа, выявляется и значение речи для становления и углубления индивидуальности внутри коллективности. Оно заключено в открываемой ею способности человека к *интериоризации коллективного опыта*.

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

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

Его субъектность выражается максимально широким понятием «душа», которым охватываются бесчисленные признаки его психической («душевной») жизни, которые в рассматриваемые тысячелетия фактически неотделимы и от признаков физиологических. Дуализм телесного и душевного в эти многие тысячелетия первобытности совсем начален, едва выражен. Он полностью согласован с погруженностью первобытного человека в природу. Компонент интеллектуальности, духовности человека выявляется, усиливается

лишь с ходом тысячелетий, что приводит к дуализации и внутри человека, и вне его с окружающей природой.

Говорить о мировоззрении первобытного человека весьма затруднительно. «Разумный человек» этих тысячелетий — это главным образом, если не исключительно, *эмоциональный человек*. Его сознание тогда скорее *мироощущение*, чем мировоззрение. Оно заполнено бесчисленным множеством самых различных образов. Здесь мы подходим к глобальным понятиям «мифология» и «религия», выражающим определяющие особенности этого сознания.

Понятия эти осмыслялись в истории философии от Платона и Аристотеля до Гегеля, Фейербаха и Маркса, исходя прежде всего из современного им человека, а само такого рода осмысление было в основном ретроспективным. При этом понятие «мифология» обычно поглощалось понятием «религия». С середины прошлого века, и тем более в нашем веке, в работах М. Мюллера, Г. Спенсера, Э. Тейлора, В. Вундта, З. Фрейда, Д. Фрэзера, Э. Дюркгейма, Л. Леви-Брюля, Б. Малиновского, К. Леви-Стросса, С. Токарева и многих других общетеоретические анализы первобытного сознания были в различной мере ориентированы на множество фактов, накопленных историей, филологией, этнографией, археологией, психологией. Можно обобщить первобытную субъект-объектность в свете сформированных ими идей и концепций *фетишизма* (сам термин появился еще в XVIII в.), *тотемизма*, *анимизма*, *анимализма*, *панпсихизма*, *витализма*, *манизма*.

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

Уже на этой стадии развития человеческого мироощущения в перспективе его дальнейшей эволюции в мировоззрении следует употреблять термин *органицизм*. Он означает путь уже первобытного сознания от субъекта к объекту, а как результат его — оживотворенность всего бытия. Это сознание оперирует образами, слагающимися к концу первобытных тысячелетий в определенные предания и сказания, которые мы называем древнегреческим словом «мифы». В них заключено определенное осмысление животного мира и самого человека, его возникновения, жизни и смерти, космических и других явлений. Конечно, такое «осмысление» — результат не аналитических усилий мысли, а *стихийной аналогии* между миром человеческим и природным.

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

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

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

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

вают «оборотнической логикой» (А. Лосев) и обычно обобщают грекоязычным термином *генетизм*.

Другое определяющее качество первобытного мифологизирующего сознания состоит в максимальности компонента *веры* в комплексе верознания. Сходство образа с объектом воспринимается как тождество. Образы богов, от которых в принципе можно ожидать добра, и демонов — в основном носителей зла, образы, укорененные в сознании коллектива, неколебимы уже в силу этого обстоятельства. Неустойчивость, многовариантность этих образов в их отношениях друг к другу, будучи одним из следствий ассоциативности первобытного сознания, приобретает неколебимость в силу этой же коллективности.

Ассоциативность, будучи фактором сугубо психологическим, дает основания некоторым исследователям характеризовать мышление первобытного человека как мышление *дологическое* (Леви-Брюль). Во множестве дошедших до нас сказаний и изображений мифологических сюжетов, зафиксированных уже в более поздние времена цивилизации, весьма часто не соблюдены логические законы противоречия и исключенного третьего. Такие констатации — одно из оснований для понимания первобытного сознания как сознания прежде всего и главным образом *психологического*.

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

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

результат. При этом всегда его действительное начало обгоняло мыслительное, предшествовало ему, что было констатировано уже в самой хронологии антропогенезиса.

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

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

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

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

Возвращаясь к мифологии и вспоминая ассоциативность ее образов, весьма важно отметить, что и слова, их выражающие, связаны в мифах прежде всего семантической связью. Мифосказания вместе с тем метафоричны, их зоо- и антропоморфные образы приобретают символический смысл. При этом первоначально, в

древнейшие тысячелетия своего возникновения такие образы еще весьма аморфны, а их взаимосвязанность неопределенна и непрочна. Но вместе с производственно-познавательными успехами человека, углублением его представлений о самом себе и о связи с другими людьми растут объем, системность и символичность этих сказаний. Возникнув еще в дописьменную эпоху, они существуют лишь в изустном повествовании.

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

**ФИЛОСОФСКОЕ ДЕЛО
ЭРАЗМА ИЗ РОТТЕРДАМА**

Хорошо известна роль гуманистов эпохи Возрождения в истории европейской и мировой культуры, в особенности в истории философии. Гуманистическое движение, поставившее в фокус своих стремлений многообразные интересы человека и противопоставлявшее их преобладавшему в средневековой культуре теоцентрическому мировоззрению, возникнув в итальянских городах в XIV в., к концу XV столетия стало важнейшим явлением духовной жизни и образованности ряда западноевропейских стран. В их числе Нидерланды и Германия, где возник так называемый северный гуманизм, существенно отличавшийся от гуманизма итальянского. Наиболее ярким и влиятельным из северных гуманистов стал Эразм (называвший себя также по-латински Дезидерием), родившийся в Роттердаме в 1469 г.

Для характеристики гуманистического мировоззрения Роттердамца важно подчеркнуть незнатность его происхождения (он был незаконнорожденным сыном священника). В школе города Девентера, основанной монахами, называвшими себя «братьями общей жизни», юный Эразм испытал значительное влияние начавшегося в Нидерландах в XV в. гуманистического движения. По окончании школы Эразм, не имея средств к существованию, в 1487–1488 гг. стал монахом одного из монастырей. Хорошая библиотека, имевшаяся там, весьма облегчила и скрасила дни ненасытного читателя античных и христианских произведений, тяготившегося монотонной монашеской жизнью. Поступив затем на службу к одному епископу, Эразм в начале 90-х гг. добился разрешения на поездку для совершенствования в богословии в знаменитый Парижский университет. Здесь он общался с местными гуманистами. В дальнейшей духовно-литературной деятельности Эразма огромную роль сыграли поездки в Англию (впервые в 1499 г., затем еще неоднократно), где он прожил (в Лондоне, Оксфорде, Кембридже) в общей сложности несколько лет. Здесь Эразм стал членом небольшого, но активного кружка английских гуманистов, группировавшихся вокруг свободомыслящего теолога Джона Колета, весьма критически настроенного в отношении официальной католической церкви.

Один из виднейших членов этого кружка — Томас Мор, будущий автор «Утопии», стал на всю жизнь ближайшим и любимым другом Эразма. Роттердамец побывал также в Италии и в других странах Западной Европы. К концу 10-х — началу 20-х гг. XVI в. он — широко известный в гуманистических и церковных кругах, как и при дворах некоторых европейских монархов, писатель. Он мог бы получить такую должность — церковную или светскую, — которая обеспечила бы ему безбедную жизнь. Но Роттердамец предпочел остаться не связанным никакими официальными обязательствами, будучи и в последующие годы свободным литератором. В эти годы уже в европейских масштабах складывалась гуманистическая «республика ученых», и Эразм стал едва ли не самым авторитетным ее главой. Во время лютеровской Реформации в Германии он — весьма влиятельный писатель и мыслитель. Обе партии — протестантская и католическая — искали у него поддержки. Фактически Эразм остался равнодушен и к той и к другой. К тому же в дальнейшем события Реформации в Англии привели к казни Томаса Мора (6 июня 1535 г.), которая отозвалась в сердце Эразма тяжелейшей скорбью. Через год (12 июля 1536 г.) он скончался (в Базеле, где и похоронен).

Не перечисляя всех произведений Эразма, укажем основные направления его литературной деятельности.

Эразм был едва ли не самым плодовитым писателем из всех гуманистов XV—XVI вв. Кроме ряда переводческих, художественных, публицистических, философских и богословских трудов он оставил около двух тысяч писем, многие из которых являются ценнейшими мировоззренческими памятниками своей эпохи.

Все труды Эразма написаны на латинском языке. Известна та огромная социально-мировоззренческая роль, какую сыграло возрождение итальянскими гуманистами XIV в. (Петраркой и др.) языка Цицерона в их борьбе против схоластической учености, тоже пользовавшейся латинским языком, но утратившей его классические формы. Хотя некоторые гуманисты писали и на родных языках — итальянском, французском, английском, латынь оставалась главным языком науки, международного общения ученых. Роттердамец стал блестящим мастером латинского языка, он считается крупнейшим латинистом эпохи Возрождения. Стиль его произведений отличается изяществом и непринужденностью. По сути дела, мертвый язык, которым владело тогда лишь незначительное число людей, прошедших длительную учебу, под его пером становился живым, позволявшим выразить любую мысль и отразить сложную психологию человека той эпохи.

Глубоко образованный нидерландский гуманист опирался как на латинскую, так и на древнегреческую литературу. Историю и современность он постигал через филологию в самом широком

смысле этого слова. Кто задается целью выявить философское мировоззрение Роттердамца, тот не должен ограничиваться теми его произведениями, в которых философская проблематика выступает на первый план. В сущности, вся литературная деятельность Эразма — крупнейшего эссеиста, нередко пренебрегавшего жесткими границами различных жанров. — имеет множество весьма важных философских аспектов. Отметим поэтому главные ее направления.

Культурно-историческая и социальная наполненность деятельности гуманистов определялась в первую очередь их страстной заинтересованностью в судьбе духовного наследия античности, с которым европейское средневековье было знакомо плохо. Именно с этой стороной гуманистического движения и связано в первую очередь определение всей эпохи как эпохи Возрождения, само наименование которой несет критическую нагрузку по отношению к феодально-средневековой культуре, обосновывавшейся схоластической философией. В эту великую работу гуманистов, начавшуюся в Италии еще в XIV в., Эразм внес огромный вклад.

Весьма показательна уже первая изданная им книга — «Пословицы» (*Adagia*). В издании 1500 г. она содержала более 800 образцов, пополнявшихся в последующих изданиях (в 1536 г. в ней насчитывалась уже 4151 позиция). Сборник этот, сразу завоевавший огромную популярность (только прижизненных изданий было более шестидесяти), содержал изречения и пословицы античных авторов (древнегреческих в латинском переводе), некоторые цитаты из Библии и кое-какие образцы народной мудрости. Интерес множества современников к древним образцам человеческой мудрости свидетельствовал об их нестареющей злободневности. Сам автор всемерно подчеркивал живую связь античности с современностью и многие из приводимых им пословиц и изречений сопровождал комментариями, иногда перераставшими в остропублицистические эссе.

Эразм издавал и переводил самых различных античных авторов. Из числа многих его переводов древнегреческих авторов важно указать его латинские издания диалогов великого древнегреческого сатирика, едко высмеивавшего религиозные представления своей эпохи, эпикурейца Лукиана (II в.). Как форма, так и содержание диалогов Лукиана сыграли немаловажную роль в выработке литературной манеры Эразма и оказали определенное воздействие на его мировоззрение. Некоторые другие издания Роттердамца мы упомянем в дальнейшем при рассмотрении его философских идей. Однако и сейчас невозможно не отметить того факта, что именно Эразм издал в 1516 г. «Утопию» — бессмертное произведение Томаса Мора.

В издательско-комментаторской деятельности Эразма имеется огромной важности сторона, без рассмотрения которой невозможно полностью выявить его вклад в развитие философских идей. В частности, невозможно пройти мимо его пристального и глубокого интереса к произведениям и идеям отцов христианской церкви. Из латиноязычных авторов нидерландский гуманист больше других уделял внимание Иерониму, переведшему в конце IV в. Библию на латинский язык (так называемая Вульгата), из числа греческих идеологов раннего христианства — Оригену (III в.), философски наиболее глубокому из них (впоследствии объявленному еретиком).

Интерес к отцам церкви, в принципе, присущ всему ренессансному гуманизму. Римско-католическая церковь к тому времени стала весьма бюрократизированной, формализованной и коррумпированной, отошедшей от идеалов первоначального христианства, в которых были весьма сильны революционно-уравнительные мотивы и настойчиво провозглашались новые, более высокие — по отношению к рабовладельческой нравственности — моральные ценности. Поэтому гуманисты обращались к идеям отцов церкви, во многом формировавшим такие идеалы. Апелляция к их идеям была присуща уже некоторым итальянским гуманистам XIV—XV вв. Но все же для последних более характерен интерес к дохристианской литературе и философии, увлечение которыми приводило многих из этих гуманистов к так называемой паганизации христианства, к насыщению его «языческими» образами и идеями.

Несколько иная позиция сложилась у «северных» гуманистов, прежде всего немецких, которым в общем был близок и Эразм. Их отношение к христианской религии, вне которой духовная жизнь европейских народов в ту эпоху была совершенно невысказана, оказалось более положительным. Этому во многом способствовала подчиненность политически раздробленной Германии римско-католической церкви, обиравшей послушную паству, используя получаемые средства для более чем безбедной жизни итальянских князей церкви (прежде всего римских). Сказанное объясняет весьма критическое отношение Эразма к официальной католической церкви, а вместе с тем его глубокий интерес к проблемам религии вообще и христианской в особенности.

Интерес этот Роттердамец продемонстрировал в ряде осуществленных им изданий и трудов. Назовем, например, самый важный по своим следствиям для религиозной жизни западноевропейских народов — первопечатное издание греческого текста Нового завета (1517), а затем его новый латинский перевод с обширным комментарием (1519). Этот более точный перевод основного документа христианства с критическими комментариями заменил

упомянутую выше Вульгату, ошибки которой были умножены в многочисленных переписках и комментариях католических богословов и схоластиков. Строго философский подход Эразма к текстам Нового завета создавал предпосылки для будущего чисто исторического подхода к этому совершенно безошибочному («бог вдохновенному»), каким он представлялся бесчисленному множеству христианских богословов и рядовых верующих, произведению.

Еще большую критическую нагрузку по отношению к формализмам католического культа и схоластической философии несли художественно-сатирические произведения Эразма (в диалогической и монологической формах). Назовем пока два наиболее известных до сих пор и влиятельных уже при жизни Эразма. Первое из них — блистательная «Похвала Глупости», законченная в 1509 г. в Лондоне в доме Мора (ему и посвящена) и изданная в 1511 г. в Париже. Это остроумнейший шутливо-серьезный автопанегрик, самовосхваление Глупости, в сущности синоним жизни, — самая философская из всех сатир Эразма. Другое произведение — «Домашние беседы», писавшиеся в 1519–1535 гг. и выдержавшие около девяноста прижизненных изданий — несколько десятков бытовых сценок с двумя или большим числом действующих лиц, в которых выступают представители фактически всех классов и слоев тогдашнего общества в самых различных ситуациях. Не будет преувеличением назвать их живописной энциклопедией западноевропейской «осени средневековья» и вместе с тем «зари нового времени».

ПРОСВЕТИТЕЛЬСКИЕ МОТИВЫ В МИРОВОЗЗРЕНИИ ЭРАЗМА

По замечанию Ф. Энгельса, гуманистическое движение представляло собой «первую форму буржуазного просвещения»¹. Вторая, вполне зрелая его форма наступает в XVIII в. во Франции. Важнейший признак ее зрелости состоял в решительной борьбе против религии (прежде всего, конечно, христианской), с которой тогда почти неразрывно были связаны многочисленные суеверия, сковывавшие сознание миллионов людей. Всячески заостряя антиклерикальную направленность своих социальных идей, наиболее смелые просветители XVIII в. — французские материалисты Ламетри, Дидро, Гельвеций, Гольбах — доводили свой антиклерикализм до последовательного атеизма, который впервые в истории философии был развит на базе радикального материализма. Конечно, до такого философского уровня просветительства никто из гуманистов, несмотря на то что и среди них имелось немало убежденных антиклерикалов, подняться не мог — не в силу социальной осторожности, а вследствие искреннего убеждения

в необходимости религии для духовной жизни общества (и в особенности для народных масс).

Эразм не составлял здесь исключения. По существу, он стал едва ли не самым ярким антиклерикалом своего века. Недаром Эразма давно уже называют Вольтером XVI в. Но антирелигиозным мыслителем Роттердамца назвать невозможно. Вместе с тем он — один из главных философов Ренессанса, переосмысливших, перетолковывавших религию (в ее конкретной христианской форме). Но чтобы подойти к этому важнейшему направлению философской деятельности Эразма, необходимо взглянуть на некоторые другие стороны его просветительства.

Фундаментальную идею просветительства составляет убеждение в принципиальном равенстве всех людей, одинаковости человеческой природы. При этом, разумеется, от признания такого равенства до утверждения необходимости социального равенства в любом обществе — огромная дистанция, преодоление которой оказалось под силу лишь немногим просветителям даже в XVIII в. От таких выводов были далеки гуманисты Ренессанса (как были близки к ней мистико-пантеистические революционеры, например Томас Мюнцер). Впрочем, читатель может вспомнить также великое произведение Томаса Мора «Утопию», где социальное равенство осуществлено на некоем отдаленном острове. Но описанный здесь общественный строй — только подлинно гуманистическая мечта (подчеркнутая самим названием этого произведения). Ниже мы увидим, как перекликались идеи Эразма с некоторыми идеями изданной им «Утопии». Сейчас же отметим, что невозможно переоценить прогрессивной роли сформулированной многими гуманистами идеи природного равенства людей. Хотя эта идея формулировалась в контексте развития раннебуржуазной культуры, она подрывала основы господства устойчивого тогда феодально-иерархического общества, одним из фундаментальных обоснований которого выступала идея исконного неравенства людей, укорененного в социальном бытии сверхъестественным творчеством Бога.

Для Эразма эта идея совершенно неприемлема. Он высмеивает тех, кто кичится «благородством своего происхождения»², кого всемогущая Глупость убедила, что «благородство зависит прежде всего от того, где издал ты свой первый младенческий крик»³. Подлинное благородство дано человеку не его принадлежностью к определенному сословию. Благородство, конечно, явление сугубо духовного порядка, но от рождения оно никому не дается, а достигается тяжелым подвигом морального и интеллектуального самосовершенствования. Позиция просветительства выражалась у Эразма в убеждении, что не природа сама по себе, а целенаправленное воспитание формирует подлинного человека. В двух своих

педагогических произведениях — «Речь о достойном воспитании детей для добродетели и наук...» (1529)⁴ и «О приличии детских нравов» (1530)⁵ — автор проводит идею о том, что никому не дано выбрать себе родителей и родину, но, в принципе, всякий может сформировать свои нравы и характер. Растения и животные рождаются и растут, полностью подчиняясь природе, люди же, воздействием разума воспитывая себя, побеждают ее. Человек невоспитанный, по тем или иным причинам лишенный регулирующего воздействия разума, предающийся своим страстям и инстинктам, фактически стоит ниже животного. Между тем, говорит один из персонажей «Домашних бесед», «невозможно изменить природные задатки совершенно, но исправить их отчасти — возможно»⁶. Убеждение в принципиальном равенстве всех людей независимо от их социального положения и в том, что воспитание, выявляя лучшие свойства человеческой природы, придает людям подлинное благородство, составляет одно из важнейших просветительских устремлений Эразма.

Другой момент его просветительства связан с резко отрицательным отношением Роттердамца к суевериям, переполнявшим тогда сознание народа (да и верхов общества) и оказавшимся тесно связанными с христианской религией. «Утробе, конечно, выгодно, — говорит другой персонаж «Домашних бесед», — чтобы суеверия в народе христианском было как можно больше, благочестия — как можно меньше»⁷. Среди множества суеверий, против которых ополчился Эразм, обращают на себя внимание астрология и алхимия, имевшие в ту эпоху огромное воздействие на умы и поступки людей. На страницах «Домашних бесед» автор неоднократно и едко высмеивает жульнические проделки алхимиков и астрологов.

В качестве просветителя Эразм отвергал чудеса, необъяснимые явления природной и человеческой жизни, вера в которые тоже переполняла тогда религиозное сознание. Между тем если различные чудеса и имели место в далеком библейском прошлом, то «смешно, старомодно и совсем не ко времени, — подчеркивал автор «Похвалы Глупости», — в наши дни творить чудеса»⁸. Да и во времена Христа и его апостолов чудеса были дарованы лишь на краткий срок, чтобы преодолеть неверие в Бога. И как ни мало интересовался Эразм природой как таковой, он был убежден в наличии у нее твердых законов, исключающих чудеса. У природы множества тайн, которые очень трудно объяснить, но их не следует смешивать с совершенно необъяснимыми чудесами.

Ранний этап просветительства гуманистов вообще и Эразма в частности, несмотря на всю их вражду к суевериям и возмущение жульничеством, паразитирующим на них, имел под собой в общем незначительную социальную базу. Ее составляли немногочислен-

ная тогда интеллигенция и некоторые передовые представители социальных верхов. Обираемый и угнетаемый народ, как ни сочувствовал ему Эразм, не был объектом его просветительских устремлений. Правда, здесь следует сделать важную оговорку, выявляющую религиозно-христианскую сторону Эразмова просветительства. Подчеркивая нравственную сущность Священного писания, Роттердамец в своих произведениях (особенно в «Призыве к изучению христианской философии» или «Параклезе») настаивал на том, чтобы его (в особенности Новый завет) читал и простой народ⁹. Необходимая предпосылка к этому — перевод Писания на живые языки.

Всемогущая глупость так или иначе ведет за собой самых различных людей всех сословий, притом нередко весьма образованных. Но, конечно, наиболее прочно она укоренена в народных массах. Морально они в целом, пожалуй, превосходят социальные верхи, но необразованность народа создает особенно благоприятную почву для распространения нелепых и устойчивых суеверий, в силу чего ставит его в самый низ интеллектуального ряда. Эразм не раз выражал свой страх перед народом, который для него некий «исполинский, мощный зверь»¹⁰. Гуманист-сатирик раскрывал моральную неприглядность феодально-абсолютистских монархов своей эпохи. Но все же их тиранию он предпочитал той анархии, которая, как он считал, воцарялась, когда народ сбрасывал узду угнетающих его властей (доказательства чему Эразм усматривал в событиях Крестьянской войны в Германии, весьма устранивших Мора, да и многих других гуманистов).

Социальная ограниченность раннего просветительства выразилась и в присущем Роттердамцу, как и множеству философов со времен античности, *интеллектуальном аристократизме*. Прогресс умственного труда, отделенного от физического, вместе с углублением самой образованности порождал одно из наиболее характерных противоречий духовной культуры классового общества. С одной стороны, этот прогресс, как мы видели, укреплял Эразма в убеждении, что подлинное благородство отнюдь не предопределено социальным происхождением человека, а непосредственно зависит как от его способностей, так и, в особенности, от того воспитания, которое он получает. С другой же стороны, сам этот прогресс требовал все более напряженных интеллектуальных усилий от тех, кто стремился шагать с ним в ногу. А таких было тогда в общем не так уж много. Тех, кто преуспевал на этом сверхтрудном поприще, и можно отнести к категории интеллектуальной аристократии (в данном случае ее можно почти отождествить с ренессансной интеллигенцией).

Мировоззрение Эразма определялось прежде всего ее умонастроениями. Оно в особенности выражено у него понятиями

«толпа» или «чернь» (Vulgus), с которыми читатель неоднократно встречается на страницах его произведений. Данные понятия, можно сказать, имеют равным образом и моральное и социальное значение. Но в первом смысле они заострены прежде всего против господствующих классов и слоев, а также более или менее образованных верхов тогдашнего общества, моральный облик которых находился в резком несоответствии с их претензиями и самомнением. Во втором же смысле под «толпой» (которая в этих случаях фигурирует так же, как plebs, plebicula, populus imbecillus, rustici) разумелись народные массы, далекие от просвещенности и ближе всего, по убеждению Роттердамца, стоящие к неразумию.

САТИРИЧЕСКИЙ КРИТИЦИЗМ, ПАЦИФИЗМ, АНТИФОРМАЛИЗМ И АНТИСХОЛАСТИЦИЗМ ЭРАЗМА

Разложение социальных устоев феодального общества, начавшего тогда трансформацию в более динамичное капиталистическое, одно из главных своих выражений находило во все более резких моральных противоречиях. Главное их них — противоречие между официально провозглашаемыми духовными ценностями, официальными правилами и нормами жизни, поведения и действительными поступками людей, и прежде всего тех, кто эти нормы и правила провозглашал. В эпоху Возрождения такого рода противоречия отражали и бурно протекавшие процессы формирования буржуазного индивидуализма. Разрушая вековые устои феодального корпоративизма, он сплошь и рядом выбивался из-под власти официальных моральных норм, хотя идеологи феодализма настаивали на их незыблемости, освященной тысячелетним авторитетом христианской церкви. Но передовые, наиболее независимые философы, идеализируя еще не вполне сложившееся тогда буржуазное общество, не могли мириться со все более кричащим аморализмом, выдающим себя за подлинную моральность. Эразм и был едва ли не наиболее ярким из таких философов. Он особенно резко осуждал сложившуюся ситуацию, которую один из персонажей «Домашних бесед» охарактеризовал словами: «Мир полон фарисеев»¹¹. Лицемерие и ханжество стали объектами меткого и остроумного изображения на страницах произведений Эразма.

Здесь также выделяется своим сверкающим остроумием и едкостью «Похвала Глупости», которая в наши дни пользуется наибольшей популярностью из всех произведений Эразма. Автор поднимается здесь до максимального обобщения, говоря о бесчисленных ликах Глупости, от которых неотделима, в сущности, любая жизнь. «Большинство людей глупы, и всякий дурачится на свой лад»¹², а «в человеческом обществе... все делается дураками и

среди дураков»¹³. Напрасно иные моралисты призывают избегать глупостей, ибо именно они весьма часто делают жизнь приятной. Далеко не все люди обладают хорошими способностями, но Глупость уравнивает всех, наделяя самодовольством — главным своим атрибутом.

Абстрактно-метафорическая фигура Глупости, произносящей панегирик самой себе, позволяет автору поставить ее лицом к лицу едва ли не со всеми социальными слоями и состояниями, типичными явлениями современного ему общества, повсюду вскрывая противоречия между тем, чем люди представляют себя, и чем они являются на самом деле.

Эразм пронзительно увидел, что миром теперь правит вовсе не Юпитер, как воображали древние, считая его отцом богов и людей, а могущественный бес Плутос. Ему подчиняется едва ли не подавляющее большинство людей, но наиболее усердные его служители — купцы. Цель всей их жизни — обогащение — самая гнусная из всех возможных, ибо ради нее они «вечно лгут, божатся, воруют, жульничают, надувают и при всем том мнят себя первыми людьми в мире потому только, что пальцы их украшены золотыми перстнями»¹⁴. В этом постижении универсальной роли собственности, приобретательства и накопительства, которые более всего унижают человека, извращают его подлинную суть и дегуманизируют его, «Похвала Глупости» перекликается с будущей первой частью «Утопии», в которой английский друг Эразма показал разрушающее воздействие собственности на общество. По существу, Эразм, как затем и Мор, подметил, так сказать, субстанцию капиталистического общества, находившегося тогда в начале своего развития, и эта субстанция оказалась антигуманной, враждебной человеку.

Среди объектов сатирического осмеяния, затронутых в «Похвале Глупости», фигурируют и государи-бездельники, прожигатели жизни. Поскольку они стоят на самой вершине пирамиды власти, их пороки особенно губительны, ибо им подражает наибольшее число подданных (и прежде всего раболепные вельможи, ближе всего стоящие к трону). К теме главы государства Эразм неоднократно возвращается и в других своих произведениях. Например, в «Адагиях» имеется особое эссе «Навозный жук гонится за орлом»¹⁵, где живописуя орла, наводящего леденящий трепет на птичье царство, автор использует этот образ для характеристики государей как самовластных, бессовестных, жадных дармоедов, хищников, кровопийц и стяжателей, никого не любящих и никем не любимых тиранов. Орел здесь олицетворяет феодально-абсолютистских монархов, занимающих свои троны в силу единственной привилегии — привилегии рождения. «Как царем, так и глупцом надо родиться», — гласит одна из пословиц «Адагий»¹⁶.

У читателя может возникнуть естественный вопрос: каким же образом Эразм смог уйти от ответственности, разоблачая самых могущественных из власть имущих? Но ведь гуманист облакал свою критику в метафорическую форму. А какой же монарх мог открыто признаться, что нарисованный образ живописует именно его? К тому же нередко подобную живопись автор относил к уже минувшим временам.

Во времена Эразма усиливалось воздействие гуманистической культуры, которую не могли игнорировать и самые заносчивые государи. Да и сам Эразм написал особое сочинение «Воспитание христианского государя» (1516)¹⁷, в котором изобразил идеального государя — честного, справедливого, миролюбивого, полного заботы о своих подданных, т. е. едва ли не во всем противоположно-го венценосному проявлению Глупости. Это произведение являет нам Эразма как отдаленного предшественника Вольтера и других просветителей XVIII в. — сторонников концепции просвещенного абсолютизма.

Говоря о сатирическом аспекте произведений Эразма, невозможно пройти мимо его *пацифизма*, не раз выражаемого им отвращения к войне, ответственность за которую несут власть имущие, а значит, прежде всего государи. В «Похвале Глупости» война, которая обычно ведется всякого рода «подонками общества»¹⁸, представлена как одно из наиболее тяжких и позорных коллективных проявлений все той же всемогущей Глупости. Перу Эразма принадлежит специальный антивоенный трактат «Жалоба Мира, отовсюду изгнанного и повсюду сокрушенного» (1517)¹⁹.

В условиях повсеместных разногласий — религиозных, национальных и других — люди, констатирует Эразм, ведут себя хуже зверей, жестокость которых в отношении друг друга диктуется их природой. Людей же, казалось бы, сама природа, разум и опыт призывают к согласию и миру, а христианская религия неустанно проповедует мир. Но, увы, эти призывы практически не оказывают никакого действия ни на государей, алчность и себялюбие которых ставят их нередко ниже зверей, ни на их приближенных, тоже стремящихся к приобретательству. Разумеется, отсутствие понимания социальных закономерностей лишило Эразма возможности уяснить подлинные причины войн, но разрушительные их последствия он видел хорошо и описывал их со свойственной ему красноречивостью. Гуманист систематически противопоставляет мир и войну. Если мир — условие и даже источник человеческого благополучия, то «война — первопричина всех бед и зол, некий океан, поглощающий все без различия»²⁰. Война, повторяет здесь автор одно из изречений своих «Адагий», мила лишь юнцам, пока они ее не извели. Народы же, не имеющие никакого представления о причинах и даже поводах к

началу военных действий, более всего от нее страдают. Было бы справедливо, говорит автор, если бы и расплачивались за бедствия войн те, кто их начинает, т. е. власть имущие, но этого-то обычно и не бывает. Между тем необходимо знать, что «начать войну легко, а закончить трудно. Это самая опасная и рискованная вещь, если только она не начата с согласия всего народа»²¹. Говоря о необходимости постоянного устранения причин и мотивов войны, Эразм выступает с призывом: «Пусть все люди объединятся против войны», всемерно прославляя мир²².

Сатирический бич «Вольтера XVI в.» с особой силой разил церковнослужителей — начиная с самих пап и кончая рядовыми священниками и монахами. В «Домашних беседах», например, немало комичнейших сценок, показывающих, что профессиональные поборники благочестия сплошь и рядом совершают неблаговидные, а то и прямо аморальные поступки. Одно из действующих лиц этого произведения даже констатирует, что монахи и священники «ныне почти у всех заслужили глубокую ненависть»²³. Даже некоторые главы католицизма, римские папы (вместе с кардиналами и епископами), забыв о высочайшей моральной миссии церкви, предаются всем мирским утехам, стремясь в отношении пышности жизни ни в чем не уступать светским владыкам.

Эразм, в сущности, утверждает, что наибольшее противоречие между нормами поведения, зафиксированными в Священном писании, и повседневной жизнью было свойственно именно церковнослужителям, провозглашавшим себя между тем проводниками христианской нравственности.

Католическая церковь, просуществовавшая к тому времени более тысячелетия, по убеждению многих гуманистов, и в особенности Эразма, полностью отошла от моральных идеалов первоначального христианства. Она превратилась в жестокую и brutальную иерархическо-бюрократическую машину. Среди множества морально-церковных извращений, накопившихся за столь длительный срок, наибольшее возмущение Эразма вызывала продажа индульгенций, приобретающая чрезвычайно широкое распространение.

В качестве философа свой сатирический критицизм Роттердамец с особой силой сосредоточил на *схоластике*, ибо именно она к тому времени сложилась как система высшего теоретического оправдания вероисповедной практики католицизма. Правда, критические стрелы Эразма были направлены не столько в сторону таких уже сыгравших определенную историческую роль столпов схоластики, как Фома Аквинский или Дунс Скот, сколько в сторону их эпигонов, своих современников.

Один из главных аспектов гуманизма вообще и эразмовского в особенности определялся страстным неприятием, можно даже

сказать бунтом, против формализма, укоренившегося в течение многих веков господства догматов религиозной идеологии, обоснованию которых служила схоластическая философия (в варианте «понятийного» реализма, преобладавшего в ней). На страницах «Похвалы Глупости» и других своих произведений автор неоднократно подчеркивает самоуверенную невежественность схоластов, которых он фактически приравнивает к богословам. Для этой наиболее многочисленной тогда категории «интеллектуалов» Эразм не жалел яда своих сарказмов. Он говорит, в частности, об «архидурацких тонкостях»²⁴, о функционирующей по всем правилам силлогистики «схоластической дребедени»²⁵. Присущий схоластике крайний формализм становится полным абсурдом в утверждении ее адептов, будто «можно держать в своих руках ключи от знания, не обладая самим знанием»²⁶, чего, по словам автора, не смог бы даже и св. Петр, «ключарь рая».

Католическое благочестие, обосновываемое схоластикой, доходит фактически до идолопоклонства в своем безмерном почитании икон и статуй — больше, чем тех святых, которых они изображают. Констатируя также, что «дураки всегда были угодны Богу», ссылаясь на послания апостола Павла, Эразм выдвинул сверхдерзкую формулу, согласно которой «христианская вера, по-видимому, сродни некоему виду глупости и с мудростью совершенно несовместна»²⁷.

Для Вольтера, писавшего спустя два с лишним столетия, религия была главным средоточием самых нелепых суеверий и максимального неразумия. Но было бы опрометчиво утверждать то же самое и в отношении Эразма. Его отношение к религии, отражая значительно более раннюю стадию просветительства, было более сложным, неоднозначным и компромиссным.

НА ПЕРЕКРЕСТКЕ ДУХОВНО-ФИЛОСОФСКИХ ТРАДИЦИЙ

Перед большим мыслителем, в каком бы жанре он ни писал, всегда стоит трудная задача осмысления запросов своего времени, соотнесения их с устоявшимися идейными течениями, нередко идущими из самого отдаленного прошлого. Закономерности прогрессивной преемственности культуры, в сущности, всегда требуют осмысления настоящего через прошлое. В эпоху Возрождения решение этой задачи осложнялось тем, что рождавшаяся раннебуржуазная культура, отрицая феодально-средневековую, апеллировала к античности и одновременно к некоторым из традиций, учений и идей, которые возникли в многовековую эпоху средневековья. Активность Эразма-мыслителя, активность глубоко творческая, во многом определялась его весьма квалифицированной избирательностью по отношению к учениям, концепциям и идеям как

далекого античного, так и сравнительно недавнего средневекового прошлого. Наибольшую при этом важность имела философско-теологическая проблема соотношения *веры* и *знания* — основная гносеологическая проблема средневековой философии, выражавшая ее сложные взаимоотношения с вероисповедными догматами христианства.

Определяющая позиция христианской, как и любой другой монотеистической идеологии, состояла в убеждении, что вся истина дана в Священном писании, этом боговдохновенном документе, который, однако, надо правильно прочитать, чтобы заключенные в нем истины воссияли во всей своей ослепительной ясности. Реализация этой задачи христианского вероучения множеству религиозных философов казалась возможной на путях аллегорического истолкования образов и положений Библии. Это и составляло один из главных компонентов христианского богословия в течение всего средневековья. Однако по мере нарастания критических настроений против господствующей церкви и утверждаемого ею вероучения и в особенности по мере роста интереса к познанию реальной природы развивался конфликт между научно-философским знанием и положениями Священного писания. Притязания Священного писания на глобальную истинность становились все более призрачными. Конфликт между верой и знанием еще в глубоком средневековье — в XII–XIII вв. — у оппозиционных по отношению к господствовавшему в Западной Европе католическому богословию философов принял форму учения о так называемых «двух истинах» (или «двойкой истине»). По одному из наиболее популярных вариантов этой теории истина, формулируемая человеческим разумом относительно природы, в принципе тоже обязанной своим существованием божественному творчеству, и составляет истину философии (совпадавшей тогда с наукой), в то время как истина Священного писания или совсем недоступна человеческому уму, или, постигаемая им лишь частично, имеет отношение только к сфере человеческой морали, ориентированной не столько на реальную, земную жизнь, сколько на вечную жизнь после смерти.

Воздействие рассмотренной концепции на гуманистов эпохи Возрождения было очень велико. Одно из самых важных направлений их деятельности состояло в расширении сферы знания. Отсюда в первую очередь их антиклерикальные устремления, противопоставленные средневеково-схоластическому догматизму и некомпетентности. Вместе с тем стержень гуманистической идеологии, как это очевидно из самого ее названия, составлял преимущественный интерес к человеку, а следовательно, и к моральной сфере его существования (которая, разумеется, лишь в абстракции возможна без социальной сферы). Отсюда настойчивый интерес гуманистов

как к Библии, так и к ее многочисленным интерпретаторам и комментаторам.

В своих произведениях Эразм выразил означенное направление деятельности гуманистов. Уже в раннем своем произведении, названном им «Книгой антиварваров», молодой еще автор в речах действующих лиц (одно из которых, Баттус, выражает его собственную позицию) выступает от имени «литературной республики» (*litteraria Respublica*)²⁸ ученых-гуманистов. Он опровергает воззрения тех многочисленных «варваров», которые в своем догматическом и фанатическом ослеплении отвергают как якобы истинные христиане достижения античной культуры, поскольку творцами этих достижений были «язычники», еще не знавшие христианства. Автор показывает, что именно такие воззрения стали главной причиной упадка научных знаний, искусств, процветавших в древности. Многочисленные враги этих знаний и искусств всемерно тормозили их возобновление и развитие в эпоху Возрождения.

Борьбу против таких реакционных «варваров» Эразм вел, используя различные аргументы. Например, аргумент о преемственности материальной культуры. Он даже утверждает, что «как христиане мы ведь не имеем ничего, что не было бы заимствовано от язычников»²⁹. Действительно, в древности, задолго до возникновения христианства, появились топоры и множество более сложных инструментов, без которых невозможна человеческая жизнь. Если быть последовательным, то подлинный христианин должен отказаться и от всех этих языческих изобретений.

Но теоретически наиболее основательный аргумент, выдвигаемый Эразмом против фанатического варварства врагов античной культуры, вытекает из его трактовки соотношения *веры и знания*, религиозного благочестия и науки. Роттердамец — решительный противник их разрыва и тем более противопоставления.

Религия вообще, христианская в особенности основывает свое вероучение, опираясь на *мистифицирующую* функцию понятия Бога как максимально таинственной сверхприродной личности, суть деятельности которой навсегда скрыта от человеческого ума, а результаты этой деятельности представляют собой те самые чудеса, постижение которых недоступно его усилиям. Концепция непознаваемого Бога, развивающаяся с древности, отрицала возможность определить Бога какими-то конкретными признаками, атрибутами. Эта концепция так называемой апофатической (отрицательной) теологии, всемерно противопоставлявшая Бога человеческому и природному миру, наиболее последовательно была сформулирована в произведениях, написанных в конце V в. (особенно в сочинении «Об именах Божьих») и приписываемых полумифическому Дионисию Ареопагиту. Эти произведения, едва ли не самые важные для средневековой христианской мистики на Вос-

токе (в Византии, где они и появились) и на Западе, таили в себе и антисхоластический смысл, обесценивавший схоластическую, так называемую положительную, теологию, пытающуюся разработать позитивное понимание Бога. Идея апофатической теологии была активно использована, например, Николаем Кузанским, в первой половине XV в., теперь прибегал к ней и Эразм.

Но значительно большие возможности для пропаганды и возрождения античного знания и искусства открывала другая сторона понятия Бога, которую можно определить как *интеллектуализирующую*. Мистифицирующая функция понятия Бога была недостаточна даже для религии, ибо угрожала ей отрывом от реального, познающего и уверенно действующего в меру этого познания человека. Поэтому в представлении о Боге должна была быть обнаружена и другая, противоположная ей интеллектуализирующая функция, поскольку Бог — прежде всего христианский — действует не только по присущей ему всемогущей и неисповедимой воле, но и в соответствии с идеями своего ума. Поэтому и результаты его творческой деятельности становятся в определенной мере доступными познающему человеку. Конечно, наличие интеллектуализирующей стороны в понятии Бога для религии было вынужденным признанием, и она всегда тяготела прежде всего к мистифицирующей сути божественного абсолюта.

Но философы — уже некоторые из основоположников христианской теологии (отцов церкви), а затем и многие схоластики акцентировали интеллектуализирующую сторону понятия Бога. В Ветхом завете имеется «Книга премудрости Соломона». Написанная в эпоху эллинизма на древнегреческом языке, она, по всей вероятности, отразила воздействие на ее авторов пифагорейско-платоновских идей. Некоторые из отцов церкви и более рационалистически настроенные схоластики в стремлении подчеркнуть познаваемость созданного Богом мира ссылались на положения этой книги (11, 21), согласно которым Бог «все расположил мерою, числом и весом». В эпоху раннего Ренессанса эти слова из тех же соображений многократно приводил Николай Кузанский. Теперь на ту же книгу (правда, на 7 и 8 главы) ссылается в своих «Антиварварах» и Эразм. Он всемерно подчеркивает гармоничность сотворенного божественной премудростью мира, выявляющуюся в действиях стихий, ходе времени, положении звезд, в природе и свойствах растений и животных и даже в мыслях людей³⁰. Автор утверждает также, что знание арифметики, геометрии и астрономии, углубление в природу вообще (физика) необходимы для понимания Священного писания, изобилующего названиями животных, трав и минералов³¹. В «Оружии христианского воина» та же мысль подкрепляется идеей, согласно которой человек представляет собой то благородное животное, ради ко-

того Бог и создал это удивительное космическое устройство (буквально «машину»). Идея «машины мира» (*machina mundi*), возникшая в античности в практике театральных представлений, уже в XIV–XV вв. в связи с первыми успехами техники (например, в создании часовых механизмов) получала все большее распространение, предвосхищая трактовку мира как огромной космической машины в XVII–XVIII вв. Но интерес Эразма к природе в целом не играл еще самостоятельной роли, и великий гуманист ни в какой мере не был натурфилософом. Его интерес к природе, в сущности, полностью привязан к осмыслению человека. Гуманистический антропоцентризм, выражающийся в мысли о центральном положении человека в системе бытия, весьма характерен для Эразма.

Но в «Книге антиварваров» Роттердамец озабочен главным образом реабилитацией античного знания — наук и искусств, отвергавшихся современными ему богословско-схоластическими реакционерами. Для подкрепления этой своей позиции они указывали на то, что основателями христианской веры были не философы, не математики, не диалектики, не поэты и риторы, а люди простые, небогатые и необразованные, каким был и сам Христос; что апостолы не учились ни в платоновской академии, ни в школах стоиков или Аристотеля³².

Если современные Эразму враги гуманистических наук, противопоставляя веру знанию, старались скомпрометировать и обесценить его, то его позиция была прямо противоположной. В «Книге антиварваров» он примыкает к концепции «двух истин», считая, что ученость (*eruditio*) пользуется доказательствами, а благочестие (*pietas*) опирается на веру (*fides*)³³. Однако наряду с этим тогда уже традиционным воззрением для Эразма более характерна ориентация и благочестия, т. е. сферы морального поведения человека, на знание. Отсюда максимальное приближение вероучения, зафиксированного в Библии, к знанию, а по возможности даже к философии. Можно ли, например, считать незнайкой бесхитростного апостола Иоанна, начинающего свое «благовествование» явно философскими словами: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и слово было Бог»? В том же духе гармонии веры и знания подходят действующие лица «Антиварваров» и к другим персонажам Священного писания. Особенно знаменательно, что Эразм трактует здесь как своего ближайшего союзника апостола Павла, считая, что Послания этого крупнейшего основоположника христианства наиболее продуманы из всего, что написано в Новом завете³⁴. Особенно высоко оценивается здесь положение Павла о вдохновляющем значении знания для человека, стремящегося к добродетели³⁵.

Обращение Эразма к авторитету апостола Павла в своем раннем произведении, в основном написанном (1494 г.) еще до

того, как он стал членом Оксфордского кружка «христианских гуманистов» Колета, свидетельствовало, что Роттердамец шел в том же направлении. А направление это стало, можно считать, знаменем времени, ибо во главе его встали гуманисты, наиболее бескомпромиссно выступавшие против бездушной, коррумпированной католической церкви своего времени. Принятие идейного пути гуманистического кружка Колета было подготовлено для Эразма его воспитанием в Девентерской школе «братьев общей жизни».

Это религиозно-обновленческое движение зародилось в Нидерландах в 70-х годах XIV в. и в дальнейшем получило наименование «нового благочестия» (*devotio moderna*). Его важнейшим литературным памятником стало произведение «О подражании Христу» (ок. 1418), обычно приписываемое Фоме Кемпийскому (ок. 1379–1471) как одному из несомненных авторов этого произведения. Мистические настроения самоуглубления и отрешенности, пронизывающие его, выражали довольно решительное неприятие внешней, формальной и громоздкой официальной религиозности, которая заменялась здесь религиозностью глубоко личностной и сугубо моральной. Вместе с тем аскетические мотивы, характерные для данного произведения, как и для всего направления «нового благочестия», не позволяют видеть в нем начало гуманистического движения в германских странах. Но все же определенные стимулы к этому «новейшее благочестие» давало уже Николаю Кузанскому (1401–1464), а затем и Эразму Роттердамскому. Дальнейшую духовную эволюцию Эразма в кружке Колета нельзя понять без учета воздействия идей флорентийских платоников, особенно идей Фичино и Пико делла Мирандола о «всеобщей религии», основывавшейся на платоновском представлении абстрактного Бога, тяготевшем к пантеизму. Христианство, согласно этой концепции, — лишь одно, хотя и наиболее совершенное проявление такой всеобщей религии. Послания апостола Павла — важнейшая составная часть Нового завета с их сильнейшей моралистической окрашенностью — более других документов этой важнейшей книги христианства питали стремление оксфордских гуманистов к переориентации господствующей католической религии. Колет, читавший лекции о Посланиях апостола Павла, подвергал резкой критике присущий ей формализм и моральную деградацию ее официальных служителей.

Возвращаясь к «Книге антиварваров», следует отметить, что словами ее персонажей (особенно Баттуса) Эразм стремился подчеркнуть «антиварварство» не только апостола Павла, но и большинства отцов церкви, которые прекрасно знали произведения языческих философов и риторов, хотя и отвергали их идеи³⁶. Роттердамец представляет здесь своим союзником прежде всего са-

мого крупного и авторитетного из латинских «отцов» — Аврелия Августина. Он рисует его чуть ли не одним из основоположников «литературной республики», подчеркивая его интерес к свободным искусствам. В духе своего «просветительства» Баттус-Эразм уверяет, что Августин признавал все науки — диалектику, риторику, физику, историю и другие, исключая только те, которые он считал суеверными³⁷.

Но по мере дальнейшего развития христианского богословия возрастала неприязнь его носителей к наукам и образованности и соответственно их невежественность. О последней еще нельзя говорить, имея в виду деятельность и произведения Фомы Аквинского, комментировавшего язычника Аристотеля, прибегавшего в своих теологических диспутациях даже к Цицерону, а также Дунса Скота, тоже обращавшегося к древней философии. В отличие от них, дремучее невежество характеризует современных богословствующих схоластов, которые, ничего толком не зная, ничему и не могут научить других³⁸, хотя и «воображают, будто познали все и вся»³⁹. В своем пренебрежении к современным ему «диалектикам» (традиционное название схоластиков) Баттус-Эразм утверждает даже, что они тупы от природы и, следовательно, занимаются своим делом лишь как ремеслом, без всякого призвания⁴⁰.

В целом, таким образом, можно констатировать, что уже в «Книге антиварваров» Эразм далеко пошел по пути включения античной культуры в христианскую. Это в первую очередь и предопределило его философские симпатии. Среди них прежде всего следует отметить интерес к платонизму.

Это могучее идеалистическое направление, сыгравшее главную роль в становлении христианской философии в эпоху отцов церкви, стало основным для большинства гуманистов XV–XVI вв. Их преимущественный интерес к платонизму определялся универсалистскими стремлениями как в философии, так и в религии, которые они пытались максимально сблизить, для чего платонизм давал тогда наиболее адекватную идейную базу.

В различных произведениях Эразма немало прямых ссылок на Платона и его учение. Однако не менее важна и косвенная зависимость его мировоззрения от платонизма, выявившаяся, например, в высокой оценке Оригена, одного из наиболее глубоких христианских философов, который опирался именно на платонизм (в его рождавшейся тогда неоплатонической форме) и оказал существенное влияние на антропологию Эразма.

Среди важнейших античных философских направлений, возрождавшихся Эразмом, был также *скептицизм*. Одна из причин обращения к нему Роттердамца — непримиримость к догматизму схоластического типа, убежденному в исчерпывающем значении своих псевдорационалистических положений. Несостоятельность

такого рода притязаний становится очевидной при сопоставлении их с жизнью. Тогда, по убеждению автора «Похвалы Глупости», обнаруживается, что человеческое счастье заключено не в самих вещах, а в отношении к ним людей, «ибо в жизни человеческой все так неясно и сложно, что здесь ничего нельзя знать наверняка, как справедливо утверждают мои академики, наименее притязательные среди философов»⁴¹. Академики в данном случае — те последователи Платона, которые стали умеренными скептиками (так называемые Средняя и Новая академии). Схоластов как стопроцентных догматиков Эразм именует в «Книге антиварваров» «антиакадемиками»⁴², т. е. варварами, отвергавшими блестящую ученость платоновской Академии.

Как в этом, так и в последующих произведениях Эразм неоднократно обращался к личности и учению Сократа. В этом с особой силой проявилась философская суть гуманистического движения с его обращенностью к внутреннему миру человека. Ведь Сократ, как известно, был философом, поставившим в фокус своих интересов духовный мир человека, даже противопоставляя его природе. Основной тезис сократизма о самопознании как главной философской задаче глубоко импонировал Эразму и потому, что он сочетался у афинского мудреца с искренне-ироническим подчеркиванием своего невежества перед лицом самого сложного из всех реальных объектов осмысления, каковым является человек. В «Книге антиварваров» не раз сформулировано глубоко одобрительное отношение автора к позиции Сократа, ибо признание последним собственного незнания было важным стимулом к непрерывной и настойчивой учебе в течение всей жизни у всякого, кто мог хоть чему-нибудь научить. Ценность сократовской позиции, прямо противоположной тупой самоуверенности богословствующих схоластов «осени средневековья», многократно возрастала в глазах Эразма, поскольку она была позицией максимальной моральной скромности, жизненной непритязательности. Закономерно поэтому, что Сократ стал одним из главных философских героев Эразма.

Говоря впоследствии в своих «Домашних беседах» (в диалоге «Благочестивое застолье», относящемся к 1522 г.), что многие изречения древних язычников по своей моральной ценности приближаются к положениям Священного писания, великий гуманист формулирует очень смелый и весьма небезопасный тогда тезис о том, что, «быть может, дух Христов разлит шире, чем мы считаем, и к лику святых принадлежат многие, кто в наших святцах не обозначен»⁴³. А несколько ниже другой участник этой беседы, выражая удивление моральной глубиной и твердостью Сократа перед смертью, не мог удержаться от восклицания: «Святой Со-

крат, молись за нас»⁴⁴. Кажется, невозможно пойти дальше по пути сближения языческой философии с христианской.

Другим примером подобного сближения является отношение Эразма к учению Эпикура. Это учение представляет собой атомистический материализм, радикально отрицавший телеологию и сенсуалистическо-гедонистическую этику, максимально ориентированную на запросы реального человека. Поэтому оно совершенно не сочеталось с христианским мировоззрением в эпоху отцов церкви. Отсюда резкие выступления некоторых из них против эпикуреизма в III–IV вв. Мировоззренческий интердикт — если не анафема — в сущности, распространялся на эпикуреизм в течение всего средневековья. Но некоторые итальянские гуманисты уже в начале XV в. подвергли пересмотру традиционное отношение к эпикуреизму, стремясь примирить его с христианским мировоззрением. Важнейшим из таких гуманистов был Лоренцо Валла (1407–1457), автор сочинения «Об истинном и ложном благе» (1433). Оно отнюдь не восстанавливало атомистическую онтологию эпикуреизма, здесь нет еще и адекватного понимания его этической доктрины. Однако Л. Валла дает своеобразную трактовку ее главного компонента — принципа наслаждения. Трактовка эта определялась антиаскетической (как и индивидуалистической) тенденцией гуманистической мысли в ее оппозиции феодально-иерархическому корпоративизму и официальному аскетизму, уже тогда во многом лицемерному. Знаменательно, что попытка эпикуреизации христианства Лоренцо Валлой сопровождалась острыми антиклерикальными выпадами, сильно подорвавшими престиж католической церкви.

Эразм обнаруживает знакомство с идеями Валлы уже в первых своих произведениях — «О презрении мира» и «Книге антиварваров» (они писались почти одновременно). В дальнейшем, при работе над критическим изданием Нового завета и комментариев к нему, Роттердамец использовал примечания, написанные в свое время Валлой. Но наибольшая преемственность идей Эразма от Валлы связана с известной общностью отношения обоих гуманистов к моральной доктрине эпикуреизма. Для них эта доктрина представляла преимущественную ценность в связи с признанием в человеке чувственно-телесного начала, которое стремились замолчать лицемерные «фарисеи» — схоластики.

Такая позиция Эразма четко видна в «Похвале Глупости», где он, например, неоднократно выражает свое критически-отрицательное отношение к «стоическим лягушкам»⁴⁵, приписывающим мудрость только разуму, а глупость — только чувствам. Между тем чувства относятся к разуму «как унция к грану»⁴⁶, чем в первую очередь объясняется господство Глупости в человеческой жизни. Явно эпикуровскую инспирацию можно усмотреть и в

дальнейших словах «Похвалы...», когда автор, опять отвергая стоическо-ригористический идеал бесстрастного мудреца, подчеркивает, что именно «чувства и страсти... как рачительные пестуны направляют поспевающего в гавань мудрости» и «сверх того служат хлыстом и шпорами доблести, ибо они-то и побуждают человека ко всякому доброму делу»⁴⁷.

Наконец, совершенно однозначно сформулирована оценка эпикуреизма в диалоге «Эпикуреец» (1533), завершающем «Домашние беседы». Один из двух действующих лиц этого диалога Гедоний (т.е. искатель удовольствия), справедливо оценивающий эпикуреизм как доктрину не столько телесного, сколько духовного удовольствия, высказывает твердое убеждение, что святые и благочестивые с наибольшим правом могут называть себя эпикурейцами, а сам основатель христианства как враг печальной и безрадостной жизни с наибольшим основанием заслуживает имени эпикурейца⁴⁸. Как увидим в дальнейшем, такая эпикуреизация христианства, раскрывая одну из существенных граней гуманистического просветительства Эразма, многое объясняет в его противостоянии лютеровской трактовке человека.

ТЕОЛОГИЯ ПРОТИВ БОГОСЛОВИЯ. ЭРАЗМ И ЛЮТЕР

Отнюдь не ради парадокса мы противопоставляем здесь греческое слово «теология» и его русскую кальку «богословие». Напомним читателю, что при своем возникновении — у Платона и в особенности у Аристотеля — слово это имело прежде всего и главным образом философское значение. Для автора «Метафизики» (1026a 13; 1064a 35) теология как учение о Боге, трактуемом в качестве полностью бестелесного, высшего, самомыслящего начала, — синоним «первой философии» (будущей метафизики). Но философская трактовка теологии стала все больше отесняться религиозной по мере развития христианско-монотеистического вероисповедания. Его формирование уже в эпоху отцов церкви и в особенности первых вселенских соборов (IV в. и позже) наполняло теологию жестким догматическим содержанием. Оно отрывало ее от философии и противостояло ей прежде всего в результате своей ориентации на положения Священного писания, воспринимавшиеся как абсолютно незыблемые. Так и сложилась догматическая, или богооткровенная, теология (*theologia inspirata*).

Но, как уже отмечалось, реализация притязаний этой основной разновидности теологии на полное и безраздельное обладание истиной — не только в отношении человека, но и в отношении природы — была невозможна даже в первоначальную эпоху ее формирования, а тем более по мере развития потребности в знании

и самого знания в эпоху средневековья. Этим главным образом и объясняется появление наряду с богооткровенной теологией и так называемой *естественной теологии* (theologia naturalis), опиравшейся не только на образы Библии, но и на обогащавшийся опыт и углублявшийся разум человека.

Один из основоположников естественной теологии в истории западноевропейской средневековой философии — Фома Аквинский. Весьма показательно для его учения стремление подчинить аристотелевскую метафизику естественной теологии (а последнюю в конечном итоге богооткровенной). В дальнейшей истории схоластической философии, не удержавшейся даже на том теоретическом уровне, который был достигнут в фундаментальном синтезе Аквината, богооткровенная теология нередко смешивалась с естественной в единых умозрительно-богословских комплексах (иногда выдававших себя за философские), по-прежнему претендовавших на непререкаемую истинность.

Умозрительно-богословские построения схоластики были Эразму глубоко чужды и враждебны. В качестве мыслителя, далекого от сколько-нибудь глубоких исследований природы, он оставался в стороне и от построений естественной теологии. Но тем сильнее великий гуманист сосредоточивался на моральной проблематике. В ту эпоху ее, конечно, невозможно было осмыслить вне связи со Священным писанием. В этих условиях и проявились адогматизм и рационализм Роттердамца.

Все предшествовавшие бесчисленные попытки истолкования Библии все время наталкивались на невозможность буквального понимания многих ее образов и изречений. Отсюда их аллегорическая интерпретация, составлявшая весьма весомый компонент христианской теологии и философии. Однако сколь бы этот компонент ни был значительным, все же максимальное приближение к букве Священного писания, в сущности, всегда составляло требование христианской ортодоксии. Никак нельзя забывать, что она к тому времени обросла множеством обрядов, застыла в жестком формализме богослужебной практики, посредством которой церковь контролировала сознание миллионных масс верующих.

Одно из самых эффективных орудий преодоления вероисповедно-схоластического догматизма и формализма Роттердамец увидел в предельном заострении иносказательного истолкования образов и изречений Писания. Этот замысел определил название одного из самых знаменитых его философских произведений — «Оружие (кинжал, пособие, руководство — Enchiridion) христианского воина». Сам по себе образ кинжала — один из наиболее популярных в литературе, да и в обыденной жизни феодального общества. Тем значительнее выглядело Эразмово переосмысление данного образа из «военного» в последовательно моральный.

Отсюда неоднократные призывы автора ко всем людям неустанно погружать выкованный ими «кинжал» в собственную грудь, чтобы стать в результате этих трудных (а для кого и мучительных) испытаний подлинным христианином (а мы сказали бы — человеком), отличающимся от огромного множества тех псевдохристиан («толпы», «черни»), которые, равнодушно и формально исполняя религиозные предписания и обряды, живут псевдочеловеческой жизнью.

«Оружие...» было написано Эразмом в 1501 г., вскоре после того, как он вошел в Оксфордский кружок христианских гуманистов. Впервые опубликованное в 1504 г., это произведение нередко характеризуется как манифест эразмианства. Действительно, молодой еще автор сформулировал здесь свои основные морально-философские идеи. В дальнейшем будет возрастать их воинственно-сатирическая направленность против схоластического богословия и множества аморальных сторон жизни современного Эразму общества.

Главным содержанием «Оружия...», естественно, остается Священное писание. Но автор неоднократно призывает читателя к тому, чтобы «тщательно исследовать неясный смысл»⁴⁹, скрытый в нем, постоянно восходя «от буквы к таинству, от чувственного к умопостигаемому, от сложного к простому»⁵⁰. Именно за эти качества прежде всего и ценит Эразм произведения таких отцов христианского вероучения, как Ориген, Амвросий, Иероним, Августин (в первую очередь его сочинение «О христианском учении»), Дионисий Ареопагит (в особенности его книгу «О божественных именах»).

Моральную направленность «Оружия...» определяет его преимущественный интерес к Новому завету, до известной степени противопоставляемому Ветхому. Моральность последнего в целом как бы внешняя, основанная на «договоре» древних евреев с Богом, а ее мифологическое обоснование довольно примитивно по сравнению с более глубоким обоснованием моральности, провозглашенной Христом в Новом завете. К тому же если дьявол, не раз фигурирующий в данном произведении Эразма, в сущности, всегда аллегоричен, то Христос как герой и провозвестник новой, возвышенной моральности — личность историческая. К тому же учение Христа, достаточно противоречиво сформулированное в Евангелиях, трактуется автором «Оружия...» главным образом по посланиям апостола Павла, наиболее насыщенным моралистическим содержанием.

Задачу, которую поставил перед собой Эразм по отношению к этим документам, да и по отношению ко всему вероучению Христа, он четко сформулировал в письме к Паулю Вольцу, написанном в 1518 г. и ставшем предисловием ко второму изданию «Оружия...».

Это систематизация и упрощение христианского вероучения, которое, по его убеждению, можно сформулировать в сравнительно немногих положениях или правилах. Такое трансформированное христианство Эразм неоднократно именуется «философией Христа» (*Christi philosophia*) или «небесной философией» (*philosophia coelestis*). Тем самым и выявляется рационалистическое отношение автора «Оружия...» к христианскому вероучению.

В соответствии с таким отношением мы могли бы несколько иначе сформулировать и заголовок к данному разделу нашей статьи, а именно озаглавить его «Философия против теологии...». Но неадекватность такого заголовка заключена в данном случае в значении слова «философия», содержание которого у Эразма фактически редуцируется до моральной проблематики. Впрочем, Роттердамец иногда называл свое учение «истинной теологией» (*theologia vera*), озаглавив одно из более поздних своих произведений «Метод истинной теологии»⁵¹. При решении задачи сближения философии и теологии Эразм использует античные философские идеи, в общем виде перечисленные нами выше.

Мы уже отметили огромную роль платонизма для философии гуманистов вообще и Эразма в частности. Но ни теория идей, ни диалектика великого античного идеалиста, ни довольно подробная космологическая картина не привлекли внимания Роттердамца в «Оружии...». Однако моральная проблематика, заполнившая это произведение, должна была иметь в качестве теоретической базы определенный минимум антропологических представлений. Он и очерпнут Эразмом из произведений Платона — главным образом из «Тимея», а также Оригена — первого и самого крупного христианского платоника эпохи отцов церкви.

Платон, как известно, развил резко дуалистическое понимание человека, душа которого разрывалась между телесно-земным и идеально-бестелесным мирами. Ориген и другие философствовавшие отцы христианской церкви, в общем поддерживая те же идеи, но сочетая их уже с библейской мифологией, подчинили их принципу *теоцентризма*, в силу которого абсолютная божественная личность вместе с сомном чистейших духов — ангелов и других интеллигенций — составляет верховный и завершающий небесный мир. Но последний не занимает сколько-нибудь значительного места в онтологии «Оружия...», и Эразм касается его, так сказать, попутно — ради обоснования нужных ему антропологических представлений.

В духе платоническо-христианской традиции эти представления дуалистичны. Человек — «необыкновенное живое существо» (*animal prodigiosum*), тело которого приближает его к скоту, а душа способна подняться выше ангелов и соединиться с Богом⁵². Последнее утверждение — вероятный реликт мистической tradi-

ции средневековья, возможно воспринятый Эразмом через идеи «Нового благочестия» («братьев общей жизни»). Но мистические настроения, если они когда-то и были ему присущи — в его первом произведении «О презрении мира», — в «Оружии...» уже малоощутимы перед лицом гуманистической идеи достоинства и морального совершенствования человека.

Реализация этой идеи очень трудна, ибо невозможно игнорировать факты противоречивого единства духа и тела человека. В принципе, верховный творец объединил их в гармоническом согласии, но фактически — и здесь Эразм использует библейский миф о грехопадении первого человека — они живут в постоянном раздоре, хотя и бессильны полностью порвать друг с другом. Характерно, что поэтическое подтверждение тому гуманист находит в весьма популярной строке из «Любовных элегий» Овидия: «Так не в силах я жить ни с тобой, ни в разлуке с тобой»⁵³.

Тонкость этой диалектики в том, чтобы отделить те «благородные страсти», которые возвышают человека, — почитание родителей, любовь к ближнему, милосердие к униженным, стремление к уважению со стороны других и тому подобные — от тех, которые приближают людей к скотам, — затмевающая дух похоть, стремление к роскоши, зависть и т. п.

Для подтверждения царственного «положения» разума, занимающего наивысшее место в человеке и способного руководить телом со всеми его страстями, Эразм принимает Оригенову трактовку человека (видоизменение платоновской), согласно которой в человеке следует различать, с одной стороны, его тело, или плоть, являющую внешнего человека, а с другой — его душу и дух, составляющие человека внутреннего. Все низменные и тем более постыдные желания и страсти коренятся в теле, дух же (*spiritus*) представляет богоподобное начало в человеке, а душа (*anima*) — их связующее звено, подверженное воздействию как низменной телесности, так и божественной духовности. При этом страсти не угасают вплоть до исчезновения, а входят в норму, достойную человека, так сказать, гармонизируются. Характерно также, что Эразм трактует Оригеново разделение человека как продолжение идей апостола Павла. Последнего же он фактически превратил в философа-платоника, аллегорически выражавшегося в своих Посланиях.

Идея господства высшего, духовного начала в человеке, поднимающего его до божественных высот, — одна из главных гуманистических идей, весьма последовательно и красноречиво сформулированных крупнейшим флорентийским платоником Пико делла Мирандола, занимает большое место в «Оружии...» Эразма. Отсюда другой важнейший принцип его антропологии, нацеленный на самораскрытие каждым «воином» своего духов-

но-психологического мира. Это принцип *самопознания*, ибо «ничего не знает тот, кто о себе ничего не знает»⁵⁴.

Требование самопознания следует считать ключевым в этической доктрине «Оружия...». Существует мнение, что первоначальным источником этого принципа послужили идеи «Нового благочестия», в особенности выраженные в «Подражании Христу». Но у философски созревшего Эразма подлинным источником великого принципа самопознания следует признать воззрения Сократа.

Эпохальное значение философской деятельности Сократа с центральным для нее призывом «Познай самого себя» определялось тем, что, подводя итоги предшествующего духовно-философского развития, она фиксировала появление личностного сознания и соответствующего ему поведения. Эразм, считая принцип самопознания первоначалом мудрости, указывает на уверенность древних, что «это изречение появилось с неба»⁵⁵ (возможное отражение того обстоятельства, что изречение «Познай самого себя» было начертано на колонне Дельфийского храма, откуда его первоначально и почерпнул Сократ). Затем этот великий принцип человековедения в той или иной форме фигурировал во многих других гносеологических и этических доктринах древности и средневековья. В «Оружии...» Эразм приписывает его и апостолу Павлу.

Одновременно он подчеркивает огромную трудность в реализации этого принципа по отношению как к телу, так и тем более к духу человека — самым сложным объектам познания. Присущее Эразму скептическое умонастроение, с большой силой проявившееся в «Похвале Глупости», весьма ощутимо и в «Оружии...»: даже св. Павел, посвященный в тайны неба, не отваживался судить о самом себе, недостаточно зная себя. На что же могут рассчитывать обычные люди, столь отягченные плотским началом?

Тем не менее принцип самопознания как стержень личностного сознания и поведения становится основным в проницательных психологических анализах Эразма. Духовное самоуглубление, не раз подчеркнутое им, закономерно для личности в ее моральном совершенствовании. И какие бы он ни делал при этом скептические оговорки, знание, устраняющее «слепоту незнания», затемняющую человеческий разум, в философии Эразма — необходимое условие морального самосовершенствования. Здесь опять видна аналогия с Сократом. Хотя он и подчеркивал незнание самого себя и, как следствие этого, множества этических вопросов, подлежащих разрешению, и тем самым тоже выступал отдаленным предшественником скептицизма, однако своим категорическим отождествлением добродетели со знанием того, чего следует добиваться, а чего — избегать, афинский мудрец показал невозможность подлинно морального поведения без знания.

Для оценки некоторых социальных идей, содержащихся в «Оружии...», укажем на неоднократное осуждение Эразмом излишеств в пище, а также погони за наслаждениями при полном игнорировании материальных и духовных бедствий народа. Не раз автор осуждает здесь неумеренное стяжательство, жажду денег ради них самих и власти, доставляемой ими. «Истинная честь — награда за добродетель, а не за богатство»⁵⁶.

При всей своей интеллектуальной и моральной неприязни к «толпе», или «черни», Эразм вместе с тем подчеркивал, что подлинный христианин обязан всегда помнить, что «народ (populus) тебе должен многое, но ты ему должен все»⁵⁷.

В годы зрелости Эразма как мыслителя и писателя, в годы европейской славы его литературная деятельность оказалась тесно связанной с деятельностью немецкого религиозного реформатора и богослова Мартина Лютера (1483–1546). Мы здесь имеем в виду в философском отношении наиболее содержательное из всех других его трудов произведение «О рабстве воли» (1525), полемический ответ на сочинение Эразма «О свободе воли» (1524). Чтобы читателю была ясна философская суть этой полемики, необходимо, хотя бы весьма кратко, коснуться вероисповедной доктрины Лютера, составившей эпоху в религиозной жизни европейских народов.

Выше было описано кризисное состояние католической церкви, терявшей свой непреложный авторитет в конце феодального средневековья. Можно сказать, что ядром этого кризиса стало тогда противоречие между притязаниями католической церкви на руководство духовной жизнью народов, признававших ее официальной духовной руководительницей, и их реальной жизнью. Развивавшемуся буржуазному индивидуализму не соответствовали многие принципы, в особенности деятельность самой католической церкви, оказавшейся к тому времени давно втянутой в те же социальные процессы, но вместе с тем бессильной тогда преодолеть многовековую инерцию своей организации и доктрины, фактически отставшей от новой социальной реальности. Причем наиболее остро эти противоречия проявились в политически раздробленной Германии, которая представляла легкую добычу для римско-католической курии.

Источник тысячелетней власти церкви над сознанием миллионов людей коренился в сакральной практике священства, которую рядовые верующие считали главным, а подавляющее большинство даже единственным путем к «спасению» в посмертной жизни. Жизнь рядовых верующих, даже если она отличалась безупречной моральностью, в глазах католических богословов была совершенно лишена той магической силы, которой были наделены служители церкви. Последние же, веками внушая массам подобные религиозные воззрения, не стеснялись в продаже этой «силы»

миллионам верующих по самой высокой цене. ибо были убеждены, что за более чем тысячелетнее существование христианско-католической церкви ее бесчисленными служителями накоплен огромный запас «божественных заслуг». Громозкая иерархия во главе с папской курией существовала прежде всего за счет разнообразной продажи этих «заслуг», зафиксированных к тому времени во множестве документов («дел») «священного предания», основую часть которого составляли решения пап и католических соборов. Цинизм «душеспасительной торговли», всемерно поощряемой и прямо направляемой папской курией, наиболее красноречиво выражался в продаже индульгенций, позволявших даже тягчайшим преступникам «избавиться» от любых грехов.

Роттердамец как главный литературный представитель христианского гуманизма подвергал самой язвительной критике подобную деятельность церковников и ее теоретическое обоснование схоластической философией. Как и другие христианские гуманисты, включая Мора, отмечая огромный вред этой деятельности для общественной жизни, Эразм вместе с тем, конечно, видел неразрывную связь ее с религией. С позиций либерализма Эразм говорил о необходимости религиозных реформ. Но пути их осуществления раннему и уже в силу этого достаточно робкому просветителю представлялись туманными. Общественная же жизнь настоятельно требовала таких реформ, в особенности в Германии, где развелось многочисленное бюргерство и раздробленная страна стремилась по крайней мере к духовному единству перед лицом мощной международной идеологической организации, какой была тогда католическая церковь. Деятельность Лютера и была порождена такой потребностью немецкого общества.

Эту деятельность можно рассматривать прежде всего как религиозно-богословскую тень христианского гуманизма и просветительства Эразма. В ту эпоху католическую религию можно было взорвать только изнутри, что и сделал Лютер. Как известно, события немецкой Реформации, главным идеологом которой он стал, события, связанные с движениями различных классов за секуляризацию огромных имуществ католической церкви и достигшие своей кульминации в революционном выступлении крестьян против господ, Маркс и Энгельс назвали первой буржуазной революцией в Европе (да и во всем мире). К. Маркс в начале своего обоснования необходимости коммунистической революции в Европе, как бы противопоставляя ее буржуазной революции эпохи лютеровской Реформации в Германии, подчеркнул, что «тогда революция началась в мозгу монаха, как теперь она начинается в мозгу философа»⁵⁸.

Но монаху Лютеру тоже предшествовал философ, а именно Эразм. Богослов Лютер, оказавший столь мощное воздействие

на сознание масс, испытал немалое влияние со стороны Эразма, мыслителя, совершенно сформировавшегося к тому времени, когда Лютер выступил со своими первыми богословскими трудами, а затем и знаменитыми виттенбергскими тезисами против индульгенций (1517), ставшими начальным событием немецкой Реформации. Как говорили современники, Лютер высидел яйцо, которое снес Эразм.

Для понимания их взаимоотношений (хотя они никогда не встречались) показательны уже некоторые стороны их биографий. Эразм, формально оставаясь монахом в течение всей жизни, фактически был совершенно светским человеком. Лютер же, горняцкий сын, окончивший Эрфуртский университет и ставший магистром философии (1505), круто изменил свою жизнь, постригшись в монахи, и стал затем доктором богословия (1512). Монахом он был, что называется, не за страх, а за совесть, но в конце концов полностью разочаровался в искупительно-спасительной ценности монашества (по лютеровской реформе институт монашества упразднился). Но в эти годы Лютер испытал мощное воздействие немецкой средневековой мистики, отвергавшей всякое рационалистическое обоснование богопознания, составляющее суть схоластики, и призывавшей к непосредственному общению человека с Богом, что ставило под вопрос деятельность католического духовенства. Следовательно, идеи Эразма, просветительство которого с необходимостью включало значительный теологический компонент, попадали на почву, пропитанную мистическим отношением к Богу, исключавшим любую его рационализацию.

Первый письменный контакт Лютера с Эразмом относится к 1516 г. Эразму была передана его просьба разъяснить место из «Послания апостола Павла к римлянам», где идет речь об оправдании человека Богом и о первородном грехе. Лютер уже шел к основному положению своего вероучения, согласно которому человек спасается не путем выполнения требований сложнейшего католического вероучения, а в результате «одной только веры» (*sola fide*) человека в Бога и его, так сказать, прямого воздействия на человеческое сознание.

В этом центральном положении лютеранства, порывавшего с формализмом католического культа, отождествлявшего религиозную жизнь человека с чисто внешними действиями, не затрагивавшими сколько-нибудь серьезно ее морального существа, можно констатировать определенную идейную общность между Эразмом и Лютером. Общим для них был и источник, вернее, один из источников антиформалистического вдохновения в деле оживления религиозно-моральной (для Лютера) и морально-религиозной (для Эразма) жизни — «Послания апостола Павла» и некоторые другие документы первых веков христианства. Но истолкование этих

документов, как увидим, было совершенно различным у богослова и у философа.

Отметим и другое следствие воздействия Эразма, проявившееся в лютеровской Реформации. Как отмечено выше, просветительские стремления Роттердамца в ту эпоху с необходимостью были направлены на совершенствование религиозной жизни, которое можно было реализовать лишь на путях максимального использования морального потенциала Священного писания, что было возможно только при условии перевода этого основного документа христианства на родной язык народа (нужно иметь в виду, что чтение Библии «простоцами» нередко запрещалось в эпоху средневековья церковной властью). Но если Эразм осуществил критическое издание Нового завета и его более совершенный перевод на латинский язык, то именно Лютер перевел на немецкий язык сначала Новый завет (1522), а затем и всю Библию (1534). И хотя такие опыты неоднократно делались и до Лютера, именно лютеровский перевод стал одним из первых и решающих факторов в создании немецкого литературного языка — необходимого условия духовного единства народа.

Мы отметили отнюдь не все пункты положительного взаимодействия Лютера с Эразмом. Однако здесь для нас значительно важнее констатировать противоположность мировоззрения богослова, с одной стороны, и философа — с другой. Хотя оба они искали поддержки своим духовным стремлениям в Священном писании и у отцов церкви, однако делали это с противоположных позиций. Эразм, как мы видели, всемерно подчеркивал рациональное содержание основных положений христианского учения, вера в которое отнюдь не противоречила разуму, а вполне с ним гармонировала. Соответственно и их моральный потенциал в глазах Эразма в силу этого не уменьшался, а увеличивался.

Совершенно иным было отношение к этим вопросам Лютера. Как и Эразм, он отвергал схоластику, но с противоположных позиций. Вскрывая псевдорационализм схоластики, Эразм звал к подлинному рационализму, к углублению образованности, использованию античного культурно-философского наследия. Лютер же стремился прежде всего к реформе богословия, исходя из позднесредневековой мистики, а также из иррационалистического по отношению к религии компонента — теории «двух истин» Оккама и других поздних номиналистов. Отсюда воинствующие выступления Лютера против человеческого разума как «потаскухи дьявола», утверждение его полной беспомощности в деле богопознания. Можно сказать, что Эразма интересовала прежде всего и главным образом *интеллектуализирующая* сторона понятия Бога, Лютер же видел в нем почти исключительно *мистифицирующую* функцию.

Противоположность этих позиций весьма красноречиво проявилась в отношении обоих мыслителей к весьма важному для католического мира из отцов церкви — Августину. Выше мы видели, сколь высоко ценил его Эразм, хотя и ниже Оригена, но ценил за *рационалистический* компонент его мировоззрения, выявлявшийся, в частности, в положительном отношении к «свободным искусствам», т. е. к наукам. Лютера же в мировоззрении Августина интересовал главным образом мистифицирующий, *иррационалистический* компонент. Весьма ярко и красноречиво он выявился в проблеме свободы человеческой воли по отношению к божественному промыслу, к так называемой благодати. Проблема эта и оказалась в фокусе полемики Эразма и Лютера.

Укажем здесь, что, когда в 20-х гг. XVI столетия разгорелась ожесточенная борьба между сформировавшимся лютеранством и католицизмом, обе партии рассчитывали на авторитетное вмешательство Эразма. Но философ всячески уклонялся от прямого выступления на той или другой стороне. Когда же лютеранство стало одним из проявлений нового религиозного фанатизма, а католики возлагали идейную ответственность за само ее возникновение на Эразма («снес яйцо»), он выступил против Лютера не по религиозно-догматическим вопросам, а в связи с огромной мировоззренческо-философской проблемой свободы человеческой воли — с диатрибой «О свободной воле». Ответ Лютера «О рабстве воли» не заставил себя долго ждать.

ФОРТУНА ПРОТИВ ФАТУМА, ПРИРОДА ПРОТИВ СВЕРХПРИРОДЫ

Проблему человеческой свободы можно считать центральной проблемой любой морально-социальной доктрины. Эта проблема отражает огромную сложность взаимоотношений личности и общества. Поскольку же общество существует в постоянном взаимодействии с природой, а характер этого взаимодействия необходимо сказывается на отношениях личности и общества, проблема свободы ставит человека и перед лицом всей сферы бытия.

Различные стороны проблемы свободы формулировались античными философами — Демокритом, Платоном, Аристотелем, Эпикуром, греческими и римскими стоиками. Философствующие отцы христианской церкви еще более заострили эту проблему, поскольку углубили понимание самой человеческой личности. Особенно велика была здесь роль Аврелия Августина, оказавшего огромное, можно сказать определяющее, влияние на Лютера, в чем можно убедиться на многих страницах его «О рабстве воли». Значительная заслуга этого крупнейшего из отцов церкви заключается

в глубокой постановке проблемы *свободы воли*, без определенного решения которой невозможно сколько-нибудь основательно толковать и проблему личности. Если античные философы увязывали эту проблему преимущественно с определяющей ролью человеческого *ума*, то Августин перенес центр тяжести в область *воли*. Одновременно виднейший теолог стал крупнейшим теоретиком христианского теоцентризма, и его концепция Бога отразила во многом новое по сравнению с античностью понимание личности.

В этой концепции имеется как мистифицирующая, так и интеллектуализирующая сторона. Последняя генетически связана с платоновско-пифагорейским кругом идей, помещенных теперь в божественном уме и позволяющих познавать созданный Богом мир. Эта сторона августинианской философии-теологии была связана со значительным интересом к тем остаткам научного знания, которые еще имелись в эпоху перехода к средневековью («свободные искусства»). Выше мы видели, сколь одобрительно относился Эразм именно к этой стороне августинианства. Но еще сильнее в нем как учении прежде всего религиозном была представлена *мистифицирующая* сторона понятия о Боге. Всемогущество Творца, создавшего мир из ничего и в несколько дней, свидетельствуя о таинственности божественного существа, наиболее адекватно выражалась у Августина всемерной абсолютизацией человеческой воли. Эту способность, которая, в принципе, в состоянии подавить рациональную сторону человеческого сознания, можно поэтому истолковать иррационалистически.

С одной стороны, Августин хорошо видел, что без свободы воли не может быть действующего человека и тем более человека, поднимающегося над животным миром как моральное существо, прогрессирующего в этом качестве в ходе истории. Но, с другой стороны, еще большей, сверхабсолютизированной свободой воли наделен всемогущий Бог. Он полностью противопоставлен миру и человеку, хотя и непрерывно руководит ими. В сложной эволюции своих теистическо-волюнтаристических представлений Августин в конечном счете пришел к выводу, увязанному им с одним из основных мифов Библии — мифом о первородном грехе, в результате которого Адам и Ева, соблазненные злокозненным змием и отдавшие яблоко с древа познания, были изгнаны из рая. С тех пор, по Августину, человек по-прежнему обладает свободой воли, но она выражает прежде всего, если не исключительно, его потребности и действия как телесного, эгоистического существа, способного в силу только этого к греховным действиям. Но Бог, ни на миг не оставляя людей без своего попечения, некоторым из них уделяет толику своей сверхъестественной милости, благодати, превращающей таких людей без всякого их усилия в высокоморальные существа.

В процессе разработки этой своей доктрины Августин вел ожесточенную полемику с монахом Пелагисом и его сторонниками, настаивавшими на том, что первородный грех Адама и Евы радикально не исказил человеческий род, что божественная благодать нисходит на людей в результате их собственных усилий, вне и без которых совсем невозможно моральное совершенствование. Увеличивая ответственность человека за свои поступки, его моральные действия делают понятной и божественную награду в посмертной жизни человека.

В дальнейшем воззрения Пелагия были неоднократно осуждены папами и церковными соборами, а августирианская фаталистическо-провиденциалистская доктрина сверхъестественной, божественной благодати, даруемой избранныкам человечества, не подозревающим об этом даре, напротив, стала преобладающей доктриной католического богословия. Но все же последовательно фаталистическая доктрина благодати, трактующая человека как глину в руках божественного мастера, который делает из нее сосуды для различного употребления (по выражению апостола Павла, цитируемому как Лютером, так и Эразмом), не могла быть полностью приемлемой даже в условиях средневековья, когда активизация человеческой деятельности разрушала предельно фаталистические представления о сверхъестественной благодати. Даже Фома Аквинский, ставший официальным идеологом католицизма, был вынужден разработать учение о так называемых вторичных, или инструментальных, причинах всего происходящего, находящихся лишь в косвенной зависимости от Бога. В силу этого и человеческая деятельность, включенная в многообразную цепь такого рода причин, получила относительную самостоятельность от божественного руководства.

Еще более резко проблема человеческой активности встала в эпоху Ренессанса. Прогресс раннебуржуазной экономики, интенсификация производства, расширение и универсализация торговых отношений рождали иные представления о природе той необходимости, перед лицом которой действовал человек. Эта все более настойчивая, переполненная случайностями, прежде всего *социальная* необходимость не представлялась уже непосредственно и прочно связанной со сверхприродным Богом, не была таким повелительным выражением его сути, каким выступал *фатум*, божественный рок. Эта весьма динамичная необходимость, находящаяся в сложных отношениях с Богом, столь же не зависела от человека, сколь и зависела от него в огромном множестве случаев. Еще в Древнем Риме она была олицетворена богиней Фортуной, отождествленной с греческой Тихе. Фортуна и стала одним из самых распространенных образов-понятий человеческой судьбы-удачи в условиях все усложнявшегося и убыстрявшегося

времени. Образы фортуны и рассуждения о ней в эпоху Возрождения — одно из самых распространенных явлений в истории, поэзии, изобразительном искусстве, в политике и даже в повседневной жизни.

Фортуна стала тогда излюбленной темой размышлений многих философов от Петрарки до Макиавелли. Тема эта оказалась весьма тесно связанной с проблемой свободы воли. Глубокую и яркую трактовку данной проблемы дал Пико делла Мирандола в своей известной «Речи о достоинстве человека» (1486), где он объявил человека третьим миром наряду с божественно-небесным, с одной стороны, и природным — с другой. Специфика человека, согласно Пико, заключается именно в свободной воле. Она позволяет ему, в сущности, превзойти ангелов и другие небесные интеллигенции, которые были сразу созданы Богом во всем их совершенстве, в то время как человек может достичь высшего совершенства собственными усилиями, напрягая дарованную ему Богом свободную волю. Если же необходимого напряжения не происходит, человек деградирует до уровня скота, максимально приближаясь к бессловесной природе. Пико — один из руководителей платоновской академии во Флоренции, оказавшей значительное влияние на Оксфордский кружок христианских гуманистов и, следовательно, на Эразма.

Тема фортуны и человеческой деятельности затронута во многих произведениях Роттердама. Проблема же свободы человеческой воли — в диатрибе «О свободе воли», в «Сверхзащите» — диатрибе, написанной в ответ на лютеровское «Рабство воли». Не только последняя работа, но и другие произведения Эразма в силу всего сказанного выше о самом генезисе проблемы свободы воли были насыщены теологическим содержанием, ибо неизбежно трактовали прежде всего тексты Священного писания.

Но трактовки эти у Эразма и Лютера весьма различны, можно сказать, даже противоположны. Первый в начале своей диатрибы подчеркивает, что он не менее Лютера чтит Писание, авторитет которого выше всех других авторитетов, но «борьба идет за смысл Писания»⁵⁹. Полемика Эразма и Лютера — яркое свидетельство различного, в ряде отношений диаметрально противоположного толкования этого смысла. Немецкий богослов принципиально отгораживается от «софистов», или «диалектиков», как он постоянно именуется схоластиков, которые при помощи различных дефиниций, суждений и умозаключений веками стремились осуществить богопознание. Испытав влияние мистики, Лютер вскрывает беспочвенность, полную несостоятельность схоластического понимания Бога. Но, с другой стороны, он категорически не приемлет и философской позиции Эразма.

Роттердамец, как отмечено выше, тоже радикально отвергал формализм и догматизм схоластики, но делал это во имя более

глубокого осмысления человека вместе с системой отношений, в которую он всегда включен. В интересах такого осмысления Эразм умел тонко и гибко — поистине диалектически — оперировать понятиями. Особенно при осмыслении морально-социальной жизни, где всегда обнаруживается, что «любая вещь имеет два лица», совершенно несхожих друг с другом. «Снаружи как будто смерть, а загляни внутрь — увидишь жизнь, и наоборот, под жизнью скрывается смерть, под красотой — безобразие, под изобилием — жалкая бедность, под позором — слава, под мощью — убожество, под благородством — низость, под весельем — печаль, под преуспеянием — неудача, под дружбой — вражда, коротко говоря, сорвав маску с силена, увидишь как раз обратное тому, что рисовалось с первого взгляда»⁶⁰. Такая философская гибкость была совершенно непонятна и непримлема для Лютера, сугубого догматика, стремившегося к однозначной определенности. В своем «Рабстве воли» он не раз называет Эразма неуловимым Протесом.

Лютер верно подметил философский скептицизм Эразма, который, по его убеждению, лишь внешне признает нерушимость авторитета Священного писания, оставаясь в душе скептиком, сомневающимся в твердости находимых там истин. Немецкий богослов поносит Лукиана и других «свиной из Эпикурова стада», а также совершенно отвергает Оригена, выражает пренебрежение к Иерониму — одному из главных философских и теологических авторитетов Эразма. Разумеется, Лютер начисто отвергает и воззрения пелагиан, но считает, что автор трактата «О свободе воли» в ее превознесении превзошел даже их, приблизившись при этом к воззрениям некоторых «софистов». Кроме Писания для Лютера высоким авторитетом был, в сущности, только Августин, да и то главным образом, если не исключительно, как творец концепции благодати. Впрочем, было бы несправедливо не видеть в Лютере и весьма образованного человека, читавшего не только Писание. Он, например, высоко ценил Цицерона, Вергилия, некоторых других античных авторов. Но опять же Лютер ценил их с позиций своей богословской доктрины, одно из положений которой гласило, что «человеческий разум мелет одни только глупости и вздор, особенно когда принимается высказывать свою мудрость в делах священных»⁶¹.

Богословская доктрина Лютера не допускала никакого сомнения в святости текста Писания, усмотрения в нем какой-либо неясности, запутанности, приведших некоторых отцов церкви, многих последующих теологов, да и самого Эразма, к необходимости аллегорического истолкования такого рода мест, а в принципе — и всего Писания. Но для Лютера известная темнота тех или иных мест Писания с избытком компенсируется ясностью других, а «все Писание боговдохновенно и полезно для научения»⁶². Более того

по категорическому убеждению богослова, «Писание обладает двойной ясностью и в то же время двойной темнотой. Одна — внешняя — находится на службе у слова, другая находится в знании сердца»⁶³. В этом контексте проявляется противоположность социальных интенций идей Эразма и Лютера. Философ, как мы видели, был элитарным идеологом, богослов же упрекал его за это и видел смысл своей деятельности именно в том, чтобы положения Писания вместе со своим толкованием сделать достоянием народных масс.

Придерживаясь, таким образом, по возможности буквального смысла Писания, Лютер всемерно подчеркивает всемогущество Бога, неотделимое от его воли, как и от его провидения, подчиняющегося ей и сливающегося с нею. В этом контексте он одобрительно цитирует «Энеиду» Вергилия, те ее строфы, где подчеркнута непреложность рока, фатума. Даже по сравнению с Августином Лютер усиливает фаталистическо-волюнтаристический компонент божественного существа. Перед лицом такого Бога, можно считать, полностью улетучивается даже видимость свободы человеческой воли.

Однако нельзя сказать, чтобы автор «Рабства воли» полностью отрицал свободу человеческой воли. У человека она проявляется лишь по отношению к существам, стоящим ниже его в иерархическом ряду организаций. Но она же обнаруживает свою полную иллюзорность перед лицом Бога. Впрочем, при этом у Лютера заметно влияние гностического дуализма, когда он подчеркивает срединное положение человеческой воли между Богом и Дьяволом. Подобно вьючному скоту, воля следует туда, куда направляют ее эти два могущественных господина. Сатана, использующий телесные свойства человека, всегда направляет его в сторону греховных дел, Бог же, господствующий над его духом, ведет по праведному, последовательно моральному пути. В этом случае воля человека лишь бесконечно малая, исчезающая частица неограниченной, абсолютной, поистине свободой воли сверхприродного Бога. Поэтому «свободная воля — это наименование Бога»⁶⁴. Такой Бог постоянно активен и совсем не похож на Бога-лежебоку некоторых философов (например, Аристотеля) — самовлюбленного и совершенно игнорирующего человеческие дела. Такова лютеровская трансформация августинианской концепции божественной благодати, без помощи которой свободная воля человека толкает его только к моральной неприглядности, ко злу.

Учение Лютера о свободе воли человека как иллюзии его гордыни сочетается с ортодоксальным представлением, заложенным уже в первоначальном христианстве и многократно высказанным тем же Августином, о слабости и слепоте человеческой природы, которая «не знает собственных сил», но «по гордыне своей...

полагает, будто она все может и все знает»⁶⁵. Это самомнение — результат радикальной испорченности человеческой природы как неизбежного следствия первородного греха. В силу его «люди плохи всегда: как перед потопом, так и после потопа»⁶⁶. Вот почему божественная благодать, непознаваемая сверхприрода, можно сказать, полностью раздавила природу человеческую. Без сверхъестественной благодати, ниспосылаемой людям, человек бессилен вести сколько-нибудь достойную жизнь.

Такова, в общих чертах, лютеровская теологема, органически включающая в себя отрицание свободной воли человека. Мы не входим здесь в рассмотрение ее сложных этико-социальных последствий, которые сыграли огромную роль в общественной жизни не только Германии той эпохи. Наша задача — показать противоположность гуманистического просветительства Эразма и религиозной реакции на него Лютера.

Еще в 1517 г. Лютер «раскусил» Эразма, написав в одном из своих писем, что того больше интересует человеческое, чем божественное. Однако в последующей полемике с Лютером Эразм опирается на образы и положения Писания. Впрочем, иной характер полемики по проблеме свободы человеческой воли в ту эпоху был немислим. Трактовать прямо проблему фортуны, игнорируя божественный промысел, к которому непрерывно взывал Лютер, было невозможно. Но, обращаясь к текстам Писания, Эразм стремился показать необоснованность их фаталистического толкования. Роттердамец не раз подчеркивал, что игнорирование свободы человеческой воли перед лицом божественного фатума обрекает человека на роль марионетки, что, в сущности, приводит людей к аморализму, ибо «если нет свободы, то нет и греха»⁶⁷. При отсутствии свободы воли, остроумно замечает Роттердамец, даже «грешили бы проповедники, которые старательно готовятся к священной проповеди»⁶⁸.

Эразма, конечно, никак нельзя назвать атеистом, философ-атеист в ту эпоху был просто невозможен. Придерживаясь безлично-неопределенных представлений о Боге — в духе отрицательной теологии, — Эразм тоже апеллирует к сверхъестественной благодати. Но такая апелляция совершенно не похожа на лютеровскую. В противоположность немецкому богослову и в общем духе Пелагия, которого он даже берет под защиту против Августина, Роттердамец утверждал, что первородный грех отнюдь не перечеркнул полностью ни разума, ни воли человека. Более того, «значение первородного греха чрезвычайно преувеличивают»⁶⁹. Божественная благодать — дар милосердного Бога, а не грозного и беспощадного, как мыслили его Лютер, Кальвин и другие реформаторы. Поэтому божественная природа отнюдь не раздавила человеческую в результате рокового грехопадения всеобщих прародителей —

Адама и Евы. У человеческого рода «осталась искорка разума, отличающая добродетельное от недобродетельного», осталась и свобода воли не только у ангелов, но и у человека⁷⁰. Его вера в доброго Бога, подчеркивает гуманист, неотделима от любви, как к Богу, так и к людям. Любовь рождает веру и наоборот. Божественная благодать поэтому отнюдь не уstraняет свободы человеческой воли, а даже стимулирует, облагораживает ее.

Было бы весьма опрометчиво трактовать борьбу Эразма за свободу человеческой воли как явление последовательного волюнтаризма. Такой, в сущности, была позиция Лютера, который, иррационализируя волю, по примеру Дунса Скота, Оккама и других поздних номиналистов, приписывает ее во всей полноте неограниченной свободы божественному абсолюту.

Позиция Эразма противоположна. Не раз он подчеркивает, что далеко «не всякая необходимость исключает свободную волю»⁷¹. При этом необходимость предшествует человеческой воле и отнюдь не в качестве только божественной благодати. Эразм все время был обязан максимально придерживаться богословского контекста, тем не менее на первое место он ставит «закон природы», который «глубоко высечен в сердцах всех людей»⁷². Закон этот проявляется, например, в главном моральном правиле: не делать людям того, чего не хочешь, чтобы они делали тебе. И лишь за законом природы следует закон дел, грозящий наказанием, и закон веры, предписывающий выполнение суровых божественных заповедей. Необходимость, в принципе, тоже являющаяся божественным повелением, фактически выступает как объективная, природная, не зависящая ни от чьего предвидения. Таково, например, затмение Солнца, которое могут предсказать астрологи, но само такое предсказание — результат их проникновения в эту небесную тайну⁷³.

Полемизируя с Лютером, Эразм был вынужден осторожно выражать свое убеждение во всемогуществе природы и подчеркивал огромную роль божественной благодати. Довольно скромно формулируется в «Рассуждении о свободе воли» и концепция фортуны, в которую вплетена деятельность человека, нередко достигающего свободы в единстве с необходимостью. Но в «Похвале Глупости» и в «Домашних беседах» концепция фортуны сформулирована достаточно четко. В первом из названных произведений подчеркнута, например, «мудрость природы», уравнивающая людей⁷⁴, природы, которая «никогда не заблуждается»⁷⁵, творения которой «выше поделок искусства»⁷⁶. Фактически нет здесь и апелляции к божественной благодати: человек сам достигает состояния свободы. Она проявляется вовсе не в том, «чтобы делать, что заблагорассудится, и быть свободным от человеческих установлений», но чтобы выполнять их охотно и радостно, говорит один из

персонажей «Бесед...»⁷⁷. Другой же ссылается на слова, якобы сказанные Аристотелем и будто бы предвосхитившие будущее учение апостола Павла: «Я по доброй воле делаю то, к чему большинство людей принуждаются страхом перед законами»⁷⁸.

Приверженность Эразма идее фортуны и свободной активности человека, с ней неразрывно связанной, была выражена, без сомнения, с просветительской дерзостью для той религиозной эпохи. Например, в «Книге антиварваров» автор, рассуждая о тех местах Священного писания, где говорится, что апостолы были наделены превосходящей других людей мудростью без каких-либо собственных усилий, а ветхозаветные евреи в час их труднейших испытаний как дар получили манну с небес, вместе с тем подчеркивал крайнее легкомыслие своих современников, если бы они теперь рассчитывали на такие сверхъестественные дары. Нет, они могут получить их только в результате собственного напряженного труда⁷⁹. Более того, в другом месте той же книги автор заявляет о необходимости подражания Прометею, этому древнейшему прообразу просветительского боготорчества, который осмелился просить у неба вдохнуть жизнь в изваянное им глиняное изображение самого себя⁸⁰.

Как видим, Эразм далеко заходил в осмыслении свободы человека, неотделимой от его деятельности. Особенно же важно для нас сейчас констатировать, что Эразмова концепция свободы — необходимая философская основа его моральной доктрины.

МОРАЛЬНАЯ СУБСТАНЦИЯ ЭРАЗМИАНСТВА И ЕГО ИСТОРИЧЕСКИЕ СУДЬБЫ

Полемика с Лютером вскрывает принципиальное неприятие Эразмом любой догматической религиозности, сколько бы она ни апеллировала к положениям христианского вероучения, зафиксированным в Библии (особенно в Новом завете). Конечно, Роттердамец, несмотря на беспощадную критику схоластической, формализованной и постоянно морализирующей религиозной идеологии, был далек от ее тотального отрицания. Он понимал ее социальную необходимость для своего времени и, подобно другим христианским гуманистам, надеялся на ее преобразование в духе «философии Христа». Однако Эразм отказывался и от признания реформы Лютера — сколь бы не была она радикальной в чисто религиозном плане.

Конечно, Роттердамец не мог предвидеть ряда положительных и даже прогрессивных социальных последствий, к которым объективно привела лютеровская реформа, в том числе и для развития наук и философии. Это были, так сказать, светские результаты

этой реформы, отвечавшей давно назревшим потребностям европейского общества. Должны были пройти многие десятилетия, чтобы такие результаты проявились, а затем и были осознаны. Но Эразм увидел мировоззренческо-философскую сторону лютеранства, оказавшуюся в резком противоречии с отстаиваемыми им принципами гуманизма и просветительства. Поэтому он предпочел остаться в сфере традиционной католической религии, имевшей множество очевидных изъянов, но и допускавшей их критику и тем самым питавшей надежды на их преодоление.

К счастью для себя, Эразм не дожид до начала католической Контрреформации, порвавшей со всяким либерализмом внутри католической церкви и породившей мощную волну фанатизма, направленного не только против реформаторских вероисповеданий, как в лютеранской, так и в последовавшей за ней кальвинистской форме, но по существу и против всех передовых философских, как и собственно научных, учений и идей, способных подорвать католическую догматику. В учрежденный в 1559 г. Индекс запрещенных книг были включены и все важнейшие произведения Эразма. Некогда Лютер пронизательно подметил, что человеческое начало для их автора значительно важнее божественного. Теперь это стало ясно и для католических церковников. Идеи «философии Христа» оказались неприемлемы ни для одной официальной христианской церкви.

В свете всего вышеизложенного следует признать закономерным такой исторический результат. Ведь субстанцию эразмианского гуманизма составляла моральная проблематика, а социальная в силу идеализма Эразма осмысливалась лишь в зависимости от нее. В осмыслении и решении вопросов морали Роттердамец весьма приблизился к чисто природному истолкованию человека — вплоть до предпочтения язычника христианину, вернее, псевдохристианину в его понимании, если первый отличается добрыми нравами, то второй только выдает себя за их приверженца.

Конечно, было бы совершенно неоправданным преувеличением утверждать, что суть эразмианства составляла полная натурализация человеческой морали. Разумеется, никто из современников Эразма, ни он сам не сомневались в существовании Бога. Без этой трансцендентной тени человека они не видели возможности для его подлинно моральной жизни. Однако аморфно-неопределенное понимание Бога закономерно сочеталось у Роттердамца, как мы видели, с минимизацией догматическо-обрядовой стороны христианства, разрастание которой приводило к идолопоклонству и похуже языческого, и отрицательным отношением к жестокой иерархической организации его церквей, с необходимостью порождающей догматизм и формализм и толкающей человека к

неискренности, ханжеству, от которых только шаг до полного аморализма.

Отсюда понятно, почему Эразм не раз высказывается в том духе, что если в Бога верить не только нужно, но и должно, то в церковь, если даже она состоит из добрых и достойных людей, которые в силу своей человеческой природы могут, однако, испортиться, верить совсем не обязательно. В таком контексте в своей «философии Христа» Роттердамец формулирует едва ли не основное противоречие — противоречие между подлинно моральным содержанием, к которому, с его точки зрения, только и сводится глубочайший смысл Священного писания (прежде всего Нового завета), и его реализацией в догматике, организации и деятельности конкретных христианских церквей.

Невозможность полноценной реализации моральной глубины Нового завета в вероисповедной практике церквей, четко не осознанная самим Эразмом, стала более ясной его многочисленным последователям в XVI и в XVII вв. К ним принадлежат прежде всего приверженцы тех левых христианских сект, которые составляли так называемое неконфессиональное христианство (типа анабаптистов), минимизировавшее, если не отвергавшее совсем, его догматическо-обрядовую сторону и всемерно стремившееся к выявлению подлинно морального содержания Писания. Однако далеко не все такие сектанты были в состоянии воспринять рационалистическую сторону эразмианства. Но именно эта сторона вместе с ее критическим компонентом оказала сильнейшее воздействие на многих свободомыслящих европейских философов XVI–XVII вв.

Как прямое, так и косвенное влияние идеи Эразма оказали на европейский *деизм* — могучее философско-религиозное направление. Отождествляя религию с моралью и обосновывая бытие абстрактного Бога, отдаленного от природы и человека, деизм стал в Европе XVII–XVIII вв. основной идейной платформой в разоблачительной критике фанатизма официальных христианских церквей, причем критика эта привела свободомыслящих мыслителей означенной эпохи к историческому подходу не только к Ветхому, но и к Новому завету. Как уже отмечалось, первые научные предпосылки такой критики были заложены Эразмом научно фундированным изданием Нового завета. В целом же можно с полным основанием считать Эразма важнейшим, хотя и не непосредственным предшественником европейского Просвещения XVIII в.

Новая эпоха в истории эразмианства наступила в новейшее время. Она связана главным образом с основательными исследованиями его генезиса, исторической роли и идейной сути. В этом направлении много сделал один из наиболее влиятельных немецких

философов-идеалистов Вильгельм Дильтей в своем труде «Мировоззрение и анализ человека с эпохи Ренессанса и Реформации», в котором в общем исторически верно подошел к эпохе гуманизма и Реформации в частности, и в особенности к деятельности Эразма. Именно Дильтей назвал его «Вольтером XVI в.», крупнейшим поборником провозглашенного итальянскими гуманистами XV в. «универсального тезиса», а также продолжателем заложенной Лоренцо Валлой идеологии «гуманистического Просвещения». Эразм, согласно Дильтею, господствовал над умами целого поколения, возглавлял антицерковное движение, отстаивал суверенитет разума перед верой⁸¹. Концепция Дильтея оказала определяющее воздействие на таких видных немецких протестантских теологов, философов и историков религии, как Эрнст Трёльч, Пауль Вернле и Адольф Гарнак, рассматривавших Эразма в качестве теологического рационалиста, стремившегося к чисто светскому, этическому истолкованию библейского материала и противостоявшего ортодоксально христианским вероисповеданиям.

Однако в последнее десятилетие ряд западных историков философии и культуры стали пересматривать оценки мировоззрения и деятельности Эразма, восходящие к Дильтею. Весьма показательна в этом отношении монография западногерманского исследователя Эрнста Кольса «Теология Эразма», который с первых же страниц стремится дистанцироваться от трактовки Эразма в качестве рационалиста, разрушавшего традиционную теологическую проблематику⁸². Напротив, Кольс ставит своей целью проследить именно теологическую эволюцию Эразма в его первых произведениях — «О презрении мира», «Книге антиварваров», «Оружии христианского воина», а также в ранних письмах и стихотворениях⁸³.

В докладе «Теологическая позиция Эразма и традиция в произведении «О свободе воли», прочитанном на международном симпозиуме в Монсе (1967 г.) по случаю 500-летней годовщины рождения великого гуманиста, Кольс, стремясь к дальнейшему выявлению «теологической позиции» Эразма, главным образом в отношении проблемы свободы воли, пытается доказать, что в своей полемике с Лютером Эразм, по существу, возвращается к позиции Фомы Аквинского, подчиняя ограниченную волю человека божественной благодати⁸⁴.

Подобные идеи Кольса — проявление позиции ряда историков философии и культуры последних десятилетий, их стремления подчеркнуть гармонию средневековой христианской культуры и теологизированной философии, по отношению к которым культура и философия эпохи Возрождения якобы выступили не столько антагонистами, сколько подражателями в изменившихся исторических условиях. Еще одно проявление такого рода

стремлений можно увидеть в другом докладе, прочитанном на том же симпозиуме виднейшим французским эразмоведом Жаном Марголеном, — «Эразм и истина». Роттердамец, как мы выше убедились, глобальную мировоззренческую и гносеологическую проблему соотношения веры и разума последовательно решал в направлении подчинения первой второму, привлекая для этой цели не только идеи античных философов, но и соответственно интерпретированные материалы Библии. Марголен же, говоря об «акте рациональной веры», составляющей ядро эразмианского решения проблемы истины, в соотношении вера — разум смещает акцент в сторону веры, настойчиво изображая Роттердамца непоколебимым приверженцем христианской ортодоксии⁸⁵.

Очень важные причины такого рода перетолкования мировоззрения и деятельности Эразма раскрыл в докладе «На пути определения эразмианства. Актуальность Эразма», представленном на посвященном великому гуманисту симпозиуме в 1972 г., другой видный французский исследователь его мировоззрения Марсель Батайон. Признавая неоднозначность того, что называют «теологией Эразма», и констатируя многочисленные споры вокруг нее, Батайон, в частности, подчеркивает изменения в отношении к ней у руководителей католической церкви, пап Иоанна XXIII и Павла VI, при которых католическая церковь встала на путь модернизации и приспособления к условиям современности, одним из важных явлений которой стало экуменическое движение за объединение христианских церквей, переплетающееся с иреническим движением, борьбой народов за мир. Характерно, что если Павел IV включил в «Индекс запрещенных книг» произведения Эразма как автора, «проклятого по первому классу», то Иоанн XXIII и Павел VI проявили явную склонность признать его крупнейшим авторитетом католической церкви⁸⁶.

В свете всего сказанного в настоящей главе о мировоззрении Эразма читателю должна стать ясной несостоятельность конфессионального перетолкования и тем более присвоения наследия великого гуманиста католическими церковными кругами. Трактатов великого гуманиста прежде всего в качестве богослова — поистине принимать видимость за сущность.

А сущность его мировоззрения глубоко моральная, этическая. Разумеется, трактовка вопросов морали была в эпоху Эразма немислима вне ссылок на тексты Священного писания, а также вне учета многочисленных его богословских комментариев. Но в истолковании самого Эразма, как мы видели, даже эти тексты фактически осмысливались в интересах секуляризации морального содержания человеческой жизни. Опираясь на многовековой моральный опыт человечества, великий гуманист сформулировал ряд

глубоких этических принципов и ценностей, вполне актуальных и в наши дни. Отметим некоторые из них.

Едва ли не в фокусе этической доктрины Эразма стоит принцип «ничего сверх меры»⁸⁷, сформулированный еще в античности, но трансформированный применительно к человеку его эпохи. Только неуклонное соблюдение этого принципа, сколь бы трудным оно ни было в бесчисленных ситуациях человеческой жизни, позволяет человеку определить ту границу, нарушение которой — обычное явление жизни — превращает хорошее в дурное. Вместе с тем тот же принцип умеренности требует от человека разумного самоограничения, преодоления всякого рода соблазнов. Только на этом пути и становится возможной действительная свобода в отличие от мнимой свободы удовлествования различных, порой совершенно ничтожных прихотей.

Принцип «ничего сверх меры» невозможно реализовать без тяжелого повседневного труда. Тема труда — одна из ведущих не только в моральной доктрине, но и во всей системе мировоззрения Эразма. Его просветительские стремления, как мы видели, основывались на фундаментальной идее, согласно которой врожденные способности человека, сколь бы ни были они высоки и блестящи, могут быть реализованы только посредством самого напряженного труда. В конечном итоге обнаруживается, что именно такой труд, — а без него невозможна, например, сколько-нибудь серьезная образованность, — в сущности, более важный компонент человеческой личности, чем ее потенциальные способности, доставшиеся ей без всяких усилий. Провозглашение труда как глубочайшего принципа и первостепенной моральной ценности делает Эразма, несмотря на полтысячелетие, отделяющее его творчество от наших дней, живым участником нашей жизни и нашей современности, которая любой прогресс общества не мыслит без самого напряженного и плодотворного труда. Поэтому мы и закончим эту главу горячо одобряемой великим гуманистом сентенцией христианского подвижника и мудреца III–IV вв. Антония: «Живи так, как если бы ты завтра умер, но в работе усердствуй так, как если бы ты жил всегда». «И когда смерть наступит тебя, — добавляет к этой сентенции великий труженик Эразм, — то лучше, если ты будешь в занятиях, а не в безделье»⁸⁸.

**ФИЛОСОФИЯ ДУХА И МАТЕРИИ
РЕНЕ ДЕКАРТА**

Творчество Рене Декарта (1596–1650) — один из самых ярких и значительных этапов в истории философии. В его деятельности философские изыскания тесно переплетались с математическими и естественнонаучными. Понятие материи, с одной стороны, и духа — с другой, приобрели новое, углубленное содержание. Сочетание же и взаимодействие этих понятий образовало весьма значительную мировоззренческую страницу, навсегда вошедшую в философию.

Свои произведения Декарт написал в 20–40-х гг. XVII в., но уяснить их содержание невозможно без учета огромных изменений в европейской — прежде всего западноевропейской — истории в период Возрождения, начавшегося в Италии уже в XIV в., а к концу XV — началу XVI в. ставшего, можно сказать, общеевропейским явлением. Это были времена успехов раннебуржуазной культуры, представленной богатейшим творчеством гуманистов. Как известно, раннебуржуазная по своему социальному происхождению культура гуманизма, концентрировавшаяся в городах, рождалась и развивалась в противостоянии культуре феодального, преимущественно сельского, застойно-иерархического общества. Идеологическую санкцию этому обществу давала христианская религия с ее многочисленными догматами, так или иначе осмысливаемыми в схоластических философских системах.

Если попытаться предельно кратко сформулировать суть теоцентрическо-схоластического мировоззрения, трудно найти более подходящее слово, чем *созерцательность*, молитвенная покорность средневекового человека, выражавшая его преимущественно приспособительную позицию в отношении природы и социального мира. Философы-гуманисты, в большинстве своем не посягая на самые основы религиозности, вместе с тем решительно выдвигали на первый план человека с его многообразными телесными и духовными потребностями. Отсюда в общем активистская позиция гуманистической философии, которая в противоположность теологии и схоластической философии, усматривавшим смысл человеческой жизни в осуществлении царства Бога на земле, обосновывала идеал учреждения в земной жизни царства самого человека. Такое обоснование было как индивидуально-этическим,

так и социальным. С течением времени, по мере успехов производственной деятельности и развития естественнонаучной мысли (особенно к концу XVI — началу XVII в.), идеал царства человека на земле приобретал и научно-техническую конкретизацию. Весьма убежденным и красноречивым пропагандистом действенной науки стал Френсис Бэкон (1561–1626). Горячим сторонником научно-технического прогресса — одной из важнейших сторон рождавшейся буржуазной культуры — не раз заявлял себя и Декарт.

Производственные успехи в этот ранний, мануфактурный период развития капитализма в странах Западной Европы при всей их скромности в сравнении с эпохой промышленного переворота все же содействовали развитию научных исследований и применению естественнонаучных знаний в мореплавании, военном деле, некоторых сферах производственной деятельности. Наука становилась производительной силой. Кружки ученых-гуманистов, возникшие в Италии уже в XV в., в последующие два столетия и там, и в особенности в Англии и во Франции, превращались в кружки математиков и естествоиспытателей. Возможность практического применения научных открытий обращала к науке взоры правителей. В Англии и во Франции возникали официально признанные сообщества ученых — прообразы нынешних академий наук.

Рене Декарт родился в Лаэ (городок в провинции Турень) в семье служилого дворянина 31 марта 1596 г. В 1606 г. он был отправлен отцом в коллегию Ла Флеш — одно из лучших учебных заведений тогдашней Франции, за несколько лет до того основанное иезуитами с санкции Генриха IV. Юный Рене обучался здесь более девяти лет. По свидетельству зрелого Декарта, учебе в этой коллегии он был обязан весьма многим. Само возникновение такого учебного заведения — характерное явление эпохи.

Основное содержание программ обучения оставалось здесь традиционным, «гуманитарным». В них предусматривалось прежде всего изучение древних языков. Латинским языком, остававшимся языком европейской науки и международного общения ученых, Декарт овладел в совершенстве; латынь стала, можно сказать, вторым его родным языком. Много времени отводилось в коллегии изучению произведений древних писателей, освоению правил риторики. Все это занимало более пяти лет учебы. Три последних класса считались «философскими». В древности и в средневековье философия включала в себя совокупность как собственно философских, так и конкретно-научных знаний — метафизику, логику, этику, физику и математику. В философской традиции католицизма господствовал аристотелизм, такой, как он был преобразован крупнейшим из средневековых учителей католической церкви Фомой Аквинским (важнейшим элементом такого преоб-

разования стала теснейшая связь метафизики с теологией и даже подчинение ее последней). Физика в основном сводилась к аристотелевско-схоластическим рассуждениям о природе. Важнейшей новацией, введенной иезуитами в программу обучения в коллегии Ла Флеш, было изучение математических дисциплин. Это прежде всего геометрия и арифметика, главным образом в том их содержании, которое было изложено в Евклидовых «Началах», тогда уже хорошо известных и обработанных некоторыми математиками XVI в. в целях преподавания. Вместе с математикой в коллегии преподавались и такие прикладные науки, как фортификация и навигация, поскольку некоторые ее выпускники шли затем на военную службу. Весь этот цикл привлек особое внимание юного Декарта, обладавшего большими математическими способностями.

Многим обязанный своему образованию в коллегии, Декарт тем не менее был недоволен общим характером здешнего обучения, остававшегося в основе своей схоластическим. Стараясь преодолеть недостатки полученного образования, он стал продолжать учебу. Так, уже вскоре после окончания коллегии, в 1615–1616 гг., Декарт изучал право и медицину в университете города Пуатье и, сдав экзамены, получил степень бакалавра права. В дальнейшем, оказавшись в Голландии, он в 1629 г. записался в университет во Франкере как «студент-философ», а в 1630 г. в Лейденский университет как «студент-математик». Но университетское образование не играло значительной роли в духовном развитии Декарта, ибо и в университетском преподавании преобладали схоластические идеи, концепции, теории. Свое отношение к ним философ выразил в сочинении «Рассуждение о методе», в котором он также сообщает читателю некоторые важнейшие факты своей биографии. В конце I части Декарт пишет, что многие стороны книжной науки разочаровали его еще в коллегии.

В эпоху средневековья основным источником мировоззренческого знания была Библия — Священное писание, которое рассматривалось как откровение таинственного и внеприродного Бога. Толкование этого документа составляло главное содержание религиозно-философской мысли в многовековую эпоху духовно-идеологического господства церкви. Вместе с тем от культуры античности были унаследованы так называемые свободные искусства, часть которых — геометрия, арифметика, астрономия, музыка — в определенной мере осмысливала природные феномены. Поскольку содержание этих «искусств» почерпнуть в Библии было невозможно, в средневековой теологизированной философии возникла концепция «двух книг», созданных Богом. Одна из них — книга в собственном смысле, именуемая греческим словом «Библия». Другая — метафорическая «книга природы».

Сторонниками этой концепции стали те философы эпохи Возрождения, которые были заинтересованы главным образом в исследовании природы. Декарт, еще не ступив на путь этого исследования, уже с самых молодых лет стремился к такой науке, которая постигает истину, погружаясь в «великую книгу мира». Вместе с тем он писал, что будет черпать истину и в самом себе. И это не менее важно, чем его намерение извлекать истину из «книги природы». Тем самым Декарт выражает неприятие схоластической учености, приходившей во все более кричащее несоответствие с жизнью. Вместе с тем стремление Декарта искать истину в собственном сознании выражало интеллектуальную зрелость человека Нового времени, полагавшего, что, хотя духовная жизнь общества невозможна без Священного писания, истина в деле познания природы, как и самого человека, может быть найдена лишь на путях их исследования и самостоятельных размышлений. К сказанному следует добавить, что познание «книги мира», с одной стороны, и обретение истины в собственном сознании — с другой, были теснейшим образом связаны друг с другом.

«Великую книгу мира» молодой Декарт изучал, наблюдая жизнь западноевропейских стран. В 1618 г. он прибыл в Нидерланды. Эта страна, незадолго перед тем завоевавшая политическую независимость от феодально-абсолютистской и католической Испании (хотя военные действия еще продолжались), на несколько десятилетий, — пока в Англии не завершилась революция в конце XVII в., — стала экономически самой передовой страной мира. Наряду с интенсивностью экономической жизни Нидерланды отличались самой свободной и многосторонней в тогдашней Европе духовной жизнью. Здесь воцарилась наибольшая в тех условиях религиозная веротерпимость, атмосфера которых весьма благоприятствовала развитию научных знаний. Здесь, в частности, издавались произведения, внесенные в католических странах в папский «Индекс запрещенных книг» (например, труды Коперника и Галилея). Множество французов эмигрировали сюда. Декарт в качестве добровольца вступил в протестантские войска. Французский дворянин, однако, отнюдь не собиравшийся стать профессиональным военным. Декарт поступил в военное училище в Бреде с целью изучения «великой книги мира».

В том же 1618 г. он познакомился с Исааком Бекманом, доктором медицины, весьма осведомленным в математике, не чуждым и других естественнонаучных знаний. Поводом к их знакомству послужила одна трудная математическая задача, условия которой Бекман сообщил Декарту, и тот блестяще решил ее. Знакомство молодого француза, только начинавшего тогда свою научную деятельность, со старшим (на восемь лет) и уже сложившимся голландским ученым переросло в весьма плодотворную для обоих

научную дружбу. Уже в конце 1618 г. Декарт написал свое первое произведение — «Трактат о музыке», который он посвятил Бекману. В 1619–1621 гг. в том же качестве вольнонаемного офицера Декарт находился в разных местах Германии, Австрии, Богемии. В 1622–1628 гг. он жил во Франции, в основном в Париже, совершил длительное путешествие в Италию, куда ехал через Швейцарию, побывал в Риме. Эти годы стали временем созревания его научного и философского таланта.

Этому во многом способствовали связи Декарта с французскими учеными и философами. Особо важную роль сыграла завязавшаяся в конце 20-х гг. дружба с Марсеном Мерсенном (1588–1648) — весьма значительным мыслителем и ученым эпохи. Окончив ту же коллегию Ла Флеш на два года раньше Декарта Мерсенн в дальнейшем стал монахом францисканского ордена. В то же время он был преподавателем философии и теологии и написал много трудов не только по этим предметам, но и по математике, механике, физике, музыке. Мерсенн стал организующим центром для французских и некоторых иностранных ученых, с которыми он находился в длительной переписке (или был посредником в их переписке). Поскольку тогда еще не было научных журналов, такая переписка стала необходимым условием развития науки. В дальнейшем, во время многолетнего пребывания Декарта в Нидерландах, Мерсенн был основным его корреспондентом в Париже. Кружок ученых, образовавшийся вокруг него, впоследствии (уже после его смерти) превратился во французскую академию наук.

Наилучшие условия для развития и литературного оформления своих научных и философских мыслей Декарт нашел в Нидерландах, куда он переселился осенью 1628 г. Он многократно менял места своего пребывания, следуя девизу «хорошо прожил тот, кто хорошо утаился» (почерпнуто у Овидия). Декарт с головой ушел в научную работу. Радость жизни стала для него прежде всего радостью мысли в поисках истины. В одном из последних своих писем (31 марта 1649 г.) философ, заметив, что здоровье тела — величайшее из человеческих благ, о котором забывают, когда оно есть, писал, что «познание истины — это как бы здоровье души: когда ею овладевают, о ней больше не думают»¹. В Нидерландах Декарт пробыл более двадцати лет, за это время он трижды приезжал на родину, но находился там в общей сложности менее года. В Нидерландах были написаны и опубликованы все основные его произведения. Назовем главные из них.

Это прежде всего «Правила для руководства ума», написанные в 1627–1629 гг. (работа не окончена и при жизни Декарта опубликована не была). Как видно из самого названия, это методологически направленное произведение. Сразу же после своего

переезда в Нидерланды Декарт начал работать также над большим конкретно-научным (и вместе с тем, конечно, философским) произведением, которое он собирался назвать «Мир». На основе сложившихся у него принципов механики он задумал нарисовать здесь картину всего мироздания. Летом 1633 г., когда работа была почти закончена, Декарт узнал о том, что папская инквизиция в Риме осудила опубликованный в 1632 г. замечательный труд Галилея «Диалог о двух главнейших системах мира — Птолемеевой и Коперниковой», а самого автора наказала. Это осуждение произвело на Декарта тяжелое впечатление, ибо его «Мир» был написан на основе тех же принципов, что и произведение Галилея. Хотя на Нидерланды как на страну в основном протестантскую угрозы римской курии и инквизиции не распространялись, Декарт, остававшийся католиком, отказался от публикации почти готового труда. Здесь проявились присущие Картезию (его латинизированная фамилия) осторожность и сдержанность. Эти качества философа соответствовали духовному климату той исторической эпохи, когда самой мощной идеологической силой оставалась религия.

Оправившись от потрясения, Декарт продолжал разработку своей методологии, физики, философии. Итогом напряженной работы стало «Рассуждение о методе», написанное по-французски и опубликованное в 1637 г. Это произведение представляет собой программный документ, в котором автор сформулировал все основные вопросы своей философии, как и направление своих естественнонаучных исследований. Оно формулировало и правила морали, которых Декарт твердо решил придерживаться в своей жизни. Это произведение имело три приложения. В них рассматривались теоретические вопросы оптики («Диоптрика»), метеорологические явления («Метеоры»), проблемы математики («Геометрия»). Приложения демонстрировали эффективность принципов методологии, сформулированных во второй части «Рассуждения», конкретизировали его V часть — порядок исследования физических вопросов.

В IV части «Рассуждения о методе» Декарт изложил основы своей метафизики (разумеется в ее традиционном, аристотелевском смысле — как учения о наиболее общих принципах бытия и знания). Углубленную их трактовку он дает в специальном сочинении — «Размышление о первой философии» (как именвал метафизику сам Аристотель), написанном на латинском языке и изданном в Париже в 1641 г. Второе издание этой работы вышло в Амстердаме 1642 г., а французский перевод, опубликованный в Париже в 1647 г., назывался «Метафизические размышления». В этом издании к основному тексту были приложены семь «Возражений» на него и «Ответы» Декарта на «Возражения». Преду-

смотрительный автор, таким образом, оставлял последнее слово в философском споре за собой.

В те годы философия Декарта проникла в некоторые нидерландские университеты, особенно в Утрехтский. Среди профессоров появились его убежденные и энергичные последователи. Самыми активными и талантливыми пропагандистами картезианства (последующее наименование всей совокупности взглядов философа) были профессор Утрехтского университета Хендрик Ренери и Хендрик Деруа (Леруа, Региус), пришедшие к философии от медицины.

Рост популярности и влияния картезианства в нидерландских университетах весьма встревожил местных церковников. Хотя они были не католики, а протестанты, но и они в своем мировоззрении во многом перестроились на традиционную аристотелевско-схоластическую философию, рушившуюся под ударами картезианства. Профессор теологии того же Утрехтского университета Гисберт Возций, который был также кальвинистским священником и популярным проповедником, сначала обвинил в атеизме Деруа, а затем начал злобную — и косвенную и прямую — травлю самого Декарта. Борьба их сторонников и противников распространилась и на Лейденский университет, где виднейшим картезианцем стал профессор Адриан Хеерборд. При всей своей осторожности Декарт не счел возможным уклониться от борьбы и был вынужден принять вызов. В большом памфлете, написанном в 1645 г., он, обнаружив большой талант полемиста, выявил истинное лицо Возция как зловещего клеветника и невежды в философии. Но, по существу одержав как научную, так и моральную победу, Декарт был бессилён в стране, где кальвинизм был официальным религиозным вероисповеданием, призвать руководство Утрехтского университета к решительному осуждению Возция. В дальнейшем против Декарта выступали и другие протестантские церковники, ему пришлось полемизировать и с некоторыми католическими авторами из числа иезуитов.

В годы этой борьбы Декарт издал в Амстердаме «Первоначала философии» (в 1644 г. — на латинском языке, в 1647 г. — во французском переводе) — систематическое изложение своей философской доктрины, включавшее наряду с методологией и метафизикой все разделы физики — учение о телах, о мире и о Земле. В 1645–1648 гг. кроме активной переписки, в которой развивались многие философские (как и конкретно-научные) идеи, Картезий работал над сочинением «Описание человеческого тела. Об образовании животного» (при жизни автора оно не было опубликовано). В этом произведении Декарт сделал попытку применить принципы своей физики к объяснению животного и человеческого организмов. Антропологическая проблематика, в

фокусе которой было исследование телесных качеств и духовных свойств человека, составила содержание трактата «Страсти души», вышедшего в свет в Нидерландах в конце 1649 г.

В это время Декарт находился уже в столице Швеции Стокгольме, куда он выехал по настоятельному приглашению королевы Христины, которая с его помощью намеревалась учредить в Швеции Академию наук. Но пребывание Декарта в Стокгольме продолжалось лишь несколько месяцев. Простудившись, он умер 11 февраля 1650 г.

Прежде чем переходить к систематическому обзору философского учения Картезия, необходимо сказать еще несколько слов о его социально-политическом содержании.

Здесь приходится констатировать значительную политическую индифферентность французского философа. В «Рассуждении о методе» он выразил свою неприязнь к тем заносчивым, по его мнению, людям, которые видят смысл своей жизни в различных общественных преобразованиях, и тем более в ниспровержении существующего государственного устройства. По убеждению Декарта, много благодарнее для общества приспособляваться к его несовершенствам, к тем или иным недостаткам государственных организмов, ибо разрушение их угрожает людям огромными бедствиями. Характерно здесь уже то, что, осуждая любое посягательство на существующие социальные порядки, как и на религиозно-идеологические системы, их освящавшие, Декарт не только не отказывался признать свое новаторство в сфере науки, но даже подчеркивал его. В трудных вопросах науки, писал он в «Рассуждении о методе», «большинство голосов не является доказательством» и «гораздо вероятнее, чтобы истину нашел один человек, чем целый народ»². Вместе с тем философ ясно сознавал социальную природу науки, ее жизненную необходимость для общества. Отсюда неоднократно высказываемая им мысль об обязанности правителей финансировать сложные эксперименты, без которых невозможно продвижение в научных открытиях.

Декарт продолжил ту принципиальную линию, которая выражала едва ли не главное содержание социально-философской мысли гуманистов предшествующих веков. Их оппозиция феодальной ментальности в качестве важнейшего своего компонента включала положение о природном равенстве всех людей, об одинаковости человеческой природы. Это надисторическое понятие при всей его абстрактности стало для множества гуманистов и их последователей теоретическим стержнем критики иерархизма феодального общества. Декарт не формулировал никаких социально-философских концепций. Но проницательный дворянин отлично видел, что прогресс культуры невозможен, если знаниями будут обладать только господствующие классы. Конечно, в его представлении

это были главным образом, если не исключительно, естественнонаучные знания, ибо именно с ними он связывал не только прогресс человеческого общества, но и дело совершенствования самой человеческой природы.

Подтверждением сказанного служит уже тот факт, что некоторые свои произведения он писал по-французски, адресуя их широкой аудитории, не знавшей латыни. В «Рассуждении о методе» Декарт писал, что язык сам по себе не свидетельствует о силе мыслей и человек, выражающийся на нижнебретонском наречии, может формулировать их более точно и тонко по сравнению с тем, кто прекрасно знает французский язык. Как в этом, так и в других своих произведениях философ превозносит здравый смысл («естественный свет» человеческого ума), представленный в народе даже чаще, чем среди цеховых ученых, как гарант эффективности открываемых истин.

Эта социальная позиция Декарта в его собственной научной деятельности выражалась и в высокой оценке технического мастерства тех специалистов, без золотых рук которых он не видел возможности осуществлять свои эксперименты (например без мастеров прикладной оптики Виллебрессье и Феррье). Декарт продемонстрировал и демократизм подлинного ученого по отношению к «простым людям». Например, обнаружив у одного из своих слуг, Жилльо, незаурядный математический талант, он нашел время для занятий с ним, и Жилльо впоследствии стал видным инженером в Лейдене. Нидерландский моряк Дирк Рембрач (в будущем видный астроном и навигатор), узнав о Декарте и добившись встречи с ним, тоже поразил философа своими математическими способностями. Тот начал заниматься с ним и сделал его участником своих экспериментов.

ФОРМИРОВАНИЕ ДЕКАРТА КАК ФИЛОСОФА И УЧЕНОГО

Философское развитие Декарта началось, когда юный ученик коллегии Ла Флеш дошел до ее последних, «философских» классов. Программа обучения в Ла Флеш предполагала еженедельные дискуссии, обычно на темы философии и теологии, в конце месяца устраивались еще более сложные диспуты, в которых могли принимать участие и преподаватели. Формулирование тезисов и подбор аргументов для их обоснования или опровержения развивали логические способности учащихся, прививали им искусство аргументации. Как сообщает первый биограф Декарта А. Байе³, юный Рене проявлял в этих диспутах выдающееся искусство в точности определений и в умении обобщать свою аргументацию.

Как говорилось выше, положительные моменты в организации обучения в коллегии Ла Флеш сочетались со схоластичностью

основного содержания преподаваемых дисциплин, и в особенности дисциплин старших классов. Конечно, схоластика, будучи в принципе теологизированной философией, включала в себя элементы конкретных научных знаний («свободные искусства»). В эпоху средневековья она была исторически необходимой формой усвоения и трансляции античной мысли. Но уже в эпоху Возрождения в Италии, а затем и в других европейских странах становилась все более ощутимой неприемлемость схоластической учености. Гуманисты, не удовлетворенные формализмом схоластики, стали вкладывать в нее одиозный смысл (сохранившийся и в наши дни), понимая ее как формально правильное рассуждение, содержательность которого обратно пропорциональна внешнему блеску. Гуманистическая ученость, противопоставляемая схоластической, была значительно богаче и многостороннее. Гуманистическая философия, поставив эпохальную проблему учреждения царства человека в реальной, земной жизни, связывала ее решение с более глубоким пониманием самого человека. Многие гуманисты сформулировали и новое понимание природы.

Природоведческие интересы гуманистов свое наиболее обобщенное выражение нашли в ряде натурфилософских построений, ставших наиболее влиятельными в XVI в. Напомним здесь такие имена, как Парацельс, Телезио, Патрици, Бруно, Кампанелла. В отличие от схоластической физики, в основном продолжавшей принципы аристотелизма, концепция натурфилософов Ренессанса была ориентирована на идеи других античных философов, частично или полностью забытых в эпоху средневековья, — платонические, пифагорейские, стоические, атомистические, некоторые идеи досократовских «физиологов» («рассуждавших о природе»). В идейный контекст античной физики некоторые ренессансные натурфилософы нередко вписывали и достижения современного им естествознания. Примером могут служить медицинские прозрения Парацельса или гелиоцентрическая система Коперника в космологическом учении Бруно.

Важнейшая особенность ренессансной натурфилософии состояла в некреационистском понимании природы, исключавшем христианско-монотеистические представления о творении природы внеприродным Богом и о возможности его вмешательства в природные процессы. И хотя в своих истолкованиях природы натурфилософы Ренессанса тоже прибегали к идее Бога, но это было древнейшее представление о безличном, биоморфном начале, действовавшем из глубин природы и выступавшем по отношению к ней как некий вселенский принцип единства. Такое понимание Бога в европейской философии впоследствии стало обозначаться как *пантеистическое*. Существенной чертой ренессансной натурфилософии было утверждение взаимодействия и даже тождества

микро- и макрокосма, человеческого (и вообще животного) и природного организмов. Этот принцип также восходил к дофилософской древности. Он выражал биоморфные, органистические аналогии, осмысливание природы как живой, органической целостности, в глубинах которой находится безличный деятельный Бог. Гилозоистическое истолкование природы как всегда живой и даже ощущающей — одна из основ натурфилософии Ренессанса.

Хотя некоторые из этих учений включали в себя элементы опытных знаний, накопившихся за столетия средневековья, а также положения научной мысли, появившиеся в эпоху Возрождения, значительно большую долю их содержания составляли устойчивые фантастические представления, существовавшие к тому времени века и даже тысячелетия. Такова алхимия и соответствующая ей практика по «производству» золота, добыче «философского камня» и т. п. Весьма значительную роль в натурфилософских учениях Ренессанса играли и астрологические представления, которые опять-таки со времен глубокой древности были тесно переплетены с астрономическими знаниями. В астрологии имелось свое рациональное зерно, заключавшееся в идее космического взаимодействия светил, их тесной связи с земной жизнью, и эти представления вполне соответствовали тому интуитивно целостному восприятию природы, которое сближало ренессансную натурфилософию с античной.

Прочная связь соединяла натурфилософию и магические суеверия. Уже на первобытной стадии истории в человеке жила уверенность в существовании таких связей и сторон природного мира, которые могут быть весьма полезны людям. Однако поверхностность понимания подлинных, реальных связей природы порождала совершенно иллюзорные попытки воздействия на природу в интересах этой практики. Мечта гуманистов об установлении царства человека на земле тоже еще далеко опережала возможности ее реализации. Отсюда широкая распространенность магических суеверий в их натурфилософских представлениях. Но они стремились их переосмыслить, увязывая магию с познанием реальных причин в природе.

В позднеренессансной натурфилософии появилось понятие *естественной магии*. В этом отношении особенно показательна книга итальянца Джамбаттисты делла Порта «Естественная магия, или О чудесах природных вещей» (1589), с которой Декарт, как полагают исследователи, ознакомился еще в старших классах коллегии. Дж. делла Порта ставил смелую задачу использовать природу в интересах человека, опираясь на биоантропоморфные силы симпатии и антипатии, существующие между природными вещами. При всей фантастичности таких представлений идея овладения силами природы на основе познания присущих ей свойств,

весьма красноречиво сформулированная Ф. Бэконом, произвела на Декарта очень сильное впечатление.

Однако в целом Декарт понимал малообоснованность натурфилософских концепций. Но в еще большей мере его строгий ум не мог примириться с теми псевдоистинами, какими довольствовались схоластики и даже отвергавшие их идеи мыслители, учения которых приближались к концепциям натурфилософов. Этим во многом объясняется сильное воздействие на него идей античного скептицизма, обновленных одним из самых ярких философов позднего Возрождения, соотечественником Декарта Мишелем Монтенем (1533–1592). Скептицизм выявил ряд противоречий познания, важнейшее из которых — противоречие между чувственным и умственным компонентами знания.

Один из главных аспектов скептицизма — неприятие догматической самовлюбленности мыслителей, уверенных в непоколебимости всего того, что они считают единственно истинным. Возобновление этих идей в эпоху Возрождения наносило сильнейший удар по схоластическому догматизму и авторитаризму и даже по религиозным учениям, которые в глазах множества современников были абсолютно незыблемыми. Другая особенность скептицизма состояла в подрыве, — если не отвержении — всякой уверенности в возможности достичь достоверного знания и в утверждении достижимости лишь относительных истин, необходимых для действий в конкретных ситуациях.

По окончании коллегии, подводя в «Рассуждении о методе» итоги своего духовного развития, Декарт писал, что он «запутался в сомнениях и заблуждениях», и притом настолько, что «все более и более убеждался в своем незнании»⁴. Из этого состояния молодого Декарта выводило наблюдение людей в круговращениях жизни. В том же произведении он высказал мысль, что можно встретить «более истины в рассуждениях каждого, касающихся непосредственно интересующих его дел, исход которых немедленно накажет его, если он неправильно рассудил, чем в кабинетных умозрениях образованного человека, не завершающихся действительным...»⁵.

Сильнейшим стимулом к научным изысканиям Декарта послужили встреча с Бекманом и общение с ним. Главным предметом исследований французского ученого первоначально была математика. Как явствует из «Правил для руководства ума», математические размышления переросли в методологические, в сущности неотделимые от философских. Однако начало философской рефлексии Декарта приходится на значительно более ранние годы. Оно зафиксировано в его записях, получивших название «Частные мысли». В первой из этих записей (относящейся к январю 1619 г.) Декарт пишет, что если до сих пор он был лишь зрителем, то

теперь, надев маску, собирается в качестве действующего лица выйти на подмостки «театра мира сего»⁶.

Это, в частности, означало активность в исследовании различных областей природы. Конкретно научные исследования молодого Декарта нашли отражение в неопубликованном трактате «Мир». Когда же работу над этим произведением пришлось оставить, Декарт публикует «Рассуждение о методе» с тремя приложениями. Здесь перед нами весьма зрелый философ и ученый.

Коснемся теперь некоторых научных достижений Декарта. В истории математики он занимает весьма видное место. Одно из важнейших достижений ренессансной науки состояло в возрождении идей великих древнегреческих математиков. К концу XVI в. были изданы в оригиналах и переведены на латинский язык все сохранившиеся произведения Евклида, Архимеда, Аполлония, Паппа, Диофанта. Декарту они были хорошо известны. Но уже в эпоху Возрождения появились начатки математического естествознания. Теперь же, в эпоху Декарта без математического естествознания наука была бы неспособна стать производительной силой. В свою очередь математизация естествознания, даже в тех скромных масштабах, была бы невозможна без определенного прогресса в самой математике. Такой прогресс, в частности, невозможен без успехов *формализации*. И именно Декарт сыграл решающую роль в становлении современной алгебры тем, что ввел буквенные символы, обозначил последними буквами латинского алфавита (x , y , z) переменные величины, ввел современное обозначение степеней, заложил основы теории уравнений. Понятие числа и величины, ранее существовавшие раздельно, были объединены. Историческое значение декартовой «геометрии» состоит в том, что здесь была открыта связь величины и функции, что преобразовала математику. Применение алгебраических методов к геометрическим объектам, введение системы прямолинейных координат означало создание аналитической геометрии, объединяющей геометрические и арифметические величины, которые со времен древнегреческой математики существовали раздельно.

Большой вклад внес Декарт и в формирование столь важной науки, как оптика (итоги его исследований в этой области содержатся в основном в «Диоптрике» и в «Метеорах»). Так он открыл (независимо от В. Снеллиуса) закон преломления светового луча на границе двух различных сред. Точная формулировка этого закона позволила усовершенствовать оптические приборы, которые стали играть огромную роль в астрономии и навигации (а вскоре и в микроскопии).

Сказанным далеко не исчерпывается область научных интересов и научных открытий Декарта. Мы продолжим разговор о них, когда пойдет речь о картезианской физике.

ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФИИ В ТРАКТОВКЕ ДЕКАРТА

Наиболее четко Декарт определяет предмет философии в предисловии к «Первоначалам философии». Философия уподобляется здесь дереву, корни которого образует метафизика, ствол — физика, а ветви, растущие на этом стволе, — все более частные науки⁷. Эта идея, провозглашающая единство философии и конкретно научного знания, восходит к Аристотелю. Вместе с тем между Аристотелевым и Декартовым представлениями о предмете философии есть огромное различие. Оно связано прежде всего с интенсивным развитием научного знания. В Декартовом понимании философии ясно выражена мысль о практической действенности наук. Кроме механики, медицины и этики («науки о нравах») здесь идет речь и о более частных науках, составляющих ветви, с которых и должно собирать полезные в человеческой жизни плоды. Густота конкретно-научной кроны философского дерева знания, очевидная для французского философа, требовала нового осмысления этого дерева вплоть до его корней — метафизики.

Успехи математического естествознания в XVII в. стали у многих естествоиспытателей (особенно в Англии, но также и во Франции) порождать пренебрежительное отношение ко всякой (а не только к традиционной) метафизике. Много позже эти сциентистские тенденции разовьются в позитивизм. Такое отношение было совершенно чуждо Декарту. Критикуя в своем письме Мерсенну от 13 ноября 1639 г. воззрения парижских «аналистов» (т.е. математиков, виднейшим из которых был Ж. Роберваль, яростный критик Декартовой геометрии), Декарт заметил, что у таких ученых нет философской проницательности, «ибо та часть человеческого ума, которая более всего помогает математике, а именно воображение, более вредит, чем способствует метафизическим умозрениям»⁸.

Тем самым основной, собственно философской наукой в картезианстве осталась *метафизика*. Но она испытала сильнейшее воздействие научных изысканий Декарта и сформировавшейся в тесной связи с ними методологии.

РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКАЯ МЕТОДОЛОГИЯ ДЕКАРТА

Рационализация мировоззрения привела в условиях древнегреческой культуры к появлению философии как его важнейшей разновидности, стремящейся к определенной системности, к замене образов воображения, фантазии, составляющих содержание мифологии, понятиями. Этот процесс достиг своей кульминации в наиболее дифференцированной философской системе Аристотеля, в которой понятийные познавательные приемы были детально

осмыслены и составили особый раздел философии, по замыслу его творца предшествующий всем другим его разделам, в античности уже после Аристотеля названный логикой. В формах суждений и умозаключений логики были закреплены как достижения научного мышления — математического, биологического, социального, так и многие приемы обыденного мышления той отдаленной эпохи. В средневековой философии аристотелевская логика в основном оставалась образцом рациональности человеческого мышления как в арабоязычном мире, так и на европейском Западе. Некоторое усовершенствование ее, достигнутое в этот исторический период, не могло привести к принципиальным изменениям в методологии познания как из-за невысокого уровня развития самого научного знания, так и в силу господства авторитаризма в религиозной идеологии и философии средневековья, в частности абсолютизации важнейших положений философии и логики Аристотеля.

Интенсивное развитие научного знания к концу эпохи Возрождения, и тем более в XVII в., привело к радикальному изменению отношения передовых философов и ученых к традиционной логике и к формированию более общих, простых и действенных принципов новой методологии. Отвергая аристотелевскую логику такие философы выражали свое неприятие схоластики. Правда, ни Бэкон, ни Декарт не отбрасывали традиционную логику как непригодную и даже считали ее полезной для более эффективной по сравнению с обыденным мышлением передачи уже обретенных знаний, но, как и многие другие философы, они отмечали, что ее роль совершенно ничтожна в открытии новых истин, в формулировании обоснованных, подлинно научных понятий, раскрывающих познавательную никчемность схоластических универсалий — понятий с нечеткими, расплывчатыми признаками, часто отражавших неопределенность обыденного опыта. Во второй части «Рассуждения о методе» Декарт пишет: «...в логике ее силлогизмы и большинство других правил служат больше для объяснения другим того, что нам известно», что в ней «немало очень верных и хороших правил», однако к ним примешано немало «вредных и излишних»⁹. В «Правилах для руководства ума» даже предлагается перевести логику из области философии в область риторики. Декарт глубже любого другого философа своей эпохи показал непримиримость конфликта между возникшим тогда научным знанием и многими понятиями схоластической философии. Конфликт этот был выражен автором «Рассуждения о методе» в противоположность схоластическим опусам непринужденным, почти разговорным стилем, отличающимся незаурядными литературными достоинствами и рассчитанным на читательскую аудиторию, значительно превосходящую приверженцев цеховой учености.

Следует напомнить, что для совершенствования человеческого знания, в особенности того, которое претендует на статус научности, необходимы два главных фактора — многообразный опыт, без которого невозможно никакое знание, и деятельность ума по его осмыслению, проясняющая, анализирующая и обобщающая огромную пестроту опыта. Осознание бесплодности схоластической методологии привело многих философов эпохи Возрождения и XVII в. к идее о решающей роли опыта, который многократно расширился и обогатился по сравнению с античностью и средневековьем. Огромные успехи производственной деятельности сопровождались развитием такого эффективного способа исследования объективных закономерностей, как эксперимент — целенаправленный опыт, дающий конкретные ответы на вопросы, поставленные исследователем. Эта сторона методологии тогдашней философии породила в ней могучее направление, обычно именуемое *эмпиризмом*. Наиболее ярким представителем методологии эмпиризма был Фрэнсис Бэкон.

С другой стороны, в рассматриваемую эпоху совершенствовалась и интеллектуальная деятельность по осмыслению опыта. На смену традиционной логике пришла математика, в правилах и теоремах которой такая деятельность получала строгую формулировку. Свое концентрированное выражение она нашла в математическом естествознании, где опытно-экспериментальный и математический факторы выступали в неразрывном единстве. И если Галилей предлагал просто заменить традиционную логику математикой, то Декарт разработал достаточно конкретную и обобщенную методологию, которую принято называть *рационалистической*.

Эта методология не означала игнорирования или даже недооценки опытного фактора знания. Тонкий экспериментатор, Декарт в заключительной, IV части «Рассуждения о методе» пишет: «Что касается опытов, то я заметил, что они тем более необходимы, чем дальше мы продвигаемся в знании»¹⁰. Аналогичные положения читатель встречает и в «Правилах для руководства ума». Переписка Декарта свидетельствует, что он был осведомлен об индуктивной методологии Бэкона и в общем относился к ней одобрительно. Для самого французского философа весьма характерно, что в поисках эффективной методологии он не раз приводит в пример производственные приемы различных ремесленников — ткачей, вышивальщиц и др., ибо «все эти искусства удивительно хорошо упражняют ум»¹¹. Декарт осуждает не только схоластическую умозрительность, но и беспорядочные действия алхимиков, и совершенно произвольные заключения астрологов, которые, не зная природы звезд и не наблюдая их движений, тем не менее берутся определять их воздействие на людей. Тонкий методолог с

иронией осуждает тех философов, «которые, пренебрегая опытами, думают, что истина выйдет из их собственного мозга, словно Минерва из головы Юпитера»¹².

Но столь высокая оценка опытного компонента научно-философского знания не ставляет главного в методологии Декарта. Его размышления над законами и правилами осмысления опыта делают эту методологию прежде всего *рационалистической*. В основе развития научного знания, согласно Декарту, лежит совершенствование аналитических приемов познавательной деятельности человека. Знакомясь уже с первыми из «Правил...», читатель убеждается, что автор, с одной стороны, связывает свою методологию с дальнейшим развитием труда, а с другой — во множестве наук стремится отыскать объединяющую их «всеобщую мудрость» (*universalis Sapientia*)¹³, т. е. присущий всем им метод. Его преимущественная ориентация на математику становится совершенно очевидной, когда во втором правиле он заявляет, что «отвергает все вероятные знания» и считает достойными доверия, совершенными знаниями только те, «в которых невозможно сомневаться».

Принципиальное значение для методологии Декарта имеет трактовка математики. Философию, начиная с древности, нельзя рассматривать как некую практику, от которой в историческом прогрессе знания «отпочковываются все новые и новые науки». Подобно этому и математику, даже древнюю, нельзя представлять в качестве некой единой системы точного знания. В действительности то, что обозначается греческим символом «математика», уже в античности выступало как более конкретное знание — геометрия, арифметика, астрономия, музыка. К началу средневековья, потеряв значительную часть своего теоретически-дедуктивного содержания, эти дисциплины оформились как «свободные искусства», обслуживавшие церковную и житейскую практику. К началу Нового времени появились и другие прикладные знания математического цикла — оптика и «механические искусства». Великий математик, столь много сделавший для разработки математических формализмов, Декарт, обобщая приемы всех математических наук, пришел к заключению о существовании «всеобщей математики» (*Mathesis universalis*), оказывающейся синонимом «всеобщей мудрости». Всеобщая математика — та «всеобщая наука» (*Scientia universalis*), в которой «исследуется какой-либо порядок или мера, и неважно в числах ли, или фигурах, или звездах, или звуках, в любом ли другом предмете придется отыскивать такую меру»¹⁴. Подходы к обобщенной математике Декарт видит у древнегреческих математиков Паппа и Диофанта, а ее методологическую суть усматривает уже в известной надписи над входом в платоновскую Академию, запрещававшей входить туда несведующим в геометрии

(математике). Но конечно, именно Декарт возвел математику на высший методологический уровень. Его «всеобщая математика» — важнейший этап формирования *аксиоматического метода*, одной из основ современной теории науки.

Логические приемы «всеобщей математики» образуют существо рационалистического метода Декарта. Пользуясь обоими способами обретения новых знаний — опытно-индуктивным и дедуктивно-математическим, он отдает решительное предпочтение последнему. Люди, по убеждению Декарта, обычно ошибаются не столько в восприятии фактов, сколько в их осмыслении, нередко поспешном и малообоснованном. Осмысление же фактов осуществляется на путях дедукции, но не силлогической дедукции традиционной логики, а дедукции, понимаемой шире, фактически совпадающей со «всеобщей математикой».

Последняя доводит до предела те «аналитические приемы мышления», без которых нет никакой науки. В эпоху Декарта аналитический метод (дополнявшийся затем синтетическим) составлял общерационалистический принцип научной-философской методологии, который был присущ как рационалистам в более узком, собственно гносеологическом смысле этого фундаментального термина, так и эмпиристам в узком смысле слова. Декарт — классический рационалист. Вместо множества правил традиционной логики в «Рассуждении о методе» он четко сформулировал три обобщенных правила открытия подлинно научных истин.

В качестве второго правила метода Декарт указывает на необходимость делить исследуемый вопрос на максимально простые элементы, от которых должна отправляться последующая дедукция. Такие элементы в «Правилах для руководства ума» (в особенности в шестом из них) называются *абсолютными*; здесь подчеркивается, что в тщательном разыскании самого абсолютного состоит секрет всего этого искусства, называемого методом¹⁵. Такого рода абсолютное, присущее познающему человеческому уму, Декарт называет *интуицией ума* (*intuitus mentis*) — в философской литературе ее принято называть *интеллектуальной*.

Здесь перед нами одно из основополагающих понятий методологии и гносеологии Декарта. В «Рассуждении о методе» оно составляет первое, исходное правило, требующее признавать за истину только то, что познается с совершенной очевидностью и предельной отчетливостью, не оставляющими никакого сомнения в содержании мыслимого. Интуиция от древности до наших дней представляет собой одну из наиболее трудных проблем познавательной деятельности человека. Трудность эта рождается нераздельностью собственно интеллектуального, и притом максимально

интеллектуального, и чувственного компонентов знания, нередко приводящих к величайшим открытиям. В предшествовавшей Декарту (да и современной ему) философии акцент переносился то на умственный, то на чувственный компонент интуиции. В акте интуитивного знания выражено наивысшее единство познавательных сил человеческого духа, приводящее к истине. Непонятность такого весьма сложного единства и нередко неожиданность достигаемой при этом истины побуждали многих философов античности и тем более средневековья к иррационалистическому истолкованию интуитивного знания, к противопоставлению его дискурсивному познанию. Многие средневековые философы, убежденные в таинственности, непознаваемости глубин человеческого духа, видели в интуиции сверхъестественное свойство Бога (в меньшей мере ангелов и других внеприродных интеллигенций). Интуиция, рождающая истину, например, в августинианской традиции, трактовалась как всегда неожиданное озарение, «сверхъестественный свет», ниспосылаемый слабому человеческому уму сверхприродным Богом, не нуждающимся ни в чувственных фактах, ни в логическом рассуждении.

Другой смысл термина *интуиция* (буквально означающего «пристальное всматривание») был связан с максимальным его сближением с чувственным знанием, в котором фактор непосредственности лежит, так сказать, на поверхности (особенно в зрении, образовавшем смысловую основу этого латиноязычного термина). Акцентирование опытно-сенсуалистического фактора номиналистами XIV в. и затем некоторыми ренессансными философами способствовало сближению понятия интуиции с чувственным знанием.

Понятие интуиции у Декарта — основное выражение и даже синоним «естественного света» (*lumen naturale*), гарантирующего познание истины и противопоставленного «сверхъестественному свету» (*lumen supernaturale*) мистической традиции, весьма сильной у многих схоластиков, хотя у некоторых из них встречается и словосочетание «естественный свет».

Для понимания сути картезианского истолкования интуиции, пожалуй, наиболее важны «Правила для руководства ума». В третьем из них содержится знаменитое определение интуиции. «Под интуицией я подразумеваю не зыбкое свидетельство чувств и не обманчивое суждение неправильно слагающего воображения...» Тем самым интуиция отграничивается от недостоверности чувственного знания. Продолжая это определение, Декарт пишет, что интуиция — это «понимание (*conceptum*) ясного и внимательного ума, настолько легкое и отчетливое, что не остается совершенно никакого сомнения относительно того, что мы разумеем, или, что то же самое, несомненное понимание ясного и внимательного ума,

которое порождается одним лишь светом разума...»¹⁶. Следовательно, интуиция — не чувственное, а только умственное, чисто интеллектуальное знание. В шестом из «Метафизических размышлений» принципиальная разница между чувственным представлением и постижением посредством умственной интуиции разъяснена на примере треугольника и тысячеугольника — первый воображается, второй же мыслится без всякого воображения. Простых и предельно ясных — интуитивных — понятий в человеческом уме великое множество. Некоторые из них не только мыслятся, но и видятся: например, то, что треугольник ограничен тремя линиями, а шар — единой поверхностью. И все же удержание чувственных образов требует определенного напряжения духа, в то время как понимание, основанное на интуиции, осуществляется как бы само собой.

Острые картезианского учения об интуиции поражаало многочисленные схоластические универсалии. Подобно другим передовым философам своего века, Декарт прибегал к принципам номинализма, с помощью которых он раскрывал призрачный характер различных «сил», «скрытых качеств», «субстанциональных форм», якобы лежащих в основе множества явлений природы. В действительности, полагал он, реальны только единичные и конкретные предметы и явления природно-человеческого мира; что же касается универсалий, то они очень часто появляются в результате онтологизации чувственных представлений обыденного сознания.

Многие из картезианских интуитивных истин в действительности отыскиваются путем длительного и сложного анализа, невозможного без обращения к опыту, к эксперименту. С позиций же рационалистической методологии Декарта опытно-экспериментальный фактор — при всей его необходимости и незаменимости — в конечном счете лишь конкретизация умственных действий, которым принадлежит подлинная инициатива в научном исследовании.

Интуиции, по Декарту, образуют исходный пункт процесса рассуждения. Ведь это абсолютные, всеобщие истины, от которых берет начало бесчисленное множество истин более частных, относительных, имеющих непосредственное отношение к повседневной жизни человека. Третье правило «Рассуждения о методе» всегда требует начинать с предметов самых простых и, следовательно, наиболее легких для познания, и от них постепенно подниматься к познанию самых сложных. При этом исходя из того, что все подчинено действию принципов «всеобщей математики», порядок необходимо предполагать даже среди тех предметов, «которые в естественном ходе вещей не предшествуют друг другу»¹⁷.

Движение мысли от простого к сложному — обретение новых, все более частных истин. Согласно рационалистической методологии Декарта, оно осуществляется на путях *дедукции*. В соответствии со «всеобщей математикой» бытие представляет собой совокупность бесчисленных отношений, в сети которых дедукция, отправляясь от абсолютно устойчивых интуиций, обнаруживает все менее абсолютное, все более относительное — цепь звеньев, связанных друг с другом определенной зависимостью. Выявление такого рода цепей показывает плодотворность интуитивных истин, их противоположность иррациональным псевдоистинам.

От интуиции как знания *непосредственного* дедукцию отличает *опосредствованность* в выведении новых истин. Поскольку определяющий признак дедукции составляет ее непрерывность, дедуктивные операции требуют большого искусства и напряжения памяти. Если в дедуктивной цепи опущено хотя бы одно звено, вся цепь рушится и искомый вывод становится сомнительным. Чтобы этого не произошло, в помощь памяти, нередко вынужденной удерживать множество звеньев дедукции, весьма целесообразно время от времени проводить последовательное перечисление всех звеньев дедукции (составлять так называемую *энумерацию*) — четвертое правило «Рассуждения о методе». Каждое звено дедукции в достоверности не уступает интуиции, но достоверность здесь принадлежит не изолированному звену, а звену, неразрывно связанному с предшествующим и с последующим. Тем самым достоверность каждого звена дедуктивной цепи гарантирует достоверность всех остальных.

Подводя некоторый итог сказанному выше, еще раз подчеркнем, что картезианский аналитический и одновременно дедуктивно-синтетический метод, обычно именуемый рационалистическим и противопоставляемый эмпирическому методу Бэкона, отнюдь не игнорировал опытного фактора знания. Декарт прекрасно понимал, что эффективным препятствием к превращению рационалистического метода в умозрительно-схоластическое рассуждение служит постоянная связь его выводов с опытом, их конкретизация экспериментом.

В целом, однако, рационалистическая методология Декарта все же односторонне выдвигала значение собственно интеллектуального фактора за счет фактора опытности. По Декарту, чувственное познание совершенно необходимо в повседневной практической жизни. Теория же целиком основывается на интеллектуальном знании — значение его прямо пропорционально степени его математической достоверности.

При решении проблемы достоверного, совершенно неколебимого знания Декарт, как уже отмечено, должен был преодолеть основательное препятствие, которое представляли идеи скептицизма. Разочаровавшись в схоластической («школьной») мудрости, как и в алхимических, астрологических, натурфилософских учениях, которые стремились оттеснить схоластику или даже перечеркнуть ее, философ попал под влияние скептицизма, ибо некоторое время не видел контуров нового, связного и убедительного философского учения. Однако такое умонастроение не могло быть длительным и тем более окончательным у философа, обладавшего могучим математическим дарованием и превыше всего ценившего достоверность человеческих знаний.

Присущее скептицизму отрицание возможности приобрести достоверное знание было вполне приемлемо для фидеизма, без которого невозможна никакая религия. Вполне закономерно поэтому, что некоторые теологи XVII в. пытались использовать ту сторону скептицизма, которая, по их убеждению, ослабляя притязания науки, укрепляла религиозную веру.

Поэтому видные философы XVII в., такие, как, например, Ф. Бэкон, используя присущий скептицизму критический, антидогматический компонент, вместе с тем старались вскрыть его ограниченность и несостоятельность в отрицании возможности достичь достоверных истин науки. Но именно Декарт сделал преодоление скептицизма важнейшим вопросом своей методологии. Он был убежден, что решение этого вопроса подведет прочный фундамент под его метафизику.

Подходы к преодолению скептицизма можно видеть уже в «Правилах для руководства ума», где говорится (в гл. XII), что из сомнения Сократа вытекала та несомненная истина, что он был убежден в факте своего сомнения. Совершенно определенно вопрос о преодолении сомнения поставлен и в IV части «Рассуждения о методе». Но наибольшее значение имеет та аргументация, которую Декарт развивает в первом и втором из «Размышлений о первой философии».

В этом произведении Декарт великолепно демонстрирует приемы строгой и искусной аргументации. Общий его замысел состоит в том, чтобы преодолеть скептицизм изнутри, всемерно заостряя и даже подкрепляя его доводы. Картезий выдвигает принцип всеобъемлющего, *радикального сомнения* (*de omnibus dubitandum*), согласно которому в человеческом сознании нет ни одного совершенно достоверного, свободного от каких-либо сомнений факта. В «Размышлениях о первой философии» воспроизводятся аргументы античных скептиков (дополненные соображениями «новых

пирронистов» — М. Монтеня и его последователя П. Шаррона). Во-первых, это аргументы, вскрывающие недостоверность внешних, чувственных восприятий; палка, опущенная в воду, кажется сломанной, четырехугольная башня издали представляется круглой и т. п. Не менее обманчивы и показания внутренних чувств. Боль, например, люди иногда ощущают и в ампутированных конечностях. Вторая группа скептических аргументов связана с нередким отсутствием четкой границы между явью и сном: бывает ведь, что переживаемое нами во сне более ярко и впечатляюще, чем переживаемое наяву. Аргументы, показывающие недостоверность чувственных восприятий, выявляют тем самым зыбкость наших знаний как о внешних вещах, так и о нашем собственном теле. Но ведь мы можем противопоставить им вполне достоверные, чисто интеллектуальные математические истины. Однако и здесь ошибки не столь уж редки. Свое всеобъемлющее сомнение Декарт распространяет и на эту сферу. Он допускает существование некоего «злого гения» (*genius malignus*), которому доставляет удовольствие вводить нас в заблуждение даже в самой достоверной из наук. Гипотетическое существование этого дьявольского начала призвано довести до наивысшей степени отрицание возможности достичь какой бы то ни было достоверной истины.

Смысл всей этой, казалось бы, ультраскептической аргументации сводится к тому, что методическое размышление погружает мыслящего таким образом человека в пучину сомнений. Однако скептицизм для Декарта — не самоцель, как для действительного скептика. Подлинный смысл картезианского скептицизма состоит в очищении человеческого ума от множества предрассудков. И какой бы бездонной не казалась нам пучина сомнений, есть момент, позволяющий ее преодолеть. Это — сам факт сомнений, представляющих собой проявление нашей мысли. Сомневающийся всегда мыслит, даже если это происходит во сне, а если мыслит, то, следовательно, живет, существует. Отсюда знаменитое изречение Декарта: *Я мыслю (сомневаюсь), следовательно, я существую* [*cogito (dubito) ergo sum*]. В этой истине, по убеждению философа, никакой нормальный человек сомневаться не может. Ее и следует рассматривать как высшую, исходную для всех наших интуиций. Опираясь на нее, Декарт стремится внести в свою метафизику математическую достоверность.

КАРТЕЗИАНСКАЯ МЕТАФИЗИКА И ПРОБЛЕМА БОГА

Главный вывод Декарта из описанного выше хода рассуждений заключался в положении, что человек — существо прежде всего и главным образом мыслящее. Состояние мысли всегда дано нам непосредственно, в то время как наши телесные качества и

тем более качества внешних тел, познаваемые чувственно, лишь более или менее вероятны. Отсюда и основной идеалистический тезис картезианской метафизики: мысль человека в ее наиболее ценном познавательном содержании полностью не зависит от телесно-чувственного начала, этого основного источника наших заблуждений. Тезис этот с необходимостью вытекал из рационалистической методологии Декарта, в которой абсолютизировались внечувственные интуиции. В них Декарт усматривал максимальную истинность, а в истинах чувственных — только некоторое приближение к ним. В седьмом из «Правил для руководства ума» утверждается, что интеллект познается прежде всего, и только в зависимости от этого познания постигается все остальное. Противоположный путь познания автор категорически исключает.

Сама по себе эта идеалистическая позиция Декарта отнюдь не нова. Сократ, один из родоначальников европейского идеализма, видел подлинную задачу философской мысли в анализе познавательно-духовного мира человека, а не внешней природы, всегда ускользающей от достоверных понятий, вырабатываемых нашим умом. Как бы переключаясь с Сократом, Декарт не раз доказывал, что истина, находимая им в себе самом, всегда глубже и достовернее той, которую обретают «в книге мира».

Противопоставление интеллектуального знания знанию чувственному, закрепленное в тысячелетней традиции платонизма, не могло не оказать воздействия и на одного из родоначальников европейской философии Нового времени. Однако проведенное выше сравнение между Декартом и Сократом остается внешним — ведь эти великие философские имена разделены более чем двумя тысячелетиями — без дальнейшего выявления конкретного содержания картезианства, без уяснения того вклада, который французский мыслитель внес своими научными и философскими изысканиями в понимание мира материи и мира человеческого духа.

В решении проблемы соотношения духовного и телесного Декарт остался идеалистом. Уже в «Правилах для руководства ума» он, основываясь пока только на принципах формулирующейся у него методологии, утверждал, что «сила, посредством которой мы, собственно, и познаем вещи, является чисто духовной и отличается от тела не менее, чем кровь от кости или рука от глаза; она является единственной в своем роде...»¹⁸. В дальнейшем дуализм духовного и телесного у Декарта еще более обострился.

От категории бестелесного, познающего и сомневающегося человеческого духа Декарт закономерно переходит к многозначному, аморфному понятию Бога.

Ближайшим основанием обращения Декарта к этому понятию послужила особая трудность, связанная с основополагающим тезисом «я мыслю, следовательно, существую» — трудность перехода от существования мыслящего «я» к существованию объективного мира. Хотя данный тезис, по убеждению Декарта, предельно достоверен, задачи науки и философии могут быть выполнены лишь при условии объяснения внешнего мира, познание которого осуществляется в истинах только более или менее вероятных. Единственно надежный мост между мышлением индивида и всей неисчерпаемой сферой объективности представляет собой *понятие* Бога, обнимающее как объективный, природный, так и субъективный, человеческий мир.

Аморфность этого понятия связана прежде всего с его многослойностью. Древнейшим слоем понятия единого Бога является биоморфно-пантеистический слой, его можно найти у многих античных философов (например, у Ксенофана, стоиков). Такому безличному Богу присущ минимум антропоморфных черт, связанных с чувственным и умственным знанием. Его определяющая онтологическая функция состояла в выражении смутно постигаемого единства мира, куда органически включен человек.

Другой слой в понятии единого Бога образуется в связи с успехами производящего человека, который во взаимодействии с природой творит материальную и духовную культуру, так или иначе преобразуя при этом и самого себя. Креационистские мифы, возникающие уже на политеистической стадии религиозного мировоззрения, на монотеистической стадии трансформируются в эпохальные мифы о творении сверхприродным Богом мира и человека. Самый показательный пример понятия Бога с таким техноморфным содержанием — деминург («мастер») платоновского «Тимея», который творит космос из совечной ему материи, взирая на искони существующие идеи. Иной вариант креационистически трактуемого внеприродного Бога, творящего все сущее в течение нескольких дней, руководствуясь лишь своей доброй волей, представлен в Верхнем завете. Усложняясь на путях многообразных личностных аналогий и обрастая различными моральными атрибутами, этот внеприродный Бог стал краеугольным камнем монотеистических культов — иудейского, христианского, мусульманского. В известном смысле понятие максимально фидеистического Бога можно считать завершающим слоем понятия Бога вообще. Философам, обращавшимся в различных аспектах своих теоретических размышлений то к биоморфно-пантеистическому, то к техноморфному Богу, то к другим вариантам этого понятия, всегда приходилось считаться с понятием *личностного* внеприродного Бога, которое в эпоху средневековья стало основой официальных религиозных идеологий. Таковой оно оставалось и в

эпоху Декарта, вынужденного постоянно оглядываться на церковь и ее служителей.

Мы не будем рассматривать все философские аспекты употребления понятия Бога Декартом. Отметим лишь, что, например, в шестом из «Размышлений о первой философии» автор говорит, что через посредство «природы, взятой в ее целом», он познает «не что иное, как самого Бога или же установленную им связь сотворенных вещей»¹⁹. Здесь Декарт в сущности демонстрирует *пантеистический* аспект своего философского Бога — древнейший слой понятия божественного всеединства. Именно этот смысл понятия Бога как актуальной и одновременно природной бесконечности делает данное понятие своего рода синонимом пространственно-временной континуальности, с проявлением которой мы встретимся и в картезианской физике. Но для французского философа он малохарактерен и остается в общем неразвитым.

Значительно более характерно для него понятие *техноморфно-деистического* Бога — высочайшего, в принципе внеприродного и вместе с тем искуснейшего мастера, деятельность которого стирает границы между природой, живущей по непреложным законам, и человеческим искусством, которое тем успешнее, чем глубже и всестороннее человек овладевает этими законами. Но и эта позиция, связанная с так называемым физико-теологическим доказательством бытия Бога (оно в особенности утвердилось после формулировки Ньютоном точных законов механики, земной и небесной), ставшим главным в европейском деизме XVII–XVIII вв., для Декарта не столь существенна.

Декарт оставлял богословам их доказательства важнейших догматов христианско-католической религии, а в свою метафизику включал только одно, так называемое онтологическое доказательство (термин Канта), автором которого считается схоластик XI — начала XII в. Ансельм Кентерберийский. Это доказательство основано на представлении о Боге как о внеприродной, абсолютно бесконечной и вневременной личности («существо, превыше которого уже ничего нельзя помыслить»), которой противостоит все конечное и тленное. Важнейший личностный атрибут мыслимого таким образом Бога — его наивысшее совершенство, не достижимое ни для какого человека. Такое совершенство, согласно Ансельму, приводит к заключению, что понятие Бога — исключительное по сравнению со всеми другими — с необходимостью требует признания его максимальной объектности, абсолютного бытия. В дальнейшем схоластика в лице Фомы Аквинского отказалась от этого доказательства, поскольку убеждение в существовании Бога оно ставило в слишком категорическую зависимость от человеческого ума. Аквинат выдвинул другие, косвенные доказательства божественного бытия.

Декарт по существу вернулся к доказательству Ансельма. Следы схоластических формулировок онтологического аргумента читатель не раз встретит в его произведениях, в особенности в тех, где автор рассуждает о том, что сомнения, испытываемые человеком в познании истины, свидетельствуют о его несовершенстве, ограниченности. А отрицательное понятие несовершенства требует надежнейшего критерия, каким может быть только понятие абсолютного совершенства. Но такое понятие и есть Бог — последнее основание человеческой мысли.

Однако важно учитывать, что личностное, собственно религиозное содержание понятия Бога Декарта фактически не интересовало. Онтологический аргумент он использовал главным образом потому, что он давал возможность четкого различия и даже противопоставления Бога как актуально бесконечного абсолюта (*in finitas, infini*) и потенциально бесконечного (беспредельного, неопределенно большого — *indefinitas, indefini*) мира. Астрономические открытия Коперника, Галилея, Кеплера и новые космологические идеи (особенно Бруно) в XVII в. все больше убеждали в бесконечности мира. Но мысль эта смущала и даже страшила умы верующих, в глазах которых бесконечность мира не оставляла места для Бога. В письме от 6 июня 1647 г., адресованном французскому послу Шаню и предназначенном явно для шведской королевы Христины, Декарт ссылается на кардинала Николая Кузанского, утверждавшего еще в XV в., что мир безграничен, и тем не менее не осужденного церковью. Кузанец первым на пороге Нового времени провел различие между актуально бесконечным, вневременно-вечным Богом и потенциально бесконечным миром.

В своем учении о полном преодолении невыносимого состояния сомнения Декарт обращается к идее актуально бесконечного абсолюта, постоянно наличествующего в человеческом уме, как предельно ясной по сравнению со всеми другими нашими идеями. Он считал, что столь ясная идея с необходимостью указывает на свой божественный объект, который и внедрил ее в глубины нашего духа. Здесь Декарт выявил подлинный ход мысли в онтологическом аргументе — от привилегированной идеи актуально бесконечного абсолюта к нему самому, к Богу. Тем самым философ стирал разграничение мышления и бытия по отношению к божественному абсолюту.

Несовершенное существо, каким является сомневающийся и ошибающийся человек, согласно Декарту, с необходимостью требует абсолютно совершенной причины — безошибочно мыслящего Бога. Абсолютизированная положительная сторона человеческого мышления превращается у Декарта в *правдивость* Бога. Абсолютно необходимый и совершенный Бог не способен обманывать человека в высшем проявлении его познавательных сил. Тем

самым в проблеме Бога выявляется не только онтологическое, но и гносеологическое содержание, которое для философа не менее, если не более, важно.

Обращение философа к понятию Бога определялось и тем, что оно имело также *гносеологическое* содержание. Фидеистическая суть этого понятия выражалась в том его компоненте, который можно назвать *мистифицирующим* — в акцентировании таинственности, совершенной непознаваемости Бога. Религия постоянно подчеркивает, что, каковы бы ни были познавательные завоевания человека, закрепляемые в цивилизации, в культуре, сфера непознанного остается значительно шире, чем область познанного. Набрасывая на действительность — и природную, и тем более социальную — покров таинственности, религия, в особенности монотеистическая, толкает человека в сторону агностицизма. Вера в божественное всемогущество, невозможная без такой мистифицирующей функции понятия Бога, одно из главных своих выражений находит в представлении о многочисленных *чудесах* — уникальных событиях, происходящих в природе, обществе и индивидуальной жизни людей и не поддающихся объяснению.

Однако при всем определяющем значении мистифицирующего компонента представлений о Боге религия не может строить систему своих догматов и культов в полном отрыве от успехов человеческого познания. Такой отрыв — максимальный в некоторых воинствующих мистических религиозных течениях — в конечном итоге привел бы к утрате связи с реальной жизнью. Это объясняет другую сторону понятия единого Бога — его тесную связь с успехами познающего человека. А это сторона уже не столько религиозная, сколько философская.

Абсолютизация истины, присущая многим философам уже в древности, делала Бога ее верховным субъектом — носителем и источником. Таков Бог Аристотеля, вынесенный за пределы конечного мира, представляющий собой мышление, мыслящее само себя. В его понятии сливаются тем самым субъект и объект. Хотя Аристотель именуется Богом, а свою первую философию — будущую метафизику, трактуемую в этом аспекте, — теологией, его точнее было бы назвать *абсолютом*. Весьма важно также, что философский бог Аристотеля и некоторых других античных и даже средневековых философов, как абсолютизированный человеческий разум в его высшей теоретической деятельности, делал — в качестве последней цели и смысла бытия — зависящий от него, хотя и не созданный им, конечный мир насквозь познаваемым. Есть все основания трактовать эту гносеологическую функцию философского понятия Бога как *интеллектуализирующую*, убеждающую человека не только в эффективности его познавательных

усилий, но даже в возможности исчерпывающего познания мира (в мировоззренческом содержании).

Но собственно религиозно — так сказать, массовое — содержание выражено в понятии Бога значительно чаще, чем содержание философское. В эпоху Аристотеля, как и позднее, включая эпоху Декарта, лишь немногие любители философии так или иначе уклонялись от жестоко предписанных догматов религии. И если интеллектуализирующая функция понятия Бога неразрывно связана с рационалистическим содержанием философии, то понимание Бога в любой религии определяется ее фидеистической, мистифицирующей сутью, тем, что фактор нерассуждающей веры подавляюще велик по сравнению с фактором логически проясненного знания, разума.

То, что религия не может полностью игнорировать интеллектуалистический компонент понятия Бога, нашло отражение, в частности, в одной из книг Ветхого завета — в «Книге премудрости Соломона», написанной в III-I вв. до н.э. Творение мира Богом представлено в ней как результат его познавательной деятельности. Здесь содержатся, в частности, и слова о том, что при творении мира Бог «все расположил мерою, числом и весом» (Прем. 11, 21). Не случайно эти слова цитировали некоторые из отцов христианской церкви, в частности Августин, стремясь к осмыслению и определенной систематизации христианского вероучения. Основное богословское содержание понятия личностного и внеприродного Бога в учении Августина определялось неограниченностью совершенно свободной воли Бога, посредством которой он сотворил природный и человеческий мир. Вместе с тем в этом своем сверхъестественном творчестве Бог воплощал идеи (платоновско-пифагорейские по своему генезису), наличествующие в его уме. В дальнейшем к этой книге обращались некоторые схоластики и философы-гуманисты эпохи Возрождения (например, Николай Кузанский). Ссылку на приведенные выше слова читатель найдет и у Декарта — в гл. VII трактата «Мир».

В произведении Декарта читатель встретится как с религиозно-мистифицирующим, так и с философски-интеллектуализирующим понятием Бога. Когда автор говорит о вечности, всеведении, всемогуществе Бога в качестве творца всего сущего — перед нами традиционный христианский Бог. Его религиозно-мистифицирующая функция подчеркивается в тех случаях, когда говорится, что бесконечность Бога делает его всегда недоступным для человеческого ума — особенно в попытках объяснения содеянных им чудес. Но личностно-богословские характеристики Бога практически отсутствуют в произведениях философа. А если и встречаются, то обычно в подчинении философскому смыслу (собственно богословский смысл в этих случаях перетолковывается). Так, Бог

Декарта, как и всякий традиционный Бог, — максимально совершенное существо.

При всей расплывчатости понятия Бога у Декарта нельзя не отметить, что оно играло в его философии важную роль и способствовало в тех условиях развитию научного знания. Большое значение имело, например, положение о неизменности Бога и непрерывности его действия, которое мы находим в «Трактате о свете» (особенно в гл. VII). Именно эти свойства Бога гарантируют, согласно Декарту, устойчивость законов природы, которые в сущности связаны с ним лишь опосредствованно. Кроме чуда сотворения материи и сообщения ей первоначального импульса движения, «Бог никогда не совершает в этом мире никакого иного чуда», и даже существование в нем интеллигенций, разумных духов не может поколебать нашего представления о закономерности природы²⁰. Именно в таком использовании понятия Бога в противовес массовому в то время представлению о переполненности природы и человеческого мира многочисленными чудесами Декарт, а за ним Спиноза и Лейбниц, опираясь на философски-интеллектуализирующее понятие Бога, в своем решительном отрицании возможности чудес вставали, можно сказать, на путь секуляризации самого понятия Бога.

Познавательный оптимизм Декарта²¹ — одно из следствий такого рода секуляризации. Великий рационалист был убежден в возможности исчерпывающего познания мира. Уже в первом из «Правил для руководства ума»²² он писал, что «не нужно полагать умам какие-либо границы». В «Рассуждении о методе» он еще более категорично заявлял: «Не может существовать истины ни столь отдаленных, чтобы они были недостижимы, ни столь сокровенных, чтобы нельзя было их раскрыть»²³.

ФИЗИКА ДЕКАРТА. ОСОБЕННОСТИ ЕЕ МЕХАНИЦИЗМА

Физика составляет, по Декарту, ствол дерева познания, вырастающий из метафизики. Сохраняя послеаристотелевский термин «метафизика», Декарт, подобно многим своим современникам, твердо придерживался идеи единства природоведческого знания, подчеркивая тем самым его мировоззренческую функцию. Но принципы аристотелевской физики, оставшиеся в основном неизблемыми в схоластике, были радикально пересмотрены автором «Рассуждения о методе» и «Первоначал философии». Он отказался и от тех истолкований природы, которые процветали в ренессансной натурфилософии Телезно, Патрици, Бруно, Кампанеллы и других мыслителей. В принципе тоже противники схоластики, эти натурфилософы приближались к ней в том, что в их трактовках

природы преобладало, как и в античности, *качественное* понимание природы, определяющую роль в котором играл не столько умственный, сколько чувственный компонент знания.

Преодоление представлений так называемого наивного реализма, отождествляющего вещный, объектный мир с его чувственно-образным отражением в человеческом сознании, — великая заслуга самого глубокого античного материалиста и одновременно рационалиста в этом своем открытии Демокрита. Но поскольку в эпоху античности не было ни экспериментального, ни тем более математического естествознания, открытие Демокрита, согласно которому объективные свойства вещей отнюдь не таковы, какими они представляются нашему чувственному сознанию, было предано забвению. В античности, как затем и в средневековье, утвердилось преимущественно качественное понимание природных вещей. В начале XVII в., когда интенсивно развивалось экспериментальное и математическое естествознание, Галилей возобновил древнюю идею и установил различие между природой, как она дана нашему чувственному сознанию, и ее подлинным, математическим языком.

Развивая эти позиции, Декарт полностью исключает из понятия материи все изменчивые чувственные признаки вещей: Единственным несотъемлемым ее признаком (атрибутом) становится протяженность, способность занимать определенное пространство (поэтому и частицы материи отличаются друг от друга лишь той или иной геометрической формой, фигурой). Последовательный рационалистический анализизм картезианского метода с необходимостью приводил к такому выводу.

Отождествление материальности с протяженностью делало картезианскую физику *континуалистской*. Здесь один из главных пунктов связи физики Декарта с его метафизикой. Континуалистская позиция исключает возможность совершенной пустоты. О пустоте можно говорить в относительном смысле — как о большей или меньшей заполненности той или иной части пространства, но абсолютная пустота — как полное отсутствие здесь телесности — с позиций картезианской метафизики противоречит самому понятию бытия. В мировоззренческих условиях той эпохи такая позиция усугубляла понимание материального единства универсума, ибо, по словам Декарта, «во всем универсуме существует одна и та же материя», и материя неба не отличается от материи земли²⁴.

Континуалистская позиция, отождествляющая пространственность с телесностью, материальностью, в своих истоках также восходит к античности, к Пармениду. Однако уже в античности ей была противопоставлена *дискретистская* позиция, сформулированная Демокритом. Согласно Демокриту, бытие, мыслимое как

бесчисленное множество мельчайших неделимых телец, названных атомами, получает возможность движения лишь благодаря наличию небытия — огромной мировой пустоты, космического вместилища атомов и их простых и сложных соединений, вплоть до бесчисленных миров. Борьба сторонников континуалистского и дискретистского истолкования бытия возобновилась в Новое время. В качестве атомистов, рассматривавших свое учение как наиболее адекватную основу рождавшейся экспериментально-математической физики, выступали виднейшие современники Декарта, начиная с его соотечественника Пьера Гассенди. В дальнейшем позицию атомизма в общем принял и Исаак Ньютон.

Но Декарт решительно отверг атомизм. Он считал, что понятие атома как телесной и одновременно неделимой — к тому же незримой — частицы материи внутренне противоречиво. Любая телесная частица способна к бесконечному делению; оно не требует понятия совершенной пустоты как условия разделения и перемещения атомов. Относительная незаполненность пространства делает возможным образование различных сгущений мельчайших частиц материи (в отличие от атомистической концепции материи картезианская обычно называется *корпускулярной*). В антично-средневековой физике, как затем и в большинстве ренессансных концепций, основные природные стихии земли, воды, воздуха и огня считались универсальными природными образованиями. Частицы своей материи Декарт тоже именует иногда элементами огня, воздуха и земли, но за этими названиями скрываются лишь их различные величины и формы. Частицы лишены тяжести, независимой от отношения их к другим частицам. В процессе дробления, притом до бесконечности, они могут превращаться друг в друга. Понимание материи как совершенно бескачественной стало одним из главных признаков картезианского механицизма. В противоположность античной и ренессансной натурфилософии Декарт исключал из материи любые признаки жизни, отвергая тысячелетние гилозоистические представления.

Другой, не менее важный аспект Декартового механицизма заключается в его понимании движения, присущего частицам материи. Наличие относительной пустоты позволяет им перемещаться. В § 24 и 25 ч. II «Первоначал философии» Декарт дает определение «движения в подлинном смысле слова», представляющего собой «перемещение одной части материи, или одного тела, из соседства тех тел, которые с ним соприкасались и которые мы рассматриваем как находящиеся в покое, в соседство других тел»²⁵. Такое понимание движения как перемещения в пространстве было противопоставлено аристотелевско-схоластическому, согласно которому существует несколько разновидностей движения. Для Аристотеля движение в пространстве представляет собой нарушение состояния

покоя, якобы «естественного» для всякого тела. Декарт же вслед за Галилеем начал исследование проблемы инерции, которое в следующем веке приведет материалистически мыслящих философов к выводу о неотделимости движения от материи.

Суть картезианского механицизма составляет его последовательный *редукционизм* — убеждение в том, что каждое явление природы в конечном счете сводится к пространственному перемещению частиц материи, обладающих минимальным количеством свойств геометрически-физического характера. Такой механицизм — в сущности механицизм в широком смысле этого фундаментального термина. Механицизм в более узком смысле появится после того, как Ньютон в своем великом произведении «Математические начала натуральной философии» (1687) сформулирует три классических закона, которые превратят механику в строгую науку. Механистический редукционизм после этого означал сведение сложных явлений природы — и даже человеческой жизни — уже не просто к перемещению телесных частиц в пространстве, а к движениям частиц согласно законам ньютоновской механики. Картезианская же механика, являющаяся конкретизацией «всеобщей математики», была этапом на пути к ньютоновской. Судить об этом можно, обратившись к трем «законам природы», которые, будучи первоначально сформулированы в трактате «Мир», более четкое изложение получили в ч. II «Первоначал философии» (§ 37–40). Но прежде чем говорить о них, необходимо указать на один важный аспект зависимости физики Декарта от его метафизики. Аспект этот целиком связан с категорией Бога.

Согласно декартовскому механистически упрощенному пониманию материи, необходимо не только создание материи «из ничего», но и сообщение сотворенной материи первоначального космического импульса, в результате которого ее частицы получают возможность передавать друг другу определенные количества движения, как бы перераспределяя его между собой. Исчерпав в этих сверхъестественных актах свою мистифицирующую функцию, картезианский Бог в дальнейшем, можно сказать, оборачивается к миру своей интеллектуализирующей стороной. Правдивость Бога сочетается с его полнейшей неизменностью. Она-то и гарантирует непреложность тех законов, которым подчиняется движение материальных частиц.

Первый из Декартовых законов движения утверждает, что любая простая и неделимая вещь пребывает в неизменности, если не встречается с другой, которая изменяет ее своим воздействием. Согласно второму, изначальное движение тела — движение по прямой. Третий закон утверждает, что при столкновении одного тела с другим, более сильным, первое ничего не теряет в своем

движении, при столкновении же с более слабым оно теряет в своем движении ровно столько, сколько сообщает этому телу.

Физики давно уже пришли к выводу о неудовлетворительности этих законов механики (особенно третьего), трактующих тела как абсолютно твердые (неупругие). Тем не менее их философское, и притом натуралистическое, значение было огромным. Открытие в Новое время законов механики и астрономии, связанное с научной деятельностью Галилея, Кеплера, Декарта, — эпохальное событие в истории философской мысли. Дофилософское, мифологическое мировоззрение было переполнено биоморфными образами, все природное, объективное в мировоззренческом сознании того времени воспринималось в соответствии с антропосоциоморфными «моделями».

Господство антропосоциоморфных аналогий в осмыслении природы типично и для всей античной философии, хотя она, будучи связана и с научным знанием, накапливала понятия, отражающие подлинно объективные закономерности.

Такого рода понятия в наибольшей мере были характерны для демокритовского атомистическо-материалистического истолкования природы, но и оно не было свободно от антропосоциоморфных образов. Религиозно-монотеистическое мировоззрение поднимает антропосоциоморфные образы в сверхприродную, бестелесную сферу. В эпоху средневековья мистифицирующая функция понятия трансцендентного Бога сделала весьма неопределенной границу между естественным и сверхъестественным в природной и человеческой жизни. Вера в сверхъестественное выражалась главным образом в представлении о существовании многочисленных чудес, скрывающих загадочную волю внемирового Бога. Такие представления были тогда важнейшим компонентом массового религиозного сознания. Как отмечалось, наполнение понятия Бога рационалистическим содержанием, присущее не только Аристотелю и некоторым другим античным философам, но и философам, оппозиционным по отношению к господствующим в эпоху Средневековья монотеистическим вероисповеданиям, усиливало интеллектуализирующую сторону этого понятия и приводило к сужению представлений о чудесах.

В Новое время научно-философская мысль выработала понятие чисто физической, естественной необходимости, свободной от антропосоциоморфической образности. У Декарта это понятие было наполнено механистическим содержанием, связанным как с его отрицанием гилозоистических представлений о всеобщей одушевленности материи, так и с его трактовкой законов движения тел как подлинных законов природной необходимости.

Эта позиция конкретизировалась в картезианстве принципом *детерминизма*. Детерминизм понимался упрощенно-механистичес-

ки — как причинная обусловленность, сводящаяся к столкновению тел и констатируемая в процессе опытно-экспериментального исследования, устанавливающего «ближайшие», непосредственные причины. Такие подлинно физические причины Декарт, как и Бэкон, Гоббс, Спиноза и другие философы-новаторы того века, противопоставлял *телеологическому* истолкованию природы, апеллировавшему к целевым, или конечным, причинам. Целевые причины искони были главным выражением органистического, антропосоциоморфического мировоззрения. В монотеистическом мировоззрении телеологическое истолкование природного и человеческого мира было неотделимо от креационистских представлений, согласно которым внеприродный божественный мастер, создавая тленный мир, заложил в него определенные цели.

Декарт же, вынужденный придерживаться официальной религиозной позиции креационизма, вместе с тем умело использует и мистифицирующую сторону понятия внеприродного Бога. Он не раз говорит (в частности, в § 28 ч. I «Первоначал философии»), что людям не дано знать намерений Бога, что им неведомы те цели, какие он ставил, создавая мир. Поэтому в исследовании природы необходимо отказаться от поисков конечных целей. Но, будучи не в силах знать, *для чего* Бог создал те или иные вещи или явления, мы в состоянии уяснить, каким образом он это сделал. Фактически забывая о творении вещей Богом, исследователь сосредоточивается на выявлении их структур²⁶.

Тем самым мистифицирующая функция понятия Бога вскрывает полную иллюзорность трансцендентных целей мироздания. Интеллектуализирующая сторона того же понятия поощряет человека к раскрытию реальных «ближайших» причин, перечеркивая имманентные цели конкретного бытия, способствуя торжеству механистического детерминизма в его простейшей форме непосредственного причинения.

Но это справедливо лишь в отношении физики. Однако ее связь с «корнями» единого дерева познания, с метафизикой, неоднозначность понятия Бога как ее главной категории вносит здесь существенные поправки. Деистически трактуемый, техноморфный Бог, как мы видели, выступает гарантом достоверности знания и поощряет человека к раскрытию ближайших, механистических причин. Но в той же метафизике имеется и пантеистический аспект, пусть и не столь значительный по сравнению с первым. И все же его достаточно, чтобы из картезианской трактовки бытия не исчезли элементы органицизма.

Мы встречаемся с ними в одной из бесед Декарта с Бурманом (1648 г.). При обсуждении третьего «Размышления о первой философии» их автор, отвечая своему любознательному собеседнику, указывает, что тот более склонен «сравнивать творчество Бога

скорее с работой ремесленника, чем с порождением от родителя», но первая аналогия менее убедительна. Поэтому «уместнее аргументировать к божественному творению от естественного, чем от искусственного, присущего ремеслу»²⁷. Если техноморфное уподобление Бога ремесленнику более адекватно согласуется с механистической трактовкой бытия, то осмысление его творчества как порождения возвращает нас к его органистической трактовке.

Органистический реликт картезианства усматривается и в одном месте из его письма к Мерсенну от 16 октября 1639 г. Декарт говорит здесь о «двух инстинктах». Один из них «носит чисто интеллектуальный характер — это естественный свет, или *intuitus mentis* (интуиция ума), коему одному только, по моему убеждению, следует доверяться; другой вид инстинкта присущ нам, как и животным, и представляет собой определенный природный импульс к сохранению нашего тела». Хотя «этому инстинкту не всегда надо следовать»²⁸, сам факт его существования свидетельствует о неистребимости органицизма даже у столь радикального механициста, каким в принципе был Декарт в своей трактовке бытия.

КОСМОЛОГИЯ И КОСМОГОНИЯ В УЧЕНИИ ДЕКАРТА О МИРЕ

Познаваемость мира была бы невозможной, если бы Декарт не мыслил его фактически независимым от Бога. Бесконечность Бога означает и всемогущество, неограниченность его свободной воли. Эти качества божественной сверхъестественной личности у Декарта соответствовали христианско-августинианской традиции. Но последовательный рационалист переосмысливал эту традицию: неограниченность свободы Бога выражается и в его способности к самоограничению. Всесилие Бога позволяет ему создавать огромное множество миров, фактически же он создает только наш космос. Принципиально важно при этом, каким образом реализуется это божественное творчество.

Социально-идеологическая ситуация эпохи заставила Декарта объявить себя правоверным христианином, который мыслит возникновение мира так, как оно описано в самом начале Ветхого завета. Читатель не раз встречается в произведениях Декарта с выражением креационистских воззрений. Но по существу во всех этих случаях мы имеем дело с *формальным* креационизмом, которому философ противопоставляет свою подлинную позицию, из соображений идеологической осторожности называемую им гипотетической.

Огромное значение имеет мысль Декарта о постепенном формировании мира, о его эволюции из некоего недифференцированного, хаотического состояния к стройности нашего космоса.

Принципиально важны его слова о том, что природа всех вещей «гораздо легче познается, когда мы видим их постепенное возникновение, нежели тогда, когда мы рассматриваем их как вполне уже образовавшиеся»²⁹. Ортодоксальная креационистская позиция, согласно которой мир со всем многообразием светил, растений, живых существ возникает в течение нескольких дней, понимала мир в принципе как неизменный, лишенный самостоятельного развития, а природу и человека как полностью зависящих от внеприродного, личностного божественного начала. Декарт же, отграничивая мир от этого начала, твердо вступал на путь натурализма, признания его самостоятельности и спонтанного развития.

Эпохальный элемент натуралистического эволюционизма присущ знаменитой космогонической гипотезе Декарта — первой в Новое время концепции формирования космоса на основе законов механики. Функция Бога сведена здесь к двум событиям, не объяснимым с позиций картезианской метафизики, — творению материи и сообщению ей первоначального импульса движения. Хаотическое движение частиц материи, меняя формы первоначально равных по величине частиц, образовало множество вихрей. Действие трех законов движения, приведенных выше, постепенно и спонтанно преобразовало хаос в наш солнечный мир. При этом наиболее мелкие и подвижные частицы (частицы «огня» составляющие первый род материи) образовали звезды и солнце, шарообразные (второй род, или «воздух») — небо; наиболее крупные, малоподвижные и легко сцепляющиеся друг с другом (третий род материи, или «земля») трансформировали свой вихрь в Землю и другие планеты, обращающиеся вокруг Солнца.

Сформулированные Декартом законы механики, его идея вихреобразного движения частиц позволили ему объяснить суточное движение Земли вокруг своей оси и ее годовое движение вокруг Солнца. Но других особенностей нашей Солнечной системы, известных тогдашней астрономии, прежде всего законов движения планет вокруг Солнца, открытых Кеплером, они объяснить не могли. В целом космогония Декарта представляет собой систему своего рода умозрительной механистической натурфилософии, слабо осмысленной математически. Но тем не менее исключительно важна сама идея спонтанного развития, составляющая теоретический стержень этой концепции, поразительно смелой для своей эпохи. Напомним, что более многосторонняя, обоснованная законами механики Ньютона и глубже осмысленная математически космогоническая концепция Канта–Лапласа появилась лишь через полтора века после картезианской.

Тот сильнейший импульс, который, согласно Декарту, был сообщен внеприродным Богом сотворенной им материи и с тех

пор остался неизменным, снова возвращает нас к вопросу о соотношении актуального бесконечного Бога и потенциально бесконечного универсума. Но поскольку Декарт не говорит о множественности миров, аналогичных нашему, хотя и утверждает, что каждый из них подчинился бы тем же законам, что и наш (см. в особенности «Первоначала философии» § 22 ч. II), то мир при всей его беспредельности оказывается как бы *оконечным* перед лицом актуально бесконечного Бога.

Как бы подтверждая эту мысль, Декарт в письме к Шаню от 6 июня 1647 г. указывает, что в принципе безграничный мир все же «может иметь границы, известные Богу, но совершенно неизвестные человеку»³⁰. Только в оконечном мире становится возможным постоянство того количества движения, которое Бог сообщает материи сразу после его творения. Третий закон механики, сформулированный Декартом, констатирует только перераспределение между частицами материи неизменного количества движения во всем космосе. При всей несостоятельности этого закона перераспределения движения совершенно очевидна его роль в укреплении идеи автономности природы. Оконечный мир становится фактически независимым от Бога. На это противоречие — между принципиально и потенциально бесконечным и вместе с тем как бы оконечным миром — обратил внимание Ф. Энгельс в «Диалектике природы», заметив, что «положение Декарта о том, что количество... имеющегося во вселенной движения остается всегда одним и тем же, страдает лишь формальным недостатком, поскольку здесь выражение, имеющее смысл в применении к конечному, применяется к бесконечной величине»³¹.

МЕХАНИСТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ ОБ ОРГАНИЗМЕ

Заканчивая последнюю, четвертую часть «Первоначал философии», Декарт писал, что он не считает завершенным этот свой итоговый труд, поскольку необходимы пятая часть, трактующая природу растений и животных, и шестая часть, специально посвященная природе человека. Но отсутствие достаточных материалов не позволило Декарту завершить «Первоначала» двумя такими частями.

В дальнейшем философ стремился восполнить этот недостаток своих знаний. Правда, вопросы жизнедеятельности растений остались вне его экспериментаторского и мировоззренческого внимания, но анатомическими (отчасти и физиологическими) исследованиями он занимался интенсивно. Декарт по достоинству оценил столь важное для его понимания природы животного и человека открытие кровообращения английским врачом Уильямом Гарвеем (1628). Результаты своих анатомических, эмбриологических

и физиологических исследований и размышлений он изложил в произведении «Описание человеческого тела. Об образовании животного» (1648).

Выше подчеркивался отказ Декарта от биоморфно-органистического истолкования бытия. Правда, еще Аристотель внес поправки в гилозоистическую интерпретацию природы, установив принципиальное отличие живого от неживого и связав живое с тремя разновидностями души — растительной (питание и рост), чувствующей (ощущение и восприятие) и разумной (познавательная деятельность). Эта аристотелевская биопсихология в сущности была унаследована схоластикой. Декарт радикально изменил понимание животного организма. Он решительно отказался от понятия растительной и чувствующей души, как и от «тайных свойств», «субстанциональных качеств» и других умозрительных фикций, без которых не могли обойтись схоластики.

Отказ от аристотелевских понятий растительной и чувствующей души во многом объясняется у Декарта осмыслением открытия кровообращения и роли сердца в этом процессе. Факт кровообращения французский философ увязывал с явлениями пищеварения, дыхания, с пульсированием вен и артерий. «Фабрика сердца» мыслилась им как жизненный центр животного организма.

Исследуя животный организм, Декарт открыл механизм ответных реакций животного на раздражения его органов чувств предметами и явлениями окружающего мира. Суть этого механизма, согласно Декарту, составляет движение так называемых животных духов. Это понятие восходит к физиологии поздней античности. «Животные духи» — не что иное, как мельчайшие частицы крови, курсирующие в нервных «трубках», поднимающихся к мозгу, и объясняющие движение мышц тела животного в ответ на раздражение тех или иных его участков. При всей примитивности такого объяснения с точки зрения современной физиологии (хотя под влиянием авторитета Декарта понятие «животные духи» употреблялось в ней более столетия после его смерти) философ впервые в истории научной мысли описал схему безусловно-рефлекторных реакций животного организма. Великий русский физиолог И. П. Павлов прямо указал на то, что декартовское понятие безусловного рефлекса стало первым шагом на пути современной физиологии высшей нервной деятельности³².

Основываясь на открытом им механизме непроизвольных действий животного организма, Декарт объявил его чистым механизмом, который ведет себя примерно так же, как часы, «согласно расположению органов». К. Маркс увидел в этом социальный смысл: «Декарт, с его определением животных, как простых машин, смотрит на дело глазами мануфактурного периода в отличие

от средних веков, когда животное представлялось помощником человека...»³³.

Здесь подмечено эпохальное событие в истолковании животного организма. Его предпосылками стали, с одной стороны, глубокое проникновение Декарта в его жизнедеятельность, а с другой — успехи производственной деятельности в конструировании механизмов. Греческое слово «механика» в античности означало «искусный прием» с применением какого-либо «орудия» и вместе с тем «уловку», с помощью которой человеку удастся выпытать у природы ее тайны. Вопрос о соотношении человеческой деятельности, осуществляемой при помощи тех или иных орудий, противостоящей ей природы уже у античных философов вылился в проблему взаимоотношения природы и искусства, прежде всего в производственном смысле. Конечно, в античности природное многократно превосходило — и даже подавляло — искусственное, созданное человеком. Только Бог, этот сверхприродный и фантастический человек, мыслился творцом природы.

С новой силой проблема «природа — искусство» была поставлена философами Возрождения и XVII в., когда в условиях раннебуржуазной культуры стало стремительно — по сравнению со средневековьем — развиваться познание природы, все более подчиняемой человеком. Можно считать, что Декарт в своем учении о безжизненности природы и о животных как простых механизмах максимально заострил проблему соотношения природного и искусственного, явно возвышая второй фактор. Умерщвление природы, неизбежное при радикальной механистической интерпретации материи, в глазах Декарта делало человека повелителем животной жизни.

ПСИХОФИЗИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

Автоматизм деятельности животного организма распространяется, по Декарту, и на человеческий организм. Все непроизвольные, безусловно-рефлекторные действия человека, все его физиологические отправления объединяют его с животными и должны быть объяснены на основе тех же механических принципов. Явления жизни и смерти тоже полностью объясняются этими принципами, а не особым началом — душой. Как утверждает в «Страстях души», она покидает тело после смерти только по той причине, что исчезает телесное тепло и разрушаются те органы, которые служат для движения тела³⁴. По отношению к человеку надо исследовать многообразные жизненные процессы, а не приписывать их некой неуловимой душе. Декарт-ученый пишет об огромной роли медицины как главной из естественных наук, имеющей непосредственное отношение к человеческой жизни. В заключительной ч. VI

«Рассуждения о методе» мы встречаем категорическое утверждение о том, что, поскольку даже человеческий дух так сильно зависит от состояния и расположения органов, средство усилить его способности и сделать более мудрым следует искать именно в медицине³⁵. Этот ход мыслей Декарта, безусловно, выражал сильную, натуралистическую, естественнонаучную тенденцию его учения о человеке.

Но проблема человеческого духа имела для Декарта (можно сказать, и для его эпохи) множество других аспектов. Далекое не все в нем поддавалось познанию средствами картезианской методологии. Это относится прежде всего к человеческой психике.

Проницательный исследователь, размышляя над действиями животных, подметил, что они состоят не только в тех произвольных движениях, которые впоследствии получили название безусловно-рефлекторных. Например, в § 50 «Страстей души» Декарт описывает такое явление: обычно собака, увидев куропатку, бросается к ней, а услышав выстрел, пускается наутек, однако легавых собак охотник дрессирует так, что при виде куропатки они замирают, а после выстрела бегут, чтобы ее схватить. Здесь Декарт, впервые написавший об аналогичном явлении в одном из своих писем к Мерсенну еще в 1630 г., отмечает наличие у животного элементов *условно-рефлекторной* деятельности, которая в сущности не укладывается в его концепцию полного автоматизма действий животного.

Тем более противоречит этой концепции человеческое поведение, определяемое психикой. Как в своих произведениях, так и в письмах Декарт постоянно подчеркивает способность человека к произвольным действиям, свидетельствующим о наличии у него свободной воли, отсутствующей у животных. В V части «Рассуждения о методе» высказывается принципиально важная мысль о том, что свободная воля человека неотделима от его разума, этого «универсального орудия»³⁶. Если животное в качестве механизма способно к целесообразным действиям лишь в строго определенных условиях, то человек, располагающий разумным «орудием», способен к такого рода деятельности в любой ситуации. Другое, не менее важное, отличие человека, также являющееся следствием наличия у него разума, — это присущая ему осмысленная речь, делающая возможным обмен мыслями между людьми (говорящие птицы издают звуки механически; с другой стороны, глухонемые, не владея речью, обмениваются мыслью при помощи знаков).

Все эти факты, которые в ту эпоху не могли получить естественнонаучного осмысления, укрепили убеждение Декарта в особом положении человеческого разума. Эта его важнейшая позиция обосновывалась и принципом «я мыслю...», связывающим человеческое существование только с мышлением, понимаемым

как акт полностью духовный, бестелесный. Перечеркнув вековые представления о растительной и чувствующей душе, Декарт тем сильнее настаивал на существовании души разумной, бестелесной. Принцип «я мыслю...» означал чисто интроспективное понимание сознания, трактуемого как тот главный феномен, который дан человеку непосредственно Богом. Эта религиозно-монотеистическая установка, неотделимая и от мистических представлений, согласно которым во внутреннем человеке живет прямое, хотя и очень слабое отражение внеприродного Бога, в течение многих веков развивалось в христианско-августинианской традиции. Декарт, конечно, был с нею знаком, но он радикально изменил, рационализировал ее и как ученый, и как философ. Его понимание интроспекции как глубоко личностной мысли, неразрывно связанное с идеалистическим утверждением особой, бестелесной субстанции, в сущности, полностью лишено мистических оттенков. Даже то, что принцип «я мыслю...» увязывался с существованием Бога, объяснялось, как мы видели, намерением подвести самый надежный фундамент под утверждение о существовании незыблемого, совершенно достоверного знания.

Хотя принцип *Cogito* в качестве интроспекции подчиняет все содержание человеческой психики мыслительному началу, отрицая тем самым существование ее бессознательных форм, Декарт как физиолог и психолог не мог не видеть сложности духовной жизни человека. Бестелесная, чисто разумная душа объясняет деятельные состояния человеческой психики, но совершенно очевидно, что огромную — нередко и преобладающую — роль в ней играют и страдательные состояния — «страсти души»: ее ощущения, представления, чувства. Они свидетельствуют о внешней детерминированности человеческого тела.

В учении Декарта об аффектах, или страстях, есть немало прозрений, продвигавших психологию. Прежде всего заметим, что у некоторых античных и тем более христианских авторов страсти рассматривались как явления нравственного порядка, независимые от телесных свойств человека. Для Декарта же стало несомненным, что аффективные состояния души отражают как внешнюю, так и внутреннюю детерминацию человеческого тела. При этом, чем ниже сфера психической деятельности, тем больше ее зависимость от соответствующих действий тела. Стремясь разобраться в путанице человеческих страстей, Декарт в «Страстях души» свел их огромное разнообразие к шести основным — удивлению, любви, ненависти, желанию, радости и печали.

В очевидном противоречии со своим расколом человека на совершенно бестелесную разумную душу и механизм облекающего ее тела, Декарт был вынужден искать пункт их соприкосновения, ибо этого требовало наблюдение повседневных фактов человечес-

кой жизни. Пункт соприкосновения двух субстанций в организме человека он предположил в так называемой шишковидной железе (эпифизе). Эта железа мыслилась как бы посредницей между телом и сознанием, воспринимающей движение «животных духов», с одной стороны, и воздействием разумной души — с другой, и своими колебаниями способной изменить направление «животных духов».

Таково в общих чертах компромиссное решение Декартом психофизической проблемы. Натурализм и даже материализм в нем перекрещивались с идеализмом. Продолжение и обобщение этих идей мы находим в его гносеологии и метафизике.

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКАЯ И ЭТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА

Принципы гносеологии Декарта трудно отделить от принципов его методологии. Однако ознакомившись с его концепцией психики, мы увидим теперь и некоторые новые аспекты его гносеологии. Ее рационалистическая специфика проявилась в трактовке разновидностей идей, роли идей в познании мира и в самопознании человека. Особенно полно разновидности идей описаны в третьем из «Размышлений о первой философии». Рассмотренные в аспекте их устойчивости, степень которой выражает и степень их истинности, идеи выступают в трех разновидностях.

Одни из них — это идеи, проникающие в человеческий дух извне совершенно независимо от его воли. Такова, например, идея Солнца. Внешнее происхождение этих идей с необходимостью наделяет их той или иной образностью, свидетельствующей об их неустойчивости, зависимости от воспринимающего индивида и минимальной истинности. Все чувственные качества — цветовые, звуковые, обонятельные, осязательные — относятся к этой категории идей.

Вторая разновидность — это идеи, образуемые человеческим духом на основе предшествующих идей. Такова, например, та же идея Солнца, но осмысленная астрономически, что невозможно без глубинных идей нашего духа. Степень устойчивой истинности у этих идей значительно выше, чем у предшествующих.

Наконец, предельно устойчивы и, следовательно, абсолютно истинны *врожденные* идеи человеческого духа, коренящиеся в его глубинах. Они представляют собой как бы психологический аспект чисто умственных, интеллектуальных интуиций. Полная независимость от чувственно-образного содержания превращает врожденные идеи с их ясностью, отчетливостью и простотой в предельно истинные, в критерий истинности двух первых разновидностей идей.

Первостепенную роль среди врожденных идей играют идеи субстанций, а наибольшую — идея актуально бесконечного, всегда правдивого Бога. Она образует последнюю незыблемую основу познания и бытия. Врожденность идеи Бога, по убеждению Декарта, осознается легче всех других. В этой высшей из всех наших интуитивных идей гносеологическая и онтологическая стороны сливаются до неразличимости.

Картезианская концепция врожденности идей — важнейший этап априористического истолкования теоретического знания. Начало этой традиции было заложено Платоном. Учение о врожденных идеях сложилось у него в связи с попытками разрешить загадку достоверности математического знания, неразрешимую с позиций повседневного чувственного опыта. Платоновское решение этой труднейшей задачи было облечено в форму мифологемы о бессмертии человеческих душ, которые до своего вселения в человеческое тело впитывают наиболее ценное знание из самосущного мира идей. Платоновская мифология априорности знания была переосмыслена Августином, подчинившим ее креационизму христианского мировоззрения. Августин трактовал интуитивное знание как сверхъестественный свет, даруемый человеку сверхприродным божественным озарением.

Эту древнюю традицию Декарт также переосмыслил прежде всего в связи со своими математическими изысканиями. Врожденность идей выражает у него не сверхъестественный, а вполне естественный свет человеческой души, отождествляемой с умом. Трудность понимания врожденных идей во многом определяется отсутствием в них связи с телесными образами. Таковы идеи знания, незнания, сомнения, действия, воли.

Врожденные идеи — в сущности понятия, выражающие чисто духовную деятельность человека. Наряду с ними человеческий ум обладает и врожденными *аксиомами*, представляющими связь между понятиями нашего мышления. Такого рода аксиомы выражены, например, в истинах «две величины, равные третьей, равны между собой», «из ничего не может произойти нечто», в логических законах тождества и противоречия. Положение «я мыслю, следовательно, существую», свидетельствует о непреложности закона противоречия, тоже может быть отнесено к врожденным аксиомам. Число врожденных понятий и аксиом, согласно Декарту, огромно. Некоторые из них очевидны, другие выявляются и в повседневной жизни, и в научных исследованиях.

В положении о существовании врожденных идей (как и интеллектуальных интуиций) Декарт абсолютизировал важнейший гносеологический факт — существование непосредственного знания, роль которого фундаментальна. Такая абсолютизация — одно из главных теоретических оснований картезианской метафизики.

Отсутствие понимания решающей роли развивающейся деятельности человека в гносеологии Декарта трансформировалось в идеалистическое учение о врожденности особо важных понятий и аксиом, их полной независимости от чувственно-телесной деятельности. Вместе с тем ученый прекрасно понимал, что без такой деятельности невозможны ни повседневная практическая жизнь, ни научное знание. Гносеологическая проблема сочетания вневещественных врожденных идей, искони и вечно неизменных, и чувственно-образного, непрерывно меняющегося компонента реального знания для Декарта не менее трудна, чем психофизическая проблема — проблема взаимодействия духовного и телесного начал в человеческой деятельности (в сущности, эти проблемы теснейшим образом связаны между собой).

Признание врожденности идей создавало в философии Декарта и другую проблему: каким образом они существуют в сознании в процессе роста, развития человека? Поскольку мышление трактуется здесь максимально широко — как непосредственное осознание всех проявлений человеческой психики (чувств, воображения, воли, всех действий рассудка и разума), то достаточно уже каких-то элементов первого из перечисленных здесь компонентов сознания, чтобы приписать мышление даже несмышленинам. Вместе с тем о врожденности идей по отношению к ним можно говорить лишь в потенциальном смысле. Актуализация врожденности идей происходит по мере созревания человека, такого, который способен к рефлексии, совершенно отсутствующей у детей. Рефлексия же предполагает деятельность всех компонентов интеллекта, в особенности высших из них — разумно-интуитивных. В этом состоянии, по Декарту, полностью проявляется и врожденность идей, их независимость от чувственных компонентов мышления, которые, напротив, обнаруживают свою постоянную зависимость от этих идей.

Другая проблема картезианской гносеологии — *проблема заблуждения*. Оно становится совсем непонятным, если знание вытекает из ясности и отчетливости интеллектуальных интуиций, предопределенных врожденными идеями. Решение проблемы заблуждения Декарт искал, обращаясь к факту *воли*.

Понятие воли играло огромную роль в истории позднеантичной, точнее, раннехристианской философии, когда углубление в структуру личности выявило, что воля, без которой невозможно никакая человеческая деятельность, сплошь и рядом берет у людей верх над фактором рассудочно-разумным. Здесь можно даже говорить о значительном философском открытии, которое, однако, было включено в богословский, мистико-фидеистический контекст. Воля как неотъемлемое свойство человеческой личности была сверхабсолютизирована и приписана внеприродному Богу.

Его всемогущество в сущности — синоним абсолютной безграничности божественной воли. Августин в своей системе теоцентрических воззрений огромное внимание уделял проблеме соотношения свободы человеческой воли с неизмеримо превосходящим ее таинственным божественным провидением. В XVII в. августинианство сохраняло большое влияние во Франции и других странах Западной Европы, притом не только в религиозных кругах.

В числе «трех чудес», неразрешимых загадок, заданных мистифицирующим Богом человеческому уму, Декарт в своих самых ранних записях назвал и свободную волю человека. Ведь даже при поверхностном взгляде она ставит человека с его столь многосторонней деятельностью над всем животным миром. При этом в августинианской традиции, а в сущности и в любой монотеистической, в понятие свободной воли входит как важнейший признак ее *недетерминированность*, мысль о которой рождается исключительной трудностью предвидения даже собственных действий.

По мере укрепления на позициях рационалистической методологии Декарт отходил от своей юношеской позиции признания свободной воли необъяснимым феноменом, «чудом». В некоторых местах его произведений и писем видна тенденция к максимальному сближению понятий *сознание* (*conscientia*), к которому можно отнести не только чувственные, но и волевые феномены человеческой психики, и *мышления* (*cogitatio*), главное содержание которого составляет высшая познавательная деятельность, приводящая к совершенно достоверному знанию. Но, с другой стороны, эти понятия различались. Свободная воля, без которой невозможна человеческая деятельность, не только выпадала из-под воздействия анализирующего мышления, но даже иррационалистически противостояла ему. Понятия разума ясны, отчетливы, достоверны, и эти качества, свидетельствующие об их независимости от воли, не могут ввести в заблуждение. Но воля, побуждая человека к действиям, заставляет его утверждать или отрицать мыслимо. Более того, воля шире разума, познания которого всегда конкретны, определены. Распространяя свою волю за пределы ясно и четко мыслимого, приписывая реальность химерическим существам и отрицая ее у объектов, глубоко познанных, но по тем или иным причинам не отвечающим его склонностям и вкусам, человек высказывает ложные суждения и совершает ошибочные действия. Чем темнее для разума связь предметов суждения, тем большие возможности открываются для воли увлечь сознание в сторону неясных и даже фантастических утверждений. Там же, где разум видит эту связь совершенно отчетливо, такого рода заключения становятся невозможными.

Следовательно, возложив на иррациональную волю ответственность за человеческие заблуждения, Декарт не оставил ее без воздействия разума. Например, в четвертом из «Размышлений о первой философии» дано четкое изложение позиции автора: познавательная деятельность разума должна всегда предшествовать решению воли. Удержанная в границах его ясных и отчетливых понятий, воля уже не может становиться источником заблуждений. В такой ситуации утверждение или отрицание, выбор одной из двух альтернативных возможностей происходят без всякого принуждения. «Чтобы быть свободным, мне нет никакой нужды быть безразличным при выборе одной из этих двух возможностей. Напротив, чем более я склоняюсь к одной из них — поскольку либо я с очевидностью усматриваю в ней определенную меру истины и добра, либо Бог таким образом располагает содержанием моих мыслей, — тем свободнее я ее выбираю»³⁷.

Очевидно, что рационализация понятия свободы воли означает и ее увязывание с понятием *детерминизма*, которому, по Декарту, должны быть подчинены не только тело человека, но и его дух. Тем самым понятие свободы воли по существу переходит в понятие *свободы*, которая невозможна без определенного единства с ее противоположностью — необходимостью. Таким образом у Декарта можно обнаружить элементы того, что в гегелевско-марксистской традиции именуется диалектикой свободы и необходимости. Более основательно они будут развиты в том же веке Гоббсом и Спинозой.

Однако позицию Декарта в вопросе о свободе человека нельзя отождествлять с позицией этих двух философов. Напомним, что и Гоббс и Спиноза в осмыслении всего человека в основном были натуралистами и даже материалистами. Человек с высшими проявлениями его сознания для них чисто природное существо. Поэтому они отказывались от понятия свободы воли, ускользающей от причинной обусловленности, и трансформировали его в понятие свободы, которое распространялось и на сферу природы. Декарт же в трактовке сознания человека решительно не принимал гоббсовского материализма. Человек, обладающий «универсальным орудием» — разумом, отделен от любого животного непреодолимой чертой. Хотя множество животных обладает способностью не поддаваться принуждению и силе, ни одно из них не способно к самоопределению. Такой способностью наделен только человек в силу наличия у него как разума, так и свободной воли³⁸.

Закономерно, что такое решение проблемы свободы воли привело Декарта только к личностно-этической ее трактовке, которая наиболее полно запечатлена в его переписке с принцессой Елизаветой. У Гоббса же и Спинозы проблема свободы тесно связана и с вопросами социальной философии.

Декарт отличался равнодушием к догматам официальной христианской религии, хотя и был на них воспитан. В ч. I «Рассуждения о методе» можно прочесть, что в молодости автор почитал богословие и не менее других стремился обрести небесное блаженство. Но, достоверно узнав, что путь к нему одинаково открыт как ученым, так и невеждам и определяется сверхразумным откровением, он решил не подвергать его своему «слабому рассуждению», ибо для этого нужно быть «более, чем человеком»³⁹. Нетрудно увидеть в этом небольшом рассуждении скрытую иронию философа по отношению к официальной религиозной догматике. Декарт был не в силах скрыть философскую суть своей трактовки религии. Так, в ч. II того же произведения он пишет, что «истинная религия, заповеди которой установлены самим Богом, должна быть несравненно лучше устроена, чем какая-либо другая»⁴⁰. Под «истинной религией» автор явно подразумевает деистическую «естественную религию», уравниваемую с нравственностью и получавшую тогда все более широкое распространение среди интеллектуальной элиты.

То, что решение Декартом вопросов религии и морали было философским, явствует даже из его обращения к докторам богословия Сорбонны (одобрения которых он добивался), предваряющего «Размышления о первой философии». Автор с первых строк пытается убедить их в том, что вопросы о боге и душе — основные предметы его размышлений — лучше раскрывать посредством доводов философии, чем богословия. Кроме того, в заголовке первого издания этого произведения содержались слова «...в которых доказывается существование Бога и бессмертие человеческой души», во втором же издании, появившемся в следующем году, в его название была внесена существенная поправка: «...В которых доказывается существование Бога и отличие человеческой души от тела». Конечно, эта поправка более точно выражала философское содержание «Размышлений о первой философии», особенно если учесть, что положение о бессмертии человеческой души составляет краеугольный камень подлинно религиозной морали. Тем самым к моральной проблематике Декарт подходит не с религиозных, а с философских позиций.

Об этом мы можем судить и по ч. III «Рассуждения о методе», трактующей «некоторые правила морали». Теоретически наиболее интересно третье правило, в котором автор заявляет о своем стремлении «побеждать скорее себя, чем судьбу, изменять свои желания, а не порядок мира и вообще привыкнуть к мысли, что в полной нашей власти находятся только наши мысли...»⁴¹. Как эти слова, так и последующие рассуждения Декарта свидетельствуют о восприятии им этических принципов античного стоицизма, ставших в том столетии хорошо известными и популярными,

разумеется, среди интеллектуальной элиты. Характерно, что и в переписке с принцессой Елизаветой обсуждение вопросов этики было сформулировано книгой Сенеки «О блаженной жизни».

НЕУСТОЙЧИВЫЙ ДУАЛИЗМ КАРТЕЗИАНСКОЙ МЕТАФИЗИКИ

Основополагающее понятие всякой метафизики — понятие субстанции, которое прошло через всю предшествующую историю философии. Оно выражало прежде всего устойчивую и даже неизменную *целостность вещи*, постигаемую умом вопреки ее непрерывно меняющимся признакам, фиксируемым чувствами. Такое понятие субстанции, как осмысление индивидуальной вещи, в некоторых философских учениях дополнялось и углублялось понятием универсальной субстанции, призванной обобщить важнейшие явления мирового целого.

Категория субстанции, трактуемой в этом универсальном смысле, выдвигается на первый план, становится определяющей именно в философии Нового времени, а еще точнее — в рационалистической метафизике XVII в. И Декарту принадлежит здесь инициативная роль. В его произведениях встречается и понятие субстанции в ее, так сказать, индивидуальном смысле («конечные субстанции»), но значительно более характерна для картезианской метафизики именно категория универсальной субстанции.

Главный признак, или атрибут, материальной, телесной субстанции, согласно Декарту, — ее протяженность в длину, ширину и глубину, исключая абсолютную пустоту. Делимость телесных частиц, их способность менять свою форму и расположение относительно друг друга вместе со способностью к движению, понимаемому как перемещение в пространстве, вполне достаточны, по Декарту, для объяснения всех процессов видимого мира — от звезд и камней до телесной жизни человека.

Совершенно иначе понимал философ его духовную жизнь. Она представлялась ему прежде всего и главным образом — если не исключительно — познавательно-мыслительной деятельностью в ее наивысших проявлениях — интуиции и дедукции. Суть метафизики Декарта заключена в абсолютизации интеллектуальных интуиций и дедукции, несмотря на понимание огромной роли опытно-экспериментального фактора в достижении реальных знаний, а также в категорическом утверждении врожденности наиболее глубоких идей человеческого духа, несмотря на понимание первостепенной роли телесных факторов и внешних явлений в его детерминации.

И методология, и психология, и гносеология Декарта в системе его метафизики с определенной для нее, как и для всякой метафизики, абсолютизацией, устраняющей фактор времени и

пространства, с необходимостью привели философа к утверждению о существовании духовной субстанции с ее единственным атрибутом — мышлением. Если радикальный механицизм Декарта привел его к мысли о полной безжизненности и бездуховности материи, то абсолютизация наиболее сложных сторон человеческого духа заставила закрепить это убеждение в предельно идеалистическом положении о полнейшей бестелесности, следовательно, непротяженности и неделимости субстанции духовной. Специфика картезианского дуализма, таким образом, связана с убеждением во взаимном исключении субстанций телесной и духовной. Но, увы, такое взаимоисключение двух субстанций призвано объяснить феномен человека! Здесь заключено одно из главных оснований Декартовой апелляции к понятию Бога. В божественной природе непостижимо сливаются две взаимоисключающие субстанции. Эта умозрительная метафизическая конструкция свидетельствует о неустойчивости глобального дуализма Декарта, ибо единственной подлинной субстанцией оказывается Бог.

Выше мы убедились, что для метафизики Декарта наиболее характерны *гносеологические* аспекты понятия Бога, рассмотрение его в качестве последнего, неизбежного источника истинности.

Платонизирующая традиция, в русле которой выступал и Декарт, приписывала умопостигаемому онтологическое превосходство над познанным чувственно. Степень реальности наших идей для автора «Размышлений о первой философии» (см. в особенности третье и четвертое), можно сказать, прямо пропорциональна их абсолютизации. Реальны единичные, конечные субстанции, но их превосходят устойчивостью, степенью своей реальности две универсальные, бесконечные субстанции. Максимум же реальности присущ актуально бесконечному божественному абсолюту, непосредственно интуитивно постигаемому человеческим духом. Непрерывность, континуальность человеческого мышления, столь трудно представляемая на уровне индивидуальной жизни, становится, по мысли Декарта, совершенно очевидной на уровне божественного абсолюта. Мистифицирующая функция понятия Бога отступает здесь на второй план перед функцией интеллектуализирующей, ибо правдивый Бог, вложивший в человеческий ум предельно истинную идею собственного бытия, одновременно гарантирует бытийность всех его достоверных знаний.

Эта важнейшая сторона рационалистической метафизики Декарта в литературе обычно характеризуется как «метафизический круг». По нашему же убеждению, речь должна идти о *панлогизме* этой метафизики, отождествляющем достоверные истины человеческого интеллекта с глубинными связями самого бытия.

В заключение нашего обзора картезианской метафизики скажем несколько слов о полемике вокруг «Размышлений о первой

философии». Ее следует рассматривать как важнейшее событие философской жизни XVII в. «Метафизические размышления», с одной стороны, подвергли критике некоторые парижские богословы и схоластически мыслящие философы (первая, вторая, шестая и седьмая группы возражений). Они в особенности ополчились против декартовского интеллектуалистического доказательства божественного бытия, ибо справедливо увидели в нем угрозу всей системе схоластического богословия, которое опиралось на учение Фомы Аквинского, отвергавшее онтологическое доказательство Ансельма Кентерберийского. Наибольшей воинственностью отличались возражения иезуита Бурдена, стремившегося опровергнуть положения «Размышлений» в соответствии со всеми правилами схоластической виртуозности.

Среди богословских возражений особняком стоит четвертый ряд возражений, представленный французским теологом и философом Антуаном Арно. Один из лидеров янсенизма (направления в католицизме, приближающегося к протестантизму), Арно почитал учение Августина. Он первым обратил внимание на сходство картезианского учения о Cogito с формально очень близким к нему аналогичным ходом мысли в некоторых произведениях этого крупнейшего из отцов католической церкви. Арно вообще хотел бы притупить остроту рационалистических положений картезианства, чтобы по возможности приблизить его к августианинству. Возражения Арно и ответы на них Декарта подняли тему, которая в интерпретации картезианства неоднократно затрагивалась и в нашем веке.

Но наибольший интерес в полемике вокруг «Размышлений» представляют возражения виднейших натуралистов и материалистов того времени — англичанина Томаса Гоббса (третья группа возражений) и соотечественника Декарта Пьера Гассенди (пятый ряд возражений). С позиций сенсуализма и номинализма эти философы, принадлежавшие, как и Декарт, к антисхоластическому лагерю, стремились раскрыть несостоятельность положения «я мыслю, следовательно, существую», опровергали картезианский априоризм, его учение о врожденности идей, рационалистическую трактовку субстанций, отрицали предельную ясность идеи Бога. Гоббсу и Гассенди действительно удалось раскрыть ряд теоретических слабостей картезианства, сблизить сферу ума, оперирующего самыми общими идеями, с чувственно-опытным (и одновременно со словесным — в номинализме) значением. Однако позиции Гоббса и Гассенди при всей их убедительности в анализе реальных путей приобретения знаний страдали сенсуалистической односторонностью, ибо они были совершенно неспособны объяснить генезис и характер достоверного знания математического типа. Принципы Декарта при всей их уязвимости в ту эпоху

оказывались здесь более эффективными. В своих возражениях Гоббсу и Гассенди он сумел раскрыть ряд слабостей в их позициях и аргументации, особенно в проблеме понимания языка.

КАРТЕЗИАНСТВО В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Не будет преувеличением сказать, что картезианство находилось в фокусе философской жизни XVII в., несмотря на отрицательное и даже враждебное отношение к нему официальных христианских идеологий, и прежде всего католической (в 1663 г. все произведения Декарта были внесены в папский «Индекс запрещенных книг», а в 1671 г. последовал указ Людовика XIV, запрещающий преподавание философии Декарта в учебных заведениях Франции). Но эти репрессивные акции были бессильны приостановить распространение его идей во Франции, не говоря уже о тех сопредельных странах, где католицизм не был господствующим вероучением. Как отмечал историк картезианства М. Хагман, «со времени борьбы в Нидерландах вокруг картезианской философии в обычном тогдашнем противопоставлении «схоластики — новейшие», посредством которого обозначалась конфронтация важнейших философских и научных направлений, синонимом последнего из них стало слово «картезианцы»⁴².

Влияние картезианства было многообразным — в соответствии с его различными компонентами и неоднозначными тенденциями.

Рационалистический метод Декарта, подкрепленный аналогичной методологией другого великого французского ученого и мыслителя — Б. Паскаля (1623–1662), получил систематическую разработку в книге его единомышленников А. Арно (автора четвертых возражений на «Метафизические размышления») и П. Николая «Логика, или искусство мыслить» (1662), так называемой «Логике Пор-Рояля». Здесь была развита идея Декарта о такой логике (точнее, методологии), которая развивала бы способность исследователя природы к обретению новых истин. Важнейшим разделом логики, в отличие от традиционной аристотелевской, становился метод, трансформировавший четыре правила «Рассуждения о методе» во взаимосвязанные методы анализа, посредством которого открываются простые и ясные истины, и синтеза, который осуществляет переход от наиболее общего и простого к менее общему и более сложному.

Другие стороны методологии и гносеологии Декарта — его учение об интуиции, дедукции, опытном знании, о врожденных идеях — были критически переработаны философами-рационалистами Б. Спинозой (1632–1677) и Г. В. Лейбницем (1646–1716), у которых эта методология породила и новые системы метафизики.

Крупнейший английский философ-гносеолог Джон Локк (1632–1704), разработавший развернутую систему в основном материалистического эмпиризма, как бы продолжая возражения своего соотечественника Гоббса на «Размышления о первой философии», в первой книге «Опыта о человеческом разумении» подверг критике широко распространенные в том веке представления о врожденных идеях, независимых от опыта, которые разделял и Декарт. Однако в четвертой, заключительной части своего труда Локк трактует о тех же видах знаний, что и Декарт, — интуиции и дедукции («демонстрация»), с одной стороны, и опытном («сенситивном») знании — с другой. Английский эмпирист стремился по возможности приблизить первые два вида познания к сфере опыта и определить познавательную ценность всех трех видов опыта.

В данной главе нет возможности говорить о судьбе собственно научных идей Декарта, хотя некоторые из них в последующей истории философии оказались тесно связанными с дальнейшей натуралистической трансформацией картезианства, переходящей в материализм. Такую трансформацию осуществляли прежде всего те философы, которые выдвигали на первый план физику Декарта, в особенности идеи, касающиеся жизнедеятельности человеческого организма. Развитие материализма в трактовке физического человека началось уже при жизни философа. Небольшое полемическое произведение «Замечания на некую программу», изданное в Бельгии в конце 1647 г. под заглавием «Объяснение человеческого ума, или разумной души...»⁴³, было направлено против его ученика — упоминавшегося выше нидерландского философа и врача Деруа, недавнего активного союзника своего учителя в борьбе против нидерландских богословов. Теперь же этот ученик к неудовольствию учителя порвал с его дуализмом, объявив мышление не проявлением особой духовной субстанции, а только «модусом» (свойством) тела. Мышление, согласно Деруа, не заключает в себе неких врожденных идей, а имеет опытно чувственное происхождение. Уже после смерти Декарта Деруа опубликовал «Естественную философию» (1654), где выдвигал на первый план картезианскую физику, которая здесь, в отличие от философской доктрины Декарта, предшествует не только психологии, но и трактовке познания. Материалистические тенденции картезианства в его истолковании природы повлияли на формирование просветительской идеологии и философии. Один из самых ярких и последовательных материалистов той эпохи, Ж. О. де Ламетри (1709–1751), в главном своем произведении «Человек-машина» (1747) распространил положение Декарта об автоматизме действий животного организма на человека, полностью отрицая у него бестелесную мыслящую душу и тем самым максимально сближая человека с животным. Разумеется, материалистическая

трактовка телесной стороны человеческой жизни, не говоря уже о духовной, не была у Ламетри простым распространением на всего человека картезианского тезиса о животных как простых механизмах. В действительности она стала результатом развития биологических, физиологических и медицинских знаний (сам Ламетри был врачом) за столетие, отделявшее его от Декарта. Понимание автоматизма действий животного и тем более человека у Декарта и Ламетри отнюдь не тождественно.

Просветительское воздействие идей картезианства, в особенности влияние его радикального критицизма на развитие научного знания в XVIII в. испытали также другие европейские страны. Свидетельством тому могут служить слова М. В. Ломоносова: «Славный и первый из новых философов Картезий осмелился Аристотелеву философию опровергнуть и учить по своему мнению и вымыслу. Мы, кроме других его заслуг, особливо за то благодарны, что тем ученых людей ободрил против Аристотеля, против себя самого и против прочих философов в правде спорить и тем самым открыл дорогу к вольному философствованию и вящему наук приращению»⁴⁴.

Нельзя забывать и о картезианской метафизике, имевшей многих продолжателей в странах Западной Европы уже в XVII в., и не только среди философов, — даже некоторые протестантские религиозные деятели испытали влияние картезианства. Наиболее влиятельным собственно философским направлением стал так называемый *окказионализм* («философия случайности»), крупнейшим представителем которого был французский философ (имевший сан священника) Николай Мальбранш (1638–1715). В противоположность натуралистическому направлению в картезианстве, постоянно подчеркивавшему действие объективной причинности в природной и человеческой жизни и сводившему к минимуму роль сверхприродного Бога (или полностью отрицавшему ее, как это делали Ламетри и другие французские материалисты XVIII в.), Мальбранш предельно сужал интеллектуализирующую сторону картезианского понятия Бога, делая акцент на его мистифицирующие функции. Августинианское волконтаристическое понятие Бога, игравшее у Декарта в общем небольшую роль, Мальбранш выдвигал на первый план, отвергая любое взаимодействие духовной и материальной субстанций. Соответственно отрицалась объективность причинных связей и в мире природы, и в мире человека. Любая причина, согласно Мальбраншу, — только повод, указывающий на скрывающуюся за ним волю всемогущего Бога. Хотя в эпоху Просвещения окказионализм уже не представлял в философии значительной силы, все же сама эта доктрина стала как бы предшественницей других идеалистических трансформаций картезианства, все более интенсивно развивающихся после эпохи

Просвещения. Как заметил французский философ XIX в. Ф. Буйе, историю картезианства до конца XVIII в. можно разделить на периоды до и после Мальбранша⁴⁵.

Если согласиться с этой периодизацией, основной платформой идеалистического переосмысления картезианства стало положение «Я мыслю...». По замечанию современного историка философии и науки А. Койре, «Cogito» Декарта содержало больше сокровищ, чем сам он создал»⁴⁶. В истории европейской философии, начиная с Беркли и Юма, все крупнейшие идеалисты, как в зеркало, всматривались в картезианское Cogito, но в сущности лишь для того, чтобы переосмыслить его — субъективно- или объективно-идеалистически — соответственно собственным концепциям. Можно проводить, например, специальные исследования на темы «Кант и Декарт», «Фихте и Декарт», «Гегель и Декарт». Именно в немецких «Историях философии» XVIII — начала XIX в., написанных с позиций кантианского критицизма (в частности, в многотомной «Истории философии» В. Теннемана и в его же «Очерке истории философии»), главная противоположность в новой философии усматривалась в антитезе эмпиризма, основы которого были заложены Ф. Бэконом, и рационализма, ведущего свое происхождение от Декарта. Эта гносеологическая противоположность прошла затем через огромное множество историко-философских трудов (включая и марксистские).

Для Гегеля, отвергнувшего кантианское противопоставление бытия и мышления, Декарт явился тем философским геросом, который утвердил тождество бытия и мышления и в сущности стал подлинным родоначальником европейской философии Нового времени⁴⁷.

Литература, посвященная исследованию различных аспектов картезианства, как и этому учению в целом, поистине необозрима. Мы отметим лишь основные его интерпретации в философии XIX–XX вв. Среди них труды таких виднейших неокантианцев, как П. Наторп и Э. Кассирер, заостривших внимание на априоризме гносеологии Декарта, сделавшем его одним из предшественников Канта⁴⁸.

Основоположник весьма влиятельного направления идеализма XX в., так называемой феноменологии, Э. Гуссерль в соответствии с последовательно антинатуралистическими и антипсихологическими установками в своих «Картезианских размышлениях»⁴⁹ дал последовательно идеалистическую трактовку Cogito, доказывая, что этот фундаментальный тезис означает обращенность сознания только на собственное содержание и полное игнорирование объективной реальности за его пределами. Крупнейшие представители экзистенциализма, использовавшие феноменологию как свою основную философскую платформу, М. Хайдеггер и К. Ясперс для

обоснования своих позиций также обращались к картезианскому Cogito. Еще в большей мере это относится к главе французского экзистенциализма Ж. П. Сартру. Он осуществил подборку текстов Декарта, для того чтобы проиллюстрировать собственную философскую позицию. Во введении к этой подборке, озаглавленном «Картезианская свобода», Сартр изображает Декарта предшественником Хайдеггера и стремится отбросить натуралистические и детерминистические компоненты картезианского понимания человека, доказать спонтанность человеческой свободы, не определяемой никакими внешними обстоятельствами и наиболее четко выраженной в Cogito как основной философской интуиции⁵⁰.

Идеалистические трактовки картезианства в западной историко-философской и философской литературе нашего века резко преобладают и даже считаются чем-то само собой разумеющимся. Как откровенно признался Ж. Шевалье, виднейший французский историк философии, книга которого о Декарте выходила с начала 20-х гг. 15 раз, «подобно тому, как XVIII век подтягивал Декарта к механицизму, наша эпоха подтягивает его к идеализму»⁵¹. Однако и идеализм в современном мире неоднозначен. Идеализм, который представлял Ж. Шевалье, — тот, который стремится максимально приблизить картезианство к религиозному теоцентризму, ибо у Декарта якобы «Бог поистине составляет центр учения»⁵². Впрочем, впервые такое сугубо религиозное перетолкование картезианства в эпоху, когда еще господствовало твердое убеждение в новаторстве и антисхоластическом радикализме этой философии, было осуществлено в 1691 г. в упоминавшейся выше двухтомной «Жизни Декарта», написанной первым его биографом аббатом А. Байе. Здесь философ-новатор изображен не только глубоко религиозным человеком, но и апологетом католической веры.

Конечно, столь прямолинейное сближение картезианства с католическим вероучением является для нашего столетия слишком грубым. Однако широко распространены трактовки, исходящие главным образом от философов-неотомистов, которые сильно преувеличивают роль схоластической, в первую очередь августинианской, традиции в становлении идей картезианства, и в особенности идеи интуиции, превращающейся тем самым из естественного света ума в сверхъестественный дар Бога⁵³.

Однако не все неотомисты стремятся «вернуть» Декарта в лоно ортодоксального католицизма, сближая его идеи с ортодоксальной схоластикой. Так, влиятельный неотомист Ж. Маритен трактовал картезианство с его рационализмом, разрушавшим схоластику (в которой, по убеждению Маритена, была достигнута полная гармония разума и веры), как вырождение философской мысли, как ее заносчивость и упорство в заблуждении. К тому же последовательно рационалистическая устремленность картезианства была

духовным ядром революционных изменений в Европе Нового времени. Поэтому Маритен предает картезианство анафеме как «великий французский грех»⁵⁴.

Иным примером деформации, к какой приводит стремление сблизить картезианство с религией, служит объемистое академически фундаментальное исследование Ж. Лапорта «Рационализм Декарта». Во введении автор перечисляет множество самых различных, нередко противоположных интерпретаций этого учения, начиная с XVII в. и до середины нашего столетия. Такие интерпретации часто выливались в дискуссии по поводу тех или иных «предрассудков», характерных для картезианства. Но какими бы горячими ни были эти дискуссии, пишет Лапорт, «предрассудок рационализма остается единственным, ускользающим от всякой дискуссии»⁵⁵. И автор ставит перед собой задачу избавить картезианство от этого «предрассудка». Он указывает на сложность его генезиса — томистская схоластика, августицианство, Монтень, физико-математические науки — и состава картезианской доктрины, породившей прямо противоположные направления. Своим экскурсом в античную, средневековую и новую философию Лапорт стремится показать многозначность и неопределенность самого термина «рационализм». Главная исследовательская задача Лапорта — выявить границы картезианского разума, определить, какой интерес представляет для Декарта то, что стоит за пределами разума, иначе говоря, какова его концепция религии⁵⁶. Педантичный (и субъективный) анализ произведений Декарта приводит автора к выводу, что, по Декарту, человеческий ум не трудится в поисках истины, а находит ее в собственных врожденных идеях и, следовательно, «познает ее лишь постольку, поскольку Бог благоволил открыть ее ему посредством естественного света или посредством благодати»⁵⁷. Независимость человека от окружающих его вещей и существ конечна, зависимость же от бесконечности абсолютна, всемогущий и трансцендентный Бог — единственный виновник «чуда творения» по отношению к природе и человеку. Таким образом, Лапорт стремится приписать Декарту только мистифицирующее понятие Бога, полностью игнорируя интеллектуализирующее, без которого нет картезианского рационализма. Отсюда и его заключительный вывод: «Ничто более не соответствует разуму, как отказ от разума». Эти слова Паскаля, строгого рационалиста в своих научных изысканиях, но воинствующего иррационалиста в мировоззрении, по убеждению Лапорта, точно характеризуют и философское мировоззрение Декарта⁵⁸. Тем самым его рационализм отвергается как несостоятельный, а иррационализм, как считает Лапорт, вполне адекватен картезианству.

Сближение картезианства с религией (в частности, утверждение, что идея бессмертия души играет у Декарта такую же роль, как и у

Паскаля)⁵⁹ и вызвало возражение другого французского исследователя, Жанны Россье, автора книги «Картезианская мудрость и религия: Опыт исследования бессмертия души по Декарту». Россье признает, что Декарт в отличие от Паскаля не видел необходимой связи между христианским откровением и моралью. И тем не менее она полагает, что бессмертие души полностью вытекает у Декарта из «порядка ума», ибо он якобы открывает путь религии⁶⁰. «Глубоко и искренне религиозным умом» считает Декарта и А. Койре⁶¹ (еще в 1923 г. он опубликовал книгу «Декарт и схоластика», где изображал философа даже союзником схоластики в борьбе против наступавшего натурализма и материализма).

Отнюдь не все западные исследователи философии Декарта стремятся к выявлению в первую очередь ее религиозного содержания. Среди весьма солидных трудов есть и такие, авторы которых пытаются раскрыть внутреннюю логику картезианства. Эти исследования, не претендующие на глобальное выяснение места картезианства в историко-философском процессе, можно назвать структуралистическими.

К ним следует отнести двухтомный труд французского историка философии М. Геру «Декарт в соответствии с порядком его внутренних оснований»: I — «Бог и душа»; II — «Душа и тело»⁶². В отличие от многих исследователей, трактующих то проблему свободы, то проблему мысли, то проблему Бога у Декарта, Геру поставил своей задачей раскрыть его философскую доктрину как некое структурное целое (чего, в сущности, не признает Лапорт). Эту «логико-архитектоническую» задачу Геру решает, основываясь главным образом на «Размышлениях о первой философии», тщательно анализируя при этом весь корпус других сочинений философа и рассматривая посвященные им труды других авторов. Скрупулезный, имманентный анализ Геру, растянутый на двадцать глав, заканчивается в общем приемлемым выводом: «Декартовский идеализм отнюдь не состоит в том, чтобы свести все вещи к идеям или постичь мир как продукт мысли. Он имеет прежде всего критическую сущность»⁶³.

По способу исследования с работой Геру схожа объемистая монография А. Гуйе «Метафизическая мысль Декарта». Она как бы подводит итог ряду предшествующих исследований того же автора.

В этот же ряд можно поставить и сравнительно недавно опубликованную монографию Ж. М. Бейсада «Первая философия Декарта. Время и связность метафизики»⁶⁴. Как и Геру, Бейсад стремится прояснить внутреннюю логику картезианства (*l'ordre de raisons*), но в аспекте выявления проблемы времени (в общем малоисследованной в других трудах о Декарте), его континуальности, дискретности, длительности, проблемы *Cogito* в отношении

ко времени, как и к правдивости Бога, созданию вечных истин, проблемы свободы, связей между интуицией и дедукцией. Идея «связанности» призвана прояснить все эти проблемы, показать их как некоторое структурное целое.

При всей тщательности структуралистических исследований, нередко оригинальной трактовки в них традиционных проблем и вопросов они методологически уязвимы, поскольку практически не связывают картезианство с социальным содержанием его эпохи. Здесь проявляется преимущество марксистских исследований.

На марксистский анализ философии Декарта претендовал уже двухтомный труд М. Леруа «Декарт — философ в маске»⁶⁵. Однако это исследование было слишком прямолинейным. Декарт выглядел здесь замаскированным вольнодумцем, представлявшим интересы «третьего сословия», горячим приверженцем научного знания, сенсуалистом, предвосхитившим Кондальяка и Ламетри.

Серьезнее (и осторожнее) труд А. Лефевра «Декарт». Здесь подвергнута критике методология главным образом тех исследователей картезианства (Сартра, Лапорта, Жильсона и др.), которые путем различного «монтажа» текстов философа рисуют его идейный портрет в соответствии с собственными мировоззренческими установками. В противоположность таким исследованиям Лефевр стремится найти объективный критерий, согласно которому история философии составляет органический компонент истории культуры, социальной истории идей. Первая глава монографии рисует исторические условия эпохи, вторая раскрывает основные противоречия картезианства, третья подробно описывает вклад Декарта в различные науки, и лишь последняя, сравнительно небольшая глава посвящена рассмотрению его метафизики. Убедительны и некоторые выводы автора, в частности его утверждение о том, что «сегодня каждый француз — немного картезианец, даже если он думает, что не является таковым...»⁶⁶.

Не менее интересна более поздняя марксистская книга о Декарте, написанная М. Бюрионе-Юро, популярная по форме и серьезная по содержанию. Автор, в частности, подвергает критике как поверхностную и ограниченную интерпретацию позиции М. Леруа. Бюрионе подчеркивает в этой связи, что «Бог Декарта — не искусственный Бог, привнесенный в науку извне. Он — необходимый момент картезианской философии: именно он удаляет злого гения, этот символ иррационализма, и таким образом окончательно освобождает нас от сомнения... Для Декарта допущение Бога — это допущение реальности рационального, тем самым готовилось упразднение Бога (это хорошо понял Паскаль)»⁶⁷. Необходимость Бога для Декарта — следствие отсутствия в его философии всесторонней диалектики. Отсюда и органическая необходимость метафизики в его системе.

Упомянем и о двух наиболее значительных советских исследованиях его философии. Одно из них — «Философия Декарта», написанное Б.Э. Быховским и опубликованное в 1940 г., выдвигает на первый план новаторские антисхоластические идеи великого философа и ученого. Автор оригинально представил здесь отношение между его физикой и метафизикой. Хотя сам философ обосновывал свою физику метафизикой, по существу, доказывает Б.Э. Быховский, физика Декарта не только не зависела от его метафизики, но даже противоречила ей. Картезианская физика и учение о методе показаны в монографии как действительно творческие учения, в то время как идеалистическая метафизика, напротив, становится в прямую зависимость от теологической и схоластической традиций.

Весьма основательная монография о Декарте принадлежит перу крупнейшего советского историка философии В.Ф. Асмуса (1956). Биографическая форма книги подчинена исследованию творческого развития великого философа в теснейшей связи с фактами социально-экономической жизни, культурно-историческими условиями, с философской и научной жизнью той эпохи. Характеристика всех основных произведений Декарта и анализ обширной литературы, ему посвященной, раскрывают как глубоко новаторское содержание картезианства, знаменовавшее глубокий вклад в науку и философию, так и его исторически неизбежную ограниченность — идеалистическую и метафизическую — с позиций диалектического материализма.

**БЫТИЕ, ПОЗНАНИЕ, ЧЕЛОВЕК И ОБЩЕСТВО
В ФИЛОСОФСКОЙ ДОКТРИНЕ ТОМАСА ГОББСА**

Имя Томаса Гоббса (1588–1679) занимает весьма почетное место не только в ряду великих философских имен его эпохи — эпохи Бэкона, Декарта, Гассенди, Паскаля, Спинозы, Локка, Лейбница, но и в мировом историко-философском процессе. Идеи Гоббса многократно становились предметом пристального внимания. Интерес к ним не ослабевает и до сих пор.

Для формирования социально-философского мировоззрения Т. Гоббса большое значение имели события внутри Англии. В царствование Якова I (1603–1625) страна стояла на пороге буржуазной революции, которая серьезно изменила социальную структуру самой Англии и оказала значительное историческое, социально-психологическое и идеологическое влияние на другие западноевропейские страны. Вооруженная борьба в годы революции между роялистами и партией парламента явилась результатом многолетнего противостояния королевского абсолютизма, опиравшегося главным образом на феодальное дворянство и стремившегося к ограничению и даже ликвидации парламента, и торгово-промышленной буржуазии (на ее мануфактурной стадии), интересы которой выражало большинство членов парламента. Особенность английской буржуазной революции состояла, в частности, в том, что среди ее движущих социальных сил было так называемое новое дворянство — класс землевладельцев, втянутых в торгово-промышленную деятельность. Но решающую роль в победе революции сыграла поддержка ее антикоролевских и антифеодальных акций народными массами — городскими (особенно лондонскими) и деревенскими (значительная прослойка свободного крестьянства). Разгром роялистов и казнь Карла I в 1649 г. по приговору верховного трибунала, созданного парламентом, привели в том же году к учреждению республики (commonwealth) в Англии (1649–1653).

Дальнейшая борьба победившего буржуазно-дворянского парламента против радикально-уравнительных течений (особенно лавеллеров и диггеров), отражавших интересы различных слоев общества, привела к установлению диктатуры Оливера Кромвеля, вождя парламентской армии (1653–1658), протекторат которого продолжался несколько лет — вплоть до его смерти. Новый

подъем демократического движения в стране заставил буржуазные круги восстановить в стране монархию Стюартов. Власть сына Карла I Карла II (1660–1685) хотя и была ограничена парламентом, но вместе с тем носила черты глубокой абсолютистской реакции и отличалась контрреволюционным террором.

Все эти социально-политические события имели свою идеологическую основу. Еще в XVI в. король Генрих VIII под влиянием реформационного движения против католической церкви в Германии (лютеранство), а затем и в других странах провел реформацию, учредившую англиканскую церковь. Однако, лишив римского папу власти над церковью Англии, овладев значительной частью церковного имущества и провозгласив себя главой национальной церкви, Генрих VIII сохранил многие важнейшие элементы католицизма в организации, догматике и богослужении англиканской церкви, которая стала важной опорой абсолютизма. Поэтому в борьбе против него парламентская партия отвергла и компромиссное по отношению к католицизму англиканство, избрав в качестве своей религиозной платформы пуританство, как стал именоваться в Англии кальвинизм — наиболее радикальное направление протестантизма, непримиримое по отношению к католицизму. В ходе развития революции и формирования различных политических направлений среди антироялистов пуританство распалось на две фракции. Более радикальными стали индепенденты, выступавшие против любой общегосударственной религии, навязываемой верующим светскими и церковными властями, за максимальную свободу толкования Библии и свободу совести.

Религиозная проблематика получила основательную разработку в произведениях Т. Гоббса, который был воспитан в духе пуританства. Философ размышлял над социальной действительностью Англии, сопоставляя ее с жизнью некоторых стран Европейского континента. Общение с континентальной наукой и философией весьма способствовало становлению системы его философских воззрений.

Очень важным фактом философской биографии молодого Гоббса стало его сотрудничество с Ф. Бэконом (1561–1626), автором «Нового Органона» (1620), в котором была сформулирована антисхоластическая методология опытно-экспериментального исследования природы.

В 1628 г. Гоббс публикует свой первый труд — перевод с древнегреческого на английский знаменитого сочинения великого античного историка Фукидида. Оно посвящено событиям Пелопоннесской войны между союзом древнегреческих полисов во главе с Афинами и другой их группой во главе со Спартой. Труд этот оказался весьма актуальным для Англии той эпохи.

В 1629 г. Гоббс предпринял поездку во Францию. В интеллектуальном плане она примечательна тем, что Гоббс ознакомился здесь со знаменитым сочинением Евклида «Начала». Известное в Западной Европе уже со времен средневековья, но получившее широкое распространение (в латинских переводах с древнегреческого) в эпоху позднего Возрождения, это сочинение в XVII в. стало оказывать сильное рационализирующее воздействие на философию. Гоббс одним из первых испытал такое влияние.

Через несколько лет английский философ изучает другое выдающееся произведение — сочинение Галилео Галилея «Диалог о двух главнейших системах мира — Птолемеевой и Коперниковой» (1632), трактовавшее вопросы астрономии и механики и подводившее научный фундамент под геоцентрическую теорию Коперника. Это происходит во время третьего путешествия Гоббса на континент в 1634–1636 гг. В Париже Гоббс сближается с Мерсенном (1588–1648), вокруг которого группировался кружок французских ученых и философов. Среди них был крупнейший французский философ (и священник) Пьер Гассенди (1592–1655), возродивший атомистическое учение Эпикура и Демокрита и оказавший в силу этого большое влияние на развитие естественнонаучной мысли XVII в., в частности, на И. Ньютона. В 1636 г. во время поездки в Италию, при посещении Флоренции, Гоббс встречался с Галилеем.

Когда началась революция в Англии (созывом так называемого Долгого парламента в 1640 г.), Гоббс, близкий к аристократическим кругам, в значительной мере из опасений быть обвиненным сторонниками парламента в верности королевскому абсолютизму снова покинул Англию и в 1640–1651 гг. жил в Париже. Основания для опасений у Гоббса появились, в частности, потому, что в начале работы Долгого парламента (заседавшего до 1653 г., когда он был разогнан Кромвелем) он написал сочинение по вопросам права, в котором защищал необходимость сильной государственной власти. Это стало основным направлением философских интересов Гоббса как теоретика общественной жизни. И хотя это произведение было опубликовано только в 1650 г., оно получило распространение в рукописи. Почитатели Гоббса издали его как два произведения — «Человеческая природа» и «О политическом теле».

Последнее длительное пребывание Гоббса во Франции сыграло огромную роль в его философской деятельности. Здесь он познакомился с научными и философскими идеями Р. Декарта. Мерсенн передал Гоббсу рукопись важнейшего философского произведения Декарта — «Размышления о первой философии». Гоббс написал на нее «Возражения» с сенсуалистическо-материалистических позиций, о чем было сказано в главе о Декарте.

Полемика с Декартом способствовала выработке Гоббсом оригинальной и стройной системы философских воззрений. Но главный его интерес был по-прежнему сосредоточен на социальных вопросах, которые оставались сверхактуальными для Англии, где начались революция и гражданская война. Это объясняет, почему обнародование своей системы Гоббс начал с третьей, последней ее части, которую он назвал «О гражданине» (издана в 1642 г. в Париже на латинском языке).

Из других событий парижской жизни Гоббса следует указать на его весьма важный диспут в 1646 г. с епископом Бремхоллом по сложному вопросу о свободе человеческой воли. В том же году философ стал преподавать математику проживавшему в Париже будущему Карлу II. Роялисты, введенные в заблуждение защитой Гоббсом сильной и централизованной государственной власти, видели в нем солидарного с ними теоретика. Но они весьма заблуждались. Это стало ясно, когда в 1651 г. в Лондоне было опубликовано самое обширное и самое знаменитое произведение Гоббса «Левифан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского» (на английском языке). Оно представляло не только новую и более смелую редакцию сочинения «О гражданине», — его первая часть трактовала общеполитические вопросы, включая вопросы истолкования человеческой природы.

Вскоре после выхода этого произведения Гоббс переехал в Лондон, где Кромвель торжествовал победу как над роялистами, так и над революционной стихией народных масс. Он одобрительно отнесся к возвращению Гоббса. Здесь, на родине, философ завершил изложение своей системы, опубликовав в 1655 г. сочинение «О теле», а в 1658 г. — «О человеке» (оба на латинском языке). Три главных произведения: «О теле», «О человеке» и «О гражданине», отличающиеся единством замысла и исполнения, носят общий заголовок — «Основы философии».

В годы реставрации Карла II Гоббс переживал весьма трудные времена. Роялистская и в особенности клерикальная реакция подвергла философа травле, обвиняя его в атеизме, что было весьма опасное в те времена обвинение. Его сочинения «О гражданине» и «Левифан» были включены папской курией в «Индекс запрещенных книг». Гоббс был вынужден защищаться в небольших специальных работах. В 1668 г. в Амстердаме появилось издание на латинском языке «Левифана», в которое автор внес ряд изменений, вуалировавших его симпатии к передовой государственности, функционирующей в соответствии со строжайшей законностью, и его глубокую вражду к клерикальным посягательствам на нее. Характерно и то, что здесь автор

более резко выступал против мятежей, в которых проявлялась в период революции энергия народа, поскольку она, по убеждению Гоббса, тоже подрывала стройное здание государственности.

ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФИИ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ГОББСА

В европейских странах философская мысль XVII в. развивалась в сложном взаимодействии с научным знанием и религиозно-теологическим содержанием духовной жизни. Различие областей знания науки и религии выразилось в вариантах концепции «двойкой истины», или «двух истин». Один путь к истине — постижение Священного писания, Библии — требует умелой экзегезы, правильного истолкования, к чему способны в первую очередь теологи. Другой путь открывается в изучении мира силами человеческого ума и на основе опыта.

В Англии крупнейшим пропагандистом экспериментального исследования природы стал Фрэнсис Бэкон (1561–1626), соединивший философскую мысль позднего Возрождения с философскими идеями XVII в., все более настойчиво ориентированными на естественные науки. Именно Бэкону принадлежит популярный лозунг «знание — сила», который он конкретизировал в своем «Новом Органоне», где и была сформулирована разработанная им методология опытно-индуктивного исследования природы. При этом автор четко проводил концепцию «двух истин», заострив ее против такого бы то ни было посягательства религиозной догматики на «естественную философию».

Свою литературную деятельность Гоббс начал в сущности как гуманист последних десятилетий позднего Возрождения. Неприязнь к схоластике обратила его к произведениям античных авторов в частности, и в особенности к Фукидиду. В дальнейшем, общаясь с Бэконом и тем более с континентальными философами и учеными, Гоббс придал своему антисхоластицизму глубокую методологическую основу. Отметим, что бэконовский девиз «знание — сила», который наряду с Декартом и другими передовыми философами той эпохи разделял и Гоббс, написавший, например, в начале сочинения «О теле», составившего первую часть его «Основ философии», что «своими величайшими успехами человеческий род обязан технике»¹, которая была бы невозможна без открытий физики и геометрии. Технические успехи человечества, свидетельствующие о подчинении природы и о расширении сферы культуры, полагал Гоббс вслед за Бэконом, — важнейший фактор предотвращения бедствий революции, разрушительных для нее.

Другая сторона отличия философских систем Гоббса и Бэкона проявляется в их отношении к теологии. Хотя последний достаточно решительно отстранял какие бы то ни было посягательства

религии на методологию «естественной философии», но вместе с тем в своем истолковании бытия он оставлял определенное место «естественной теологии» (*theologia naturalis*). Впервые она была разработана в западноевропейской схоластической традиции Фомой Аквинским (во второй половине XIII в.) в контексте его концепции подчинения положений аристотелевской метафизики христианско-католическому вероучению, теологии христианства.

Гоббс более последовательно провел различие философии и теологии. Весьма показателен здесь его анализ понятия «вера»². Вера — внутреннее согласие, обозначающее доверие к чужому знанию. Автор делает различие между *убеждением*, опирающимся на собственный разум, и *верой*, безоговорочно принимающей чужое суждение, содержание которого не вызывает сомнения. Вера становится абсолютной, когда ее предмет — положения Священного писания. Эта религиозная вера выше человеческого восприятия и никакому логическому анализу не поддается. Поэтому Гоббс сравнивает процесс постижения тайн веры с приемом целительных пилюль, которые не следует разжевывать, ибо в противном случае они не окажут своего действия.

Гоббс рассматривал религию как важное средство сохранения целостности государственной организации, которая в его глазах составляла неперемutable условие человеческой культуры. Поэтому для философа понятие Бога — основа важнейших понятий догматической теологии. Однако он не признавал возможности познания Бога, на чем и основывалась «естественная теология». Итак, догматическая теология в понимании Гоббса, как и множества других философов и теологов, — это так называемая богооткровенная теология (*theologia inspirata*), зафиксированная в Писании и основывающаяся на авторитете церкви. Такая позиция английского философа закономерно приводит его к резкому противопоставлению философии и теологии, что выражено им неоднократно, но особенно недвусмысленно в первой главе сочинения «О теле»³. На страницах этого и других произведений Гоббса читатель встретится с его резкими выпадами против схоластиков (начиная даже с отцов христианской церкви) за то, что они преимущественно образные материалы Священного писания в контексте своих многочисленных экзегетических упражнений, как правило, искусственно сочетали с аристотелевскими, платоновскими и другими идеями античной философии.

В обращении «К читателю» в произведении «О теле» автор подчеркнул: «Я зажигаю свечу разума»⁴. Понимание философии здесь совершенно рационалистическое, явно картезианское (без единой ссылки на Декарта и даже упоминания его имени), поскольку философия есть скорее «естественный человеческий разум» (*rationaliter*), познание посредством «правильного рассуждения»

(per rectam ratiocinationem), объясняющего действия из познанных нами причин или «производящих оснований» и, наоборот, выясняющее причины или «производящие основания» (generationes) из известных нам действий⁵.

Говоря о философии, Гоббс стремится избегать термина «метафизика», широко употреблявшегося схоластиками и теологами. Он считает этот термин случайным, появившимся как название книг, переписанных после физики (традиционное мнение). В четырех разделах сочинения «О теле» обозначены основные сферы философских интересов Гоббса.

Первый раздел отведен логике (именуемой также исчислением), которая, как и у Аристотеля, предшествует всем другим отраслям философского знания, являясь как бы введением в них. Второй, в котором рассмотрены основные определения и категории бытия, назван совсем по-аристотелевски — «первая философия» (еще раз, таким образом, принципиально устранился термин «метафизика», с которым в схоластической традиции связывались представления о бестелесности, сверхчувственности его объектов). В третьем разделе рассмотрены законы движения, неотделимые от проблемы величин, а в четвертом — более конкретные явления природы, составившие физику. В двух последних разделах сочинения «О теле» Гоббс выступает как последовательный сторонник механицизма. Однако в этом отношении он не оригинален по сравнению с Галилеем, которого он весьма почитал, и в особенности с Декартом, под влиянием которого он находился в этой области своих интересов, хотя ни разу в этом не признался.

Следует подчеркнуть фундаментальность понятия *тело* в философском мировоззрении Гоббса, как вместе с тем и его ограниченность. Понятие «тело» объединяет прежде всего физические, природные, т.е. все естественные тела. Но важнейшее из них — человеческое тело, человек как физическое существо. К нему прикован особо пристальный философский взгляд Гоббса. Науку о человеческом теле он считает «наиболее полезной частью физики»⁶. Вторая часть «Основ философии» — «О человеке» по тем же основаниям трактует человека главным образом как природное, естественное тело. Но все же это своеобразное тело — самодвижущееся, со сложной психической жизнью и познавательной деятельностью, в особенности представляемой его речью, без которой не было бы возможно человеческое общение. И в этом решающее обстоятельство, делающее возможным — через человека — переход к сфере «искусственных тел», в которую Гоббс фактически включает всю культуру, содеянную человеком, — не только ее зримо-телесные проявления, обычно именуемые нами материальной культурой, но и многообразные институты человеческого общежития, самым важным и всеобъемлющим из коих

является государство. Будучи главным продуктом человеческой деятельности и цивилизации, оно одновременно и совершенно необходимое условие ее.

Здесь начинается уже вторая часть философии Гоббса, называемая им также *моральной*, или *гражданской философией* (*philosophia moralis, civilis*). Этим разделом своей философской системы Гоббс особенно гордился. Говоря о заслугах Галилея, Кеплера, Гассенди, Гарвея и других естествоиспытателей (и по-прежнему замалчивая Декарта) в создании науки о физической природе и о человеке как части ее, он подчеркивал, что по сравнению с древними философами именно он продвинул науку об обществе и государстве, считая, что это было сделано им уже в сочинении «О гражданине», и некоторые видные философы того времени были согласны с Гоббсом.

МЕТОДОЛОГИЯ И ГНОСЕОЛОГИЯ ГОББСА

Передовая философия XVI–XVII вв., отражая становление социально-экономической и культурно-исторической буржуазной формации, вырабатывала новые методы познания действительности. Многовековое господство схоластики, как красноречиво подчеркнул Бэкон, не привело к открытию новых, эффективных истин, способных увеличить могущество человека, его власть над природой.

Наиболее характерная черта схоластической философии — ее *умозрительность*. Даже то начало эмпиризма, которое теолого-философской системой Аквината было почерпнуто у Аристотеля, становилось в этой системе чисто умозрительным, не имевшим никакого практического значения. Развитие производства, экономики, искусства, науки и других сфер в эпоху Возрождения и тем более в XVII в. делало необходимым осмысление многообразного жизненного опыта. Отсюда развитие *эмпирических* и *сенсуалистических* тенденций и положений у ряда философов-гуманистов, наиболее ярко у Телезио (1509–1588) и Кампанеллы (1568–1639). Еще более последовательным и весьма красноречивым эмпиристом стал Фрэнсис Бэкон. В «Новом Органоне» он не просто провозгласил опыт главным двигателем человеческих знаний. Основным руслом приобретения новых знаний, открытия эффективных истин, согласно Бэкону, должен стать не опыт как пассивное наблюдение и созерцание мира, природы и человека (в основном таковым он и был в аристотелизме, а затем и в средневековой схоластике), а опыт как *эксперимент*, посредством которого исследователь «вопрошал» природу и получал конкретные ответы (наиболее показателен здесь не Бэкон, далекий от экспериментального естествознания, а Галилей).

Экспериментальное же естествознание для формулировки действительно эффективных истин нуждалось в математическом осмыслении. Именно в эту эпоху древнегреческая математика не только была возобновлена, но и получила развитие, совершенно не известное античности (алгебра, аналитическая геометрия, математика переменных величин). Успехи математического естествознания преломились в философии в господство рационалистической методологии. Суть ее состояла в том, что, не отказываясь от опытно-экспериментального исследования природы, ее приверженцы считали более важным и даже решающим в научном познании действия самого человеческого ума по осмыслению результатов познания, причем основу такого осмысления составляли правила и приемы математики. Бэкон обычно рассматривается как основоположник эмпиристической методологии в философии Нового времени. Разумеется, и она не могла обойтись без определенной рациональной обработки результатов опытно-индуктивного исследования природы, но такая обработка не заключала в себе математического осмысления. Автору «Нового Органона» был совершенно чужд так называемый гипотетико-дедуктивный метод, завоевывавший все больший авторитет по мере успехов математики и математического естествознания. Однако данный метод занимал большое место в рационалистической методологии Декарта.

Гоббс в принципе склонялся к эмпиристическому направлению философской методологии, ибо традиция эмпиризма укоренилась в английской философии с конца средневековья, особенно со времени деятельности виднейшего схоластика-номиналиста первой половины XIV в. Уильяма Оккама. Читатель не раз встретится в произведениях Гоббса с принципиальным выражением его сенсуалистической позиции, обычно связанной с номинализмом, предельно четко зафиксированной в начале первой главы «Левифана»: «...Нет ни одного понятия в человеческом уме, которое не было бы порождено первоначально, целиком или частично, в органах ощущения...»⁷. В сущности с него и начинается человеческое познание (как и само познание), ибо без ощущений, подчеркнуто здесь же, нет ни представлений, ни памяти, ни понимания, присущего не только человеку, но и животному.

Следовательно, можно считать, что ощущение неотделимо от человеческой жизни (как наяву, так и во сне), ибо оно доставляет *знание фактов* (*cognitio*), без чего невозможна никакая обыденная, повседневная жизнь. Но образов ощущения, фиксирующих факты, совершенно недостаточно для объяснения феномена *науки* (*scientia*).

Понятие ее наваяно прежде всего математикой, которой Гоббс в отличие от Бэкона весьма интересовался. Конечно, он не был

гением математики, каким был Декарт. Гоббс знал только элементарную математику Евклидовых «Начал». Но и на их основе он проникся духом математического естествознания своего времени. Например в § 6 гл. VI сочинения «О теле» автор, считавший геометрию и арифметику чистой математикой, физику трактует как прикладную математику, подчеркнув, что «бесполезно изучать философию природы, не начав с изучения геометрии»⁸. О высокой оценке математики Гоббсом свидетельствует и то обстоятельство, что первый раздел данного произведения он назвал «Исчисление, или Логика». Из него же (см. в особенности гл. IV «О силлогизме») ясно, что автор хорошо был знаком с традиционной аристотелевско-схоластической логикой. Но подобно Бэкону, Галилею, Декарту и некоторым другим видным философам-методологам той эпохи, Гоббс весьма низко оценивал эвристическую роль фигур и модусов силлогизма. Как и названные ученые и философы (впрочем, за исключением Бэкона), автор «Основ философии» видел большую образовательную пользу в изучении математики, чем такой логики. В конце §13 гл. IV сочинения «О теле» автор подчеркнул, что для построения правильных умозаключений «нужны не столько правила, сколько практика», прежде всего практика математических доказательств. Он проводит здесь аналогию с тем, как малые дети учатся ходить: не зная никаких правил, они овладевают ходьбой благодаря множеству попыток⁹. Отличие научного знания от простого знания фактов заключается в его *достоверности* — не единичном постижении, констатации (в этом отношении знание факта предельно достоверно), а во *всеобщности*, необходимости утверждений науки, ибо их невозможно почерпнуть ни в каком опыте. Уже в первом своем философском произведении «Человеческая природа» Гоббс подчеркнул, что, сколько бы раз опыт не подтверждал то или иное предположение, из этого мы «вообще не можем получить никакого положения, имеющего характер *всеобщности*»¹⁰. Таким образом, философ пришел на первый взгляд к антисенсуалистическому выводу, требующему углубления его эмпиристической и сенсуалистической позиции.

В новаторской по сравнению со схоластикой философии XVII в. оформились две противоположные позиции в объяснении достоверного знания математического типа, отличающегося всеобщностью и необходимостью утверждаемого в нем содержания. Одна из этих позиций защищалась континентальным рационализмом (в более узком, собственно гносеологическом содержании этого важнейшего философского термина) и в годы литературной деятельности Гоббса была представлена Декартом. Знание математического типа, знание дедуктивное, выводимое из немногих положений, французский философ объяснил в духе платонизирующей традиции. Безошибочность дедукции математического типа Декарт

связывал с наличием в человеческом уме так называемых врожденных идей, отождествляемых с интеллектуальными интуициями; ясность, отчетливость и очевидность этих интуиций-идей делает их абсолютно надежными исходными основаниями выводимых из них более частных истин, проверяемых и конкретизируемых опытно-экспериментальным путем.

Как представитель эмпиристической и сенсуалистической позиции в объяснении генезиса знания Гоббс увязывал истины математического типа, врожденность которых он категорически отрицал, только с опытом, но не с непосредственным чувственным опытом, ибо последний бессилён обосновать всеобщность и необходимость такого рода истин. Поэтому Гоббс трактовал как другую, более высокую и сложную разновидность опыта *человеческую речь*, выраженную словами языка. Как уже упоминалось, Гоббс продолжал номиналистическую линию истолкования общих понятий, которая сложилась в Англии уже в XIV в. В противоположность схоластическому рационализму, наделявшему понятия наиболее существенными характеристиками бытия, по отношению к которому конкретные единичные вещи трактовались как нечто весьма неустойчивое и производное, номинализм приписывал подлинное существование самим вещам. Понятийное же мышление номиналисты связывали с деятельностью человеческого ума, которая приобретала конкретную осязаемость в речи, в языке.

Гоббс развил эту позицию в новых условиях становления знания. В рационалистической традиции, заложенной Декартом, мышление, трактовавшееся главным образом как логико-философское, составляло самосушную сферу, противопоставленную телесно-материальному миру. Следуя эмпирико-сенсуалистической традиции, Гоббс фактически сводил мышление к *языку*. Если ощущения образуют непосредственный опыт человека (в принципе он присущ и животному), то речевая деятельность людей формирует более высокий уровень *мыслительного опыта* (до которого животный мир уже не поднимается). Большая заслуга Гоббса в этом контексте состояла в том, что он развил *знаковую* концепцию языка.

Сам речевой опыт как бы распадается у него на два уровня. Первый из них в сущности психологический. Бесчисленное множество образов-мыслей, возникающих у каждого человека как прямое следствие воздействия на него внешних факторов, бесследно исчезло бы из его сознания, если бы не было закреплено в самых различных словах, которые как бы переводят внутреннюю речь в речь внешнюю. И уже здесь слова становятся знаками для различных вещей.

В принципе знаком можно считать любое предшествовавшее или последовавшее за ним событие. если события представляются

мыслящему субъекту так или иначе связанными. Например, туча может служить знаком предстоящего дождя, как и сам дождь знаком невидимой нами тучи. Слова же в качестве знаков вещей первоначально наполнены индивидуально-психологическим содержанием, и на этом уровне они весьма субъективны. Такого рода слова-знаки Гоббс обычно называет *метками* (*nota*) разнообразных вещей. Но слова не могут застыть на этом уровне, поскольку изолированная индивидуальная жизнь какое-то продолжительное время в принципе невозможна. Человеческое же общение наполняет слова-метки более глубоким психологическим содержанием. Поэтому они и становятся *знаками* в собственном смысле слова (*signum*). Конечно, и на этом уровне они не утрачивают своей произвольности и условности, но они значительно ограничиваются, сужаются.

Концепция языка как знаковой системы, развившаяся в последние десятилетия, признает языки естественные, которыми люди владеют как бы от природы, и языки искусственные, символические, создаваемые ими для определенных целей и употребляемые в различных науках. Номиналистическая позиция Гоббса отрицает наличие естественных языков, ибо все они возникают в результате многообразных соглашений между людьми. Непрерывное образование новых слов и различие языков у племен и народов свидетельствует, по убеждению английского философа, об *искусственности* языков.

Большая или меньшая произвольность слов, характерная для номиналистической традиции, выражается у Гоббса и в частном обозначении слов *именами* (*nomina* — откуда произошел сам термин «номинализм»), которые всегда условны по отношению к вещам. Слова, становящиеся знаками в силу взаимного соглашения, стимулируют обмен мыслями и делают более интенсивным общение людей между собой. Теория имен, в которую входит построение предложений (суждений), умозаключений, является предпосылкой понятия науки. Это понятие в эмпирико-сенсуалистической методологии Гоббса отличается от аналогичного понятия рационалистической методологии Декарта. Именно элемент конвенционализма характеризует понятие науки у Гоббса, что является следствием его концепции языка. Номиналистическая концепция языка заключала в себе антисхоластический момент, так как содержала критику концепции реализма понятий, которая трактует понятия как извечные сущности. Схоластики связывали представление обыденного мышления с различными понятиями традиционной философии (особенно аристотелевской). Поэтому схоластический реализм, особенно в эпоху Возрождения, сплошь и рядом выступал как *вербализм*, подменявший предметное знание словесной игрой. Онтологизируя слова-понятия,

схоластики-реалисты не видели их неоднозначности, игнорировали ее.

Догматизм схоластического вербализма нередко сочетался с верой в магическую силу слов. Бэкон, ставший на путь совершенствования научно-философского языка, подверг критике так называемые идола «рыночной площади», возникающие в результате некритического отношения к словам, характерного не только для подавляющего большинства людей в их обыденных взаимоотношениях, но и для философов-схоластиков, черпающих слова из того же запаса и слепо следующих за различными священными или освященными временем авторитетами. Гоббс весьма иронично относился к такого рода словесному догматизму, четко сформулировав свою позицию по этому вопросу в гл. IV «Левиафана» («О речи»): «...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-нибудь другого ученого мужа»¹¹.

Совершенствование познания невозможно без стремления к выработке все более точного и гибкого научного и философского языка. И это отнюдь не простая задача, подчеркнул Гоббс в § 8 гл. III сочинения «О теле»: «...Язык, что паутина: слабые... умы цепляются за слова и запутываются в них, а сильные легко сквозь них прорываются»¹². Слабость ума и состоит в том, что он не понимает многозначности слов, почему и запутывается в них, «как птица в силке, — говорится в указанном выше месте «Левиафана», — и, чем больше усилий употребит, чтобы вырваться, тем больше запутывается»¹³. Осознание неоднозначности слов и выявление их многозначности имеет у Гоббса прямое отношение к объяснению достоверности научного знания математического типа.

Здесь снова проявилось различие между рационалистической методологией Декарта и сенсуалистической методологией Гоббса. Для первого из них, как уже отмечалось, исходные основания знания — интеллектуальные интуиции, предельные, абсолютные истины, непосредственные усмотрения понятийно мыслящего ума — главные проявления присущего ему «естественного света». Сенсуалистическая позиция Гоббса исключает такие внеопытные понятия. Английский философ не признает интуиций и противопоставляет им *дефиниции* — по возможности точные определения слов, фиксирующие то их содержание, которого требует научный контекст. «Свет человеческого ума, — подчеркнуто в гл. IV «Левиафана» «О рассуждении и научном знании», — это вразумительные слова, однако предварительно очищенные от всякой двусмысленности точными дефинициями»¹⁴. Следовательно, составление точных определений, снимая проблему интеллектуальных интуиций,

играет первостепенную роль в сенсуалистическо-номиналистической методологии Гоббса. Значение таких определений и в том, что они проясняют темноту схоластических универсалий. С помощью строгих определений Гоббс стремился к уточнению, максимально-му ограничению понятий аристотелевской «первой философии», от которых зависело множество более частных понятий других наук.

Различие в научно-философской методологии Гоббса и Декарта отнюдь не исчерпывалось только противопоставлением дефиниций интуициям. За таким противопоставлением скрывалась и более глубокая противоположность номиналиста и сенсуалиста, склоняющегося в своем учении о бытии к материализму, и рационалиста, который в своем убеждении в самодостаточности мышления (и даже человеческого духа вообще) раскалывал бытие на телесное и духовное, чтобы в конечном итоге утвердиться на позициях идеализма.

Высказанные принципиальные расхождения Гоббса и Декарта наиболее выразительно и концентрированно проявились в «Возражениях» Гоббса на декартовские «Размышления о первой философии» и в «Ответях» Декарта на эти «Возражения».

В качестве последовательного номиналиста Гоббс признавал реальность, объективность существования только единичных вещей. Все сущее — единично, конкретно. Знание его — ощущение, сохраняющееся в памяти, — философ трактует как *абсолютное знание* (см. в особенности начало гл. IX «Левиафана»). Таковым он отнюдь не признает общие понятия, которые даны только нашему уму. Поскольку, по убеждению автора «Левиафана» (гл. IV), «в мире нет ничего более общего, кроме имен»¹⁵, последние суть знаки не вещей самих по себе, а только наших мыслей о них. Соответственно утверждается, что истина есть свойство не вещей, а суждений о них, и поэтому понятно, что «между именами и вещами нет никакого сходства и невозможно никакое сравнение»¹⁶.

Здесь выявляются слабости последовательного номинализма Гоббса, проявившиеся в отрыве слова от понятия и даже в противопоставлении их. С позиций такого номинализма наиболее общие понятия — самые отвлеченные имена, имена имен. Именно с такой трактовкой и связано углубление конвенционализма Гоббса по отношению к науке. Произвольны не только знаковое содержание языка, но и положения наук, основывающихся на нем. Если восприятие фактов и их наличие в памяти, согласно Гоббсу, — абсолютное знание, то их связь, устанавливаемая в науке, — знание только относительное. Онтологическое содержание истинности английский философ полностью отрицает — «истина и ложь суть атрибуты речи, а не вещей»¹⁷. Позиция Гоббса тем самым прямо

противоположна позиции Декарта, в силу которой достоверность научно-математического знания, основывающаяся на интеллектуальных интуициях, совпадающих с сущностями вещей, абсолютна, а все чувственные их иллюстрации всегда относительны. В свете охарактеризованной позиции Гоббса закономерно его утверждение (опять в противоположность Декарту), что условны даже математические аксиомы.

Вместе тем Гоббсова трактовка идей, которые определяют содержание человеческого сознания, по сравнению с трактовкой Декарта отличалась достаточно четким материализмом исходной сенсуалистической установки. Для Декарта идея — все то, что непосредственно воспринимается человеческим умом, существует в сознании, по отношению к которому предметы уже не что вторичное. Для Гоббса же не было никакого сомнения в первичности предметов, своими воздействиями порождающих в сознании многообразные идеи-ощущения.

Знаменитый тезис Декарта «я мыслю, следовательно, я существую», в силу которого мышление обладает безусловным приоритетом в существовании перед бытием, решительно отвергался Гоббсом. Английский номиналист считал этот вывод французского рационалиста произвольным, равносильным выводу «я прогуливаюсь, следовательно, я прогулка». Основоположение Декарта о мышлении как определяющем свойстве человека Гоббс расценивает как своего рода пережиток схоластического реализма, поскольку именно схоластики рассуждают по принципу «разум познает, зрение видит, а воля хочет». Сенсуалистическо-материалистическая позиция Гоббса, отвергнув врожденность идей, бесспорную для Декарта, тем самым отвергла и врожденность главной из них — идеи Бога. Утверждая такую врожденность, Декарт исходил из так называемого онтологического доказательства существования Бога как актуально бесконечного существа, идея которого всегда налична в сознании. Поэтому данная идея, по Декарту, самая ясная из всех наших идей. Для Гоббса же она самая темная универсалия, которая образуется в результате нашей неспособности сосчитать бесконечное или положить предел увеличению или уменьшению чего-либо. Английский номиналист убежден, что воспринять мы можем только *конечное*, бесконечность же существует для него лишь как потенциальная, а не актуальная. Гоббс в сущности признает лишь беспредельность, а не бесконечность, которая обладает только отрицательным значением и непригодна ни для какого положительного утверждения.

Мы установили ряд существенных различий между методологиями Гоббса и Декарта. Но их методологии имеют и существенные черты сходства, которые следует именовать общерационалистическими чертами, закономерно возникающими в результате связи

философского мышления с научным исследованием. Каждое из этих исследований аналитично, поскольку оно стремится выявить те максимально простые элементы, из которых складываются все более и более сложные объекты. Сам по себе метод анализа существовал уже в античности (в эпоху Платона и Аристотеля и в «Началах» Эвклида). Однако особенно большую роль он начал играть в научно-философской мысли Нового времени, когда выявилась несостоятельность расплывчатых и темных схоластических универсалий, невозможность обрести на их основе подлинно эффективные и продуктивные знания. В этой ситуации великий естествоиспытатель Галилей, уделивший большое внимание методологии научного знания, поставил проблему аналитического и синтетического методов (он называл их резолютивным и композитивным), вне и без которых невозможны как научное исследование, так и философское обобщение.

Гоббс, неоднократно подчеркивавший свой пиетет по отношению к науке Галилея, прочно усвоил необходимость аналитического, или разъединительного, метода в научно-философском мышлении, ибо только он дает возможность правильно разлагать чувственные восприятия и получать в результате такого разложения наиболее убедительные понятия, мыслимые как последние основания природы, позволяющие объяснить максимальное количество ее явлений. В сочинении «О теле» автор подчеркнул (§ 4 гл. VI), что для научного познания природы (и тем более человека) необходимо использовать аналитический метод, при помощи которого только и можно выявить понятия, обладающие подлинной общностью¹⁸. Аналитический метод составляет первую половину исследования, ибо он дополняется синтетическим, или объединительным, методом. От выявленных посредством анализа принципов и элементов мира этот метод восхождения ведет к постижению всей сложности вещей и даже мира в целом. Однако единство аналитического и синтетического методов Гоббсу последовательно провести не удалось.

В марксистской литературе вслед за Ф.Энгельсом принято определять методологию механистического материализма XVII–XVIII вв. как метафизическую. У Гоббса (как до него у Ф. Бэкона, а после у Дж. Локка) метафизичность, всегда связанная с той или иной абсолютизацией, проявилась в преобладании установки на максимальную аналитичность. Согласно автору сочинения «О теле», доскональное выявление частей означает полное постижение целого, ибо «целое и совокупность всех его частей идентичны»¹⁹. Синтетический метод тем самым не выявляет нечто качественно совершенно новое, а выступает в сущности лишь как некое интегративное действие, определяемое результатами анализа.

Вместе с тем раскрыть более глубокое единство в применении аналитического и синтетического методов Гоббсу не удалось и потому, что он был не в состоянии дать убедительное объяснение достоверного знания математического типа. У родоначальника эмпирической методологии Нового времени Бэкона разработанный им опытно-индуктивный метод, выявляющий «формы» как некие неизменные элементы природы, фактически тоже был методом аналитическим. Синтетический же метод, который в ту эпоху выступал и как метод гипотетико-дедуктивный, у Бэкона фактически отсутствовал. У Декарта опытно-экспериментальное исследование природы выступало как необходимая иллюстрация истин, открытых именно гипотетико-дедуктивным путем, у Гоббса же можно констатировать методологический дуализм, поскольку опытно-индуктивный метод, с одной стороны, и гипотетико-дедуктивный — с другой, фактически равноправны. При этом каждый из них применяется в различных областях научного исследования.

Область применения первого, опытно-индуктивного, преимущественно аналитического метода — прежде всего *физика*. Сфера же применения дедуктивно-синтетического метода, — конечно, *математика*, но наряду с ней — *этика* и *политика*. Они, по убеждению Гоббса, чисто дедуктивно строят свои выводы, исходя из принципов человеческой природы.

Человек обладает двуединой природой. С одной стороны, он — тело в бесчисленном ряду других природных тел. С другой же стороны, он — носитель умственно-психических свойств, позволяющих ему создавать искусственные «тела» цивилизации. И здесь для осмысления его природы требуется уже дедуктивно-синтетическая методология. Ее дуалистичность сам автор подчеркнул в посвящении к произведению «О человеке». «Получилось так, — читаем мы здесь, — что в данный раздел вошли две части, совсем не похожие друг на друга. Ибо одна из них очень трудна, а другая очень легка; одна опирается на дедуктивные выводы, а другая на опыт; одну смогут понять лишь немногие, а другую — все.

Следовательно, между этими частями как бы простирается бездна. Но этого нельзя было избежать, ибо таково было требование метода, которому я следовал во всем моем труде»²⁰.

НОМИНАЛИСТИЧЕСКАЯ ОНТОЛОГИЯ И ФИЗИКА

Номиналистические принципы методологии Гоббса в сочетании с сенсуализмом и эмпиризмом с необходимостью приводят к материалистическим положениям в его учении о бытии. Философ не мыслит его иначе как телесное. Каждое проявление бытия единично и любая единичность является телом. Его определение звучит материалистически: «*Телом является все то, что не зависит*

от нашего мышления и совпадает с какой-нибудь частью пространства, т. е. имеет с ней равную протяженность»²¹. В различных местах произведений Гоббса читатель встретится и с фундаментальным термином *субстанция*, широко употреблявшимся как в эпоху Гоббса, так и в течение ряда веков до него. Но этот термин философ использует как бы нехотя. Нужно иметь в виду, что понятие субстанции, а не сам этот латинский термин, возникший в поздней античности, развивалось едва ли не одновременно с философией, выражая успехи анализирующего ума, который вопреки многообразию и изменению вещей усматривает некое внутреннее единство и в каждой из них, и в более широкой сфере, как материальной, так и духовной. Классическое учение о максимально общих и при этом прямо противоположных субстанциях — материальной и духовной — составляет суть метафизики Декарта. Выступая против нее с позиций сенсуализма и последовательного номинализма (при обсуждении картезианских «Рассуждений о первой философии»), Гоббс решительно отбросил понятие субстанции в ее универсальном смысле. Понятие же субстанции в ее индивидуальном, эмпирическом смысле Гоббс кое-где сохраняет. Но именно этот смысл сближает понятие субстанции с понятием *тела*, и последнее, можно сказать, поглощает первое.

Итак, онтология, как затем и физика, — тоже весьма близкие у Гоббса области философского знания, — сконцентрированы вокруг понятия тела.

Математизированный механицизм онтологии Гоббса обобщенно выражен в его учении о теле и сопутствующих ему *акциденциях*, свойствах. Идея акцидентального, как чего-то более или менее случайного, переходящего, противоположного субстанциональному, устойчивому, восходила к «Метафизике» и «Физике» Аристотеля и в эпоху средневековья довольно широко употреблялось в схоластической философии. Гоббс, как и Декарт, использовал эти термины, но переосмысливал их рационалистически и механистически.

Он различал при этом как бы три слоя акциденций с точки зрения принадлежности их телам. Протяженность и фигуру (в смысле внешней, геометрической формы) следует считать неотъемлемыми свойствами любого тела. От них отличаются такие акциденции, как движение и покой, которые свойственны хотя и многим, но отнюдь не всем телам, ибо одни из них движутся, а другие покоятся — общее положение доньютоновской механики. Еще более неустойчивы и менее связаны с телами все те акциденции, которые им приписываются в результате чувственного восприятия их человеком. Таковы все осязательные, цветовые, слуховые, обонятельные и другие свойства, зависящие не только и не столько от тела, сколько от воспринимающего его субъекта, человека. Здесь Гоббс по-своему решает фундаментальную проблему взаимодей-

ствия субъекта и объекта, которая в античности была впервые поставлена Демокритом, в начале XVII в. возобновлена Галилеем и стала одной из важнейших проблем механистической и рационалистическо-сенсуалистической гносеологии философов-новаторов XVII в.

Онтология Гоббса трактует проблемы материи, пространства и времени.

Выше мы констатировали, что Гоббс исключает понятие абстрактной, универсальной субстанции и неохотно пользуется понятием субстанции применительно к единичным вещам. С этих позиций великий сенсуалист-номиналист не только отрицает реальность материальной (как и духовной) субстанции Декарта, но и считает необоснованной категорию аристотелевско-схоластической, нечувственной, а только умопостигаемой первоматерии (*materia prima*) как субстрата телесного универсума. Для Гоббса эта фундаментальная аристотелевско-схоластическая категория полностью лишена онтологического содержания. По его убеждению, она только универсальное имя, выражающее нашу способность мыслить любое тело независимо от всех его акциденций, за исключением количества. Столь категорическое отрицание какого бы то ни было онтологического содержания всеобщего, заостренное против схоластического понятийного реализма, подрывала и материализм Гоббса. Эта линия его философской мысли подкрепляется и конкретизируется номиналистической трактовкой пространства и времени.

В истолковании пространства Гоббс, с одной стороны, разделял континуалистическую идею Декарта, согласно которой невозможна абсолютная пустота, полнейшая незаполненность пространства. Эта идея открывала перед английским материалистом возможность четкой формулировки понятия тела, неотъемлемую акциденцию которого составляет его протяженность. Но, с другой стороны, Гоббс не принимает глобальной идеи Декарта, объявившего протяженность универсальной мировой субстанцией, отождествлявшейся с материальностью. Пространство для английского философа — только способность тела иметь длину, ширину и глубину, она всегда конкретная протяженность *конечного* тела. Нельзя поэтому, с его точки зрения, говорить о пространстве как о неком безграничном вместилище тел. Понимание пространства, таким образом, лишь акциденция нашего сознания, порождаемая, однако, реальной величиной тела: *«...пространство есть воображаемый образ (phantasma) существующей вне нас вещи, поскольку она просто существует, т. е. поскольку мы не имеем в виду никакой другой акциденции, кроме бытия вещи, вне представляющего сознания»*²².

С позиции номинализма трактует Гоббс и время. Реальное движение можно зафиксировать лишь как движение конкретных тел, и время только воображаемый образ этого движения, поскольку мы представляем в нем нечто совершающееся раньше и совершающееся позже. Бессмысленно говорить поэтому о времени самом по себе, о некоем абсолютном времени. Если пространство — образ бытия вещи, то время — образ ее движения, существующий не в самой вещи, а в нашем мышлении о ней. Если, говорится в сочинении «О теле» (§ 3 гл. VII), мы рассуждаем о временах наших предков, то тем самым мы вовсе не думаем, что они продолжают существовать и после их смерти, а только имеем в виду существование тех времен в памяти вспоминающих о своих предках. Если же принять во внимание зависимость нашего календаря от движения Солнца и Луны, то, безусловно, обоснован вывод, что «никакого времени вообще не существует, не существовало и не будет существовать»²³.

Концепцию пространства и времени Гоббса иногда называют реляционной, связывающей пространственные и временные характеристики с различными особенностями материальных объектов и их взаимоотношениями (в названном месте Гоббс считает эти свои воззрения согласующимися с позицией Аристотеля по данному вопросу). Понимание Гоббсом пространства и времени более созвучно их современной трактовке, чем так называемая субстанциональная концепция пространства и времени, утверждающая их полную объектность и независимость от реальных вещей и процессов. Крупнейшим сторонником этой концепции был младший современник Т. Гоббса И. Ньютон.

Механицизм автора «Основ философии» весьма последовательно и ярко выражен в концепции причинности. Этот механицизм сформировался под решающим влиянием физики Галилея, как затем и трактовки причинности, развитой Декартом. Отклонения Гоббса от физики последнего определялись его номинализмом.

Необходимо также указать, что механицизм Декарта и Гоббса следует понимать как механицизм в широком, доньютоновском смысле этого грекоязычного термина. Напомним, что лишь в «Математических началах натуральной философии» Ньютона (1687) были окончательно зафиксированы законы механики как точной науки о движении макротел. В трудах же Галилея, Декарта и Гоббса были сформулированы, можно сказать, предварительные законы механики. Их философское значение для развития материализма стало громадным, поскольку законы механики были провозглашены всеобщими объективными законами самой природы. При строго историческом подходе к ним очевиден огромный прогресс знания самой универсализации этих законов, знаменовавший целую эпоху в развитии философского мировоззрения.

Чтобы это стало очевидным, нужно вспомнить представления о закономерности, уходящие своими корнями в дофилософские тысячелетия. Они возникали тогда в результате примитивной аналогии между взаимодействующими мирами: антропосоциальным, собственно человеческим и природным. Отсюда обычный простой перенос особенности субъекта (прежде всего коллективного и лишь затем индивидуального) на мир природы. Такой перенос означал *социоантропоморфическое* понимание объективных закономерностей подавляющим большинством античных философов (с глубокой при этом биоморфной основой).

Однако прогресс аналитического мышления, определяемый взаимодействием философии с научным знанием, развивающимся, конечно, и в древности, приводил некоторых античных философов к *физическим* представлениям о причинности, в которых сохранялось лишь сравнительно немного социоантропоморфических элементов. Здесь невозможно пройти мимо великого творца атомистического материализма Демокрита, сформулировавшего достаточно четкое детерминистическое учение, чуждое мифологическим представлениям, которыми были пронизаны многие другие философские концепции. Детерминизм Демокрита, простейшей моделью которого служили движение атомов в бесконечной вселенской пустоте и их бесчисленные соударения и сцепления, нередко характеризуется как механистический. Если под механицизмом понимать радикальный редукционизм, сводящий все сложнейшие явления к максимально простым телесным элементам, перемещение которых в пространстве и образует эти явления, то можно говорить и о механицизме Демокрита, но в том широком — и даже максимально широком — смысле, который был определен выше. Но детерминизм Демокрита в античности не имел сколько-нибудь значительных перспектив углубления вследствие весьма скромного запаса научных знаний (в особенности практически полное отсутствие эксперимента в тогдашней их «физике», естествознании) и незначительной связи этих знаний с человеческой практикой.

Сказанным во многом объясняется преобладание в античной философии антропосоциоморфических представлений об объективной закономерности, полностью не исчезнувшей даже из воззрений Демокрита. В платоновском круге идей, колоссальное влияние которых прошло через всю античность, а затем и средневековье, антропосоциоморфические представления получили свое наиболее концентрированное выражение в *телеологическом* принципе объяснения всего сущего. Противоположность телеологии каузальному детерминизму — одно из главных проявлений противостояния «линий» Платона, с одной стороны, и Демокрита — с другой.

Телеологизм Аристотеля заключался в его учении о причинности (составившем в сущности основное содержание его метафи-

зики), в признании, с одной стороны, материальных (отчасти и действующих) причин как главного выражения телесного начала бытия, а с другой — причин конечных (целевых) и формальных, выражающих активное начало бытия, подчинивших себе и действующие причины, и тем более причины материальные. Допуская реальное объяснение изменений бытия, аристотелизм в конечном итоге подчинил его идеальному фактору цели и формы. Отсюда многовековое господство аристотелевского телеологизма, приспособленного схоластикой к теоцентрическому мировоззрению средневековья.

Ренессансная натурфилософия XVI — начала XVII в. (например, учение Джордано Бруно) отвергла аристотелевско-схоластические представления, включая и понимание причинности. Но, не имея еще возможности эффективно взаимодействовать с математическим и механистическим естествознанием, натурфилософы оставались на позициях антропосоциоморфического, биоморфно-организмического мировоззрения. Поэтому у подавляющего их большинства сохранялся телеологический подход к миру и важнейшим процессам, совершающимся в нем.

Философы-новаторы XVII в. свою решительную борьбу против схоластики видели в опровержении телеологии, восходящей к аристотелизму и обычно связанной с емкой и неоднозначной категорией формы. Первым среди них стал Ф. Бэкон, хотя его отвержение телеологического объяснения природы не было столь решительным, как у последующих новаторов. Целевые причины, согласно автору «Нового Органона», совершенно бесполезны в физике, но они неискоренимы в мировоззрении, о чем свидетельствуют так называемые признаки рода, и должны фигурировать в метафизике. Но ее главное содержание — осмысление форм, в котором Ф. Бэкон, используя эту традиционную категорию, оставался под известным влиянием ренессансной натурфилософии, признавая, например, биоморфный гилозоизм, универсальную оживотворенность природы. У великого английского эмпириста, таким образом, понятия формы и цели все же разделились.

Более радикальный математический анализ, основанный Галилеем и философски углубленный Декартом, привел их к убеждению в том, что доскональное понимание природы возможно лишь на путях выявления ее плоскостей, фигур и движений как перемещений в пространстве. Т. Гоббс полностью разделял этот радикальный анализ в истолковании бытия.

Читатель неоднократно встретится в произведениях Гоббса с отрицанием упрощенного и несостоятельного антропоморфизма применительно к истолкованию процессов природы (см., в частности, его рассуждения, которые даны в гл. II «Левиафана», а также опровержение гилозоистических воззрений, в особенности

присущих ренессансным натурфилософам, в § 5 гл. XXV «О теле»). Для Гоббса, как и для Декарта, «причина движения какого-либо тела может заключаться только в соприкасающемся с ним и движущемся теле»²⁴. Наиболее значимыми явились и два вида причин — материальная и действующая.

При этом *действующей* причиной объявлялось активное тело, а тело, испытывающее его непосредственное воздействие, оказывалось подлинной *материальной* причиной. Поскольку они в сущности всегда выступают одновременно, автор сочинения «О теле» трактует их как ту *полную причину*²⁵, которой вполне достаточно для объяснения любого действия. В принципе он признает наличие как формальной (сущностной), так и тем более целевой причины, игнорирование которой сделало бы совершенно непонятной деятельность живых существ, в особенности человека, ибо такая деятельность невозможна без чувств и воли. Но обе эти разновидности причин — нечто вторичное, производное по отношению к материальной и действующей причинности.

Особенность в истолковании причинности, характерная для Р. Декарта, Т. Гоббса, Б. Спинозы и ряда других крупнейших философов не только XVII, но и XVIII в., заключается в том, что, упрощая реальность причинных связей, они вместе с тем описывали подлинные, хотя и простейшие закономерности бытия.

Упрощенная мировоззренческая картина в духе механистического редукционизма приводит английского материалиста к отрицанию случайности. Иллюзия случайности возникает, по его мнению, лишь в результате нашего незнания подлинных причин происходящего. Гоббс рассматривает возможность (*potentia*) и действительность (*actus*) как моменты акта взаимодействия, описывая их тождество и различие. Философ соотносит категории причинности и времени: «Причина относится к прошедшему, возможность — к будущему»²⁶. Это соответствие предвосхищало идею создания модальной логики.

МЕХАНИСТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ ГОББСА И ЕЕ ТРУДНОСТИ

Механистические принципы своей физики Гоббс распространял и на объяснение жизнедеятельности человека, рассматриваемого в аспекте его естественной телесности. При этом Гоббс фактически не только усвоил тезис Декарта о деятельности организма в качестве механизма, но и более последовательно его проводил. Особенно четко он выразил эту идею во введении к «Левиафану», где человеческий организм уподоблен машине, а его жизнь представлена как результат движения таких его членов, или частей, как сердце-пружина, нервы-нити, суставы-колеса, сообщающие движение всей человеческой машине.

Такого рода механицизм Гоббс распространял и на психику. Начало психики образуют ощущения, которые возникают в результате взаимодействия внешнего движения, исходящего от тел, и внутреннего движения — встречного по отношению к внешнему. В гл. XXV сочинения «О теле» и в некоторых главах сочинения «О человеке» достаточно подробно описаны психические явления (нередко в их связи с явлениями человеческой нравственности). Здесь, в частности, говорится, что «опыт есть запас образов, накопленный путем восприятия многих вещей»²⁷. В названных произведениях, как и в первых главах «Левиафана», автор рисует довольно подробную картину того, как на основе ощущений возникают представления, воспоминания, сновидения, чувства и страсти, как они связаны с особенностями мозга.

Центральное понятие психологии, как, в сущности, и гносеологии Гоббса, — это понятие *образа* (*phantasma*), может быть передано и словом *призрак*. В соответствии со своим учением о теле и его акциденциях философ трактует образы величины, фигуры, движения и покоя как полностью соответствующие объектам восприятия. Все же остальные образы — цвета, звуки, запахи и т.п. следует считать именно «призраками», возникающими в субъекте, но не отражающими подлинного объекта. Здесь Гоббс высказал идею, общую всем философам-новаторам того века, — идею так называемых первичных и вторичных качеств, как назовет их младший современник Гоббса Джон Локк уже после его смерти. Образы, трактующиеся в качестве «призраков» (или «фантомов»), Гоббс еще в «Человеческой природе» назвал «обманом чувств»²⁸, который, однако, и исправляется самими же чувствами.

Но механистическое решение психофизической проблемы не удовлетворяло философа, который, видя его уязвимость, упрощенность, не мог предложить взамен более убедительной концепции. В цитированной выше гл. XXV «О теле» автор подчеркнул неразрешимость того удивительного явления, что «из тел, существующих в природе, некоторые обладают отображениями почти всех вещей, другие же не обладают никакими»²⁹. Имеются и немалые трудности при объяснении феномена отображения, психики, которой Гоббс в принципе наделяет и животных. Оперирование образами восприятия (XXV, 8) позволяет и им иметь определенное «соображение» (*discoursus*)³⁰. Однако Гоббс не раз подчеркивает, что человек отличается от животного фактором речи, словесных знаков. А только их наличие делает возможной науку, оперирующую истинами максимальной общности. Отвергая декартовскую духовную субстанцию и присущие ей врожденные идеи, Гоббс не может вместе с ними отбросить и понятие

ума. Именно наличие его дало возможность создать первые простые истины, выраженные словами. Обычно они приписываются Адаму, который олицетворяет все человечество. За Адамом же стоит Бог.

ПОНЯТИЕ БОГА И ЕГО ПРОТИВОРЕЧИЯ

Понятие Бога, несмотря на всю свою аморфность и неопределенность, — древнейшее из всех мировоззренческих понятий, уходящее в те времена, когда политеистические представления о богах, господствовавшие в дофилософской мифологии, сменились в древнеклассовый период цивилизации представлениями монотеистическими. Понятие единого Бога, отображая развитие человека и созданной им культуры, человеческой социальности в отношении к природе, преломляет различные стороны этого развития, центральным субъектом которого оставался человек. Понятие единого Бога монотеистических религий, разработавших сложную догматику своих культов, было использовано многими философами при решении трудных мировоззренческих вопросов в различной оппозиции догматическим верованиям. Такими противоречиями была наполнена античная духовная культура и античная история философии. Достаточно вспомнить Ксенофана, а тысячелетие спустя конфликты неоплатоников со сформировавшимся уже христианским верованием. Нередко были они и в эпоху средневековья, несмотря на подавляющее господство тогда религиозно-теологической идеологии. Но еще более обострились мировоззренческие проблемы, непосредственно связанные с понятием Бога, в эпоху Возрождения и тем более в XVII в., когда в Европе возникли новые разновидности христианства, а главное, появились глубокие и многосторонние философские системы, опирающиеся на научное знание и развитие культуры. Та фундаментальная закономерность историко-философского процесса, которая в марксистской методологии характеризуется как борьба материализма и идеализма, в XVII в. не может быть понята вне различных аспектов проблемы Бога. В произведениях Гоббса читатель встретится со множеством проявлений и отзвуков борьбы вокруг этой проблемы.

Переходя к ней, укажем на ее глобальные аспекты. Один из них отражает вопросы единства мира и человека как его необходимого и даже завершающего звена. Философы-материалисты, например Демокрит с его атомистической концепцией, подходили к идее материального единства мира, но эта идея не могла получить эффективного подкрепления и углубления вследствие неизбежной слабости ее обоснования возможностями тогдашней науки. К тому же из этого единства выпадал человек, феномен

которого требовал — и требует всегда — еще более значительного научного анализа. Монотеистическое же «объяснение» единства мира и человека трактовало Бога как сверхприродное существо, сверхъестественному творчеству которого и обязаны своим происхождением мир и человек.

С онтологической функцией понятия единого Бога тесно связана и гносеологическая. Выше была рассмотрена амбивалентная мистифицирующая и интеллектуализирующая функция этого понятия. Последняя издревле выражалась в идее божественного всезнания, в абсолютизации истин, открытых человеком, но приписанных Богу.

Деистические воззрения, которые характерны для философов-новаторов XVII–XVIII вв., тесно связаны с понятием интеллектуализирующего Бога. Такие воззрения зародились во второй половине XVI в. как концепция «естественной религии», фактически отождествляемой с вполне светской (и элитарной тогда) моралью свободных от суеверий людей, допускавших, однако, существование абстрактного внеприродного Бога. Деизм имел и более широкий аспект, связанный с отношениями Бога и мира. Суть этих отношений, как она выявлена уже у Декарта, состояла в минимизации роли Бога в процессах мира.

Деистических элементов немало и у Гоббса. Правда, его деизм существенно отличается от деизма Декарта, так как номиналист и сенсуалист не может принять онтологического обоснования божественного бытия (естественного для рационалиста и приверженца интеллектуальной интуиции). Признавая постигаемость только конечного, Гоббс не принимает никакого абсолюта, делающего мир, по Декарту, насквозь познаваемым для человеческого ума. Гоббс объявлял идею актуальной бесконечности — этого солнца интеллектуальной ясности для Декарта (как затем и для Спинозы) — самой темной из универсалий, наделенной только отрицательными признаками. Можно сказать, что Гоббс апеллирует скорее к мистифицирующей стороне понятия Бога, подчеркивая в духе отрицательной (богооткровенной) теологии, что можно и должно говорить о существовании Бога, но невозможно ничего сказать о его атрибутах (см. в особенности «О гражданине» § 14 гл. XV). Бог существующий, но непознаваемый даже усиливает в душах верующих преклонение перед ним. При этом Бог находится за пределами мира, что утверждают и другие деисты. Характерно, что с позиций деизма Гоббс выступал против *пантеистических* представлений, которые в ту эпоху были довольно широко распространены в радикальных кругах христианских сектантов (в частности, выступавших в период английской революции). Согласно же Гоббсу, пантеистические представления (хотя термин «пантеист» возник лишь в самом начале XVIII в.), так или иначе

отождествлявшие Бога с природой и отрицавшие обособленность Бога от природы и не трактуя его как причину мира, фактически отрицают и существование Бога (см. «О гражданине» — § 14 гл. XV; «Левиафан» — гл. XXXI «О царстве Бога при посредстве природы»).

Мистифицирующая сторона понятия Бога играет у Гоббса значительно большую роль, чем у Декарта, этого радикального рационалиста. У первого из них она выразилась в большей степени агностицизма по важнейшему мировоззренческому вопросу — о величине и происхождении мира. Конечно, здесь не следует забывать, что в отличие от Декарта Гоббс не был серьезным физиком. Декарт, как показано, сформулировал космогоническую гипотезу, в которой стремился показать, каким образом наш солнечный мир, получив первичный двигательный импульс от Бога, развился из первоначального хаотического состояния вплоть до растительного и животного мира. Гоббс был далек от подобных воззрений. Вопрос о величине и продолжительности мира, по его убеждению, совершенно неразрешим. И тем более неразрешим вопрос о появлении человека, которого речь высоко поднимает над животными. В гл. I, § 1 «О человеке» противоположные мнения о происхождении человеческого рода, сообщаемые Диодором Сицилийским, представляются Гоббсу неубедительными. В решении этих проблем Гоббс обращается к Ветхому завету.

Как механистический материалист, не усматривавший органической связи между материей и движением (до этой идеи поднялись только посленьютоновские материалисты XVIII в.), Гоббс, подобно Декарту, обращается к помощи Бога (см. «О гражданине» гл. XIII, § 1; «Левиафан» гл. XII и др.) как первоисточника движения. Но все последующие движения осуществляются «в порядке вторичных причин» без дальнейшего вмешательства Бога. Гоббс склонялся к космологическому аргументу, восходящему к Аристотелю и сводившемуся к мысли, что мировая цепь причинности должна иметь последнюю первопричину (см. в особенности «Левиафан», гл. XII и гл. XXXI). Заголовок последней главы «О царстве Бога при посредстве природы» передает деистическое понимание закономерности, царящей в природе.

Однако трактовки мира и Бога у Гоббса и Аристотеля существенно различаются. И это различие — различие между органицистом и механицистом. Для Аристотеля Бог — это перводвигатель. Будучи бестелесным завершением бытия, первоумом, он представляет собой наивысшую, последнюю цель мироздания. Но сам по себе божественный перводвигатель неподвижен. Эта телеологическая позиция совершенно неприемлема для Гоббса не только в частности, поскольку, как мы видели выше, он полностью устранял действие конечных причин, но и глобально.

Бог для Гоббса, если он действительный первоначальник, не может извечно пребывать неподвижным. Для механистически мыслящего деиста Бог — это некий «первоначальник»³¹.

Более того, отвергая любое бестелесное бытие, Гоббс не может допустить, чтобы слово *дух* (*spiritus*) могло быть отнесено к чему-либо совершенно бестелесному. В «Человеческой природе» (§ 4 гл. XI) он поэтому трактует всякий дух как «естественное тело», настолько тонкое, что оно не воспринимается человеческими чувствами³². Характерно, что за подкреплением этого убеждения автор обращается к текстам Священного писания, в которых нет речи о бестелесности духов. Правда, Гоббс, постоянно подчеркивающий неизмеримость Бога как творца (*orifex*) мироздания, прямо не распространяет на него этих своих утверждений³³.

Все рассмотренные особенности Гоббсовой концепции Бога дают полное основание считать философа представителем деистической формы материализма (ср.: Ф. Энгельс³⁴).

ЧЕЛОВЕК КАК СУБЪЕКТ МОРАЛИ И ПРОБЛЕМА ЕГО СВОБОДЫ

Человек, утверждает Гоббс, — не только тело в ряду бесчисленного множества других природных, физических тел, но и разумное существо, наделенное сознанием и речью. Иными словами, он — субъект морали, а тем самым и политики. Человек — действующее существо, творящее многообразный мир культуры, различные «искусственные тела». Их изучает моральная, или гражданская, философия, использующая дедуктивно-синтетическую методологию. А она требует самого общего, наиболее значимого исходного понятия. Таковым выступает у Гоббса понятие *человеческая природа*.

Автор «Человеческой природы» пользуется весьма широкой универсалией, которая в той или иной форме прошла через всю историю философии. Каким бы последовательным номиналистом он ни был, и сколь бы радикально ни отрицал бытийный статус общего, обойтись без него не может в сущности ни один номиналист. В особенности без столь широкой универсалии, как «человеческая природа», мыслимая как вневременное понятие. Согласно марксистской методологии, наибольшая уязвимость этого понятия определяется именно вневременностью, внесоциальностью, внеклассовостью. С позиций историзма и классовой социальности данное понятие как понятие абстрактного индивида подверг критике К. Маркс. Вскрывая несостоятельность понятия робинзонады, развивавшегося в западноевропейской социальной философии XVI–XVIII вв., как ключ к уразумению гражданского общества той эпохи, он писал, что у ряда теоретиков того

времени, занимавшихся этой проблематикой, конкретно-исторический индивидуум эпохи разложения феодализма и становления капитализма «представляется идеалом, существование которого относится к прошлому; он представляется не результатом истории, а ее исходным пунктом... не исторически возникшим, а данным самой природой»³⁵. Следовательно, предельно широкое понятие «человеческой природы» появляется в результате переноса конкретно-исторических черт индивидуума той или иной эпохи на всю человеческую историю. Для Гоббса, учитывая его положение идеолога имущих классов, руководивших английской революцией, таким конкретным прототипом и послужил буржуазный индивид этой столь важной эпохи английской истории (к тому же и «новодворянский» индивид мало чем от него отличался).

При известной обоснованности марксистского подхода к проблеме «человеческой природы» вообще и к ее постановке Гоббсом в частности невозможно отвлечься от того широкого философского контекста, в котором это понятие употребляется. А между тем в морально-социальной философии оно играет примерно ту же роль, что и понятие Бога в истолковании бытия. Тем более что понятия эти тесно связаны и второе просто невозможно без первого. Знакомясь с произведениями Гоббса, читатель убедится в глубокой проработке им понятия «человеческая природа».

Философ постоянно выдвигает на первый план *эгоистическую* природу человека. При этом он многократно подчеркивает действие той закономерности человеческого существования, которая была зафиксирована уже в древности (особенно стоиками), — закономерности самосохранения, присущей каждому человеку. Безусловно, эта закономерность отражает развитие *личностного* начала в развитии культуры. «Величайшее благо — самосохранение; величайшее природное зло — разложение...»³⁶, читаем мы в заголовке § 6 гл. XI «О человеке». В самом начале параграфа самосохранение названо «первым из всех благ... Ибо природа устроила так, что все хотят себе добра»³⁷.

Но у огромного числа людей стремление к самосохранению сближает их с животным миром. В предисловии к сочинению «О гражданине» автор оговаривается, что он не считает людей злыми от природы, испорченными в своем подавляющем большинстве, как учили многие христианские церковники. Дурны не сами желания, с неизбежностью вытекающие из животной природы человека, а реальный результат тех действий, в которых осуществляются эти желания, поскольку от природы люди лишены воспитания и не следуют рассудку. Поэтому «люди от природы могут испытывать страсть, страх, гнев и прочие животные аффекты», ищут не столько друзей, сколько почести и выгоды, а «всякое

общество создается либо ради пользы, либо ради славы, то есть из любви к себе, а не к ближнему»³⁸.

Основу жизни человека в сообществе себе подобных составляет сложная игра человеческих интересов. Именно она, по словам автора «Левиафана», препятствует созданию науки о праве как общественной справедливости. Учения из этой области «постоянно оспариваются как пером, так и мечом, — читаем мы в гл. XI названного произведения, — между тем как учения о линиях и фигурах не подлежат спору, ибо истина об этих последних не задевает интересов людей... Я не сомневаюсь, — продолжает автор, — что если бы истина, что *три угла треугольника равны двум углам квадрата*, противоречила чьему-либо праву на власть или интересам тех, кто уже обладает властью... учение геометрии было бы если не оспариваемо, то вытеснено с сожжением всех книг по геометрии»³⁹.

Рассмотрим некоторые принципы моральной теории Гоббса. И здесь он исходит из положений своего номинализма и натурализма (поскольку человек — прежде всего естественное тело). Для философа поэтому характерно отвержение категорий добра и зла как определений самого бытия. В соответствии с методологией схоластического реализма они мыслились как вневременные ценности, дарованные человечеству внеприродным Богом. Гоббс же убежден, что слова «добро и зло» выражают прежде всего ситуации, переживаемые людьми в конкретных обстоятельствах их жизни. «Добро» всегда обозначает все то, что им полезно и нравится, к чему они стремятся, а «зло» — все противоположные состояния. Здесь Гоббс выступил одним из предшественников утилитаризма, получившего дальнейшее развитие именно в Англии.

Моральная сторона деятельности человека невозможна без того или иного осознания своей *свободы*.

Как отмечалось в предшествующей главе, ранние христианские философы подчеркнули огромную роль свободы человеческой воли в деятельности человека, принципиально отличающейся вследствие этого от деятельности животных, что было в общем нехарактерным для большинства античных философов, у которых собственно рациональные факторы человеческой деятельности фактически исключали волевые. Но выдвижение на первый план фактора свободной воли Августином и другими «отцами христианской церкви» сопровождалось антинатуралистической трактовкой человеческого духа. Отсюда индетерминизм в понимании свободы воли, свидетельствующей о чисто спонтанных его свойствах. Такая система воззрений на деятельность человека закономерно вписывалась в теоцентрическое мировоззрение христианских философов, в силу которого Бог — сверхъестественная личность с присущим ей провидением, распространявшимся и

на природный и на человеческий мир. Бесчисленные богословские споры, перешедшие из раннехристианской в схоластическую философию, вращались вокруг «тонкой» и во многом надуманной проблемы соотношения божественного предопределения и божественной благодати — для немногих людей — и свободы их воли, которая подавляющее большинство ведет к греховным поступкам.

Философы-новаторы XVII в., опираясь на некоторые воззрения философов-гуманистов в своей трактовке человека как вполне природного существа, в противоположность религиозным философам распространили принципы разработанного ими механистического детерминизма и на деятельность человека. Полемика Гоббса с епископом Бремхоллом — весьма показательный документ, характеризующий диаметрально противоположное понимание ими человеческой деятельности. Позиция Гоббса по трудному вопросу свободы воли сложилась еще до этой полемики, начавшейся в 1646 г., уже в сочинении «О гражданине», а затем и в «Левиафане». В них Гоббс вскрыл несостоятельность трактовки понятия свободы воли как основы индетерминистических действий человека. Он противопоставляет ему понятие *обдумывания* (*deliberation* — мы бы сказали, мотивации), которое в принципе присуще не только человеку, но и животному (в отношении последнего, конечно, понятие мотивации не подходит). Обдумывание продолжается в течение большего или меньшего времени и заканчивается определенным действием.

Понятию свободы воли автор «Левиафана» противопоставил понятие *свободы* (*liberty, freedom*). Относясь прежде всего к деятельности человека, оно вместе с тем в определенном аспекте характеризует и процессы самой природы. Натурализация понятия свободы — одна из основных идей автора «Гражданина» и «Левиафана». В последнем из них читатель найдет утверждение, что понятие свободы «может быть применено к неразумным созданиям и неодушевленным предметам не в меньшей степени, чем к разумным существам»⁴⁰. Освобождается даже вода, если разбить тот сосуд, в котором она содержится.

Но осмысление понятия свободы особенно сложно применительно к человеку с его многообразными отношениями с миром предметов и в особенности с людьми. Здесь человек обычно располагает большей или меньшей степенью свободы, ибо он, по словам автора «Гражданина» (§ 9 гл. IX), «...может быть свободен в одном отношении и несвободен в другом...»⁴¹.

Важнейшая философская идея, сформулированная в данном контексте Гоббсом, — это глубокая идея сочетания, определенного единства свободы и необходимости (за Гоббсом по этому пути затем последовал и Спиноза). Понятие свободы отнюдь не проти-

воречит понятию необходимости, как представляется на первый взгляд, а дополняет его. Более того, как тело невозможно без протяженности, так свобода — без необходимости. «Свобода и необходимость совместимы»⁴². Свободное течение реки направляется необходимостью ее русла. Еще более важно совмещение свободы и необходимости в действиях людей. Но это имеет место только в *добровольных* действиях. «Так как добровольные действия проистекают из воли людей, то они проистекают из свободы, но так как всякий акт человеческой воли, всякое желание и склонность проистекают из какой-нибудь причины, а эта причина — из другой в непрерывной цепи... то они проистекают из необходимости»⁴³.

Характер человеческой свободы бывает различным, ибо он определяется конкретным сочетанием свободы с определенной необходимостью. Для того чтобы убедиться в этом, нужно рассмотреть общественно-государственную доктрину Гоббса.

УЧЕНИЕ ОБ ОБЩЕСТВЕ И ГОСУДАРСТВЕ

Это учение следует рассматривать как итог философской доктрины Гоббса. В значительной мере оно вытекает из понятия человеческой природы, в которой объединены начала естественного и искусственного тел. Социальная концепция Гоббса стала эпохальной концепцией, где в основу положено взаимодействие начал коллективного, общественно-государственного и индивидуально-личностного. Динамика этих фундаментальных противоположностей присуща всей человеческой истории и проявляется во всех цивилизациях, отражая различие глубинных процессов, происходящих в них.

Не входя в подробности этой общесоциологической закономерности, необходимо отметить, что в социальной философии античности наметились два противоположных воззрения относительно понятий общества и государства. Одно из них, сформулированное Платоном, затем Аристотелем, а позже стоиками, видело в обществе-государстве определенную реальность, в прямой зависимости от которой стояла личность, сколь бы яркой, выдающейся и инициативной она ни была сама по себе. Эта фундаментальная позиция свое лапидарное выражение нашла в широко известном афоризме Аристотеля «человек — животное общественное», ставшим на века одним из самых популярных афоризмов, определяющих социальную суть человека. Но рабовладельческая античность представила множество многогранных и сложных образов глубоких и инициативных личностей, и сами философы, особенно наиболее выдающиеся из них, могут служить

важнейшей иллюстрацией этого великого явления истории. Отсюда возникновение таких идейных построений, в которых исходное социальное начало усматривалось в человеческом индивиду. Уже у некоторых софистов намечалась такая позиция. В особенности же она характерна для великих атомистов — Демокрита и тем более Эпикура. Их определяющее онтологическое понятие атома (а по латыни — индивидуума) в сущности распространялось и на человека как исходное начало социальности и творца культуры.

Феодално-корпоративное общество средневековья с резко преобладавшим в нем религиозно-теоцентрическим мировоззрением в общем было чуждо индивидуалистическим интерпретациям общественно-государственной жизни. Эпоха Возрождения с ее богатством раннебуржуазной культуры, важнейшим компонентом и условием которой стал именно индивидуализм — и как явление самой общественной жизни, и как ее объяснение, — дала возможность такого рода интерпретациям. Именно в них философы-гуманисты весьма часто обращались к социальным концепциям античных мыслителей. Еще более важное свойство ренессансных концепций общества и государства и тем более обществоведческих теорий XVII в. состояло в отрыве от господствовавшего в средние века теологического контекста.

Из многих творцов социальной философии XVI–XVII вв. для нас сейчас наиболее значимы имена Н. Макиавелли и Т. Гоббса. Макиавелли (1469–1527) дал одну из самых последовательных трактовок социальной жизни с позиций индивидуализма, наделяя эгоистическую «человеческую природу» по существу антисоциальными свойствами и рассматривая общество как нечто производное от интересов индивида, как своего рода неизбежное зло. Гоббс в общем следовал этой теории, хотя он значительно расширил и обогатил ее. Автор «Гражданина» и «Левиафана» стремился доказать несостоятельность известного положения аристотелевской «Политики» — положения о том, что муравьи, пчелы и другие животные должны считаться общественными существами, ибо никто не наблюдал их изолированной жизни, вне общества себе подобных. Гоббс не оспаривает этих фактов, но акцентирует специфику человеческой природы, радикально отличающейся от природы чисто животной своей разумностью и духовностью. Животные живут чувственными стремлениями, и тот факт, что они не достигают при этом уровня разумности, предопределяет стихийную самосогласованность их жизни, поскольку стремления муравьев или пчел направлены к общему благу, не отличающемуся у них от частного.

Такое тождество общего и частного совершенно исключено в условиях человеческого общежития. В силу органических особенностей своей природы каждый человек поглощен прежде всего

собственными интересами: только удовлетворив свои материальные и другие потребности, люди обращаются к общественным делам. В человеческом общежитии индивидуальное и частное — это нечто первичное, а общественно-государственное — вторичное и производное. Такая позиция полностью определялась и номиналистической методологией Гоббса.

Индивидуалистическая трактовка английским философом общества и государства в конкретных условиях своей эпохи не была однозначной. Следует отметить ее прогрессивную сторону. Она, в частности, состояла в том, что Гоббс, выступая против феодального корпоративизма и иерархизма, подчеркивал принципиальное равенство людей как природных существ. Здесь крупнейший социальный философ своего века продолжал и углублял ту линию, которую в предшествующие века проводили итальянские гуманисты. В своей борьбе против феодального иерархизма, который социальное неравенство людей возводил к сверхъестественному становлению Бога, гуманисты утверждали принципиальное равенство всех людей независимо от их социальной принадлежности и положения в обществе. В эпоху Гоббса, и прежде всего на его родине начался знаменательный период дезинтеграции феодализма и появления нового буржуазного общества. Отражая этот процесс, автор «Гражданина» и «Левиафана» в формулировках о принципиальном равенстве человеческой природы выразил и определенное демократическое содержание своей социально-философской доктрины. Так, в начале гл. XIII «Левиафана» он подчеркнул, что «природа создала людей равными в отношении физических и умственных способностей». Физические и умственные различия людей не столь значительны, чтобы, основываясь на них, кто-либо «мог претендовать на какое-нибудь благо для себя, на которое другой не мог бы претендовать с таким же правом»⁴⁴. Однако убеждение Гоббса в принципиальном равенстве людей по их природным свойствам вовсе не приводило его, как увидим, к требованиям социального равенства в классовом смысле. Природное сходство людей в его социально-философской доктрине было призвано прежде всего служить той теоретической платформой, опираясь на которую Гоббс строил свое объяснение происхождения и сути самого сложного феномена социальной жизни — государства.

И в античности (например, у того же Аристотеля), и в рассматриваемую эпоху понятия общества и государства обычно сближались, но все же не отождествлялись (по крайней мере у глубоких социальных мыслителей). Правда, понятия гражданского общества ни в античности, ни в эпоху средневековья выработано не было, но известные его элементы появлялись по мере осознания роли национальных, экономических и других факторов, и в осо-

бенности когда философы задавались целью объяснить сущность государства через его происхождение. В античности сформировались лишь некоторые облеченные в мифологическую форму предпосылки решения этого огромной теоретической трудности вопроса. В эпоху геоцентрического средневековья он был так или иначе привязан к образам и сказаниям Священного писания. В начале же Нового времени, начиная с Валлы, а в дальнейшем с Макиавелли, наиболее смелые и проницательные мыслители предпринимали попытки объяснить феномен государства, исходя из опыта и разума. Гоббс и стал в XVII столетии крупнейшим из таких мыслителей. Разумеется, он еще не мог дать социально-исторического объяснения этого сложнейшего феномена: его отдельные элементы черпались в истории античности или в том же Священном писании. Однако рационалистическое объяснение происхождения и сущности государства, исходящее из методологии дедуктивно-синтетического метода, разработано автором «Гражданина» и «Левифана» основательно.

Важнейшая идея Гоббса, выражающая динамику его понимания государства, состоит в мысли о двух состояниях любого человеческого общества. Первое из них он именует *естественным состоянием* (*status naturalis*), когда еще отсутствует всякая государственная организация. Ее образование переводит тот или иной народ из состояния естественного в состояние *государственное, гражданское* (*status civilis*).

Было бы модернизацией трактовать естественное состояние как своего рода первобытное общество, о котором в ту эпоху могли существовать более чем смутные представления, навеянные некоторыми ветхозаветными образами, как и первыми сведениями, полученными из вновь открытых стран. В действительности «естественное состояние» представляло собой прежде всего рационалистическую абстракцию, с помощью которой Гоббс стремился выявить особенности человеческой природы в ее наиболее «чистом» виде. Но в этом своем стремлении английский философ примыкал к многовековой традиции *естественного права* (*jus naturale*), основы которой были положены в античности. Наибольшую роль сыграла при этом философия стоицизма. Именно на нее опирались позднеримские юристы, исходившие, в частности, из понятий положительного *гражданского права* (*jus civile*) и так называемого *права народов* (*jus gentium*). Отождествляя в духе стоицизма разум и природу, он подводил под эти понятия определенную теоретическую базу. Понятие естественного права — понятие *социоморфическое*, так как социальность приписывалась всему естественному. Отсюда *натуралистическое* содержание понятия естественного права. Оно было устранено в тех построениях тео-

логизированной философии средневековья, которые тоже иногда использовали данное понятие.

В эпоху позднего Ренессанса в кругу других античных философских учений и идей широкое распространение получила концепция естественного права (вместе с рецепцией римского гражданского права, которое в Италии было уже в эпоху средневековья). Понятие же естественного права, воспринятое в контексте возобновляемой философии стоицизма, стало важнейшим руслом, по которому в передовую философию той эпохи вливалось натуралистическое истолкование социальности, государственности, цивилизации.

Крупнейшим систематизатором учения о естественном праве был старший современник Гоббса — нидерландский юрист, политический деятель и мыслитель Гуго Гроций (1583–1645). В контексте своего понимания естественного права он возобновил и понятие *общественного договора* как конкретного источника государственной организации людей (в античности к этой идее вплотную подошли Эпикур и его последователи). В многочисленных вариантах доктрины естественного права, выразивших потребности становящегося буржуазного общества, проявились стремления его сторонников к выработке строжайшей законности, которая должна воцариться в государстве, вытесняя аморфные обычаи и тем более произвол различных феодальных владык. Такие устремления были присущи сторонникам так называемого *юридического мировоззрения*, усматривавшим в праве основу основ государственной жизни. Томас Гоббс и был наиболее значительным из этих социальных философов, отличаясь от большинства из них тем, что разработанная им социальная доктрина являлась органической составной частью общеполитической философии.

Естественное состояние человеческой жизни, согласно автору «Гражданина» и «Левиафана», отличается от государственного, гражданского максимальной интенсивностью господства естественного права. В этом догосударственном, чисто природном состоянии по существу нет и морали, ибо в своей естественности человек живет, предаваясь неустойчивости чувственных желаний, страстей. Отсюда *натуралистический* характер естественного права, которое отражает чувственную природу человека в ее близости к животному миру. Совершенно очевидно также, что в естественном состоянии не может быть сколько-нибудь устойчивой частной собственности, ибо естественное право означает право каждого человека на любую вещь, любое имущество. Господство естественного права фактически означает неограниченность человеческой свободы в стремлении поддерживать свое существование и улучшать его любыми доступными средствами, в чем и проявляется универсальный закон самосохранения человеческой природы, если не всего животного мира. Гоббс не жалеет красок

для изображения алчности и даже хищности людей в их естественном виде. События на его родине в годы гражданской войны, надо думать, придали дополнительную яркость этим краскам. Философ обобщает эту мрачную картину широко известным с древнеримских времен афоризмом «человек человеку волк».

Все сказанное объясняет, почему автор «Гражданина» и «Левиафана» характеризует естественное состояние как «войну всех против всех», «войну каждого против каждого». И это тотальное состояние войны выявляет иллюзорность свободы на ее чувственном уровне, игнорирующем любую необходимость в условиях естественного состояния человечества. Такое состояние грозит ему самоистреблением. Отсюда жизненная необходимость для всех людей сменить естественное состояние на состояние гражданское, государственное.

Его главный, определяющий признак — наличие суверенной и совершенно обязательной власти для всех без исключения граждан. Такая власть учреждается путем общественного договора, который заключают между собой все атомизированные индивиды, становящиеся в результате его гражданами, подданными учреждаемой власти.

То, что именуется *договором* (*contractus, pactum*), не следует мыслить упрощенно, как некий кратковременный акт, переводящий участников договора из состояния естественного в государственное. В действительности в первом из них люди все время испытывают страх за свою жизнь, руководствуясь инстинктом самосохранения. Поэтому и договор между ними следует скорее понимать как процесс непрерывного осознания людьми невыносимости их естественного состояния и необходимости установления состояния государственного.

Договор, разумеется, невозможен без наличия человеческой речи. Именно она выводит людей из их индивидуалистического одиночества. Речь, будучи главным выражением и инструментом познания, тем самым выступает и решающим фактором культуры, ибо, подчеркнул автор «Левиафана», «без способности речи у людей не было бы ни государства, ни общества, ни договора, ни мира, так же как этого нет у львов, медведей и волков»⁴⁵.

В факте образования государственности проявляется, как совершенно очевидно, раздвоенность человеческой природы. Ее естественный компонент — базис естественного права, где царят стихийная и непримиримая борьба людей, их взаимоотношение. Но человеческая природа невозможна и без другого, разумного компонента, который Гоббс обычно именует *истинным*, или *правым, разумом* (*recta ratio*).

Создание «искусственных тел» и прежде всего важнейшего, исходного из них — государства, мыслится в социальной фило-

софии Гоббса сугубо идеалистически — как результат действия наивысших духовных потенций человека. Автор «Гражданина» и «Левиафана» называет их *естественными законами* (*leges naturales*), законами самой *природы* (*leges naturae*). Здесь имеется в виду все та же «человеческая природа», но уже в другом своем качестве. В противоположность природно-чувственному содержанию естественного права человеческий дух изначально наделен законами как высшими моральными установками. Они с необходимостью толкают людей на путь общественного договора, как бы автоматически переводя человечество в состояние государственности и гражданственности.

Первый из естественных законов, свойственный всем без исключения людям, вытекает из тотального стремления к самосохранению, из страха смерти. Закон этот постоянно толкает людей к мирным отношениям, ибо даже самый худой мир, безусловно, лучше войны. Всего естественных законов автор «Гражданина» насчитывал двадцать (в том числе закон, вскрывающий неприглядность, глупость и аморализм пьянства). Важнейшее положение Гоббсова учения о естественных законах состоит в том, что все они сводятся к «золотому правилу» морали, известному множеству людей в различных землях и странах, но, увы, не очень-то соблюдаемому ими. Правило это, зафиксированное и в Новом завете, гласит: «Не делай другому того, чего ты не желал бы, чтобы было сделано тебе»⁴⁶. Эта абсолютная моральная аксиома формулирует как бы *самоограничение* неистребимого человеческого эгоизма.

Следовательно, естественные законы выражают разумную и моральную природу человека. В принципе они действуют и в условиях естественного состояния, но выявляются здесь скорее как тенденции, подавляемые страстями. Для их полного проявления необходим общественный договор, устанавливающий государственную власть. Лишь ее приказания придают естественным законам повелительную силу закона гражданского права. Совершенно очевиден здесь идеализм Гоббса, далекого от понимания экономического содержания юридических законов, отождествляемых им с моральными. Различие между юридическими и «естественными», т. е. моральными, законами, по Гоббсу, состоит в сущности лишь в том, что гражданские законы — писанные, а моральные — неписанные. Для автора «Гражданина» и «Левиафана» государство прежде всего институт, реализующий разумность человеческой природы, ибо только в условиях гражданского состояния человек становится подлинно моральным существом, каковым он не может быть в естественном состоянии. Такая идеализация гражданских законов вполне понятна у сторонника юридического мировоззрения, мечтавшего о воцарении в обществе подлинного порядка,

устраняющего произвол, порождаемый вседозволенностью различных феодальных владык и тем более короля.

С другой стороны, отождествление юридических законов с моральными в социально-философской доктрине Гоббса проливает дополнительный свет на его концепцию свободы, возможной, как мы видели, лишь в определенном сочетании с необходимостью. Концепция эта не просто абстрактно-философская, но и конкретно-социальная. В условиях хорошо организованного правового строя свобода означает беспрекословное подчинение юридическим нормам, устанавливаемым в силу всеобщего договора. Однако его всеобщность не означает, что участники договора передают носителям власти все без исключения присущие им естественные права. Поэтому далеко не все отношения между подданными и сувереном могут и тем более должны определяться законами. Автор «Гражданина» (§ 15 гл. XII и § 3 гл. XIV), с одной стороны, подчеркивает необходимость сильной государственной власти, не позволяющей своим подданным вести себя по собственному произволу. С другой же — он видит вред чрезмерного регулирования жизни людей детальными законами, угнетающими личную инициативу граждан и тем более убивающими их волю к жизни. «Существует большое различие между *законом* и *правом*, — подчеркнуто здесь, — ибо закон — это *узы*, право же есть *свобода*, и они противоположны друг другу»⁴⁷.

Хотя государство, по Гоббсу, возникает в результате всеобщего договора участников, появляющаяся в результате его власть трактуется антидемократически. Для сопоставления нелишне указать, что в других вариантах договорных теорий того же века подчеркивается как раз приоритет народа, как подлинного суверена государственной власти. Такая теория была, например, сформулирована в Англии младшим современником Гоббса известным поэтом и мыслителем Дж. Мильтоном, а в следующем веке во Франции — великим писателем и социальным философом Ж.-Ж. Руссо. Гоббс же видел в государственной власти самосушную ценность, свободную от любых посягательств, могущих ее ослабить или тем более разрушить, что отбросило бы общество вспять, к естественному состоянию. Такую концепцию власти Гоббс обосновывал тем, что подданные вступают в договорные обязательства друг с другом, свободно отказываются от большинства принадлежащих им естественных прав и уже не вправе востребовать их обратно у власти, возникающей в результате их же договора. Поэтому дело власти приказывать, а граждан — подчиняться. Ведь в самих этих приказаниях-законах выражен не произвол, а разумная необходимость, поэтому без них невозможна нормальная жизнь.

Конечно, можно подметить определенную дифференциацию понятия власти и некоторую эволюцию формулировок у автора

«Гражданина» и «Левиафана», хотя он в общем следует тем политическим классификациям, которые были сформулированы Аристотелем и другими античными политическими мыслителями. Так, в первом английском издании «Левиафана», отражая революционные изменения в Англии с позиции буржуазных кругов, установивших диктатуру Кромвеля, Гоббс использовал для обозначения государства термин «Общественное благо» (commonwealth), являющийся английским эквивалентом латинского термина «республика». Однако в условиях реставрации Стюартов и воцарившейся феодальной реакции автор «Левиафана» в его латинской редакции 1668 г., не меняя ни принципов, ни общего духа этого произведения, заменил этот термин словом «монархия».

При этом Гоббс оставался этатистом («государственником»), сторонником сильнейшей централизованной власти и противником ее разделения. Разделение власти, по Гоббсу, только ослабило бы ее. При этом форма государственного правления — демократическая, аристократическая или монархическая, по его убеждению, не является решающей, ибо «народ правит во всяком государстве»⁴³, поскольку действию естественных законов суверен подчинен так же, как последний из его подданных.

В этом проявился социальный идеализм Гоббсовой философии государства. Хотя философ видел фактическое неравенство среди подданных государства, стремление одних господствовать над другими, а тем самым и различие качества той свободы, которой они фактически обладают, он сохранил иллюзию нелицеприятия по отношению как к богатым, так и к бедным.

ПРОБЛЕМА ЦИВИЛИЗАЦИИ И ПРОБЛЕМА РЕЛИГИИ

Отношение цивилизации, созданной человеческой деятельностью, к природе — одна из глобальных проблем философской мысли. Она неоднократно поднималась античными философами. По-иному эта проблема встала с возникновением христианско-монотеистического мировоззрения. Выше говорилось о двух взаимосвязанных гносеологических функциях понятия Бога — мифифицирующей и интеллектуализирующей. Первая — собственно религиозная, а вторая — философско-рационалистическая. Христианство, когда оно опиралось на платоновско-пифагорейские идеи, рассматривало концепцию Бога-творца интеллектуалистически. В сверхъестественном творчестве, как оно описано в Ветхом завете — уже в «Книге бытия», но особенно в «Книге премудрости Соломона», — Бог руководствуется не только доброй волей, но и достаточно конкретными идеями своего ума. Они образуют смысловую основу как природы, так и культуры. В эпоху Возрождения и тем более в XVII в. проблема соотношения природы

и искусства — в широком смысле, как человеческая искусность в различных сферах деятельности — стала играть в передовой философии огромную роль.

Увязывание этой проблемы с понятием Бога наиболее очевидно проявилось в деистических интерпретациях. Для Гоббса понятие Бога является объектом богооткровенной теологии, не имея никакого отношения к реальному человеческому познанию. Однако присутствие Бога ощущается там, где ставится вопрос о создании величайшего из искусственных тел, каким является государство. Оно создается людьми посредством всеобщего общественного договора, в самом этом акте человек подражает природе и, поскольку сама она является продуктом божественного творчества, как бы подражает и самому Богу. Государство для Гоббса — огромный искусственный человек, созданный для охраны и защиты естественного человека. Создание государства автор «Левиафана» прямо выражает библейскими словами «fiat [да будет] или ...сотворим человека», которые были произнесены Богом при акте творения⁴⁹.

История человечества, как мы видели, начинается для Гоббса с Адама. В лишенном историзма воззрении Гоббса Адам был тоже создан Богом, который и научил его речи, сообщил первые названия-имена. Речь — не только решающий носитель и фактор человеческого познания, но и важнейший фактор цивилизации, без которого было бы невозможно и возникновение государства.

Мысль о человеке как творце государственности, как бы уподобляющемся божественному творцу, связывается Гоббсом с мыслью о создании людьми государства путем отчуждения значительной части принадлежащих им естественных прав. Но возникшее таким образом государство не случайно именуется «великим Левиафаном», библейским чудовищем, символизирующим огромную, никем неодолимую силу человеческого установления. Левиафан, созданный людьми, приобретает самостоятельность, возвышается над ними, выходит из-под их контроля. Он властен над своими подданными-гражданами, а они перед ним сплошь и рядом безвластны. В такой форме Гоббс одним из первых в новое время сформулировал весьма общую социально-философскую концепцию отчуждения.

Следует также подчеркнуть, что государство как самый значительный результат человеческого творчества составляет, по Гоббсу, и главное условие цивилизации, ибо «вне государства — господство страстей, война, страх, бедность, мерзость, одиночество, варварство, невежество, дикость; в государстве — господство разума, мир, безопасность, богатство, благообразия, взаимопомощь, утонченность, науки, доброжелательство»⁵⁰.

Идеализм учения Гоббса о государстве, как мы видели, обусловливается прежде всего выведением юридических законов из моральных норм, называемых «естественными законами». Однако вместе с тем автор «Основ философии» подчеркнул, что «философия государства связана с философией морали, но не настолько тесно, чтобы ее нельзя было отделить от последней»⁵¹. К тому же, как замечено выше, в социальной философии Гоббса не может быть и полного отождествления государства с обществом уже в силу неполного отчуждения естественных прав индивида в пользу носителей государственной власти при ее учреждении. Человек в качестве естественного тела обладает множеством чисто природных свойств. Свое многообразное выражение они находят в материальных интересах людей. Их роль особенно увеличивается в условиях государственного общежития, вместе с которым возникает и частная собственность. Государство обязано способствовать росту изобилия продуктов земли и моря, что невозможно без стимулирования подданных к труду и прилежанию (см. в особенности гл. XXIV второй части «Левиафана»). Не раз говорит автор и о деньгах, этой «крови государства»⁵².

Все сказанное делает понятной роль Гоббса в качестве предшественника английской политической экономии. Отметим в этой связи, что ее родоначальник Уильям Петти (1623–1687) был знаком с философом и испытывал влияние его идей.

Важнейшее проявление духовной культуры человечества — *религия*. В гл. XXXI «Левиафана» Гоббс подчеркивает этимологическую и определенную смысловую связь между латиноязычными словами «культура» (обработка земли, воспитание детей и т. п.) и «культ Бога», без которого невозможно никакая религия⁵³.

Проблема религии у Гоббса непростая, противоречивая, как противоречиво само понятие Бога. Можно утверждать, что эта проблема для автора «Основ философии» и «Левиафана» имеет как бы два слоя — слой собственно моральный и слой социальный. Хотя они, конечно, связаны друг с другом, но первый характерен для мировоззрения интеллектуальной элиты, а второй — для «толпы», т. е. главным образом для народных масс. Именно этот, собственно социальный слой более всего проанализирован как в «Гражданине», так и еще более в «Левиафане». При этом показательно, что в своем «Предисловии к читателям», предшествующем сочинению «О гражданине», Гоббс подчеркнул, что он не высказывается «ни за, ни против богословских учений»⁵⁴.

Общесоциологические корни религии в понимании Гоббса — в страхе людей прежде всего перед грозными и непонятными силами природы. Здесь английский философ продолжил ту линию атеистической мысли, начало которой было положено античными философами (Демокритом и др.).

Гоббсова концепция Бога, как и концепция религии, — деистическая. По-видимому, истоком своим они имеют воззрения Херберта Чеберли (1583–1648), родоначальника английского деизма в форме учения о «естественной религии». Согласно произведению Гоббса «О человеке» (см. в особенности § 5 гл. XII; § 1, 4, 7, 8, 12, 13 гл. XIV и др.), в основе всякой религии лежит убеждение в существовании незримого божественного существа. Вера в него как в загадочного творца мироздания и человека и благоговение перед ним составляет *естественное благочестие* (*pietas naturalis*), в которой к вере в существование божественного существа прибавляется определенный культ — совокупность внешних действий богопочитания. Именно эта концепция естественной религии, отождествляемой с моралью, легла в основу деизма.

Деизм автора «Основ философии» и «Левиафана» преимущественно связан с концепцией «естественной религии», ибо в ту эпоху даже передовые философы, бросавшие вызов господствующим официальным вероисповеданиям, не мыслили возможности подлинной морали, не ориентированной на понятие Бога (за крайне редким исключением, какое сформулировал, например, в конце того же XVII в. французский философ Пьер Бейль).

В «Гражданине» мы находим (например § 19 гл. XIV) утверждение автора о том, что атеисты не признают тех естественных законов, на которых зиждется вся человеческая мораль. Здесь же автор добавляет, что, хотя свет разума (*lumen rationis*) убеждает в существовании Бога, люди, погрязшие в поисках наслаждений, богатств и почестей, как и люди, не привыкшие правильно рассуждать (*recte rationari*), и тем более люди недалекие (*insapientes*), закономерно становятся атеистами, безбожниками⁵⁵. В другом месте того же произведения (§ 1 гл. XVI) Гоббс характеризует атеизм как самонадеянность разума, не ведающего страха⁵⁶.

Осуждая, таким образом, атеизм как аморализм и недомыслие — воззрение обычное даже для передовых философов того века, — Гоббс усматривает во много раз большую моральную и социальную опасность в бесчисленных суеверных страхах, переполнявших тогда официальные религиозные вероисповедания и их носителей, многочисленных священнослужителей, которым внимало подавляющее большинство людей. Критику современной ему религиозной практики как в «Гражданине», так и в «Левиафане» Гоббс осуществляет с позиций деизма, но реально его критика обнаруживает светские, натуралистические позиции, близкие к атеизму.

Еще более очевиден рационалистический (в широком смысле этого слова) подход Гоббса к содержанию Библии, четко выраженный в XXXII главе «Левиафана»: «Хотя в слове Божьем есть

многое от сверхразума, т. е. то, что не может быть ни доказано, ни опровергнуто естественным разумом, но в нем нет ничего, что противоречило бы разуму. А если имеется видимость такого противоречия, то виной тому или наше неумение толковать Слово Божие, или наше ошибочное рассуждение»⁵⁷.

Рационалистическая установка Гоббса по отношению к реальной религии проявляется в решительном отвержении каких бы то ни было чудес как беспричинных событий. Признается (скорее же провозглашается), что чудеса были в библейские времена, поскольку с ними в Священном писании связано формирование христианской религии, однако времена эти давно и безвозвратно миновали. Отвергая с позиций механистически истолкованной причинности объективность случайных событий, Гоббс подчеркивает возможность необъяснимого и сверхъестественного чуда.

В критике церковной практики Гоббс предстает перед читателем как убежденный и даже агрессивный антиклерикал, которому присущи просветительские устремления. Весьма красноречиво в этом смысле название четвертой части «Левифана» — «О царстве тьмы», направленной прежде всего против католической церкви, теснее всех других христианских церквей сросшейся со схоластической философией, хотя автор не намного выше ее ставит и протестантские церкви. В этой части самого обширного своего труда его автор пронизательно усматривает в христианстве множество положений и образов, унаследованных от язычества. Глава XIV данного произведения посвящена демонологии и другим языческим суевериям. Ангелы и духи, фигурирующие в Священном писании, по категорическому убеждению философа, совсем не являются полностью бестелесными, бесплотными существами. Между тем практика изгнания бесов и столь противоположное колдовство, тоже унаследованные от язычества, основаны как раз на этой мнимой бестелесности духов.

Гоббс выражает иногда робкие надежды на их преодоление. Например, совершенствование образования детей в школах и в особенности юношества в университетах он видит в освобождении их от господствовавшей схоластики, подчиняющей философию теологии. В своих просветительских упованиях Гоббс утверждает в сочинении «О человеке» (XIV, 13), что «толпа (*vilgus*) постепенно становится образованнее и начинает в конце концов понимать значение употребляемых ею слов»⁵⁸ и по мере углубления такого понимания начинает все более скептически относиться к «учителям религии», у которых слова ханжески расходятся с творимыми ими делами.

Для рационалистически-просветительской позиции Гоббса по отношению к библейским сюжетам весьма показательно его стремление раскрыть их земную основу, что для него означало прежде

всего выявление государственно-политического содержания, в котором иудейская, а затем и христианская церковь рассматриваются как орудия объединения приверженцев вокруг того или иного суверена. Этим в сущности объясняется и название третьей части «Левиафана» — «О христианском государстве». Но если теократия библейских времен, и прежде всего та, которая первоначально реализована Моисеем, имевшим непосредственный контакт с Богом, была явлением исторической закономерности, то притязания современной ему церкви — а это были главным образом притязания католицизма — приносят общественно-государственной жизни громадный вред.

Особый вред общественно-государственной жизни церковники с их догматической ослепленностью доставляют своими притязаниями на политическое руководство массами. Смуты, нередко приводившие к кровопролитиям в годы гражданской войны в Англии, по убеждению Гоббса, во многом были спровоцированы именно церковниками. Отсюда решительное выступление автора «Гражданина» и «Левиафана» за подчинение церкви государственному руководству. В сущности, его исследование текстов Священного писания преследовало эту цель как одну из главных.

Несмотря на свои просветительские стремления, основывающиеся на концепции деистической «естественной религии», Гоббс в качестве социально-политического реалиста отлично понимал необходимость массовых религий со всей их извилистой догматикой. Но избежать опасности всякого рода смут, подрывавших государственность и культуру, можно, по убеждению автора «Левиафана», лишь подчинив ее жизнь государственному руководству. Отсюда итоговая формула его позиции по отношению к религии, которую мы находим в гл. VI названного произведения: «Страх перед невидимой силой, придуманной умом или воображаемой на основании выдумок, допущенных государством, называется религией, не допущенных — суеверием. Когда же воображаемая сила в самом деле такова, как мы ее представляем, то это истинная религия»⁵⁹.

УЧЕНИЕ ГОББСА В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

В XVII в., еще при жизни Гоббса, некоторые из его гносеологических, онтологических и социально-философских идей восприняли такие выдающиеся философы, склонявшиеся к натурализму и материализму, как Гассенди (1592–1655) и Спиноза, в дальнейшем некоторые методологические идеи Гоббса получили развитие у крупнейших английских философов той же эпохи — Локка (1670–1722) и Толанда (1632–1709). Концепция естественного права, столь обстоятельно разработанная Гоббсом, имела видных сторонников в европейских странах XVII–XVIII вв. Руссо,

высоко ценивший его идеи, сделал из них радикальные революционно-республиканские выводы, оказавшие огромное воздействие на Робеспьера и руководимых им якобинцев в разгар Великой французской революции.

О роли идей Гоббса в духовной жизни той эпохи не менее красноречиво свидетельствуют и многочисленные полемические сочинения, исходившие из реакционно-роялистских и клерикальных кругов. Идеи «Левиафана» были атакованы, например, крупнейшим теоретиком абсолютизма и божественного происхождения неограниченной королевской власти Робертом Филмером (1588–1653), автором сочинения «Патриарх, или естественная власть королей». Против идей «Левиафана» он выступил с памфлетом «Наблюдения относительно происхождения правительства». Здесь он, с одной стороны, высказал свое согласие с идеей о неделимости суверенитета, обоснованной автором «Левиафана», а с другой — полностью отверг его предположение о естественном, основанном на договоре происхождении верховной власти. В дальнейшем сходные идеи развил граф Эдуард Кларендон (1609–1674) в сочинении «Краткое обозрение опасных и губительных ошибок для церкви и для государства в книге м-ра Гоббса «Левиафан» (1676, посвящена Карлу II). В основном те же идеи, что сформулировал Филмер, Кларендон попытался развить как систематическое опровержение «Левиафана».

Еще больше печатных выступлений последовало со стороны собственно клерикальных авторов. Один из них — епископ Джон Бремхолл (1594–1663), полемизировавший с Гоббсом по проблеме свободы воли. Позже, в 1658 г., он выступил со специальной книгой «Поимка Левиафана, или большого кита», в которой опровержение идей Гоббса пытался осуществить с чисто теологических позиций.

Из резких инвектив, направленных против Гоббса за пределами Англии, следует упомянуть книгу немецкого протестантского теолога Христиана Кортхольта «О трех великих обманщиках» (Киль, 1680, на лат. яз.). Переиначив старинную атеистическую легенду, согласно которой большинство человечества в своем религиозном ослеплении пошло за Моисеем, Христом и Магометом, которых следует считать обманщиками, поскольку сторонники иудаизма, христианства и мусульманства настаивают на истинности только своей религии, Кортхольт изображает великими обманщиками трех «натуралистов» и по существу атеистов — Херберта Чербери, Гоббса и Спинозу.

Собственно философскую борьбу против натурализма Гоббса, как и Гассенди, отчасти и физики Декарта, вела весьма активная школа английских платоников XVII в., сложившаяся в Кембриджском университете, — Г. Мор (1614–1687), Р. Кедворт (1617–1688),

Д. Гленвиль (1636–1680) и др. Его учение они трактовали как возобновление античного атомизма и различных форм атеизма. С позиций христианского теизма и креационизма они противопоставляли этим учениям платоновско-неоплатонические идеи, отрицая объективность пространственно-временных закономерностей, которые они связывали с деятельностью мировой души, подчиненной Богу и т. д.

В дальнейшей истории философии методология Гоббса (наряду с методологией Бэкона) с ее сильнейшей эмпирической стороной и ярко выраженным натурализмом в истолковании природы и человека была высоко оценена материалистами XVIII в., прежде всего Д. Дидро в его знаменитой «Энциклопедии».

В новой и новейшей философии, философской историографии учение Гоббса не привлекает столь пристального и широкого внимания, как философия Декарта или тем более Спинозы, хотя в историях философии Гоббсу обычно отводится значительное место. Это обстоятельство можно объяснить тем, что по сравнению с произведениями названных философов доктрина Гоббса отличается большей определенностью и однозначностью. Это более всего относится к натуралистической онтологии и номиналистической методологии английского философа. Но наибольшую популярность в наше время имеет социально-политическая философия. Так, крупнейший немецкий буржуазно-либеральный социолог Фердинанд Тённис (1855–1936), один из виднейших основоположников профессиональной социологии в Германии (который ввел, в частности, в свою теоретическую социологию немаловажное различие «общности» и «общества»), уделял значительное внимание учению Гоббса⁶⁰, а также издавал его труды. Тённис высоко ценил роль Гоббса в формировании европейской философии Нового времени, которая, решительно порывая со схоластикой, стремилась максимально учесть достижения науки.

Аналогичную оценку гоббсизма сформулировал старший современник Тённиса, весьма влиятельный немецкий философ Вильгельм Дильтей (1833–1911). Один из основоположников так называемой философии жизни, Дильтей немало сделал для исследований становления новой европейской философии в своем труде «Функция антропологии в культуре XVI и XVII веков». Характеризуя философскую позицию Гоббса, тесно связанную с научными достижениями эпохи, Дильтей показывает, что данная система, начиная с методологии, через натуралистическую онтологию и физику выстраивается в антропологию, на которой основывается учение об обществе, государстве, праве и религии. Немецкий историк философии рассматривает гоббизм как «промежуточное звено между материализмом древних и позитивизмом», в силу чего Гоббс становится прдшественником Конта⁶¹.

Близкую к оценке Дильтея характеристику этого учения с точки зрения передовой для своей эпохи рационалистической позиции, тесно связанной с наукой, формулируют и современные авторы, например М.Голдсмит в своей книге «Гоббсова наука политики»⁶², первая часть которой посвящена рассмотрению общефилософских воззрений Гоббса.

Еще более радикальны и исторически достоверны оценки этих воззрений, которые мы находим в работах Лео Стросса «Политическая философия Томаса Гоббса. Ее основа и ее генезис», а также «Естественное право и история». Здесь, особенно в последней книге, подчеркивается атеистический характер воззрений Гоббса, а многократное привлечение им теологии и текстов Священного писания — только маскировка его подлинного атеизма. Она рассчитана скорее на подрыв авторитета Библии, ибо религия должна полностью подчиняться государству, которое в сущности в ней не нуждается. Для Стросса Гоббс — первый представитель радикального просветительства, провозвестник атеистического, безрелигиозного общества⁶³. Эту чисто политическую трактовку философии Гоббса следует признать чрезмерной.

Но в западном гоббсоведении имеются и прямо противоположные трактовки, которые отрицают существенную роль естественнонаучного момента в социально-политической доктрине Гоббса. С этой точки зрения, все наиболее существенное в этой доктрине обязано христианской традиции естественного права, в естественнонаучном знании эта доктрина якобы не нуждается, без теологии была бы совершенно непонятной. Весьма показательна здесь статья А.Тейлора, утверждающего принципиальную несовместимость естественнонаучного и морально-политического компонентов в философии Гоббса. Если его этическая теория с начала и до конца представляет собой доктрину долга, строгую деонтологию, то «определенная форма атеизма абсолютно необходима для того, чтобы выполнить эту теоретическую работу»⁶⁴. Деистический натурализм и материализм Гоббса изображается как теистическая деонтология. Эта точка зрения более несостоятельна, чем прямо противоположная позиция Стросса.

Воззрение, близкое к Тейлору, развил в своей книге «Политическая философия Гоббса: его теория долга» Х.Уоррендер. Здесь автор, в частности, подчеркивает, что «Гоббсова теория политического общества основана на теории долга», которая «принадлежит традиции естественного права. Законы природы вечны и неизменны, и в качестве велений Бога они обязывают всех мыслящих людей к сугубо моральному поведению и таким образом приводят их к вере во всемогущее существо, подданными которого они являются». С этой теистической точки зрения теология выступает у Гоббса не простым дополнением его политики,

а образует стержень его учения. Естественные законы не только совпадают с повелениями Бога, но просто немислимы без них⁶⁵. Ф. Худ более прямолинейно, чем Уоррендер, утверждает в своей книге «Божественная политика Гоббса», что «Писание было единственным источником моральных убеждений Гоббса», что «вопреки углублявшейся его погруженности в науку его понимание мира и человека оставалось фундаментально религиозным»⁶⁶.

В прошлом в марксистской советской литературе были попытки односторонне упрощенного понимания доктрины Гоббса как только материалистической и атеистической (например в книге А. Ческиса «Томас Гоббс», М., 1929), но в послевоенные годы в тех немногих работах, которые у нас появились (Е. М. Вейцмана, Б. В. Мееровского, И. С. Нарского и др.), философия великого английского материалиста и социального философа рассматривается в должной исторической перспективе.

ФИЛОСОФСКИЙ УЗЕЛ СПИНОЗИЗМА

Идеи Бенедикта Спинозы (1632–1677) стали одним из весьма значительных этапов философского процесса в истории европейской («западной») мыслительной культуры. Среди гениев философской научной мысли XVII в. Спиноза занимает одно из первых мест. И он сохраняет его вплоть до наших дней.

«Философом барокко» некоторые историки философии называют Спинозу. Стилиевые особенности барокко — многообразие иногда весьма различных элементов, сводимых в напряженной гармонии к фундаментальному единству, характеризующему множество явлений живописи, скульптуры, архитектуры и литературы той эпохи, отличают и систему философских идей Спинозы. О них можно говорить и применительно к самой его жизни.

Спиноза жил в Нидерландах, которые в XVII в. были самой передовой, динамичной, возможно, наиболее интересной страной тогдашней Европы. Городское население преобладало здесь над сельским. Торговля, ремесла, мануфактуры процветали в Амстердаме и других городах страны. Здесь существовала самая большая в тогдашней Европе религиозная веротерпимость. Множество инакомыслящих, притеснявшихся и преследовавшихся в своих странах, находили здесь убежище, получали возможность продолжать свою интеллектуальную деятельность.

В Амстердаме существовала значительная еврейская община, образовавшаяся прежде всего теми, кто бежал из Португалии (входившей тогда в состав Испанской монархии), где они подвергались жестоким вероисповедным преследованиям. Раввины, руководившие общиной, активно участвовавшей в торгово-экономической деятельности страны, стремились поддерживать в ней строгую, религиозно-иудаистскую дисциплину. Сделать это было непросто, как потому, что эта дисциплина у многих была расшатана тем, что они были вынуждены принять католичество на Пиренейском полуострове, а также тем, что в Амстердаме было множество духовных «соблазнов», настраивавших мыслящих евреев против иудаизма. Такая ситуация во многом определила жизнь молодого Барука Спинозы.

Он родился в еврейской купеческой семье. Учился в религиозном училище. Уже в эти годы он хорошо освоил материалы

Библии, еврейской и арабской средневековой философии. Училища Бенто, как звали его на родном, португальском языке, не окончил, потому что отец сделал его помощником в своем торговом деле. После смерти отца Спиноза некоторое время возглавлял дело отца, но оно совсем его не занимало. Помыслы его были устремлены к научному и философскому образованию. Будущий философ хорошо овладел латинским языком, оставшимся тогда в Европе главным средством общения ученых различных стран. Бенто стал называть себя Бенедиктом. Наставником Спинозы в латыни был ван ден Энден, радикальный вольнодумец и левый республиканец, мечтавший о демократических преобразованиях в Нидерландах. Духовные увлечения яркого юноши сильно встревожили руководителей еврейской общины, которые весьма опасались его «тлетворного» влияния на других евреев. После неоднократных увещаний и предупреждений в июле 1656 г. в синагоге было провозглашено «великое отлучение» еретика от иудаизма и всей еврейской общины. Вынужденный покинуть Амстердам, Спиноза поселился в недалекой деревне. К тому времени он подружился с нидерландскими «еретиками» из числа меннонитов и коллешантов — пантеистически ориентированных протестантов, расходившихся с господствовавшим в Нидерландах кальвинизмом. Вокруг бывшего иудаиста образовался небольшой кружок единомышленников. Их объединяли этические поиски, которые и отразились в первом сочинении Спинозы, озаглавленном «О боге, человеке и его счастье». Этические интересы Спинозы сочтались у него, а во многом и обусловливались, углублением в европейскую философию XVI–XVII вв., в особенности в учение Декарта. Возможно, Спиноза некоторое время учился в Лейденском университете, одном из главных тогда центров картезианской философии. Социально-политические и научные интересы философа сблизили его и с республиканской партией, возглавлявшейся талантливым ученым и политиком Яном де Виттом. Она противостояла монархической партии Оранского дома, претендовавшего на безраздельное правление Нидерландами. Духовно-идеологической опорой этой партии служила кальвинистская церковь, господствовавшая в этом государстве. Результатом сотрудничества Спинозы с партией де Витта стал его замечательный «Богословско-политический трактат», опубликованный анонимно в Амстердаме в 1670 г. В целях маскировки местом публикации указан Гамбург.

Это произведение вызвало среди кальвинистских и других церковников бурю негодования против Спинозы, авторство которого было раскрыто. В 1672 г. фанатичная толпа, распропагандированная сторонниками Оранских штатгальтеров, растерзала Яна де Витта. Спиноза тяжело переживал эту трагедию. В 1674 г.

был запрещен «Богословско-политический трактат». Политическая активность его автора резко ослабла. Философ продолжал напряженно трудиться над завершением системы своих воззрений. Результатом этих усилий стала «Этика» — важнейший труд его жизни. Он окончен в 1675 г., а 21 февраля 1677 г. философ умер. Другие его произведения — «Основы философии Декарта» (с Приложением «Метафизических мыслей» — опубликованы в 1663 г. в Амстердаме), «Трактат об усовершенствовании интеллекта», «Политический трактат» (не окончен), а также «Этика» и значительная «Переписка» были опубликованы последователями Спинозы в декабре 1677 г., но вскоре были запрещены голландскими властями.

Таковы основные факты непродолжительной, но творчески насыщенной жизни еврейско-нидерландского философа. Разнообразие его социально-политических интересов сочетается с еще большим разнообразием того идейного материала, который он синтезировал. Исследователям его философии пришлось немало потрудиться, чтобы раскрыть литературные источники, питавшие его творчество, ибо сам Спиноза очень скупно называет эти источники и практически не цитирует, а пересказывает многие из усвоенных им мест различных произведений. Большую их часть он прочитал на еврейском и латинском языках¹. Через еврейских, арабских (во множестве переводившихся на еврейский язык) и западноевропейских авторов он усвоил идеи Аристотеля и других античных философов. Немало Спиноза усвоил и из ренессансной философской литературы (в частности из произведений Джордано Бруно). Из философов XVII в. большую роль в формировании его воззрений сыграли Декарт, а также Гоббс и Бэкон, под влиянием которых Спиноза преодолел идеи средневековой схоластики. Все эти материалы «философ барокко» усваивал критически, подчиняя собственной концепции. В ее окончательной формулировке сыграли немаловажную роль и его научные интересы к математике и естествознанию, вне которых фактически немислима философская мысль «века гениев», как иногда именуют XVII в. историки философии, имея в виду множество великих имен философов и естествоиспытателей, трудившихся тогда.

В учениях мыслителей этого века отражены фактически все важнейшие аспекты философии как максимально обобщенного знания о самом знании, о бытии, о человеке как его центральном звене, о моральной и социальной сторонах его жизни. При этом, конечно, великие философы этого века делают различные акценты в формулируемых ими доктринах. Так, Ф. Бэкон выдвигал на первый план опытно-индуктивную методологию научно-философского знания. Декарт, как отмечено выше, отводил главную роль рационалистическому методу исследования, отличному от

методологии Бэкона. Методология Гоббса, как мы видели выше, заключала в себе принципы как общие, так и в еще большей мере отличные от принципов Бэкона и тем более Декарта.

Но в фокусе системы гоббизма стояли проблемы социальной философии. Интенцию же философской системы Спинозы составила *этика*. Но, как не раз подчеркивал философ, этика «должна основываться на метафизике», ибо «необходимость вещей относится к области метафизики, а знание метафизики должно всегда предшествовать другим знаниям»². Подтверждение этого положения составляет сама структура «Этики», первая часть которой («О Боге») трактует наиболее общие принципы бытия, вторая («О происхождении и природе Души») — принципы знания, а последующие три — происхождение и природу человеческих аффектов, порабощенность ими человека и его освобождение при мобилизации всех возможностей интеллекта.

ОПЫТ, ИНТЕЛЛЕКТ, ИНТУИЦИЯ

Всякая философская идея глобальна, претендует на максимальное обобщение. Многие большие мастера формулировали такие идеи. Например, художники не раз выдвигали важные моральные и эстетические идеи. Философы-профессионалы создают системное построение идей, охватывающее в принципе всю сферу бытия, человека и познания. Спиноза был одним из таких выдающихся философов. В основе его системы лежит *метафизика*. Этот древнегреческий термин со времени античности обозначал самые общие принципы бытия и принципы знания, выводимые из них. В действительности же осмысление знания нередко бывает неосознанным даже для самих философов. Но именно оно предопределяет осмысление бытия. Философ-профессионал невозможен, не положив без определенной трактовки знания.

А в такой трактовке имеются две максимальные проблемы. Одна из них — это проблема познаваемости и непознаваемости мира в их различной сочетаемости. Другая — роль чувственного опыта и ума в процессе познания. Спинозовское решение первой проблемы мы уясним из дальнейшего. Сейчас же обратимся ко второй.

В реальном познавательном процессе всегда происходит взаимопроникающий диалог чувств и ума. Такой диалог весьма динамичен и несет на себе глубокий отпечаток своей эпохи. Сфера чувственности охватывает многообразный мир опыта, обогащающийся в ходе развития культуры. Сфера ума тоже не неизменна, в ней с наибольшей интенсивностью выражаются расширение и углубление научного, специального знания, так или иначе формирующего ту же культуру. Следует также подчеркнуть, что в своем

методологическом и мировоззренческом звучании чувственное и умственное далеко не всегда образуют гармоническое сочетание. Весьма часто происходит «перекос» в ту или другую сторону. Так, для средневековой мировоззренческой культуры, ориентированной на сверхобщее понятие Бога, характерна умозрительность, мало связанная с опытно-эмпирическим фактором, что главным образом определялось невысоким уровнем специального научного знания. В области философии эта ситуация нашла свое выражение в бесплодности схоластики. Ее неприятие философами эпохи Возрождения с ее огромными производственными успехами привело многих из них к одностороннему подчеркиванию и даже превознесению именно опытного фактора человеческой жизни. На исходе этой эпохи и тем более в XVII в. возникает экспериментальное естествознание, фактически неизвестное античности и тем более средневековью. Ф. Бэкон, автор «Нового Органона», свою индуктивную методологию ориентировал на осмысление главным образом этой стороны познания. Опыт, непосредственно соприкасающийся с природой, по Бэкону, много шире ума, который именно в ней черпает первоначальные импульсы к знанию. Не пренебрегал опытом и Декарт — великий экспериментатор, но еще больший математик.

В своем истолковании знания Спиноза близок Декарту. Он полностью осознавал жизненную необходимость опытного знания. Оно всегда основано на том или ином предположении, на вероятности. Но в жизни как раз «нам приходится следовать тому, что наиболее вероятно», ибо «человек умер бы от голода и жажды, если бы не захотел пить и есть до тех пор, пока у него не было бы совершенного доказательства того, что пища и питье пойдут ему на пользу»³. Констатируя невозможность жизни без непрерывных контактов человека с окружающим его миром, Спиноза решает в своей методологии иную задачу по сравнению с Бэконом. Автор «Нового Органона» видел в истинах, достигаемых с помощью опытно-индуктивного исследования, главный путь усиления производственного, технического могущества человека. Автор же «Этики» ставил перед собой задачу осмысления самого человека. Отсюда его стремление к выяснению теоретического значения опытного знания.

Обычный, повседневный опыт Спиноза трактует как беспорядочный, смутный опыт (*experientia vaga*). Хотя на нем основаны, по его мнению, такие науки, как медицина и педагогика, его теоретическая ценность невелика. Ведь чувственные идеи — лишь образы нашего представления, или воображения. Смутность их предопределена тем, что они заключают в себе как природу внешних тел, воздействующих на наши органы чувств, так и природу самого человеческого тела вместе с его чувствами. Собственно духовное

в чувственном знании крайне трудно, если вообще возможно отделить от физического, телесного. Можно сказать, что телесное здесь даже преобладает над духовным. Отсюда и смутность этой низшей («первой») разновидности знания, случайность, ассоциативность чувственных образов. Составляя человеческую память, такие ассоциации выражают только индивидуальные привычки человека. Так, конские следы, указывает автор «Этики», у солдата рождают мысль о всаднике и войне, а у крестьянина мысль о плуге и пашне.

Как восприятие человеческим духом внешних тел посредством идей о состояниях собственно тела, рождающее только индивидуально-субъективную связь образов-идей, представление, или *воображение*, образует с необходимостью неадекватное знание. Но неадекватность его не означает только *ложность*. Противопоставление истины и лжи, в которое впадал Декарт, резко различивший иррациональную волю человека и его логически рассуждающий разум, не было присуще Спинозе. Неадекватность чувственных идей отнюдь не равна их абсолютной ложности. Она означает лишь *частичность*, фрагментарность восприятия того или иного объекта («вещи»). Ложность, ошибочность появляются только тогда, когда на основе такой идеи образуется суждение, в котором частичное содержание провозглашается полным, завершённым. Но сама по себе такая идея заключает некий, пускай самый минимальный, элемент истины. Даже утверждение несведущего человека, что Солнце отстоит от нас всего на 200 шагов, заключает в себе известный элемент истинности, состоящий в факте существования Солнца и его действия на нас. И этот элемент не исчезает, когда мы, обладая астрономическими познаниями, узнаем действительное расстояние Солнца от Земли.

К опытному этапу познания Спиноза относит и *абстрактное* знание, выражающееся в словах. В отличие от предыдущего способа восприятия «через беспорядочный опыт» здесь знание черпается «понаслышке», путем более или менее беспорядочной словесной информации. Такое знание выражается в *универсальных понятиях* (*notiones universales*).

Подобно Бэкону, Декарту, Гоббсу, Спиноза разрабатывал новую познавательную методологию, преодолевая многовековые представления о знании, свойственные схоластике. А в ней господствовало то гносеологическое направление, которое называют реализмом понятий. В этом направлении, восходившем к Платону и в меньшей мере к Аристотелю, обобщающая, понятийная сторона познания максимально онтологизировалась. Чем более общим было понятие, тем объективнее, реальнее («вещественнее») оно представлялось. Все телесно-единичное, неустойчивое в этой позиции представлялось чем-то второстепенным и производным по от-

ношению к общему, устойчивому, первичному. В схоластическом реализме Ансельма Кентерберийского, Фомы Аквинского и других нашла себе наиболее адекватное выражение умозрительность схоластики, ее ориентированность на предельно общее понятие Бога, с одной стороны, и весьма слабая связь с научно-эмпирическим знанием — с другой. Но уже в эпоху средневековья понятийный реализм получил оппонента в лице номинализма (более ранний — Росцеллин, Абельяр, более поздний — Оккам и др.). В принципе все они отвергали онтологическое — за пределами человеческого ума — существование общепонятийного. Большинство номиналистов признавало таковое только в пределах ума.

Названные выше основоположники европейской философии нового времени развивали эту критическую направленность номинализма. В наибольшей степени она присуща Гоббсу, методология которого была бы невозможна вне номинализма. В меньшей мере номинализм характерен для Декарта, сохранившего и определенные элементы реализма, поскольку полное отрицание бытийного статуса общего, проводимое номиналистами, представляло собой другую гносеологическую крайность.

Номинализм Спинозы проявляется прежде всего в критике схоластического *вербализма*, который вместо понятий сплошь и рядом онтологизировал множество слов даже обыденной речи. Определяющая особенность схоластики — не только исторической (средневековой), но и надисторической, в сущности постоянно сопровождающей философское мышление человечества, — подменять действительно понятийное мышление чисто словесной тенью его. Уже в своих ранних «Метафизических мыслях» Спиноза призвал избегать ошибок тех философов, «которые держатся только слов и форм речи»⁴. Автор «Этики» постоянно предостерегал от ошибок, в результате которых смешивается «универсальное с единичным и вещи лишь мыслимые или сущности абстрактные — с реальными существами»⁵. Всегда необходимо помнить, что универсальные понятия, в схоластике обычно называвшиеся просто универсалиями, т. е. рядовыми понятиями, образуются в результате более или менее случайного абстрагирования тех или иных признаков предмета, формирующих данное понятие. Познание понаслышке (*ex auditu*) объединяется с познанием из беспорядочного опыта большей или меньшей случайностью своих признаков. Оно образует только недостоверное *мнение* (*opinio*).

Поскольку «слова сначала находятся толпой, а затем употребляются философами»⁶, Спиноза призвал к осторожному и критическому отношению к словесному материалу. Необходимо тщательно различать «образы, слова и идеи», что только и позволит избежать многочисленных ошибок, возникающих в результате неправильного применения названий к вещам.

Несовершенство словесно-эмпирического знания часто приводит к *скептицизму*. Его антидогматическая суть, подрывавшая вековые устои религиозно-теологических положений, выявляла в рассматриваемую эпоху и ту свою сторону, которая отрицала возможность достижения верного знания вообще. Проницательные религиозные мыслители в своей защите сверхъестественного откровения, без которого было бы невозможно абсолютное доверие к Библии, одобряли этот аспект скептицизма. Отрицая достоверность философского знания, скептицизм объективно укреплял тотальные притязания веры. Бэкон, Гоббс, Декарт, отнюдь не отказываясь от социально-практической роли религии, вместе с тем выступали против скептицизма и обосновывали достоверность знания.

Спиноза — тоже решительный враг скептиков, ибо «с ними... не может быть речи о науках»⁷. Если беспорядочный опыт и в различной степени субъективные универсалии, чисто словесное знание весьма часто укрепляют скептические сомнения в его существовании, то знание математическое не оставляет никаких сомнений в его достоверности, которую бессилён поколебать любой скептицизм. Если опытно-абстрактное знание образует его первый род, то знание геометрическо-математическое относится к его второму роду. Это рассудочно-разумное (*ratio*) или интеллектуальное (*intellectus*) знание.

В отличие от первого рода знания, переполненного субъективно-индивидуальным мнением, второй его род оперирует надиндивидуальными, неоспоримыми истинами. Эти истины, выражающиеся в *общих понятиях* (*notiones communes*) и выявляющие принципиальное единство человеческого разума, диаметрально противоположны универсалиям. Истины математического типа, основанные на таких понятиях, выражаются в аналитических суждениях, в которых связь субъекта и предиката совершенно необходима, поскольку она зиждется на законе противоречия. Только такие истины адекватны. Свидетельство тому — постоянная *связность* таких понятий в дедуктивном процессе выводного знания, который при правильном проведении всегда даст достоверный вывод. Его надиндивидуальность, по Спинозе, является как бы «духовным автоматом». Логическая связность, системность — главный признак отличия адекватной, завершённой истинности разума от неадекватной, только частичной истинности чувственно-эмпирического представления-воображения.

Принципиально важно и генетическое различие между вторым и первым родами знания. Первый из них — результат более или менее случайного воздействия внешних вещей на наши органы чувств. Здесь сила и интенсивность образов прямо пропорциональны количеству чувственных контактов с внешним миром.

«Духовный же автомат» действует тем успешнее, чем меньше такого рода контактов. Ведь надындивидуальные «общие понятия», наполняющие этот «автомат» и фиксирующие аналитические успехи математического естествознания нового времени, которые Спиноза, по примеру Декарта, ценил предельно высоко, — это «чистые» концепты, лишённые всякой чувственной примеси. Отсюда и общее заключение автора «Богословско-политического трактата», согласно которому «...вещь тогда постигается, когда она усваивается чистой мыслью помимо слов и образов», ибо «невидимые вещи и те, которые суть объекты только духа, могут быть видимы не иными какими очами, как только посредством доказательств»⁸.

Декарт, разработавший рационалистическую методологию дедуктивного, выводного знания, с необходимостью встал перед проблемой выяснения исходных пунктов, чисто интеллектуальных начал этого процесса. Это была проблема *интуиции* — одна из самых сложных и загадочных проблем человеческого знания и сознания. Сложность ее заключена прежде всего в выявлении того единства познавательных сил интеллекта, которое, постоянно ускользая от его контроля, внезапно проявляется и приводит к неожиданным и глубоким истинам. Другая сторона интуиции состоит в трудно фиксируемом в ней единстве интеллектуального с чувственным.

В истории философии — античной, затем средневековой и новой — не раз проводилось сближение интуитивного акта познания и сознания с чувственным его компонентом. Прежде всего тогда, когда сфера чувственности мыслилась в ее зависимости от внутреннего опыта. Но более характерное истолкование интуиции, основанное на ее загадочности, полностью не только отрывало ее от чувственного компонента знания, но и противопоставляло всякому логическому процессу. Субъектами такой иррационалистически трактуемой интуиции в средневековых теолого-философских построениях объявлялись ангелы и тем более Бог, всеведение коего не нуждается ни в образах, ни в рассуждении.

Философы нового времени, стремясь к полной секуляризации познавательного процесса на путях его максимального увязывания с математизированным естествознанием, выдвигали свое толкование интуиции. Инициативная роль здесь принадлежит Декарту.

В трактовке интуиции как только интеллектуального фактора познания Спиноза следовал за Декартом. Если универсалии складываются в результате чувственно-абстрактного познания, то общие понятия непосредственно, интуитивно даны человеческому уму. Они образуют «фундамент рассуждения», исходные пункты его дедуктивной цепи.

Но в Спинозовской трактовке интуиции имеется сторона, отличающая ее от Декартовской. Она определяется у автора «Этики» его постоянным стремлением постигнуть *целостность* вещи, ее вневременную «природу», недоступную органам чувств. Интенция к постижению целостности достигает максимальной интенсивности, когда объект познания расширяется до всего мира.

Автор «Этики», провозглашая интуицию вершиной человеческого познания, объявляет ее особым, третьим его родом. Интуиция остается интеллектуальной, ибо она связана со вторым рассудочно-разумным знанием. Составление точных определений, стремление «объяснить не значение слов, а сущность вещей, давать не словесные, а предметные определения»⁹ является совокупным результатом рассудочно-разумного и интуитивного, второго и третьего родов познания. Вместе с тем интуиция еще более независима от чувственно-абстрактного знания, чем рассудочно-разумная его ступень. Именно в силу своей полной независимости, самостоятельности интуиция фиксирует истинную, совершенно *адекватную* идею, «которая, будучи рассматриваема без отношения к предмету, объекту, имеет все свойства или внутренние признаки истинной идеи»¹⁰.

Аналитически выражая свою истинность, фиксируемую в точных определениях, адекватная идея, полностью постигаемая интуицией, представляет имманентный критерий истинности: «Как свет обнаруживает и самого себя и окружающую тьму, так и истина есть мерило самой себя и лжи»¹¹. Истины опытно-абстрактного знания всегда неадекватны, частичны, истины же интуитивно-дедуктивные предельны, абсолютны. Они составляют эталон достоверности, позволяющий отличить подлинное знание от случайных, недостоверных мнений. Поскольку же такая истина выражает глубинную суть бытия, недоступную чувственно-абстрактному знанию, позиция Спинозы становится *панлогической*, отождествляющей наивысшие результаты познания с самим бытием. Здесь заключено принципиальное отличие Спинозы от Гоббса и других последовательных номиналистов, отвергающих всякое перенесение общего за пределы мышления.

Методология Спинозовского рационализма, как и Декартовского, сложилась в тесном взаимодействии с математическим знанием. Впрочем, поскольку философию вообще следует определять как максимально рационализированное мировоззрение своей эпохи, такое взаимодействие можно констатировать уже на ее начальных этапах. Новая эпоха взаимодействия философии с математикой была открыта в результате усвоения многими философами Евклидовых «Начал», дававших строгое изложение геометрии (отчасти и арифметики). Позднеантичные философы (начиная с неоплатоника III в. Порфирия), а затем и некоторые средневековые схоластики

в стремлении усилить убедительность своих построений обращались к этой книге для совершенствования силлогистического изложения, которое было для них характерно. В XVII в. у передовых философов, осознавших ограниченность силлогистики как способа изложения, и тем более познания, стремившихся к максимальной точности своего понимания и изложения, влияние великого труда Евклида как образца научного знания еще более возросло. Декарт свои ответы на вторую группу возражений на его «Метафизические размышления» облакал (частично) в «геометрическую» форму по образцу Евклидовых «Начал». Спиноза пошел здесь еще дальше Декарта.

Автор «Этики» задумал ее как максимально бесспорное произведение, которое он по тому же образцу изложил «геометрическим способом», что позволило ему полностью отказаться от цитирования Библии, характерного для подавляющего большинства философских произведений того века. Конечно, эта дерзкая попытка применить аксиоматический метод к изложению всего круга философских знаний, включая и сложнейшую область человеческого поведения, не могла привести к полному успеху. Аксиомы, постулаты, теоремы Евклидовой геометрии образуют максимально точную доказательную науку в результате однозначности фиксированных здесь понятий. Неоднозначность же философского языка легко разрывала геометрическую схему, навязанную себе Спинозой, который весьма часто отказывается от нее в пользу многочисленных схолий, различных прибавлений, в которых он более ясно и конкретно излагает свое понимание многих философских вопросов.

Но для нас все же важнее сейчас фиксировать не столько объективный результат, сколько замысел автора «Этики», уверенного в том, что ему удалось постигнуть вневременную логику природы и человека.

Здесь мы должны опять вернуться к спинозовской трактовке интуиции. Особо продуктивная сторона интуиции как максимальной концентрации познавательных сил человека заключена в возможности постичь с ее помощью не только природу любой вещи, но и весь мир в его, казалось бы, неохватной целостности. Эта сторона, отсутствовавшая в декартовской концепции интеллектуальной интуиции, почерпнута Спинозой в могучей пантеистической традиции. Подчеркнув уже в первом своем произведении единство, «которым дух связан со всей природой»¹², панлогически отождествляя высшие проявления знания с подлинным глубинным бытием, автор «Этики» был всецело убежден в обретении им вселенской абсолютной истины. Завершая философское знание, она освящает бесчисленные ступени чувственно-абстрактной ложности-истинности, ведущие к ней. Здесь перед нами знаменитое

спинозовское познание «с точки зрения вечности» (*sub specie aeternitatis*). С ним мы входим уже в сферу спинозовской метафизики.

ЕДИНСТВО МИРА И ПРОБЛЕМА БОГА КАК СУБСТАНЦИИ

Для дальнейшего выяснения сути названной проблемы необходимо обратиться к двум глобальным мировоззренческим идеям. Одна из них — это идея тождества микро- и макрокосма, человеческого организма и окружающей его природы. Эта идея наиболее адекватно выражает суть любого мировоззрения как совокупности субъект-объектных отношений, фиксирующей направленность субъекта к объекту. Различные разновидности такой идеи встречаются во многих национально-племенных мифологемах. Философия подхватывает эту идею, усложняющуюся в ней по мере возрастания сферы сознания и углубления в сферу природы, по мере возрастания опыта и тем более в результате успехов научного знания. Субъект-объектный вектор идеи тождества микро- и макрокосма рождает то, что следует именовать *органическим* мировоззрением. Оно не допускает наличия в природе, в бытии вообще ничего мертвого, безжизненного, нежизнеспособного. Гиллоизм и пансихизм, разделявшиеся подавляющим большинством античных философов, — одно из главных проявлений *органицизма*. Оттесненные в эпоху средневековья теоцентрическим мировоззрением на задний план, различные разновидности этой идеи продолжали играть свою мирообъяснительную роль. Она очень возросла в различных философемах эпохи Возрождения. Особенно в натурфилософских построениях.

Другая тотальная мировоззренческая идея — это идея Бога, в особенности на монотеистической стадии ее развития, когда множество политеистических богов мифологии погружается в лоно единого, в принципе даже единственного Бога. В этом древнейшем мировоззренческом понятии достигается субъект-объектное единство. Совершенно закономерно, что в древнегреческой мыслительной традиции оно осмысливалось и разрабатывалось крупнейшими философами — Ксенофаном, Гераклитом, Платоном, Аристотелем, Плотиним и др. Онтологическая функция понятия единственного Бога — выражение интеллектуально постигаемого единства бесконечно многообразного мира природы и человека.

Древнейший слой глобальной идеи Бога — это аморфное понятие *пантеистического* Бога. Такое понятие *биоморфно*, для него характерен некий минимум антропоморфно-познавательных черт и практически нет морально-личностных. Биоморфность такого понятия выражается в том, что всякое возникновение фактически

любых феноменов природы трактуется как *порождение* из некоего бесконечного лона. Поэтому органистическое мировоззрение обычно выступало и как пантеистическое.

Личностное осмысление понятия единого Бога развивалось в связи с успехами познавательной-производственной, вообще многообразной творческой деятельности человека. Такой Бог стал трактоваться креационистски — как всеприродный и всемогущий Бог — творец всего сущего, завершающегося человеком. Он фигурировал в платоновских диалогах, главным образом в «Тимее». Но решающую роль креационистский Бог приобрел в иудео-христианском, а затем и мусульманском религиозном универсуме. Бесконечному множеству вещей природно-человеческого мира он был противопоставлен как его внеприродное творческое единство. Моралистическое наполнение такого образа Бога породило сложные богословские вероучения христианства, иудаизма, мусульманства. Хотя креационистски трактуемый Бог провозглашается в них вездесущим, его пантеистические трактовки, максимально сближавшие, а нередко даже отождествлявшие Бога с природой и человеком, отвергались названными вероисповеданиями, объявлялись еретическими и т. п.

Спиноза тем не менее твердо их придерживался. Уже в своих ранних «Метафизических мыслях», где философ стремится преодолеть наиболее значимую и устойчивую терминологию схоластики, он категорически утверждает, что слово «личность» (*personalitas*), наделяемое расплывчатыми признаками, применимо к Богу лишь в контексте теологии, а отнюдь не философии.

Пантеистически трактуемый Бог оставался одной из главных разновидностей философского Бога. От античных философов эта трактовка перешла ко многим философам эпохи Возрождения и последующих времен вплоть до современности. Произведения Спинозы стали важнейшим звеном пантеистической мысли. Бог, фигурирующий в них, последовательно антикреационистский и антиантропоморфный. Уже в первом своем произведении Спиноза утверждал, что «в природе нет творения, а только порождение»¹³. В дальнейшем в одном из писем, относящихся к 1665 г., он категорически подчеркивал, что «атрибуты, делающие человека совершенным, так же мало могут быть применены к Богу, как к человеку те атрибуты, которые делают совершенным слона или осла»¹⁴.

В том же веке, как и в последующем, были широко распространены представления о другой разновидности философского Бога — *деистической*. В них тоже абстрактный Бог наделялся свойствами человеческого ума, ему приписывался минимум творческих функций, не объяснимых средствами тогдашней механистической науки. Но этот Бог мыслился, например Декартом, как внеприрод-

ный принцип активности. Спиноза считал такое понимание Бога совершенно неприемлемым. Он категорически убежден, что «Бог есть имманентная причина всех вещей, а не действующая извне»¹⁵, не отдаленная, как в деизме, а ближайшая.

Уже в античности философски трактуемый Платоном, Аристотелем, Плотиним Бог осмысливался как *абсолют*, в понятии которого неразличимо сливались субъект и объект и который был полностью лишен пространственных и временных характеристик. Спиноза пошел по тому же пути еще дальше.

Его методологические установки, отрыв творческого ума от сбивающих его с толку чувств, признание наибольшей гносеологической ценности за интуицией предопределили направленность человеческого духа к абсолюту. Он образует самую высшую принципиальную идею — идею актуальной, завершенной бесконечности, не нуждающейся ни в пространственных, ни во временных характеристиках, в то время как все идеи количества и качества нуждаются в них. Такая идея всегда с нами, и ее наличие интуитивно указывает на Бога как внешний к нашему уму источник.

Это так называемое онтологическое доказательство божественного бытия, развитое еще в конце XI в. знаменитым схоластиком Ансельмом Кентерберийским, отвергнутое Фомой Аквинским и снова восстановленное Декартом. У него, как теперь и у Спинозы, это доказательство играло роль последнего основания панлогизма. Причем автор «Этики» сделал из этого аргумента последовательные пантеистические выводы по сравнению с деистической позицией Декарта. Бог Спинозы максимально обезличен, что и выражено в его широкоизвестной формуле «Бог — или субстанция, или природа».

В советской философской литературе, длительное время ориентировавшейся на утверждение Плеханова о марксизме как разновидности спинозизма, в котором понятие Бога — только внешний, теологический «привесок», эта формула истолковывалась как резюме материализма Спинозы. Это, конечно, весьма поверхностное истолкование его философии. Молодой еще К. Маркс давал более точную трактовку спинозовской субстанции, назвав ее метафизически перереяженной природой в ее оторванности от человека¹⁶. Сам автор «Богословско-политического трактата» протестовал против отождествления природы с материей, подчеркнув, что под природой он понимает «не одну материю, а ее состояние, но кроме материи и иное бесконечное»¹⁷.

Методология Спинозы, решающая роль в которой приписывается внечувственной интуиции, с необходимостью подводила к утверждению онтологического первенства Бога, отождествленного

с умозрительно постигаемой субстанцией, как и с природой, понимаемой совершенно неземпирически.

«Бог... первая причина всех вещей, а также причина самого себя — познается из самого себя»¹⁸, читаем мы уже в «Кратком трактате о Боге, человеке и его счастье». Подлинного Бога невозможно представить образно, его можно понять только умозрительно. Существование трактуемого таким образом Бога более необходимо, чем даже существование конкретных, чувственно воспринимаемых вещей. «...Или ничего не существует, — подчеркнуто в «Этике», — или существует также и существо абсолютно бесконечное»¹⁹.

Тем самым единство универсума фиксируется в некоем идеальном континууме, актуальной, завершенной бесконечности. Номиналист и сенсуалист Гоббс, признававший только потенциальную бесконечность конкретных вещей, трактует идею актуальной бесконечности как самую темную универсалию нашего ума. Рационалист и интуитивист Спиноза, напротив, еще более энергично, чем Декарт, утверждает самоочевидность такой идеи, являющейся началом всех других, все более конкретных идей, выводимых из нее. Но как же соотносится это умопостигаемое единство с многообразным миром конкретных вещей, сложнейшую из которых образует человек? На этот фундаментальный вопрос Спиноза и стремится дать ответ в своей метафизике.

МЕХАНИЦИЗМ ПРОТИВ ОРГАНИЦИЗМА, ДЕТЕРМИНИЗМ ПРОТИВ ТЕЛЕОЛОГИИ

Огюст Конт, выдвигая свою знаменитую идею о трех стадиях интеллектуального развития человечества, согласно которой теологическая стадия сменяется метафизической, конечно, имел в виду рассматриваемую нами эпоху, когда великие рационалисты Декарт, Спиноза, Лейбниц разработали весьма стройные системы метафизики, в которых стремились ответить на сокровенные вопросы бытия и знания. Они не перечеркивали всех представлений теологии (будь то христианская или иудейская), по-своему прорабатывали понятие Бога и трансформировали некоторые из этих представлений. Знакомясь с «Кратким трактатом о Боге, человеке и его счастье» и «Этикой» Спинозы, читатель заметит, как теологические «пережитки», фигурирующие в первом произведении, исчезают во втором. Конечно, теология в век Спинозы в сущности уже не претендовала на мирообъяснение. Концепция «двух истин» в течение предшествующих веков достаточно радикально разделила философию и теологию, предоставляя последней лишь многозначную сферу моральной истины, — а деистические концепции «естественной религии» претендовали и на нее. Мирообъяснение, все более ориентировавшееся на научное знание, становилось делом философии.

Одна из главных, постоянных задач философии — объяснение мира как целого. Органистическое мировоззрение, уподоблявшее природу человеческому организму и господствовавшее еще в философских построениях эпохи Возрождения, с необходимостью заключало в себе интенцию целостности мира. Пантеистические решения проблемы Бога, господствовавшие в философской мысли этой эпохи, служили наиболее широкой базой органистических представлений. В XVII в. их уже нельзя считать господствовавшими. Аналитические методы, на которых строилось механико-математическое естествознание, давали более конкретное и точное знание, чем органистические аналогии. Успех таких знаний привел Декарта к фундаментальному заключению, согласно которому животный организм мыслился как сложный механизм. Даже человек становился таковым за исключением своих высших мыслительных функций.

Будучи все более *точным*, аналитическое и экспериментальное знание становилось все более *частным*. Ведущим центром такого рода исследований при жизни Спинозы стало Лондонское королевское общество. В 1661–1665 гг. нидерландский философ переписывался с Ольденбургом, ученым секретарем этого общества. Спиноза при всем своем интересе к математике и естествознанию не был сколько-нибудь значительным естествоиспытателем. Ольденбургу, конечно, это было известно. Но он ценил способность молодого философа к «обоснованию принципов всего сущего» и стремился побудить Роберта Бойля, одного из самых активных тогда естествоиспытателей Лондонского общества, «к тому, чтобы он подтверждал и иллюстрировал эти принципы посредством многократно и тщательно произведенных экспериментов и наблюдений»²⁰.

Сотрудничество, предлагавшееся Ольденбургом, не состоялось. Да оно и не могло состояться при принципиальной умозрительности спинозовской метафизики, с одной стороны, и конкретно-аналитической устремленности исследований Бойля и его соратников по Лондонскому обществу — с другой. К тому же эта метафизика имела этическую интенцию. Вместе с тем она обозначала весьма важный этап во взаимоотношениях органистического и механистического миропонимания.

Невозможно говорить о полном разрыве автора «Этики» с органистической традицией, выражавшейся в гилозоизме. В этом главном своем произведении он категорично утверждал, что индивидуумы природы, «хотя и в различных степенях, однако все же одушевлены»²¹. В более раннем произведении мелькает и динамическая трактовка бытия, когда автор говорит о широком истолковании слова «жизнь», считая, что «под жизнью мы разуме-ем силу, посредством которой вещи сохраняются в своем бытии»²².

Но гилозоизм у Спинозы не является таким всеобъемлющим и определяющим, каким он был у Бруно и других ренессансных философов (и не только у них). У автора «Этики» полностью отсутствует, например, платоновская идея мировой души, составлявшая у многих философов античности, средневековья и Возрождения постоянный элемент пантеизма.

Но еще более важным тотальным компонентом органистического миропонимания всегда выступала телеология. Субъект-объектная природа философии закономерно подводит к представлению об объектности целеполагания за пределами человеческого мира. Аристотель, ограничивший гилозоизм только сферой живой, одушевленной природы, вместе с тем усматривал в форме, мыслимой как конечная, целевая причина, подлинно активное начало бытия. Принципиально важно, что аристотелевский космос, безначальный во времени, конечен в пространстве, будучи ограничен внеприродным бого-умом. Он и представляет высшую, последнюю цель мироздания, в чем преимущественно и выражается его космологическая функция как неподвижного перводвигателя. Аристотелевская метафизика и космология как ее важный компонент обнаруживает здесь тотальную, основополагающую черту органицизма — убеждение в конечности мира в пространстве. Ведь любой организм всегда конечен. Аристотелевская теология имманентна, ибо целеведущее свойство форм никем и ничем не навязывается природе. Монотеистический креационизм, утверждая конечность мироздания и во времени, переводит имманентную телеологию в трансцендентную, подменяя внутреннюю целесообразность внешней.

Спиноза — решительный, радикальный критик телеологии. Автор «Этики» последовательно раскрывает механизм телеологических обобщений, усматривая их в той аналогии, какую люди вольно и невольно проводят между своей деятельностью и процессами, наблюдаемыми в природе. Вскрывая несостоятельность трансцендентной, более упрощенной телеологии, Спиноза подрывал популярные основы религиозности. В этом одна из причин обвинений его в атеизме, каких было много уже при его жизни, а потом и после смерти.

Но и от имманентной телеологии автор «Этики» отказывается столь же решительно. Здесь он примыкает к картезианскому механицизму, который подлинно научный смысл мирообъяснения усматривал только в установлении рациональных причин, подтвержденных опытом. Более систематично по сравнению с Декартом Спиноза, сконцентрированный на объяснении человеческой жизни, стремится раскрыть несостоятельность имманентно-телеологического истолкования природы и даже человеческой деятельности. С одной стороны, совершенно очевидно, что «люди

все делают ради цели, именно ради той пользы, к которой они стремятся»²³, но такая очевидность — только иллюзия воображения. Ведь цели в данном контексте выражают определенное влечение человека, а оно может и должно находить свое объяснение в выявлении той или иной причины. В противоположность множеству схоластиков, как и ренессансных натурфилософов, которые смысл мирообъяснения видели в установлении целей, осуществляемых как природой, так и человеком, Спиноза вслед за Декартом, Гоббсом, ориентируясь на механистическое естествознание своей эпохи, смысл мирообъяснения видел в установлении прежде всего «ближайших причин». Хотя они фиксируются в чувственном опыте, но более глубоким их основанием является деятельность самого ума. Панлогическая установка Спинозы приводит его к отождествлению *причины с основанием* (*causa sen ratio*).

Вместе с тем установление ближайших причин всего происходящего ориентирует автора «Этики» на его последовательно физическое истолкование. В этом контексте он стремится вскрыть несостоятельность трактовки бытия, свойственное множеству схоластиков. Эта трактовка была телеологической, причем их телеология в основном мыслилась как заданная сверхприродным Богом. Тесно связанная с этим антропоморфизация бытия схоластикой выражалась в осмыслении его в этико-эстетических понятиях. В особенности в понятиях совершенства, несовершенства, порядка, беспорядка. Отвергая такую трактовку, автор «Этики» систематически подчеркивает, что, поскольку реальность и совершенство одно и то же, любое совершенство выражает реальность существующих вещей. Следует говорить только об их физической реальности.

Это — конечные, частные, единичные вещи (*res singulares seu particulares*). Они находятся в непрерывной причинной обусловленности друг с другом, которая не имеет ни начала, ни конца. Точнее говоря, начало и конец любой причинной обусловленности, фиксируемые в определенных отрезках пространства и времени, условны, как во всякой потенциальной бесконечности.

А она дана прежде всего опытно-абстрактному знанию. Механистический детерминизм Спинозы поистине «железный», ибо он не признает ничего причинно необусловленного. В обыденном мышлении, руководствуясь этой низшей разновидностью знания, весьма часты представления о случайности различных явлений и событий, в которых такого рода знание сплошь и рядом не усматривает никакой естественной причинной обусловленности. Отсюда убеждение огромного множества людей в существовании чудес, переполняющих природную и человеческую жизнь. Вне таких представлений невозможна никакая позитивная религия.

Автор же «Богословско-политического трактата» категорически убежден в противоположном, в том, что «чудо, будет ли оно противо- или сверхъестественно, есть чистый абсурд»²⁴.

ПАНТЕИСТИЧЕСКАЯ МЕТАФИЗИКА СПИНОЗЫ КАК УЧЕНИЕ О ЦЕЛОСТНОСТИ И ЗАКОНОМЕРНОСТИ МИРА

Переплетение двух разновидностей знания — опытно-абстрактной и интуитивно-интеллектуальной — на многих страницах «Этики» и других произведений ее автора создает для читателя очень большие трудности. Даже понятие Бога, мыслимое всегда как вневещное, актуально бесконечное существо, иногда отождествляется с вещами. Впрочем, имманентное толкование Бога, систематически осуществляемое Спинозой, делает такое отождествление вполне понятным. Здесь в принципе органистический пантеизм переливается в механистический натурализм.

Но основное назначение пантеистической метафизики у автора «Этики» состоит в том, чтобы прояснить целостность мира в условиях, когда научно-детерминистическое знание все больше углублялось в его частности. Спиноза многократно повторяет, что он не знает, «каким образом каждая отдельная часть природы согласуется с ее целым и как она сцеплена с остальными частями»²⁵, но он совершенно убежден в наличии такой связи. Поэтому Бог-абсолют, Бог-субстанция должны быть увязаны со всем бесконечно сложным миром природы и человека. Отсюда необходимость его *качественной* спецификации, определенной конкретизации. Она осуществляется понятием *атрибутов*, неотъемлемых свойств субстанции, без и вне которых субстанция теряет свою проясняющую функцию. Если субстанция обычно характеризуется как абсолютно бесконечное, то атрибут, согласно шестому определению, открывающему «Этику», квалифицируется как *бесконечное в своем роде*. Актуальная бесконечность абсолюта не допускает приписывания ему какого-то конечного числа атрибутов. В принципе их бесчисленное множество.

Но в реальном мире, окружающем человека, и главное — в самом человеке таких определяющих свойств субстанции только два. Одно из них — *протяженность*, континуальность, отождествляемая с тем, что принято именовать материей. Это фундаментальное воззрение Спиноза заимствовал у Декарта и подобно ему основал на нем свой механистический детерминизм. Другой атрибут — *мышление*. Едва осязаемое в природе — лишь в меру все же наличного в ней органистического содержания, — оно в решающей степени проявляется в мире человека.

При объяснении перехода от субстанции с ее атрибутами к миру конечных вещей в метафизике Спинозы большую роль играет

различие природы порождающей, производящей (*natura naturans*) и природы порожденной, произведенной (*natura naturata*). Это различие Спиноза непосредственно почерпнул у Фомы Аквинского. Однако великий западноевропейский схоластик подчинил их системе своей креационистской теологии (впрочем, они встречаются и у некоторых последующих философов), нидерландский же философ этимологически более точно использовал их в системе своей пантеистической онтологии.

Порождающая, производящая природа — это актуально бесконечная сфера Бога-субстанции вместе со всей совокупностью присущих ей атрибутов. Порожденная, произведенная природа — это конкретный земной и человеческий мир конечных — и одновременно потенциально бесконечных — вещей. Одна из наибольших трудностей метафизики Спинозы состоит в отсутствии реальных путей перехода от сферы Бога-субстанции к миру конечных вещей в силу стародавнего принципа, согласно которому «между конечным и бесконечным (т. е. актуально бесконечным. — В. С.), нет никакой соразмерности»²⁶. Конечные вещи существуют и взаимодействуют в реальном, эмпирическом пространстве и вполне измеримом времени, обычно именуемом *длительностью* — *duratio*. Актуально бесконечная, внепространственная субстанция выключена из времени, она всегда существует в вечности, в которой «нет никакого когда, ни прежде, ни после»²⁷.

Однако в силу отмеченной выше категорической уверенности Спинозы во всеобщей связи конечных вещей и их зависимости от субстанции они должны быть мыслимы как ее единичные проявления. В этом своем решающем качестве вещи и явления именуются *модусами*, конкретными видоизменениями субстанции. Необходимым звеном, соединяющим вещи в качестве модусов с атрибутами единой субстанции, выступают в метафизике Спинозы так называемые *бесконечные модусы*. Как «всеобщие модусы», зависящие «непосредственно от Бога»²⁸, они принадлежат к сфере порожденной природы и выступают как индивидуализирующие начала всех вещей, трансформируемых в силу этого в конкретные модусы.

В атрибуте протяженности таковыми являются *движение и покой*. Определенное сочетание этих решающих характеристик конкретизирует индивидуальность любой вещи. «Тела различаются между собой по своему движению и покою, скорости и медленности, а не по субстанции»²⁹. В этом положении спинозовской метафизики движение уравнивается с покоем. Здесь перед нами картезианская, доньютоновская механика. Механистический детерминизм, рассмотренный выше, трактует все происходящее как результат пространственного перемещения тел.

Другим бесконечным модусом, увязывающим конечное мышление с мыслительным атрибутом субстанции, является *бесконечный интеллект*, бесконечный разум (*intellectus infinitus*). Поскольку он относится к сфере порожденной природы, в ней «существует также бесконечная способность мышления», а индивидуальная человеческая душа «есть часть некоторого бесконечного интеллекта»³⁰. Здесь перед нами снова органистический аспект Спинозовской метафизики. Однако высшая познавательная способность души, как мы видели, интуитивно-дедуктивная. Поэтому бесконечная способность мышления — это прежде всего объектно реализованная в ней *истинность*. Слабо выраженный гилозоизм Спинозовского истолкования бытия подчинен в нем панлогизму: «Порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей»³¹.

В этом контексте вполне закономерна определяющая функция бесконечного интеллекта, сформулированная в первом произведении философа — «Кратком трактате о Боге, человеке и его счастье»: «познавать всегда все ясно и отчетливо»³².

Показательно, что в этом же месте названного произведения его молодой автор говорит о бесконечном интеллекте как «сыне», непосредственном творении Бога. Здесь перед нами реликт христианской и вообще монотеистической теологии, переосмысляемой в интересах панлогизированной метафизики. К тому же следует напомнить об огромной роли, какую в системе средневековой теологии играли аристотелевские по своему происхождению бес-телесные интеллигенции, передававшие планетам двигательный импульс от Бога-перводвигателя. В теологических построениях они отождествлялись с ангелами, божественными посланниками, наделенными абсолютной, совершенно вневещной познавательной деятельностью. Бесконечный же интеллект в Спинозовской метафизике стал единственным «ангелом», обладающим завершенным в масштабе всего универсума знанием.

Мы должны теперь констатировать самое глубокое противоречие, присущее метафизике Спинозы, мыслимой и в аспекте онтологии, и в аспекте гносеологии, хотя такое различие в силу его панлогизма весьма условно. Но тем не менее усвоение многих страниц «Этики» сильно затруднено постоянным переплетением понимания вещей в качестве обособленных, единичных и конкретных, с одной стороны, и их же истолкованием в качестве модусов единой субстанции — с другой. Онтологически они должны быть тождественными, поскольку первый их аспект — результат их восприятия чувственно-абстрактным родом знания, а второй — интуитивно-демонстративным. Но за этим различием скрывается принципиальная непримиримость реального, потенциально бесконечного мира конкретных вещей, с которыми взаимодействует любой человек в своей повседневной жизни, и их

предельным философским осмыслением, которое под силу только немногим мудрецам. Это глобальное противоречие замкнуто на понятии верховного божественного абсолюта.

Выше мы констатировали его определяющую онтологическую функцию — служить объединяющей базой бесконечного разнообразия конкретных вещей и процессов. Но наряду с ней то же понятие обладает и гносеологическими функциями.

Первую из них следует назвать *мистифицирующей*. Сколь бы успешно человечество не продвигалось в своих познавательных усилиях и каковы бы ни были их цивилизационные результаты, сфера неосуществленного, нереализованного будет всегда преобладать над познанным, реализованным. Олицетворенный божественный абсолют подчеркивает в этой своей функции не силу, а слабость человека. В метафизике Спинозы она налична, хотя и не является такой настоящей, как в последовательно мистических мировоззренческих построениях, например, в могучем апофатическом направлении антично-средневековой теолого-философской мысли (Филон, неоплатоники, Николай Кузанский и др.). Это направление подчеркивает совершенную недоступность божественного существа познавательным усилиям человека.

Такого Бога у Спинозы мы почти не находим. Когда его познавательные усилия сосредоточены на осмыслении мира единичных вещей, всеобщим объясняющим принципом выступает детерминизм в его простейшей механистической форме. И это осмысление с необходимостью требует потенциально бесконечного, ни с какой стороны не замкнутого мира. «Тело, движущееся или покоящееся, должно определяться к движению или покою другим телом, которое в свою очередь определено к движению или покою третьим телом, это — четвертым, и так — до бесконечности»³³. Множество людей, затрудняющихся в своем познании вещей или событий, хотело бы положить конец тому или иному причинному процессу ссылкой на неисповедимую волю личного Бога, который становится тогда *убежищем невежества* (*asylum ignorantiae*). Здесь перед нами и выступает Бог в своей мистифицирующей функции, которая для Спинозы отрицательна.

На стадии чувственно-абстрактного знания люди убеждены также в *случайности* вещей и событий. Случайными, или возможными, они с необходимостью считают их тогда, когда воспринимают в ограниченном пространстве и в конкретном времени. Оно обычно именуется *длительностью* (*duratio*), представляющей собой «неопределенную непрерывность существования»³⁴. Такое восприятие совершенно закономерно в обыденной жизни, в повседневной практике. Но перед философом, поднимающимся до интуитивно-дедуктивного знания, мир представляется в своей завершенной целостности. Единичные вещи предстают тогда в

своей подлинной сути — как *модусы* единой и единственной субстанции.

Потенциально бесконечный мир теперь как бы *оконечивается*, обнаруживая свою полную зависимость от актуально бесконечного божественного абсолюта. Философ неоднократно подчеркивает незыблемую прочность вещей и событий, исключаящую любую случайность как беспричинность. «...Если бы люди, — подчеркнуто уже в «*Метафизических мыслях*», — ясно познали весь порядок Природы (*totus ordo Naturae*), они нашли бы все так же необходимым, как все то, чему учит математика»³⁵. Причинная цепь, рассмотренная в предельных масштабах, вскрывая иллюзорность представлений о беспричинных чудесах, становится незыблемой.

В этом контексте Спиноза подходит к фундаментальной проблеме *естественной закономерности*. «При исследовании естественных вещей, — читаем мы в «*Богословско-политическом трактате*», — мы стараемся найти прежде всего самое общее и присущее всей природе, именно: движение и покой и их законы и правила (*leges et regulae*), которые природа всегда сохраняет и по которым она постоянно действует»³⁶.

В антично-средневековом понимании природных законов всегда резко преобладало их антропоморфное, морально-социоморфное истолкование — важнейший компонент органистического мировоззрения. Прогресс естественнонаучного знания в XVII в., формирование механики как науки — в античности она являлась лишь искусством — о движении тел стимулировали появление понятия закона в чисто физическом содержании. Роль Спинозы в формировании такого понятия велика. Философ в духе его отмечавшегося выше физицизма настойчиво проводил *дезантропоморфизацию* понятия закона. В «*Богословско-политическом трактате*», например, он четко отличает закон, выражающий естественную необходимость (*necessitas Naturae*), от общественного закона, зависящего от «людского соизволения» (*hominum placitum*)³⁷.

Дезантропоморфизация понятия естественного закона у Спинозы — частный случай проводимой им дезантропоморфизации божественной деятельности. «Законы природы, — говорит автор «*Этики*», — суть решения Бога... открытие естественным путем»³⁸. То, что в св. Писании именуется «решениями и велениями Бога» (*Dei decreta et volitiones*) и его промыслом (*providentia*), в деятельности «не что иное, как самый порядок природы, неотъемлемый из ее вечных законов»³⁹.

Божественное всемогущество, полностью лишены, становится синонимом естественной закономерности, постольку не понимаем могущества Божьего, естественных причин»⁴⁰. В этом контексте Бог считается с мировой совокупностью детерминирующей

210
Его
Знана
211

раньше своих постановлений не существовал и без них существовать не может»⁴¹.

Означает ли все рассмотренное выше, что чисто физическое, механистическое видение потенциально бесконечного мира полностью вытеснило у Спинозы его органистическую трактовку? Нет, такой вывод был бы односторонен. Одна из обобщающих формулировок «Этики» гласит, что «вся природа составляет один индивидуум, части которого, т. е. все тела, изменяются бесконечно многими способами без всякого изменения индивидуума в его целом»⁴². Органистическая аналогия здесь налицо. Закономерно, что только в конечном мире, уподобляемом организму, может торжествовать его панлогическая структура. *Панлогизм призван обуздать бесконечность, потенциальную бесконечность мира, подчинив ее актуальной бесконечности абсолюта*. Понятие Бога тем самым выявляет по отношению к оконеченному миру свою интеллектуализирующую функцию, поощряющую человека — прежде всего философа — к постижению подлинной истины «с точки зрения вечности».

ЧЕЛОВЕК — ЧАСТИЧКА ПРИРОДЫ И САМОСОЗНАЮЩЕЕ СУЩЕСТВО

Спинозовский пантеизм последовательно натуралистичен. Это свойство с особой силой проявляется в его трактовке человека. Философ многократно утверждает, что человек — не «государство в государстве»⁴³, а интегральная часть (даже «частичка» — *particula*) природы. Как телесное существо, будучи модусом атрибута протяженности, он подчинен всем законам механистического детерминизма. Человеческая душа (дух, ум — *mens*) — модус атрибута мышления. В принципе проявляющийся в любом бытии, ближайшим образом этот атрибут выявляется именно в ней.

Как «мыслящая вещь» душа образована совокупностью идей. Биологические свойства души, которые в перипатетической традиции увязывались с ее растительной и чувственными частями, были отсечены уже учением Декарта о животном механизме. За ним последовал и Спиноза, еще более гносеологизировавший понимание человеческой души. Каждая ее идея интенциональна, всегда направлена на определенный объект. Ее подчиненность всеобщей мировой детерминации рождает в ней пассивные состояния — чувственно-абстрактные идеи. Поскольку ближайший объект души — само тело человека, она сознает неадекватность, частичность этих идей. Но более ценна для жизни человека другая сторона его души — ее способность к интуитивно-дедуктивному знанию. Здесь проявляется ее полная самостоятельность. Активность души выражает *самонаправленность* человеческого сознания. Если в целом душа может быть определена как «идея тела», то в

этом своем аспекте она должна быть определена как «идея идеи тела» или «идея души»⁴⁴.

В философском истолковании человека уже в античности мы встречаемся с трудной проблемой различия и взаимодействия психологической (и даже биологической) и гносеологической сторон сознания человека, его «души». Философская антропология Декарта отразила дальнейший прогресс в понимании как телесных, так и духовных функций человека, механистических в первом аспекте и активно-самостоятельных во втором. Декарт основал здесь классическую систему психофизического параллелизма — взаимной независимости и вместе с тем удивительной согласованности телесных и психо-гносеологических действий. Спиноза в общем следовал здесь за Декартом.

Мыслительные процессы принципиально не могут порождаться процессами телесными, что полностью очевидно в интуитивно-демонстративной деятельности нашего ума. «...Ни тело не может определять душу к мышлению, — говорится в «Этике», — ни душа не может определять тело ни к движению, ни к покою, ни к чему-либо другому»⁴⁵. Психофизический параллелизм антропологии Спинозы — прямое следствие его онтологического учения о двух взаимонезависимых атрибутах субстанции. Можно и наоборот считать эти атрибуты онтологической проекцией психофизического параллелизма. В отличие от картезианского психофизического параллелизма, определяемого дуализмом двух взаимоисключающих субстанций, спинозовский более монистичен, ибо в основе всех процессов лежит единственная субстанция.

Возможно также, что не очень точно мы говорим здесь о психофизическом параллелизме. Поскольку психическое неотделимо от чувственного, а мышление для автора «Этики» — сфера интуитивно-логического, чисто идейного, более правильно квалифицировать спинозовский параллелизм, вместе с А. А. Богдановым⁴⁶, как *идео-эмпирический*. Такая квалификация вполне соответствует и панлогизму великого рационалиста.

ПОРАБОЩЕННОСТЬ ЧЕЛОВЕКА И ВОЗМОЖНОСТЬ ЕГО ОСВОБОЖДЕНИЯ

Тотальный детерминизм, царящий в природно-человеческом мире и трактуемый многими как обезличенный фатализм, на первый взгляд, приводит к полной порабощенности человека. Мысли трудно с этим примириться, сознавая непрерывную деятельность человека в любых обстоятельствах, его выбор самых различных возможностей.

Очевидной способностью, направляющей человека во всех его действиях, является его *воля*. Ее роль не сразу была осознана

философской мыслью. Древнегреческие философы вплоть до Аристотеля и даже позже, расширяя и углубляя рационализирующую суть философского мировоззрения, его субстанцию усматривали только в уме-разуме. Великий гносеолог и теоретик этики Сократ, например, был убежден, что познание самых сложных этических свойств человека («добродетелей»), зафиксированных в точных определениях, автоматически ведет постигнутого их человека (реально же философа, мудреца) по морально правильному пути. Но все обогащавшийся опыт человеческой жизни в ходе уже античной истории все больше выявлял роль волевого компонента человеческого сознания, лежащего в глубине действенной и эмоциональной жизни людей. Могучая школа стоиков, развивавшаяся в течение нескольких веков, во многом уже уясняла эту роль воли. Но еще больше сделали здесь отцы христианской церкви, большие душеведы, концентрировавшиеся на осмыслении максимально сложной и противоречивой человеческой природы. Наиболее представительна и характерна здесь позиция Августина, охарактеризованная в главах об Эразме и Декарте. Расширение и углубление понимания человека в его связи со всей природой, происшедшее в век Спинозы, привело к радикальному пересмотру проблемы свободы воли и к новому пониманию того, что именуется свободой. Уточнение этого сверхсложного понятия привело Гоббса на путь его натурализации. Однако Декарт при всем своем радикальном рационализме сохранил и фактор свободной воли, до конца не поддающийся рационализации и объясняющий многочисленные случаи человеческих заблуждений.

Позиция Спинозы в решении проблемы воли и ее свободы определялась как его последовательным рационализмом, так и натурализмом. Он считал совершенно неприемлемой декартовскую трактовку свободной воли, которая обширнее разума. Нет ни свободной воли, ни воли вообще. Понятие воли — одна из самых распространенных универсалий, которая образуется на чувственно-абстрактной ступени нашего познания. Подавляющее большинство людей сознают свои желания, но не видят тех причин, которыми они к таким желаниям и поступкам определяются. Между тем железный детерминизм, царящий во всем мире, вскрывающий иллюзорность представлений о случайности вещей и событий, делает иллюзорными и представления о свободе воли. В своем натурализме Спиноза не останавливается даже перед сравнением человека с камнем, получившим импульс от внешней причины,двигающимся в определенном направлении и не осознающем своего движения.

Человек, конечно, таким сознанием обладает, но в его душе нет воли как особой способности, ибо в ней «не имеет места никакое утверждение или отрицание, кроме того, какое заключает в себе

идея, поскольку она есть идея»⁴⁷. Идеи же обладают различной степенью истинности — минимальной те, что почерпнуты в беспорядочном опыте, и максимальной те, что образованы интуицией. Возражая Декарту, автор «Этики» указывает, что воля действительно простирается за пределы интеллекта, разума, если эту способность ограничивать одними только ясными и отчетливыми идеями интуитивно-дедуктивного знания. Но в составе интеллекта значительно больше смутных идей чувственно-абстрактного знания. На основе именно этих идей образуются универсалии свободных действий, свободной воли. В действительности же то, что люди именуют волей, представляет *аффирмативную, действительную* сторону идеи. Отсюда формула автора «Этики», уравнивающая волю с интеллектом, с разумом, растворяющая ее в нем.

Как и другие предметы природы, человеческий индивид отстаивает свое существование в мире взаимодействующих с ним вещей и идей. Это его главное стремление выражено в бесконечно сложной эмоциональной жизни человека. Основным ее понятием является аффект, переживание, которое и конкретизирует его детерминацию. Стремление человека к поддержанию своего существования, поскольку оно относится к его телу, автор «Этики» называет *влечением* (*appetitus*). Осознанное душой, оно становится *желанием* (*cupiditas*). Если добавить к ним аффекты *удовольствие* (*laetitia*) и *неудовольствие* (*tristitia*), то мы исчерпаем все основные человеческие аффекты. Огромное множество других самых различных аффектов аналитически возводится к этим основным (здесь путь Спинозе во многом проложил Декарт). Например, чревоугодие, пьянство, скупость, разврат, честолюбие — лишь частные случаи любви, желания в соответствии с особенностями своих объектов.

В согласии со своей рационалистической методологией автор «Этики» определяющие причины аффектов усматривает в идеях. Поскольку же подавляющее их большинство составляют более или менее смутные чувственно-абстрактные идеи, аффекты, производимые ими, суть *страсти* (*animi pathema*). Они выражают страдательные состояния человеческого духа. Разнообразие духовного облика людей, руководствующихся в своей жизни прежде всего чувственным мнением, находит свое выражение в различном сочетании страстей. Неповторимость человеческой индивидуальности связывается автором «Этики» именно с их наличием.

Страсти сплошь и рядом приобретают над человеком неодолимую силу. И она тем больше, чем сильнее уверенность людей в том, что они свободно приобретают свои страсти и при желании могут запросто их преодолеть. В действительности же подавляющее большинство людей находится в рабстве у своих страстей. Хотя чувственные идеи, лежащие в их основе, и заключают в себе минимальный элемент истинности, в своей совокупности они образуют

огромный иррациональный компонент человеческой жизни. О нем свидетельствуют следующие слова «Этики»: «...Мы различным образом возбуждаемся внешними причинами и волнуемся как волны моря, гонимые противоположными ветрами, не зная о нашем исходе и судьбе»⁴⁸.

Пассивность человеческого существа, выражающаяся в его страстях и доводящая его до состояния рабства, — прямой результат необходимости, царящей во всей природе. На первый взгляд, фатализм детерминистического учения Спинозы и радикальное отрицание воли как особой способности обрекают человека на полное рабство. Но гносеология и методология нидерландского философа содержат принципы, позволяющие преодолеть это состояние бессилия. Четвертая часть «Этики» названа «О человеческом рабстве или о силах аффектов», а пятая, заключительная, озаглавлена: «О могуществе разума или человеческой свободе».

СВОБОДА И БЕССМЕРТИЕ ЧЕЛОВЕКА

Перечеркивая представление о свободе человеческой воли, Спиноза обосновывает тем самым возможность *свободы* человека. Она противопоставляется принуждению, но неотделима от понятия необходимости. «Стремление человека жить, любить и т. п. — читаем мы в одном из писем философа, — отнюдь не вынуждено у него силой, и, однако, оно необходимо»⁴⁹. Если понятие свободы воли основано на чувственно абстрактном знании, то интуитивно-демонстративное знание обосновывает понятие о *свободной необходимости* (*liberia necessitas*). Оно составляет главную характеристику Бога-субстанции. Будучи абсолютно необходимым, полностью лишенным в своей деятельности какого-либо волюнтаристского произвола, Бог в силу этого заключает в себе предел любой мыслимой свободы.

Часто в этом контексте подчеркивается диалектичность воззрений автора «Этики», понимаемая в ее гегелевско-марксистском смысле. Но сейчас для нас необходимо зафиксировать другую их сторону. Выше мы видели, что чувственно-абстрактное знание неотделимо от повседневной жизни людей. Без интуитивно-дедуктивного познания невозможно обосновать ее моральную сторону.

Человек, остающийся на чувственно-абстрактной ступени познания, приписывая себе свободу воли, не понимает, что является лишь *частичной* причиной своих идей и действий, что в действительности его поступки навязаны ему внешними обстоятельствами. Такой человек не может постичь необходимости, скрывающейся за этими действиями. Человек же, поднимающийся до интуитивно-дедуктивных высот знания, видит всеобщую необходимость вещей и воспринимает себя их неотъемлемым звеном,

модусом единой субстанции. А это имеет решающее значение для перестройки нашего сознания. «Дух тем лучше понимает себя, чем больше он понимает природу... и тем лучше он понимает порядок природы, тем легче может удержать себя от тщетного»⁵⁰. Только высшее познание может быть распространено на область наших аффектов. Просня их, человек получает возможность подчинять телесные состояния руководящему и направляющему воздействию человеческого духа. «Пока мы не волнуемся аффектами, противными нашей природе, — читаем мы в «Этике», — до тех пор мы сохраняем способность приводить состояние тела в порядок и связь сообразно с порядком разума»⁵¹. Тем самым пассивные аффекты-страсти трансформируются в аффекты действия.

Свободный человек, мудрец, осознавая мировую необходимость, достигает внутреннего освобождения. Его действия отныне не определяются только им самим. Широко известное определение свободы как познанной необходимости восходит к знаменитой стоической формуле Клеанфа-Сенеки: «судьба ведет послушного и тащит непокорного» (*ducunt volentem fata nolentem trahunt*). В философской концепции Спинозы эта формула стала глубоко фундированной доктриной. Ее ограниченность вытекает из *однозначности* понимания необходимости. Свобода ведь не только познанная необходимость, но и познанная *возможность*. В главе, посвященной философии Лейбница, мы встретимся с таким более глубоким постижением феномена индивидуальной свободы.

Как таковая она с необходимостью созерцательна. Весьма характерно, что автор «Этики» именуется состояние мудреца, достигшего высшей ступени познания, а тем самым и своей свободы, *познавательной любовью к Богу* (*amor Dei intellectualis*). Формула эта выражала умонастроения мистико-пантеистических кругов, к которым был так близок Спиноза. Но в этих кругах она несла значительную эмоциональную и сентиментальную нагрузку. У автора же «Этики» данная формула означала чисто познавательный аффект. И даже высший из таких аффектов. Эмоциональный фактор здесь полностью не исчез, но он подчинен чисто интеллектуальному. Постигание субстанции, а также единства человеческого духа с природой, появляющееся в результате трудных познавательных усилий, порождает у философа, осознающего себя полноценным участником жизни природы, космоса, чувство глубокого удовлетворения и даже счастья. Напомним здесь название первого произведения Спинозы — «Трактат о Боге, человеке и его счастье».

В пятой части «Этики» затронута и проблема бессмертия. Например, одна из ее теорем гласит, что человеческая душа не может совершенно уничтожиться вместе с телом, но от нее останется нечто вечное⁵². Конечно, это не следует понимать в смысле индивидуально-личностного бессмертия, как это понимают

все официальные монотеистические религии. Характерного для них убеждения в бестелесном существовании души после смерти человека философ совершенно не разделял. В другой теореме той же части «Этики» автор подчеркнул, что душа может воображать и вспоминать о вещах прошедших, только пока продолжает существовать ее тело»⁵³. Любая индивидуальная душа умирает, поскольку распадаются все компоненты чувственного представления, воображения, которые память объединяет в самосознание личности. Напомним, что Аристотель, стоики, затем Аверроэс, в меньшей мере Маймонид, многие средневековые пантеисты проблему бессмертия человека решали не в смысле индивидуального бессмертия каждого человека или не столько в этом смысле, сколько в смысле бессмертия родового человеческого духа. Спиноза продолжил и углубил эту линию. Адекватные идеи как вечные сущности вещей и элементы логической структуры мира не могут погибнуть, хотя и гибнет со смертью человека их конкретное сочетание в его душе. С распадением же тела идеи снова возвращаются к безличному существованию в «бесконечном разуме Бога». Высший интуитивно-дедуктивный род познания убеждает нас в такой бессмертии.

ЧЕЛОВЕК В ЭТИКО-СОЦИАЛЬНОМ ИЗМЕРЕНИИ

Принципы методологии и гносеологии Спинозы четко проявляются в его трактовке человека как существа морального и социального. В этой сфере, где так трудно избежать той или иной односторонности, философ настойчиво стремится к полной объективности. Это свое стремление автор «Политического трактата» сформулировал в широко известных словах о том, что при разработке моральной доктрины надо «не осмеивать человеческие поступки, не огорчаться ими и не клясть их, а понимать»⁵⁴.

Натурализм и детерминизм Спинозы при осмыслении человека конкретизируется в *принципе самосохранения*, восходящем к античным стоикам, каждого человека как самого глубокого основания его жизни. Принцип этот — один из важнейших в метафизике «философа барокко». Стремление (*conatus*) к самосохранению — основное индивидуализирующее начало, присущее любой вещи. Здесь снова перед нами органистический компонент спинозизма. Самосохранение на уровне человека, конечно, невозможно без фактора воли. Однако механистический компонент доктрины перечеркивает этот фактор, подчиняя все события и все действия человека фактору детерминизма.

Тем не менее принцип самосохранения освещает поведение человека не только как природного, но, главное, он характеризует его поведение и как социального существа. Он делает понятным, что «расчет выгоды» составляет «рычаг и жизненный нерв всех

человеческих действий»⁵⁵. Здесь можно отметить буржуазно-индивидуалистическое заострение принципа самосохранения человека, множество примеров чего Спиноза наблюдал в окружавшем его нидерландском, да и еврейском обществе.

В марксистских оценках социального содержания его философии оно чаще всего характеризовалось как выражение интересов именно буржуазного класса, весьма уже активного тогда в Нидерландах. Это справедливо, но только отчасти. Действительно, Спиноза был близок к республиканской партии де Витта, с которой тогда более всего были связаны интересы не только торговли и ремесла, но и научной и философской образованности. А эти интересы были особенно близки Спинозе, панлогизм которого применительно к социальной сфере дополняется некоторыми просветительскими стремлениями. Но и темные суеверные массы, шедшие в основном за кальвинистскими церковниками и монархической Оранской партией, не могли тогда быть сколько-нибудь серьезным объектом такого рода стремлений. С другой стороны, Спиноза был близок к «мелкобуржуазным» и социально более передовым представителям нидерландского общества — пантеистически настроенным сектантам (меннонитам, коллегиянитам и др.).

В целом его социальные симпатии неоднозначны. Но в сущности они и должны быть таковыми у всякого большого философского ума, который, испытывая симпатии к той или иной социальной прослойке, видит у нее и определенную моральную и социальную ограниченность. Такой мыслитель вырабатывает *свою* позицию. Она, конечно, не может быть *внеклассовой*, а является *межклассовой*. Усвоение идей такого мыслителя в дальнейшем способствует перестройке и совершенствованию человеческого общества. К числу таких выдающихся мыслителей принадлежал и Бенедикт Спиноза.

Его этические идеи социально неоднозначны, хотя, разумеется, все они так или иначе отражают его методологические установки.

Индивидуалистический компонент этико-социальной доктрины Спинозы, отражая номиналистические моменты его методологии, вместе с тем можно считать трансформацией концепции античного эпикуреизма, который в своем истолковании общественной жизни исходил из индивидуального человека. Гедонизм, как руководящий принцип эпикурейской этической теории нашел свое отражение и у автора «Этики». Строя систему полностью секуляризированной, вполне светской этики, он решительно осуждает «мрачное и печальное суеверие», которое препятствует людям наслаждаться. Ведь «человек свободный ни о чем так мало не думает, как о смерти, и его мудрость состоит в размышлении не о смерти, а о жизни»⁵⁶. Но наслаждение должно быть самым

умеренным, имея в виду прежде всего сохранение здоровья. Никогда не следует забывать, что фактор наслаждения связан прежде всего с низшей, чувственной ступенью человеческого познания. Утонченные наслаждения, которым предается множество представителей празднично-аристократического класса, часто ставят человека на грань сумасшествия. Спиноза далек от какой бы то ни было идеализации людей. Он прекрасно понимает, что «пороки будут, доколе будут люди»⁵⁷.

В его произведениях многократно употребляется слово «толпа» (*vulgus*). Оно несет не столько социальную, сколько этическую нагрузку. Это не только темная народная масса, но и множество представителей высших классов, вполне удовлетворенных низшими стремлениями своего духа. Категорию толпы конкретизирует понятие «плотского человека» (*homo carnalis*), который предан низменным удовольствиям и далек от того, чтобы «в размышлении, в чистой мысли, видеть высший смысл человеческого существования»⁵⁸.

При всей неискоренимости индивидуалистической субстанции человеческой жизни Спиноза видит цель своей этической теории в том, чтобы раскрыть перед человеком этот смысл. И он вполне раскрывается, когда философ-мудрец с вершин своего интуитивно-дедуктивного знания определяет подлинное назначение человека. Прimitивно-религиозные представления, увязывающие моральную жизнь людей с перспективой потустороннего воздаяния, решительно отвергаются в этической концепции Спинозизма. Только «рабам, а не свободным назначаются награды за добродетель»⁵⁹, ибо «...блаженство не есть награда за добродетель, но сама добродетель», — гласит последняя теорема последней части «Этики»⁶⁰. По существу, это формула античного стоицизма, который наряду с эпикуреизмом получил распространение в западноевропейской философской мысли уже в эпоху Возрождения и еще большее в век Спинозы.

Как мы видели, его концепция свободы в основном явилась продолжением и углублением стоической. Теперь мы это констатируем и в отношении этических принципов. Между ними существуют и различия. Древнегреческие стоики Зенон, Хрисипп, Клеанф идеал свободного человека связывали с понятием мудреца, который сумел полностью истребить свои страсти. Спинозовский же мудрец не истребляет аффекты-страсти, — это невозможно в силу универсального детерминизма, — а подчиняет их руководству разума и тем самым преобразует их в действенные аффекты. Поэтому и эпикурейский в принципе компонент умеренного наслаждения находит себе место в этической доктрине Спинозизма. В стоическом ее аспекте следует усматривать близость Спинозы сектантско-пантеистическим кругам, в умонастроениях

которых стремление к исполнению должного весьма преобладало над стремлением к наслаждению. Но мораль стоицизма была весьма популярна и в республиканской партии де Витта.

Понятием, объединяющим природное, социальное и моральное начало человека, было в эпоху Спинозы понятие *естественного права*. Впрочем, таковым оно было и при своем возникновении в античности, когда наибольшую роль в его обосновании сыграли те же стоики. У старшего современника Спинозы Томаса Гоббса оно стало основоположным понятием его социальной философии. Она была рассмотрена выше в главе, посвященной его философской доктрине. Спиноза был знаком с ней. У него понятие естественного права даже более натурализовано по сравнению с Гоббсом. Стремление каждого человека сохранять свое индивидуальное существование всеми имеющимися в его распоряжении средствами стирает границу «между людьми и остальными индивидуумами природы». Каждый из них оказывается естественно определенным к существованию и деятельности определенного рода. Например, рыбы по высшему естественному праву владеют водой, и притом большие пожирают меньших»⁶¹. В условиях господства естественного права люди являются эгоистами и врагами друг друга, они опаснее животных, ибо хитрее и коварнее их. Это право «не запрещает решительно ничего, кроме того, что никто не может»⁶². Поэтому в естественном состоянии, констатирует автор «Этики», не может быть никакой морали.

Переход людей из естественного состояния в состояние государственное, гражданское Спиноза в отличие от Гоббса связывает не столько с заключением общественного договора, сколько с фактом *разделения труда* между людьми в силу разнообразия их потребностей. Необходимость «добывания... питательных средств», несмотря на весь эгоизм и взаимоотталкивания людей, всегда заставляет их вступать в сообщество друг с другом, ибо из него «возникает гораздо больше удобств, чем вреда»⁶³. Хотя в этих мыслях Спинозы можно усмотреть проявление идеи гражданского общества, но до масштабной ее реализации, требующей достаточно развитой политической экономии, было еще далеко.

Социально-политические размышления автора «Этики», «Богословско-политического» и «Политического» трактатов сосредоточены на выявлении характера государственной организации и ее оценки с точки зрения выполнения ею морального назначения человека. С позиций марксизма, это, конечно, идеалистический подход к осмыслению сущности государства. Но в системе спинозизма такой подход был совершенно закономерен, ибо «человек, руководящийся разумом, — подчеркнуто в «Этике», — является более свободным в государстве, где он живет согласно с общими постановлениями, чем в одиночестве, где он повинует только са-

мому себе⁶⁴. Спиноза ставит перед государственной организацией высокие цели, считая, что она должна обеспечить не только согласную жизнь всех ее членов, но и «жизнь человеческую, которая определяется не только кровообращением и другими животными функциями, но преимущественно разумом, истинной добродетелью и жизнью духа»⁶⁵. Гражданское состояние невозможно «без законов, умеряющих и сдерживающих страсти и необузданные порывы людей»⁶⁶. Если в естественном состоянии, как учил еще Гоббс, «человек человеку волк», — то в гражданском, согласно «Этике», люди должны руководствоваться принципом «человек человеку Бог»⁶⁷. Автор «Богословско-политического трактата» мечтает о таком «свободном государстве», в котором «каждому можно думать, что он хочет и говорить, что он думает»⁶⁸.

Но насколько реализуем такой идеал? У Спинозы нет иллюзий на этот счет. С одной стороны, философ неустанно призывает к тому, чтобы люди преследовали свои интересы, руководствуясь только разумом. С другой же стороны, автор «Этики» меланхолически завершает ее выводом, что путь к свободе, невозможный без руководства разумом, весьма труден и в сущности открыт для немногих, ибо «все прекрасное так же трудно, как и редко»⁶⁹.

РЕЛИГИЯ, ФИЛОСОФИЯ, МОРАЛЬ

Многотысячелетняя история человеческой мысли свидетельствует о сложности и неоднозначности отношений между религией и философией. Как и о той огромной роли, какую в их взаимоотношениях играла сфера морали. В схоластике средневековья философия находилась в подчинении у религии, а вернее сказать — у теологии. Официальная позиция римско-католической церкви в отношении к философии выражалась хорошо известной формулой «философия — служанка теологии». Но она не исчерпала всей сложности их отношений. Опытнорационалистический фактор знания, решающий в философии, по природе своей не поддается полному растворению в любом вероучении, какой бы рационалистический компонент оно в себе не заключало, если не иметь в виду последовательно мистические учения. Концепция «двух истин», развивавшаяся в течение нескольких веков средневековья, выражала всю сложность взаимоотношений теологии и философии. Эта концепция стремилась к разграничению предметов и методов философии и имевшихся тогда элементов научного знания, с одной стороны, и теологии — с другой. Философия осмысливает сферу природы и человека как телесного существа. Ее методология рационалистическая и эмпирическая. Теология, согласно этой концепции, обосновывает моральную истину «спасения». Она делает это, толкуя образы и сюжеты Святого писания, как и положения

вероучения. В позднем западноевропейском номинализме (Оккам и др.) такое разделение предметов и методов философии и теологии преследовало прежде всего цель защиты рациональных истин философии от посягательств христианского вероучения, которому с позиций его сторонников любое обоснование и тем более доказательство противопоставлены. Тем не менее моральная истина полностью оставалась в сфере вероучения.

В дальнейшем, уже в XVI в., крупнейший инициатор протестантско-христианского вероучения Мартин Лютер был вполне удовлетворен этим важнейшим аспектом концепции «двух истин», оставлявшем в ведении религии и церкви моральный компонент человеческой жизни. Однако в позднеренессансном времени и тем более в XVII в. взаимоотношения теологии, философии и моральной проблематики еще более усложнились. Такие крупные мыслители, как Бэкон, Кампанелла, Галилей, опираясь на концепцию двух истин, достигали полной независимости научно-философского комплекса от религиозно-теологического. Концепцию «двух истин» они трансформировали в концепцию «двух книг», которая была рассмотрена выше.

Следует также учитывать огромное влияние в интеллектуальных верхах общества освещавшихся выше учений о естественной религии, отождествлявших ее с моралью. Эти деистические учения, сохранявшие идею абстрактного Бога, устанавливали некоторый минимум предписаний такой «религии». Библейские тексты при этом или игнорировались, или подвергались различной критике. Названные учения получили отражение и в «Богословско-политическом трактате» Спинозы.

Есть все основания полагать, что это произведение автор писал по прямому заданию руководства республиканской партии де Витта. Она вела напряженную борьбу с кальвинистскими церковниками, главной идеологической опорой партии оранжистов. В своей религиозно-проповеднической деятельности они апеллировали прежде всего к текстам Библии. У самого Спинозы были свои счеты с еврейскими церковниками. Эта двойная критическая задача в основном и определила то, что автор исследовал Ветхий завет, общий для иудаизма и христианства. К тому же благодаря своему образованию, полученному в еврейском религиозном училище, и последующему философскому развитию Спиноза был отлично подготовлен к решению этой трудной исследовательской задачи.

Автор не раз подчеркивал, что главная цель «Богословско-политического трактата» — полное разделение предметов философии и теологии, богословия. «Цель философии есть только истина, веры же... только повиновение и благочестие. ...Основания философии суть общие понятия, и сама она должна заимствоваться

только из природы; основания же веры суть история и язык, а заимствовать ее должно только из Писания и откровения»⁷⁰. Решительно порывая с полуторатысячетной тогда уже традицией истолкования св. Писания, автор «Трактата» подчеркнул, что не должно приспособлять ни Писание к разуму, ни разум к Писанию»⁷¹.

Несостоятельны, по убеждению Спинозы, многочисленные попытки согласования содержания Ветхого завета с философией, например попытки Маймонида, который искал в Писании особенно глубокий, тайный смысл, доступный лишь немногим одаренным людям, мудрецам. Согласно же Спинозе, Библия «содержит не возвышенные умозрения и не философские вопросы, но вещи только самые простые, которые могут быть восприняты даже каким угодно тупицей»⁷². Эти «самые простые вещи» касаются только моральных вопросов. Их великолепно формулировали пророки, которым незачем приписывать способность проникновения в высшие тайны бытия, в чем были убеждены Маймонид, Роджер Бэкон и др. Способные только к образно-чувственному знанию, они стали образцом массовой моральности.

Спиноза, таким образом, лишает Библию права на какую-либо объективную истину о самом мире. Последовательный рационалист и панлогист категорически убежден в том, что один только разум полностью «подчинил себе царство истины»⁷³. В условиях, когда огромную общественную роль играла церковь, это убеждение автора «Богословско-политического трактата» заключало в себе острый антиклерикальный смысл, неоднократно здесь выраженный. Так, он фактически выступал против современных ему христианских и иудейских ревнителей Библии, которые «разум — величайший дар и божественный свет — хотят подчинить мертвым буквам»⁷⁴.

Здесь антиклерикализм Спинозы фактически сопровождался у него *просветительскими* стремлениями. Они выражены у него систематической критикой множества суеверий, которые были тогда тесно связаны с религией. Другое проявление тех же стремлений — констатация существовавшего искони тесного союза монархической власти с религией.

Но исторически наиболее значимым результатом просветительского рационализма Спинозы стал его умелый и глубокий анализ содержания Ветхого завета. Философ проявил здесь огромный смелость, выступив против, казалось бы, незыблемой тысячелетней традиции, снабдивший этот документ сверхъестественным ореолом боговдохновенности. Конечно, здесь у Спинозы были предшественники. Например, еврейский философ-вольномыслитель XII в. Ибн Эзра, на которого имеются неоднократные одобрительные ссылки в «Трактате», а также Т. Гоббс. Но именно Спиноза проде-

дал огромную критическую работу по разъяснению исторического содержания Ветхого завета.

Маймонид и другие средневековые теологические рационалисты подвергали Писание аллегорическому истолкованию, исходившему чаще всего из платоновско-аристотелевских идей. Во времена Спинозы были и такие философы (и даже теологи), которые содержание Писания стремились увязать с положениями Декарта, особенно его физики. Для автора же «Богословско-политического трактата» такого рода попытки были совершенно несостоятельны. Он неоднократно подчеркивал здесь, что «все познание Писания должно заимствовать из него одного». Поэтому и «общее правило толкования Писания таково: не приписывать Писанию в качестве его учения ничего, чего мы не усмотрели бы самым ясным образом из его истории»⁷⁵.

Метафизика Спинозы, можно сказать, исключает исторический, эволюционистский подход к природе в контексте реального времени. При исследовании же Ветхого завета исторический подход философ хорошо продемонстрировал. Он установил при этом, что автором Пятикнижия, древнейшей части Ветхого завета, не мог быть Моисей, которому иудейско-христианская традиция такое авторство приписывала, хотя историчность Моисея Спинозой отнюдь не отрицается. Сильнейшим ударом по теологическим представлениям о боговдохновенности Писания стало выявление Спинозой множества противоречий, несообразностей, повторений, пропусков и разночтений в текстах различных книг Ветхого завета.

Спинозовская критика Библии, расцененная многими современниками как подрыв всякой религии, как критика атеистическая, отнюдь не перечеркивала ее моральной содержательности. Интеллектуальная аристократия, способная к интуитивно-дедуктивному знанию, к полному овладению своими аффектами, строит свою моральность независимо от Библии. Другое дело «толпа», куда относилось подавляющее большинство народа, живущее под руководством страстей, тех «кто не так богат разумом»⁷⁶. Поэтому «избавить толпу от суеверия так же невозможно, как и от страха»⁷⁷. Здесь Библия, не обладая никакой собственно философской ценностью, сохраняет все же свою морально-педагогическую функцию. «Писание принесло смертным очень большое утешение»⁷⁸. Спиноза снова предстает здесь как активный участник сектантского пантеистического движения, в котором вопросы морального истолкования Библии занимали очень большое место.

Определенный минимум суеверия и мифологии, по убеждению автора «Трактата», совершенно необходим для стимулирования моральности народных масс. При этом нужны не все, а только главные истории Писания, именно те, которые в состоянии пробудить души простонародья «к послушанию и благочестию»⁷⁹.

В этом контексте в XIV гл. «Богословско-политического трактата» его автор сформулировал концепцию «всеобщей веры» (*fides catholica*). Он определяет ее как «чувствование о Боге» (*de Deo sentire*). Ее Спинозовская концепция обнаруживает сходство с охарактеризованной выше деистической концепцией «естественной религии». И та и другая минимизируют ее догматическое содержание и максимизируют моральное.

Таких догматов, четко отграниченных Спинозой от философии, несколько: есть Бог как высшее и справедливое существо, как образец нравственной жизни; он всюду присутствует и почитание его должно выражаться только в справедливых и доброжелательных поступках, в особенности «любить ближнего как самого себя»; повиновение Богу обязывает преодолеть чувственные наслаждения; как милосердное существо Бог прощает грехи кающимся и т. п.

Для Спинозовской концепции религии показательна и его трактовка личности и деятельности Иисуса Христа. Правда, философ уклоняется от исследования Нового завета — не в последнюю очередь по соображениям безопасности. В историчности Христа он сомневался еще меньше, чем в историчности Моисея и ветхозаветных пророков. Но если они постигали открывшуюся им моральную истину в образах и словах, Христос постигал ее чисто интеллектуально, хотя и не мог в этой же форме проповедовать ее народу. В отличие от пророков, адресовавших свои прозрения и поучения только евреям, Христос сформулировал свое учение для всех народов. Рассмотренные выше положения «всеобщей веры» выражают, по Спинозе, религиозно-нравственную суть учения Христа. Спиноза трактует его как героя и провозвестника новой моральности. В сущности, Христос не богочеловек, а человек, ставший в силу своих исключительных качеств и судьбы «устаами Божьими». Автор «Трактата», по существу, лишает его деятельность всякой трансцендентной санкции, игнорируя, например, при этом догмат воскресения.

Для Спинозовской трактовки религии в аспекте моральности, а также понимания философом атеизма решающую роль играет различение религии и суеверия. «Между религией и суеверием, — писал философ в одном из своих поздних писем, — я признаю главным образом то различие, что суеверие имеет своей основой невежество, а религия — мудрость»⁸⁰. Обвинения же в атеизме Спиноза решительно отрицал, считая, что атеисты «обыкновенно отличаются тем, что превыше всякой меры ищут почестей и богатств, каковые я всегда презирал, как это известно всем, кто меня знает»⁸¹.

Однозначных философских учений фактически не бывает. Значительность и неоднозначность их раскрываются в дальнейшей истории духовной культуры и философии. По плодам узнаете их, но плоды-то оказываются самыми разными — в зависимости от эпохи и позиции интерпретаторов. Учение Спинозы проявило себя как одно из наиболее сложных, многозначных.

Философ, конечно, искренне не считал себя атеистом. Но множество его современников этой в целом еще весьма религиозной эпохи не сомневались в его атеизме, ибо иначе понимали атеизм, чем автор «Богословско-политического трактата» и «Этики». Один из них, Ламберт Вельтгюйзен, нидерландский медик, склонявшийся в некоторых вопросах к картезианству, оценивая первое произведение Спинозы вскоре после его публикации в январе 1671 г., писал, что автор, желая полностью освободиться от суеверий, настолько перегибал палку, что подрывал всякую религию, лишая Бога свободной воли и подчиняя его «фатуму». При этом Спиноза «не ограничивает себя рамками воззрений деистов и не желает оставлять людям даже и малейших частиц богопочитания». Спинозовская критика Ветхого завета по убеждению Вельтгюйзена подрывает авторитет Священного писания и тем самым «разрушает всякий культ и всякую религию»; «прикрытыми прикрашенными аргументами он проповедует чистый атеизм»⁸².

Об атеистических воздействиях идей Спинозы свидетельствует, но уже с других позиций, и такой честный искатель истины, как Пьер Бейль, который в своем знаменитом «Историческом и критическом словаре» именно Спинозу рассматривал в качестве особенно характерного примера, свидетельствующего о сочетании безупречной моральности с атеистическими воззрениями.

В борьбе против антиклерикализма автора «Богословско-политического трактата» объединились католические и протестантские теологи. Один из них, французский протестантский мистик Пьер Пуаре утверждал в 1685 г., что Спиноза, став из «иудея христианином, из христианина деистом (в «Богословско-политическом трактате». — В. С.), из деиста — атеистом (в «Этике». — В. С.), в конечном итоге превратился в «мракобеса» и орудие дьявола. Для Пуаре он — коварный атеист, не признающийся в этом открыто, даже постоянно прибегающий к имени Бога, который в сущности истолковывается как «груда конечных вещей», телесных и духовных⁸³.

Для многих авторов, теологов и философов XVII–XVIII вв. спинозизм трактуется как эталон атеизма. Весьма характерно в этом отношении сочинение иенского теолога Буддеуса «О спинозизме до Спинозы» (1701), в котором прослеживается развитие

идеи, аналогичных его учению, начиная с античности. Другой немецкий теолог Христиан Кортхольт в сочинении «О трех великих обманщиках» (1680), где речь идет также о Герберте из Чербери, основателе деистического учения о естественной религии, и Томасе Гоббсе, именно Спинозу трактует как последовательного «натуралиста», считает самым зловредным для религии. Кортхольт «перекрестил» его из Бенедикта («благословенного») в Маледикта («проклятого»). Нидерландский теолог Жак Фай, впервые употребивший в полемике с Толандом термин «пантеизм» (1709), считал, что пантеизм представляет «особую форму атеизма, которую в предшествующем веке Спиноза извлек из ада и писаний языческих философов»⁸⁴.

Воздействие идей автора «Богословско-политического трактата» на формирование антиклерикализма как важнейшего компонента просветительской философии и идеологии было весьма велико во Франции XVIII в. в десятилетия, предшествующие Великой революции. Упомянем в этой связи два широкоизвестных имени. Один из них — великий просветитель и антиклерикал Франсуа Вольтер. Не разделяя положений рационалистической метафизики автора «Этики», в своей антицерковной полемике он многое заимствовал из «Богословско-политического трактата» (не упоминая этого первоисточника). Примерно то же самое делал и Поль Гольбах в своей антихристианской публицистике. Но если Вольтер видел в Спинозе союзника-деиста, не желавшего полностью отказаться от религии, то для Гольбаха в этом заключается большой недостаток, незавершенность его воззрений.

Судьба общепросветительских идей Спинозы еще более сложна. Английский философ-деист, у которого имеются и элементы пантеизма, Джон Толанд в своих знаменитых «Письмах к Серене» (1704) подверг критике спинозовское учение о единой субстанции, лишенной атрибута мышления и оторванной от мира единичных вещей. Трансформируя бесконечный модус движения и покоя в атрибут движения, присущий субстанции, Толанд вставал на путь превращения ее в материю. Путь этот продолжали и углубляли французские материалисты XVIII в., в особенности Дидро. Придерживаясь эмпирико-сенсуалистической методологии, философ-энциклопедист спинозовской концепции единой умопостижимой субстанции противопоставлял учение о реальности только единичных вещей, воспринимаемых чувствами. Тем самым понятие *субстанции* трансформировалось в понятие *материи*, отождествленной с совокупностью единичных вещей. Важнейший результат такой трансформации — превращение панлогического гилозоизма Спинозы в сенсуалистический гилозоизм, актуального, атрибутивного мышления субстанции в свойство потенциального мышления материи.

Совершенно иную, можно сказать, противоположную, трактовку Спинозизма выдвигали немецкие философы конца XVIII — начала XIX в. Немецкое Просвещение этого века в отличие от французского шире, более исторично смотрело на религию, не проявляя к ней при этом такой враждебности и тотального отрицания. Вместе с тем большинство немецких философов этого периода в противоположность французским просветителям придерживались умозрительно дедуктивной методологии, что тоже определяло другое их отношение к Спинозизму. В 80-х гг. XVIII в. среди немецких философов разгорелся знаменитый «Спор о пантеизме», в фокусе которого находилась философия Спинозы в основном как автора «Этики». Иоганн Гердер, философ и культуролог, в произведении «Бог. Несколько диалогов» (1787) энергично защищал Спинозовский пантеизм, усилил его органистическое содержание, направив его против механистического истолкования природы французскими материалистами. Спинозовский органицизм был весьма далек от идеи развития, Гердер же в духе естествознания своего времени, в тесной связи со своими биологическими, отчасти и геологическими, интересами углублял его именно в этом направлении. Близок Гердеру был здесь и Гете, не только гениальный поэт, но и крупный натуралист⁸⁵.

Очень высоко ценили философию Спинозы крупные идеалисты Шеллинг и Гегель. Их младший современник Шопенгауэр называл их неоспинозистами.

В философии Спинозы Гегель видел главное звено истории философии. «Мышление, — писал он в своих «Лекциях по истории философии» — необходимо должно стать на точку зрения Спинозизма. Быть Спинозистом, это — существенное начало всякого философствования»⁸⁶. В противоположность Дидро, сенсуализировавшего Спинозовскую субстанцию и превращающего ее в материю, Гегель противопоставлял ее чувственно-постигаемой материи. Тем самым понятие субстанции превращалось в спекулятивную конструкцию «чистых», самосушущих идей-категорий. В результате панлогизм Спинозы стал у Гегеля учением об абсолютной истине как исчерпывающем мировом знании, а чувственные образы трактовались как частичное знание, метафоры идей.

Вскоре после смерти Гегеля Людвиг Фейербах, преодолевший спекулятивное гегельянство с позиций сенсуализма, возвратился к трактовке учения Спинозы как материалистического и атеистического. С одной стороны, Фейербах подчеркнул родство учений Шеллинга и Гегеля со Спинозизмом. Их объединяет умозрительность, спекулятивность и сильнейший теологический элемент, каковым является, по Фейербаху, пантеизм. В этом смысле «Спиноза настоящий основоположник современной спекулятивной философии. Шеллинг ее восстановил. Гегель ее завершил»⁸⁷. Но Спино-

лизм одновременно определяется Фейербахом как материализм и атеизм, что совершенно противоречит его интерпретации Шеллингом и тем более Гегелем. Если «философия Гегеля, — по словам Фейербаха, — есть вывернутый наизнанку теологический идеализм», то спинозизм в качестве пантеизма представляет собой «теологический материализм»⁸⁸. Углубляя эту характеристику, Фейербах называл Спинозу Моисеем «для современных вольнодумцев и материалистов»⁸⁹. К этой оценке спинозизма впоследствии примкнули и марксисты. Однако сам Фейербах отвергал спинозовское отождествление природы с богом, даже приравненным субстанции. Немецкий антропологический материалист выдвигал против такого отождествления «лозунг истины», который должен гласить: «Либо Бог, либо природа»⁹⁰. Подобно Дидро, Фейербах трактовал ее как сущность, доступную всем человеческим чувствам.

Материалистическое и атеистическое истолкование спинозизма присуще и подавляющему большинству марксистских работ. В России предшественником таких интерпретаций был Н. Г. Чернышевский. Он весьма высоко ценил Спинозу, считая его единственным предшественником Фейербаха, философского кумира самого русского просветителя. Он ставил Спинозу, этого «единственного надежного учителя», выше других великих философов нового времени, включая Локка, Юма, Гольбаха, Канта, Фихте и Гегеля⁹¹.

В марксистском русскоязычном спинозоведении инициативную роль сыграл Г. В. Плеханов, затронувший эту философию в ряде работ, написанных в течение почти двух десятилетий. Здесь, в частности, он выдвинул широко известную впоследствии формулу, согласно которой марксизм — разновидность спинозизма⁹². Не менее известна и другая формула Плеханова о Боге как «теологическом привеске» вполне материалистической по своей сути философии Спинозы, «привеске совершенно ей чуждом и представляющем собой остаток непреодоленного им влияния теологии»⁹³. Плеханов упрощал те характеристики спинозизма, которые давал Фейербах.

Эти оценки Плеханова стали основоположными для многих советских марксистов, в особенности тех, кто в 20–30-е гг. ориентировался на труды А. М. Деборина. В них плехановский привесок превратился в «теологический наряд», в «богословскую словесность». Спиноза якобы понимал «неудовлетворенность своей терминологии», но не мог поступить иначе, опасаясь не быть понятым современниками⁹⁴. Одно из наиболее характерных упрощений, произведенных Дебориным и повторенных затем во многих других статьях и брошюрах, публиковавшихся в довоенные и послевоенные годы, состоит в отождествлении спинозовской субстанции с материей. Выше мы видели полную несостоятельность такого

огождествления. Между тем именно на нем главным образом и основывалось материалистическое, как и упрощенно атеистическое истолкование Спинозизма, свойственное множеству трудов советских философов.

Рассмотренные выше марксистские истолкования Спинозизма обычно основывались не на систематических исследованиях произведений философа, а представляли реакцию на их религиозно-идеалистическую интерпретацию, принятую в западной философской литературе. С позиций марксизма-ленинизма они развивались «буржуазными» философами, и в соответствии с главным тезисом его историко-философской методологии о борьбе материализма с идеализмом советские марксисты противопоставляли свое понимание Спинозизма его «буржуазным» толкованиям.

В действительности же таких толкований много. Нередко они не только не совпадают, но и противоречат друг другу. В многочисленных трудах о Спинозизме, этой «не взятой крепости», как однажды было сказано о нем⁹⁵, можно найти самые разные философские предикаты, характеризующие это учение: рационализм и иррационализм, пантеизм и теизм, натурализм и акосмизм, монизм и плюрализм, статизм и динамизм, механицизм и витализм, как и другие философские термины. Крупнейший знаток философского творчества Спинозы С. Дунин-Борковский в своей книге «Спиноза по прошествии трехсот лет» (опубликована в 1932 г. к 300-летию рождения философа) утверждал, что уже более ста лет в интерпретации этого учения царит «невообразимый хаос», который не был преодолен и к началу двадцатого века⁹⁶.

Наиболее распространенной квалификацией Спинозизма в западной литературе вот уже в течение ста лет является его истолкование в качестве *религиозного* учения. Если такое же его истолкование в немецкой философии конца XVIII в. иногда именуют первым возрождением Спинозизма, то начало его «второму возрождению» было положено речью известного французского историка религии и философии Эрнеста Ренана, произнесенной в Гааге в 1877 г. в связи с 200-й годовщиной смерти философа.

Констатировав значительный кризис современных официальных институализированных и тотально догматизированных религий, все более терявших притягательность в условиях возрастания роли науки и образованности, Ренан призывал «перешагнуть через их догматизм» и обратиться к идеям автора «Богословско-политического трактата». По убеждению Ренана он осуществил «религиозную революцию», обосновал «естественную религию», не нуждающуюся ни в чудесах, ни в догматах, ни в молитвах. В глазах Ренана Спиноза стал «предшественником либеральных теологов наших дней, показавших, что христианство во всем его блеске можно сохранить и без сверхъестественного»⁹⁷.

Оттенки религиозных интерпретаций Спинозизма самые различные. Среди них немало иудаистских и даже сионистских. Но преобладают философские и космополитические. Например, Константин Бруннер, немецкий философ, в начале нашего века выступил пропагандистом Спинозизма как философской религии абсолюта. Он противопоставил Канту и Шопенгауэру тех духовных деятелей человечества, которые постигли истину в ее адекватной форме — в форме абсолюта. К таким деятелям он относил Моисея, Христа, Платона, а также мистиков типа Эккарта. Величайшим же из них, даже «величайшим из всех людей», персонифицированной мудростью и олицетворенной истиной, «королем человечества» Бруннер считал Спинозу⁹⁸.

Еще более активным проповедником Спинозизма был в предвоенные годы другой немецкий философ, Карл Gebhardt, издатель сочинений философа и автор ряда работ о нем. Как по своей личной судьбе, поставившей Спинозу между религиями и национальностями, так и по содержанию своих произведений, гаагский мыслитель, по словам Gebhardta, — «первый европеец и подлинно экуменический человек, наш вождь в движении к новому, объединенному миру ныне полному ссор и разногласий»⁹⁹. Он совершил «религиозную революцию», которая состоит «в замене религии трансцендентного религией имманентного»¹⁰⁰. Только с позиций Спинозизма как философской религии, в которой религиозный элемент неотделим от научного, можно преодолеть «религию материализма, которая наиболее яркое свое выражение нашла в марксизме»¹⁰¹.

Невозможно отметить здесь все оттенки религиозных интерпретаций Спинозизма во множестве как довоенных, так и послевоенных изданий. Коснемся лишь его истолкования великим ученым Альбертом Эйнштейном. В начале 20-х гг. нашего века он объявил себя сторонником «Бога Спинозы, открывшегося в гармонии всего бытия» и безразличного к судьбам и действиям людей¹⁰². В дальнейшем в книге «Мое мировоззрение» Эйнштейн представил Спинозу одним из главных творцов и героев «космической религиозности». Она должна сменить «моральную религию», которая сменила в свое время «религию страха». Космическая религиозность в понимании Эйнштейна отвергает антропоморфного Бога для двух упомянутых низших ступеней религиозной жизни, не знает никаких догматов и не признает никакой церкви. Признака космической религиозности состоят, согласно Эйнштейну, в глубокоом убеждении в рациональности мира и в желании познать его. Она невозможна без преданности науке и далека от непосредственных практических потребностей жизни. «Современник не без основания мог бы сказать, — пишет Эйнштейн, — что в наш материалистический век только серьезные

научные исследователи — глубоко религиозные люди»¹⁰³. Читая это, невольно вспоминается идея Ф. Бэкона, согласно которой только первые глотки науки уводят от Бога и от религии, а последующие, более глубокие снова к ним возвращают.

В интересах объективности невозможно пройти и мимо тех зарубежных интерпретаций Спинозизма в послевоенные десятилетия, которые отрицают обоснованность его религиозных истолкований. С таковыми мы встречаемся в книге известного польского философа Л. Колаковского «Личность и бесконечность. Свобода и антиномии свободы в философии Спинозы». Критикуя различные религиозные интерпретации этой философии, автор вскрывает неопределенность термина «религия», употребляемого столь широко, что он теряет всякий научный смысл. Термин этот, по убеждению Колаковского, оправдан применительно только к институционально организованным доктринам, опирающимся на иррациональные догматы, т. е. к официальным вероисповеданиям и соответствующим церквям. К тому же спинозизму совершенно не свойственна гетерономная мораль, неотделимая от таких доктрин¹⁰⁴. Колаковский придерживается атеистического истолкования спинозизма, хотя и не считает возможным однозначно квалифицировать его как материализм.

Широта мировоззренческого содержания учения Спинозы, а также жизнь его творца, ставшего ярким олицетворением философии, объясняют все новые и новые возвращения к различным аспектам спинозизма.

В 20-е гг. нашего века в Гааге (где воздвигнут памятник Спинозе) выходил «Хроникон спинозанум», где публиковались статьи и различные материалы о Спинозе. Как бы продолжателем этого издания, но с более широкой тематикой стали «Студия спинозана. Международная и междисциплинарная серия». С 1985 г. почти ежегодно опубликовано восемь томов. Каждый из них трактует определенную тему системы спинозизма, его истории, взаимодействия с прошлыми и современными ему философскими учениями. Статьи, поступающие из различных стран, имеющих традиции спинозоведения, публикуются на европейских языках (преимущественно на английском, немецком и французском).

Основная тема первого тома — «Философия общества у Спинозы», второго — «Эпистемология Спинозы», третьего — «Спиноза и Гоббс» (в связи с 400-летней годовщиной рождения английского философа, исполнившейся в 1988 г.), четвертого — «Ранние произведения Спинозы в их социальном и интеллектуальном контексте», пятого — «Спиноза и литература», шестого — «Спиноза и Лейбниц»¹⁰⁵. В представлении ко всему изданию его учредители (Н. А. Клевер из Роттердама, Пьер Франсуа Моро из Парижа, Манфред Вальтер из Ганновера, В. Йовель из Иерусалима) ука-

зали, что оно предпринимается в связи с «ростом интереса к философии, личности и среде Спинозы, возрастающем во всем мире и перешагнувшем границы академической философии»¹⁰⁶.

Статьи каждого тома, отражающие различные позиции их авторов и многозначность спинозизма, таким образом стали идейной базой *философского плюрализма*. Здесь нет возможности реферировать каждый том, содержащий весьма интересные статьи и различные материалы. Коснемся только первого тома этой серии. В своем «Представлении» его редакторы (Е. Джианкотти, А. Матерон, М. Вальтер) пишут, что «прошло то время, когда политическое учение Спинозы могло рассматриваться как нечто вроде аппендикса. Сегодня мы понимаем, что политическая мысль Спинозы, будучи интегральной частью философской системы, в которой оно играет существенную связующую роль, имеет собственные теоретические корни в онтологии и гносеологии первых трех частей «Этики»¹⁰⁷. Редакторы (выступающие и авторами трех из двенадцати статей тома) выделяют главные аспекты социальной философии Спинозы. Они усматривают в ней «теорию элементарных структур социальности», теорию права, теорию государства в ее различных аспектах, анализ взаимоотношений религии и общественной жизни. Статьи тома по-разному затрагивают эти аспекты.

Представленное здесь множество интерпретаций спинозизма — убедительная иллюстрация идейной насыщенности систем классиков философии прошлого, произведения которых выявляют новые теоретические потенциалы, которые сами их творцы и не могли осознать.

**ФИЛОСОФСКИЙ СИНТЕЗ
ГОТФРИДА ЛЕЙБНИЦА**

В истории философии не так уж много примеров, чтобы в деятельности и произведениях одного и того же лица сочетались эпохальные научные открытия и глубочайшие философские идеи, составляющие узловой пункт историко-философского процесса. Среди таких мыслителей выделяется грандиозная фигура немецкого философа и ученого Готфрида Вильгельма Лейбница.

Лейбниц родился 1 июля 1646 г. в Лейпциге в семье профессора морали местного университета. Со стороны матери его родные принадлежали к числу университетских юристов, чиновников, богословов. Влияние семейных традиций на Лейбница было, несомненно, велико. Однако с юных лет он проявил редкую самостоятельность, упорство и целеустремленность в овладении знаниями. Способности будущего гениального философа проявились уже в школьные годы, когда он увлекся логикой — довольно скучным для большинства учащихся предметом. Став студентом Лейпцигского университета (1661–1666), юный Лейбниц продолжал углублять свой интерес к логике, у него зародилась мечта о создании «всеобщего алфавита» человеческих мыслей. Вместе с тем он с энтузиазмом приобретал различные знания, преимущественно гуманитарные, отчасти и математические. С этой целью он в первом семестре 1663 г. учился в Йенском университете, где слушал Эргарда Вейгеля, известного немецкого математика и философа, мечтавшего о применении математических принципов к любой области знания, выдвинувшего идею применения принципов Евклидовой математики к аристотелевской логике.

Семестр, проведенный Лейбницем в Йенском университете, бесспорно, сыграл важную роль в его духовном развитии. Возвратившись в Лейпцигский университет, он избрал юридическое отделение. Выбор этот был продиктован не только семейными традициями, но прежде всего огромной ролью юридической науки в сложной политической обстановке тогдашней Германии. Можно утверждать, что по мере того, как натуральные отношения вытеснялись товарно-денежными и усиливалось государственное начало, росла роль юриспруденции.

Показательно, что в университетские годы — в период формирования своих интеллектуальных интересов — Лейбниц сочетает

занятия юриспруденцией с занятиями в области логики, которую пытается переосмыслить и даже преобразовать в духе математики. Стремление к точности юридического мышления стимулировало логико-математические изыскания ученого. Их результатом стала «Диссертация о комбинаторном искусстве», защищенная в 1666 г. на философском факультете Лейпцигского университета и принесшая автору звание магистра философии. В эти годы Лейбниц еще не владел высшими достижениями западноевропейской математики своего времени, однако названная диссертация стала первым произведением, в котором была заключена идея логических исчислений, математической логики, приобретшей в наши дни огромное практическое и теоретическое значение.

Свою докторскую диссертацию «О запутанных судебных случаях» Лейбниц защитил в конце того же 1666 г., но уже в Альтдорфском университете. Перед молодым ученым открылась возможность избрать академическую карьеру университетского профессора, но он не пошел по этому пути. Дело не только в причинах личного характера, но и в особенностях университетской науки и жизни тогдашней Западной Европы. Университеты, появившиеся здесь в XII–XV вв., стали в большинстве твердынями схоластической учености и в XVII столетии уже отставали от запросов науки, которая составляла одно из самых значительных явлений духовной культуры формировавшегося гражданского общества. Роль наук, прежде всего естественных, определялась тем, что они в сущности впервые в истории человечества становились производительной силой. Во все большей мере без них не могли обойтись ни экономика, ни военное дело.

Отсюда первостепенное внимание государства к развитию наук. Оно стало облекаться в новые организационные формы — научные сообщества и академии наук, о чем говорилось выше. Правда, в Германии их еще не было, но и здесь стало очевидно, что научное, а вслед за ним и философское знание уже не вмещается в университетские рамки. Многие выдающиеся ученые и философы той эпохи не были связаны с университетами. От университетской карьеры уклонился и Лейбниц. Но тем самым он оказался в зависимости от власти имущих. Правда, перед ним открылось значительно более широкое жизненное и научное поприще, невозможное в условиях университетской преподавательской деятельности.

Вскоре после защиты своей второй диссертации Лейбниц поступил на службу к майнцскому курфюрсту и его министру, опытному политику барону Бойнебургу (1668–1672). Служба Лейбница состояла прежде всего в работе по упорядочению законодательства и теоретическому осмыслению права. Выполняя ее, Лейбниц выступил как защитник просвещенного княжеского абсолютизма

в Германии, активный поборник укрепления государственной законности.

В майнцские годы развернулись и другие его способности, выявилась чрезвычайная одаренность на редкость многосторонней личности совсем молодого, но рано созревшего человека. Об этом свидетельствует деятельность Лейбница в качестве публициста, обосновывавшего некоторые политические и дипломатические акции Бойнебурга и Майнцкого курфюршества. Сотрудничая с Бойнебургом, Лейбниц поднялся до осознания некоторых первостепенных общегерманских задач, решение которых находилось тогда в туманной дали исторического будущего. Едва ли не важнейшей из этих задач было объединение раздробленной Германии перед лицом других европейских государств.

В детские годы под влиянием и руководством матери Лейбниц получил соответствующее религиозное воспитание, и оно, конечно, оказало немалое воздействие на его мировоззрение. Но его богословская деятельность была направлена на решение политических задач современной ему Германии и Европы. Конечно, богословская деятельность Лейбница, выраженная в ряде трактатов и множестве писем, имела и философские аспекты, что совершенно понятно в условиях, когда философия (метафизика) и теология развивались еще в довольно тесном взаимодействии. Весьма показательным стремлением Лейбница осмыслить некоторые стороны традиционной христианской догматики (например, догмат троицы) с позиций своей рационалистической методологии, его попытка внести максимум света в сферу, которая этого света принять не могла.

В тот же майнцкий период деятельности Лейбница, особенно к концу его, определилась и ведущая область интересов ученого. В трудах Галилея, Декарта, Гюйгенса, Паскаля, Бойля и других крупнейших ученых того века были продемонстрированы невиданные до тех пор успехи математического естествознания, дававшего все более ощутимые практические результаты. Главным же компонентом его теоретического содержания становилась механика. Лейбниц начал осваивать основные принципы и достижения этой науки.

Первым литературным результатом этого важнейшего направления научной деятельности Лейбница стало произведение «Новая физическая гипотеза» (1671 г.), которое включало две части — «Теорию абстрактного движения» и «Теорию конкретного движения». Оба произведения написаны в умоглядно-натурфилософском духе (второе из них обнаруживает явное влияние картезианской физики) и не содержат никакого математического обоснования. Хотя в тот же период Лейбниц начал работать над усовершенствованием счетной техники, уровень его математических знаний был

еще недостаточным для решения больших теоретических задач, поставленных им в обеих частях своего произведения. Но это не помешало Лейбницу направить «Теорию конкретного движения» Лондонскому Королевскому обществу, а «Теорию абстрактного движения» — Парижской Академии наук, которые благосклонно приняли их.

Следует указать здесь и на другой факт научно-философской деятельности Лейбница — его огромную переписку, посредством которой ученый поддерживал научные связи с десятками и сотнями своих корреспондентов. В условиях, когда научные журналы только зарождались, роль переписки была незаменима для обмена идеями. В литературном наследии Лейбница сохранилось свыше пятнадцати тысяч писем по самым различным вопросам науки, философии, богословия, политики, экономики.

Но как бы ни была велика роль переписки, она не могла заменить личных контактов, особенно с участниками сложившихся научных коллективов и кружков. В Германии в ту эпоху их практически не было, но они были в Лондоне и в Париже. В научно-философском развитии Лейбница особенно большую роль сыграло длительное пребывание в Париже (1672–1676), куда он прибыл с дипломатическими поручениями. Но значительно больший интерес представляли для Лейбница те возможности, которые открывались здесь для него в области философии и науки. Следует иметь в виду, что Париж того времени был наиболее оживленным центром философской, богословской, литературной и научной жизни. Подобным же значительным центром был Лондон с его Королевским естественнонаучным обществом. Здесь Лейбниц побывал дважды (в 1673 и 1676 гг.) и познакомился с ученым секретарем общества Ольденбургом, виднейшим ученым и весьма активным членом общества Бойлем и некоторыми другими его членами. Парижский период жизни Лейбница стал серьезнейшим этапом его формирования как математика и естествоиспытателя.

Как уже отмечалось, в годы учебы в Лейпцигском университете Лейбниц интенсивно развивался как логик, его математические интересы, несмотря на односеместровую учебу у Эргарда Вейгеля в Йенском университете, не получили большого развития главным образом потому, что в Германии той эпохи отсутствовала «математическая атмосфера». Но такая атмосфера была весьма ощутимой в Париже и в Лондоне. Благодаря общению с Христианом Гюйгенсом (голландским математиком и физиком, первым президентом Парижской Академии наук), французскими и английскими математиками, штудировавшими математические труды Декарта и Паскаля, Лейбниц сделал огромные успехи в этой науке.

Логическая культура Лейбница опережала его собственно математическую культуру. Благодаря этому за три-четыре года Лейб-

ниц не только освоил достижения новой европейской математики, но и продвинул ее далеко вперед. Еще в последние годы своего пребывания в Майнце ученый стал заниматься счетной техникой, а в Париже, ознакомившись с проектами счетной машины Паскаля, разработал свой вариант, позволивший складывать, вычитать, умножать, делить, возводить в степень и извлекать корни. Эта машина, за изобретение которой Лондонское естественнаучное общество избрало Лейбница своим членом, открыла эру счетно-решающих устройств. Не случайно именно Лейбница, родоначальника математической логики и одного из создателей счетно-решающей техники, Норберт Винер, отец кибернетики, назвал своим предшественником и вдохновителем.

Упорные занятия Лейбница математикой принесли важнейшие результаты в области изучения проблемы переменных величин. Осенью 1675 г. он открыл дифференциальное и интегральное исчисления, что положило начало новой эры в математике. Следует отметить, что Лейбниц завершал то, к чему европейская математика шла уже в течение многих десятилетий. Независимо от него, и даже несколько раньше, к открытию математического анализа подошел, хотя и другим путем, Исаак Ньютон. Но Лейбниц раньше Ньютона опубликовал свои результаты. Это произошло в 1684 г., когда в одном из номеров первого научного журнала, начавшего выходить в Германии, притом в родном городе Лейбница (и при прямом его содействии), «Ученые записки» (*Acta eruditiorum*), была опубликована его статья «Новый метод максимумов и минимумов». В последующих статьях Лейбниц еще дальше продвинул свое открытие, сыгравшее решающую роль в математике переменных величин. Достигнув высокого уровня генерализации в разработке исчисления бесконечно малых величин, Лейбниц закрепил его присмы и результаты созданием таких терминов, как «алгоритм», «функция», «дифференциал», «дифференциальное исчисление», «координаты», которые с тех пор употребляются математической наукой.

В парижский период жизни Лейбниц углубился также в вопросы физики и механики. Он понял бесплодность чисто умозрительного способа осмысления законов движения и удара тел, которых сам придерживался в «Новой физической гипотезе», и пришел к выводу, что эти первостепенные вопросы механики можно прояснить только с помощью экспериментов. Его не удовлетворяла физика и механика Декарта, в которой было немало чисто умозрительных положений. Свое отношение к ней Лейбниц выразил в статье «Краткое доказательство примечательной ошибки Декарта» (1686). Здесь он показал недостаточность картезианской трактовки меры движения тела как произведения его массы на

доказывал, что такая мера более сложна и должна определяться произведением массы тела на квадрат его скорости (mv^2). Эта формула была названа им мерой «живой силы», связанной с кинетической энергией. Ее открытие делает Лейбница, считал Ф. Энгельс, одним из первых ученых, предвосхитивших закон сохранения и превращения энергии¹.

В конце 1676 г., возвращаясь из Франции в Германию, Лейбниц побывал во второй раз в Лондоне и оттуда проехал в Нидерланды. Особое впечатление произвело здесь на Лейбница знакомство с открытиями А. Левенгука, который с помощью сконструированного им микроскопа показал совершенно новый мир ранее не известных науке существ, а также с близкими им открытиями Я. Свамердама. Эти открытия направили взор Лейбница в сторону биологических объектов, которые со временем приобрели для его философской теории значение более глубокое, чем объекты механические.

В Нидерландах Лейбниц познакомился с великим философом Спинозой, который был тогда широко известен в научно-философских кругах (попытку завязать с ним переписку, правда, лишь по вопросам оптики, немецкий ученый сделал еще в Майнце). Состоялось несколько бесед Спинозы и Лейбница. Немецкий философ, несомненно, испытал влияние Спинозы, которое особенно усилилось после того, как он ознакомился с его «Посмертными произведениями».

В конце 1676 г. Лейбниц поступил на службу к ганноверским герцогам. Она продолжалась в общей сложности сорок лет (за это время сменилось три герцога), вплоть до смерти философа. Его деятельность и в этот период была энергичной, многосторонней и плодотворной. Правда, она принесла немало огорчений великому мыслителю, ибо монархи, занимавшие свои престолы «милостью божьей», чаще всего видели государственную пользу не в том, в чем ее более пронизательно усматривал Лейбниц. Третий из ганноверских герцогов, Георг Людвиг (курфюрст, ставший к концу жизни Лейбница и английским королем), хотел, чтобы философ сосредоточил свои усилия на написании истории Вельфского дома (к которому принадлежала ганноверская династия). В качестве историка Лейбниц отдавал этой работе очень много сил, однако смысл ее понимал отнюдь не так, как курфюрст. В эпоху, когда история носила описательный характер, уделяя основное внимание деятельности коронованных владык, Лейбниц мечтал о более глубоком и всестороннем историческом труде.

Но главное направление его творчества развивалось в русле, которое отчасти обозначилось еще в майнцкий период. Это юридическо-законодательная работа, а затем и деятельность экономического характера. Чем больше философ погружался в во-

просы политической науки, тем сильнее он осознавал, что успех в политике невозможен без совершенствования государственной экономики. Отсюда его предложения и проекты реформ и различных нововведений как в промышленности, так и в сельском хозяйстве. Ученый принимал непосредственное участие в качестве инженера в реализации некоторых из этих проектов. Так, в первой половине 80-х гг. он много времени уделял проблеме откачки воды в рудниках Гарца, для чего изобрел специальные насосы. И хотя это предприятие не увенчалось успехом, ученый использовал свое пребывание на рудниках для минералогических и геологических исследований. Результатом их стало сочинение «Протогея» («Первоземля», 1691) — одно из первых произведений, содержащих попытку научно истолковать вопросы происхождения и эволюции Земли. Оно было задумано Лейбницем в качестве введения в эволюционистский труд, о котором он мечтал, и должно было носить заглавие «Рассуждение о том древнейшем доисторическом состоянии рассматриваемых областей, которое можно определить по данным природы». При жизни Лейбница из этого произведения был опубликован только отрывок. Само его название, как и предполагаемая цель всего сочинения, свидетельствует о грандиозности универалистских замыслов мыслителя, надолго опережавших его эпоху.

Политические интересы Лейбница во многом носили общегерманский, а кое в чем и общеввропейский характер. Иногда он пускал в ход свое блестящее перо публициста, например, в 1680 г. он написал памфлет «Христианнейший Марс», в котором дал сатирическое изображение Людовика XIV, олицетворявшего агрессивные стремления Франции.

Важное место в кругу политических интересов Лейбница занимало стремление к объединению различных церквей и вероисповеданий. Наметившееся еще в майнцский период, это стремление составляло одно из главных направлений его политических помыслов. В 1686 г. Лейбниц даже написал «Теологическую систему», которую хотел сделать теоретической основой для переговоров об унии различных христианских вероисповеданий в Германии (опубликована лишь в 1819 г.). Лейбниц-политик, отождествлявший европейскую культуру с христианской, в дальнейшем мечтал о вселенском соборе, который объединил бы в единое религиозное вероисповедание не только католицизм и различные протестантские разновидности христианства, но и православие, господствовавшее в России.

Но богословская трансформация политических интересов Лейбница не должна закрывать от нас того, что главным их содержанием были *просветительские* стремления философа в условиях, когда религия была могучей идеологической силой, а церковь, несмотря

на все изменения в ее положении, происшедшие в предшествующем веке, все еще обладала очень большим организационным и экономическим могуществом. Будучи на службе у ганноверских герцогов (затем курфюрстов), Лейбниц никогда не забывал об интересах общегерманского просвещения, которое в его представлении должно было выражаться прежде всего в организации научной работы. От нее ожидал он не только усиления государств, но и увеличения благ для их народов. Этому были посвящены переговоры, докладные записки, проекты, поданные Лейбницем некоторым правителям немецких государств. Иногда они приводили к успеху, как это было в 1700 г., когда возникло Берлинское научное общество, а Лейбниц стал его первым президентом, а за год до этого он был избран членом Парижской Академии наук.

Научно-организационные интересы и стремления великого ученого были столь интенсивны, что, даже находясь в Италии в 1689–1690 гг. (непосредственная цель этой поездки — сбор исторических документов), он содействовал организации физико-математической Академии в Риме, членом которой он тоже стал.

Еще одно событие, происшедшее с Лейбницем в Риме, весьма показательное для просветительской направленности его деятельности. После того как философ-политик, имевший здесь множество встреч с церковными деятелями, посвятил поздравительную оду только что избранному тогда папе Александру VIII, ему было предложено место хранителя Ватиканской библиотеки, которое в дальнейшем могло бы принести ему кардинальское звание. Однако для этого нужно было перейти в католичество, на что Лейбниц не решился, ибо такой шаг привел бы его к серьезному изменению характера всей его деятельности. Но в своих беседах с деятелями римско-католической церкви Лейбниц стремился убедить их снять запрет с учения Коперника, а в монастырях ввести изучение естественных наук, которые, по его убеждению, нисколько не вредят благочестию. Стремясь к такому примирению науки и религии, философ, в сущности, защищал прежде всего интересы науки. Он приспособлял не науку к религии, а стремился по возможности истолковать религию в свете науки.

В этой связи проясняются позиции Лейбница как раннего сторонника просвещенного абсолютизма. Монархи, как и другие носители власти, все больше нуждались в науке и были вынуждены тратить на ее развитие все больше средств. Чем проницательнее оказывался государь, чем глубже он осознавал настоятельные нужды своего государства, тем больше внимания и средств уделял он развитию наук и просвещению. Конечно, большинство монархов мало интересовались или даже совсем не интересовались наукой и философией по существу, а лишь отдавали дань моде. И все же при дворах тогдашней Европы находились царственные

особы, живо и иногда глубоко проникавшие такими интересами. Одна из них — прусская королева София-Шарлотта, предмет восторженного поклонения со стороны Лейбница, которого и она глубоко чтит. В значительной степени благодаря влиянию королевы ее супруг, прусский курфюрст Фридрих III, издал декрет об учреждении научного общества в Берлине.

Особый случай улучшить мир с помощью науки представился Лейбницу, когда он познакомился с русским царем Петром I. Это произошло в 1697 г. Позже Лейбниц неоднократно встречался с ним. Философ проницательно увидел в нем государя, который, развивая науку и просвещение в собственной стране, оказывал услугу и всему человечеству. Лейбниц был принят на русскую службу в высоком звании тайного юстицсоветника (в том же звании философ числился на ганноверской, бранденбургской и австрийской службе). Он составил для Петра множество записок и проектов относительно организации научных исследований в России, подготовил план создания Академии наук в Санкт-Петербурге, предложил царю множество технических новинок и усовершенствований, представил различные экономические проекты.

Умер Лейбниц 14 ноября 1716 г. в Ганновере. На его смерть никак не откликнулись ни Берлинская Академия наук, президентом которой он был в течение ряда лет с момента ее организации, ни ученый мир Вены. Лондонское Королевское общество, большинство членов которого враждебно относилось к Лейбницу из-за ожесточенного спора о приоритете в открытии дифференциального и интегрального исчисления (спор этот повредил как Лейбницу, так и Ньютону и был совершенно бесплодным), тоже ни словом не обмолвилось о заслугах умершего немецкого ученого и философа. Только Парижская Академия наук в лице ее постоянного секретаря, известного философа Фонтенеля, дала весьма высокую оценку заслуг Лейбница. С ходом времени выявлялась глубина его научных и философских идей, оказывавших все большее влияние на ученый мир. Впоследствии великий французский философ Дидро писал в своей знаменитой «Энциклопедии», что для Германии Лейбниц стал тем, чем для Древней Греции был Платон, Аристотель и Архимед вместе взятые.

ФИЛОСОФСКОЕ РАЗВИТИЕ ЛЕЙБНИЦА

Универсалистские стремления Лейбница, глубоко интересовавшегося всеми важнейшими отраслями научных знаний, естественных и общественных, не могли не иметь под собой объединяющей философской базы. В студенческие годы большое влияние оказал на него профессор Лейпцигского университета Якоб Томазий, к которому Лейбниц относился с почтением за то, что в

его историко-философском труде проблемное содержание истории философии преобладало над эмпирическим описанием личности и трудов философов. Такая оценка работы своего учителя свидетельствовала о вдумчивости молодого мыслителя, который в последующие годы продолжал расширять и углублять свои историко-философские знания.

В многочисленных трудах Лейбница читатель встречается с именами и идеями едва ли не всех сколько-нибудь значительных философов и ученых от древности до его дней. Таких философов древности, как Демокрит, Эпикур, в значительной мере стоиков, и тем более таких крупнейших философов XVII в., как Гоббс и Спиноза, Лейбниц именует «натуралистами». В большой статье «Ответ на размышления, содержащиеся во втором издании «Критического словаря» г-на Бейля о системе предустановленной гармонии» он одним из первых употребил эпохальный термин «материалисты» для обозначения направления, восходящего к Эпикуру, с одной стороны, и столь же важный термин «идеалисты» для обозначения направления, восходящего к Платону, — с другой. Сам Лейбниц считает здесь, что его концепция предустановленной гармонии преодолевает односторонность обоих этих направлений. Однако в других случаях философ не скрывает своей принадлежности к направлению Платона, Сократа и Пифагора.

Подводя некоторые итоги своего развития уже в конце жизни, философ писал в одном из писем к Николаю Ремону (1714), что он «стремился не только к созданию системы, но старался откопать крупинцы истины, погребенной под домыслами различных философских сект, и собрать их воедино, добавив к ним кое-что свое». Это и позволило ему, по его мнению, «продвинуться на несколько шагов вперед». К этому времени у Лейбница сложилась историко-философская доктрина, согласно которой различные философские учения отнюдь не представляют собой системы заблуждений, как считали многие философы, начиная с древности. В противоположность им Лейбниц «пришел к выводу, что большинство школ правы в значительной части своих утверждений, но заблуждаются в том, что они отрицают». Только стремясь к тому, писал он в другом письме тому же адресату, чтобы извлечь крупинцы золота из грязи и освободить свет из потемок, можно обрести «некую вечную философию» (*philosophia perennis*)².

В свете данного положения он определял свое отношение к философским учениям древности, средневековья и Нового времени. Особенно подробно Лейбниц изучал крупнейших философов своей эпохи — Бэкона, Гоббса, Декарта и его последователей (особенно Мальбранша), Спинозу, Бейля, Локка и др. Необходимая сторона любой философской доктрины — критическое усвоение идей и учений прошлого и современности, — как видим, у Лейбница

весьма выражена. К названным выше именам философов, учения которых он, преодолевая, осваивал, следует добавить имя Аристотеля, олицетворения «векочной философии», а также античных и современных Лейбницу кембриджских платоников, некоторых схоластиков, а затем ренессансных натурфилософов и гуманистов. Имен же «натуралистов» XVII в., которых Лейбниц именуется иногда «материалистами», а также «новаторами», значительно больше, чем упомянуто выше. Заимствование у многих из них было у Лейбница глубоко творческим. Да и оно не могло быть иным, если учесть основательность и научную глубину Лейбница. Много раз читатель встретится на страницах его произведений со ссылками философа на последние данные и достижения естественнонаучной мысли его эпохи, в свете которых он переосмысливает различные учения и идеи, многократно сформулированные в предшествующей философии. В результате его собственная философская система, ядро которой составляло то, что с конца античности именовалось греческим термином «метафизика», оказалась в неразрывном единстве с естественнонаучными открытиями и положениями немецкого энциклопедиста.

Великие метафизики XVII в. Декарт и Лейбниц одновременно были гениальными естествоиспытателями и математиками, сделавшими эпоху своими открытиями. Как мы видели, Спиноза, высоко ценивший математику и естествознание, не сделал в этих областях каких-либо открытий. Примерно то же можно отнести и к таким великим философам, как Бэкон, Гоббс и Локк. С другой стороны, творцы математического естествознания Галилей и Ньютон сформулировали немаловажные философские идеи, хотя и не разработали всеобъемлющих философских учений и систем. Ньютон специально подчеркивал свою неприязнь к метафизике. Это напоминание поможет читателю уяснить место Лейбница в кругу великих научных и философских имен его века.

Научные стремления Лейбница, естественно, сочетались у него с антисхоластической методологией.

Так, еще в 1670 г. по поручению Бойнебурга Лейбниц издал сочинение итальянского гуманиста XVI в. Низолия «Антибарбарус», направленное против схоластической философии. Отношение к ней самого Лейбница не было однозначным. Однако в предисловии к этому сочинению молодой философ недвусмысленно сформулировал свои требования к такому строю мышления, который отнюдь не был присущ схоластической философии, еще господствовавшей в университетах, но уже потерявшей интеллектуальный кредит у передовых представителей научно-философской мысли. В названном произведении³ Лейбниц настаивает на том, что подлинно философский строй мышления должен быть ясным, понятным. Он несовместим с бессодержательными и темными

словами и выражениями, не должен бытьотягчен излишними специальными терминами. Такой строй в сущности *аналитический*, ибо подлинного философа (в данном случае следует иметь в виду и ученого, ибо эти понятия тогда, как правило, отождествлялись) отличает вдумчивое отношение к тем объектам и событиям, которые его интересуют. В этом отношении философ отличается от нефилософа, который мало чем интересуется и почти ничего не анализирует. Неясность речи подобает пророку или оракулу, но отнюдь не философу.

Отчетливость представлений и ясность мышления, отличающие истинного философа, должны найти себе выражение и в соответствующем языке, понятном для всякого, кто действительно интересуется данным вопросом. Таким языком, по мнению Лейбница, менее всего может быть латинский, который использовали все схоластики и который оставался основным языком философии и науки в его эпоху. Латинский язык не может быть вполне адекватным новому научному и жизненному содержанию. Вот почему у наиболее передовых народов Европы, англичан и французов, латинский язык как язык науки и философии все больше уступал место их национальным языкам. Язык произведений Лейбница в основном латинский или французский (последний уже начал вытеснять латынь как язык международного общения). Но Лейбниц призывал и к развитию немецкого языка, на котором написал некоторые свои произведения.

Другая рано определившаяся черта лейбницевской методологии, тесно связанная с изложенной и несколько позже сформулированная им, состояла в требовании постоянно искать ясности в словах и пользы в вещах. Без ясности не может быть действительно истинного суждения, а без осознания пользы — никакого открытия. Ошибки большинства людей, по убеждению молодого Лейбница, — прямой результат неясности слов и бесцельности их опытов. Эти рационалистические стремления философа также раскрывают антисхоластическую направленность его методологии.

Философское творчество великого энциклопедиста началось еще в студенческие годы, когда он под руководством своего учителя Якоба Томазия в 1663 г. написал «Метафизическую диспутацию о принципе индивидуации», — удивительное предвосхищение одной из основных идей его будущей философии. В майнцский же период своей жизни (в самом конце 60-х — начале 70-х гг.) Лейбниц написал «Исповедание природы против атеистов», «Письма к Якобу Томазию (о возможности примирить Аристотеля с новой философией)», «Письма к Гоббсу», «О первой материи»⁴. Знакомясь с этими работами, нетрудно прийти к выводу, что симпатии молодого Лейбница на стороне «новейших философов» и «натуралистов», которым при помощи понятий о движении

мельчайших частиц вещества, имеющих ту или иную величину и фигуру, удалось объяснить множество явлений природы. Тем самым отпала необходимость в предположении существования неких скрытых духовных сил и прямого вмешательства божественного всемогущества для объяснения этих явлений, к чему в течение веков прибегали схоластики.

Но сами по себе успехи механистического объяснения природы отнюдь не должны, по убеждению Лейбница, приводить к атеистическим выводам, к которым по существу пришли некоторые из «новаторов» (автор прямо называет Гоббса и намекает, по-видимому, на Спинозу). Первую из названных работ он начинает ссылкой на известные слова Ф. Бэкона о том, что только поверхностная философия, под которой он понимает и всю совокупность научного знания, склоняет человека к безбожию, более же глубокое приобщение к ней с необходимостью снова приводит к признанию божественного всемогущества и религии. Для подтверждения этой идеи Лейбниц вскрывает ряд слабостей механистического истолкования природы. Он считает, что ни проницаемость материальных частиц, ни их форма, ни, главное, движение не могут быть поняты без обращения к божественному всемогуществу. Противоположные постулаты античных атомистов немецкий философ отвергает как совершенно необоснованные.

Дальнейшее развитие этих идей мы находим в письме к Томазию. И здесь автор в общем разделяет позиции «новейших философов», которые природные изменения во всех их формах объясняют движением непроницаемых частиц вещества, он отвергает объективность чувственных качеств, названных в том веке вторичными, противопоставляет эти позиции как ясные и плодотворные воззрения схоластиков, далеким от такой ясности. Схоластики, доказывает здесь Лейбниц, исказили подлинного Аристотеля. В понимании самого Лейбница, общефилософская, в особенности физическая, доктрина Аристотеля может быть интерпретирована механистически и не будет противоречить принципам новейшей философии.

Самый значительный вывод, к которому приходит здесь Лейбниц, состоит в том, что все сущее может быть объяснено, исходя из четырех принципов: ума, пространства («первично-протяженного» бытия, имеющего три измерения и являющегося вмещителем всех вещей), материи («вторично-протяженного» бытия, обладающего физическим телом, характеризующимся непроницаемостью и сопротивлением) и движения («перемены пространства»). Особый упор Лейбниц делает на существование ума, ибо только он представляет собой активную силу, которая производит конкретные вещи, создавая определенные отношения между пространством, движением и материей.

Разумеется, ум — синоним Бога, притом Бога абстрактного, философского, каким он стал уже у Аристотеля. Поэтому и теология, трактующая о действующей причине вещей, по существу не отличается у Лейбница от метафизики. В этом важнейшем пункте своей философской доктрины Лейбниц, подобно Декарту и другим рационалистам (в широком смысле этого термина) нового времени, резко разошелся с большинством схоластических философов средневековья, которые подчиняли метафизику теологии (особенно последовательно это делал Аквинат). Но можно считать, что философы-рационалисты восстанавливали здесь позицию Аристотеля, у которого теология как учение о божеперводвигателе — только аспект, хотя и важнейший, его «первой философии» (т.е. будущей «метафизики»). Рационалисты века Лейбница усиливали эту позицию, тесно связанную с развитием науки. Они переходили при этом к деистической трактовке Бога, получившей широчайшее распространение среди «новейших философов». Строгий и мудрый («чудный») порядок, наблюдаемый в природе, с необходимостью убеждает, считает Лейбниц, что «она есть Божий механизм». Механистическое истолкование природных процессов в начальный период философского развития Лейбница было весьма прочным, несмотря на признание роли ума. Имея в виду данный период, Лейбниц впоследствии писал, что был тогда «более материалистичным»⁵. Впрочем, по-видимому, и тогда он четко осознавал свое отличие от таких, например, философов, как Декарт и Гоббс, которых он называл «чистыми материалистами»⁶. В более поздней работе (относящейся к 1711 г.) Лейбниц писал о «новых философах», что они «по большей части слишком материалистичны»⁷.

По мере углубления Лейбница в различные отрасли научного знания и осмысления им разнообразного опыта, в особенности политического, его активной и многосторонней жизни он все больше удалялся от механистической интерпретации бытия. Этот процесс продолжался примерно до середины 80-х гг. Известное представление о нем можно составить, ознакомившись с такими работами философа, как «Есть совершеннейшее существо», «Пацидий шлет привет Филалету», «Письмо к Эккарду»⁸ и некоторых других. Но произведением, которое Лейбниц считал первым достаточно полным и удовлетворительным изложением сложившейся у него философской системы, последовательно антимеханистической и идеалистической, стало «Рассуждение о метафизике», написанное в 1686 г., но опубликованное значительно позже.

В дальнейшем данная система претерпела сравнительно небольшие изменения. Самое большое философское произведение Лейбница «Теодицея», опубликовано при его жизни в 1710 г. Основное гносеологическое произведение Лейбница — «Новые

опыты о человеческом разумении» (1705) — было написано как опровержение главного произведения крупнейшего английского философа того времени Джона Локка — «Опыт о человеческом разумении». Для уяснения принципов философской теории Лейбница к концу его жизни (1714–1716) чрезвычайно важна полемика Лейбница и Кларка по вопросам философии и естествознания. Кларк — английский философ и теолог, последователь Ньютона (от имени которого он в сущности и выступал). Их переписку⁹ во многих отношениях следует рассматривать как итоговое выражение важнейших научно-философских идей Лейбница.

МЕТАФИЗИКА КАК ОСНОВНАЯ КОМПОНЕНТА ФИЛОСОФСКОЙ СИСТЕМЫ ЛЕЙБНИЦА

Переходя к рассмотрению собственно философской доктрины Лейбница, необходимо еще раз подчеркнуть, что в его столетии наиболее общие вопросы философии, включавшие все основные ее категории, выработанные в ходе многовековой истории философии, именовались *метафизикой*. Вместе с тем огромные успехи математического естествознания породили у некоторых философов и ученых своего рода «сциентистские» настроения и пренебрежительное отношение к ней. Лейбниц не только не разделял этих настроений, но решительно с ними боролся. Он был убежден в том, что знание различается по степени своей общности, ибо «существуют три степени понятий, или идей: обыденные, математические и метафизические понятия»¹⁰. Следовательно, метафизика — наиболее глубокий вид знания.

Один из важнейших аспектов защиты метафизики затронут в полемике Лейбница с Кларком. Следует напомнить, что тенденция эмпиризма в развитии знания проявлялась в Англии уже в эпоху средневековья и весьма усилилась у Бэкона, Гоббса и Локка. В это же время больших успехов достигли там и математические науки. Естественно, что в Англии, пожалуй, больше, чем в любой другой стране, проявлялось пренебрежение к метафизике. Кларк, выражавший мнение Ньютона, считал, что математические принципы, без которых стала невозможной действительно научная философия природы (Ньютон блестяще доказал это в своем главном труде «Математические начала натуральной философии», опубликованном в 1687 г.), сами по себе противоположны принципам атеистического материализма. В своем ответе на это утверждение Кларка Лейбниц указал на Демокрита и Гоббса, которые отнюдь не отвергали принципов математики, но вместе с тем признавали существование только телесных начал, т. е. были типичными материалистами. Желая глубже обосновать свое неприятие материализма, Лейбниц подчеркнул, что «...не математические принципы в

обычном смысле слова, а метафизические надо противопоставлять принципам материалистов»¹¹.

Таким образом, великий немецкий философ понимал, что мировоззренческую систему невозможно построить без понятий и категорий метафизики. «Хотя все частные явления, — писал он в «Рассуждениях о метафизике», — могут быть объяснены математически и механически *тем, кто их понимает* (курсив наш. — В. С.), тем не менее общие начала телесной природы и самой механики носят скорее метафизический, чем геометрический характер»¹², ибо «источник механики лежит в метафизике»¹³.

Большой интерес представляет в этом отношении его небольшая статья «Об усовершенствовании первой философии и понятия субстанции» (1694)¹⁴. Автор не просто защищает здесь метафизику против тех, кто видит свет только в «математических научениях». Он указывает также, что в действительности «люди на каждом шагу пользуются метафизическими терминами и обольщаются мыслью, что понимают то, что научились только произносить»¹⁵. Следовательно, от метафизики в принципе не может освободиться ни один человек.

Все дело, однако, в том, что это за метафизика. Лейбниц считал устаревшими и во многом неудовлетворительными многие положения метафизических учений как прошлого, так и современности. «В этой области, — читаем мы в той же статье, — еще более, чем в самой математике, нужна ясность и достоверность, ибо математические истины в самих себе несут проверку и подтверждение, в метафизике же мы лишены этого преимущества»¹⁶. Она должна быть перестроена в соответствии с новыми открытиями в области естествознания, а равным образом в соответствии с теми методологическими познавательными принципами, которые Лейбниц считает единственно истинными.

ПРИНЦИПЫ РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКОЙ МЕТОДОЛОГИИ ЛЕЙБНИЦА

Лейбниц — один из основных представителей истолкования познания своего века с позиции рационализма. Суть такого истолкования состоит в том, что способность человеческого ума к достижению достоверных, всеобщих и необходимых истин считалась главной и даже решающей для процесса познания, тем, без чего познание просто невозможно. Отнюдь не отвергая значения опыта, рационалисты отводили ему второстепенную роль в достижении знания. Опыт необходим для подтверждения истин, открывающихся уму, он служит поводом к многообразным открытиям, но самих этих открытий и, главное, всеобщих и необходимых истин, без которых невозможны не только открытия, но и вся сфера интеллектуальной жизни человечества, в процессе опыта

постигнуть невозможно. Противоположное гносеологическое направление, представленное Бэконом, Гоббсом и Локком, напротив, подчеркивало роль разнообразных форм опыта как решающего фактора в достижении знаний. Это направление называют эмпиризмом, более частное проявление которого составлял в ту эпоху сенсуализм, подчеркивавший зависимость наших знаний от деятельности внешних чувств.

Зарождение этих главных гносеологических направлений можно видеть уже в античности, но только в Новое время они приобретают, можно сказать, форму классической противоположности. При этом эмпиризм отражал прежде всего успехи опытно-экспериментального естествознания, а рационализм — не менее значительные успехи в развитии математических знаний.

Как выяснено в главе о Декарте, интуиция, в которой, как он полагал, юнцентрируется естественный свет, с необходимостью присущий самому человеческому уму, представляет собой центральное положение рационалистической методологии. Вместе с тем оно увязывает данную методологию с более широкой философской традицией, идущей от античности, традицией, согласно которой, человеческий разум как носитель интуитивных истин представляет собой высшую инстанцию познавательной деятельности, но уже в силу этого сам не поддается никакому объяснению.

Внечувственный характер человеческого разума как это представлялось множеству философов, начиная с Парменида, делал его определяющим источником метафизики. Ведь ее категории и понятия претендовали не только на всеобщность и, так сказать, тотальность, но и на вечность, непреходящность. Внеисторизм, агенетизм понимаемого таким образом разума был прямым результатом его внечувственного истолкования. Тем самым метафизика становилась совершенно умозрительным учением о наивысших принципах как философии, так и всякого знания вообще.

Лейбниц во многом изменил рационалистическую методологию Декарта. Дальнейшее проникновение в методы математического естествознания, глубокие открытия в области самой математики, в особенности же логические изыскания немецкого философа, делали такое изменение неизбежным. По сравнению с Декартом у Лейбница возрастает *аналитический компонент* рационалистической методологии, которая им более четко осмысливается и более тесно увязывается с положениями логики. Мы убеждаемся в этом, рассматривая центральное положение данной методологии — ее понимание интуиций как исходных оснований всякого знания.

Картезианская формула интуиции как понятия «ясного и внимательного ума», не оставляющего никакого сомнения в своей истинности в силу самой этой ясности, заключала в себе немалую долю субъективизма вследствие довольно широкой неопределен-

ности того, что следует считать «ясным и отчетливым». Согласно же Лейбницу, интуитивные истины — это те *первичные* истины, которые основываются на *законе тождества*. Их выражают *аналитические суждения*, в которых предикат только раскрывает признаки, уже заключенные в понятии субъекта, но становящиеся совершенно очевидными в понятии предиката. Таким образом, тождество субъекта и предиката — не только актуальное, но и потенциальное — в аналитических суждениях составляет довольно простой логический механизм, освобождающий интуитивные истины от всякого субъективизма.

К этим истинам, основывающимся на законе тождества, тесно примыкают и даже выводятся из них математические истины, которые основываются на логическом законе противоречия. Он показывает, что в математических истинах связь субъекта и предиката является необходимой, ибо нечто противоположное такой связи мыслить невозможно. В силу этого математические истины, в достижении которых интуиция перерастает в дедукцию, легко сводимы к аналитическим суждениям. Такие истины присущи самому разуму, с опытом они совершенно не связаны и уже в силу этого выступают как истины необходимые, вечные, полностью не зависящие от тех многообразных изменений, о которых непрерывно свидетельствует человеческий опыт. *Разумные*, или *вечные*, истины логико-математического типа далеко не всегда выражают то, что действительно существует. Они позволяют поэтому мыслить прежде всего то, что возможно, непротиворечиво.

Но существует и огромная сфера опыта, без которого невозможны ни наука, ни сама жизнь. «В настоящем нашем существовании внешние чувства необходимы нам для того, чтобы мыслить... если бы мы совсем не имели чувств, мы совсем не мыслили бы»¹⁷. Многообразные факты в сфере опыта всегда действительны, но любой из них может как существовать, так и не существовать. Мыслить противоположное любому факту опыта всегда возможно. «Чувства могут до некоторой степени показать нам то, что есть, но не дают нам знать того, что должно быть и не может быть иначе»¹⁸. Закон противоречия в сфере опыта не может привести нас ни к каким значительным выводам. В противоположность вечным, разумным истинам как истинам необходимым опытные истины определяются Лейбницем как *истины факта*, которые всегда носят более или менее случайный характер.

Но научное осмысление опыта тем не менее возможно. Оно основывается на законе достаточного основания, который Лейбниц первым осмыслил во всем его значении, сформулировал и признал важнейшим логическим законом, не менее существенным, чем законы тождества и противоречия. Согласно этому закону, все существующее и происходящее существует и происходит

на основании чего-нибудь. Ученый, исследующий факты опыта, обязан раскрыть зависимость тех или иных фактов от других фактов и в результате своего исследования установить определенные правила. Конечно, такое познание в отношении своей всеобщности далеко не достигает статуса вечных и необходимых истин логико-математического типа. Истины факта, достигаемые в таком познании, носят более или менее случайный характер. То в определенном смысле оно более важно, чем область вечных истин, хотя бы потому, что значительно шире ее. В этой связи необходимо отметить, что рационалистический метод Лейбница менее априористичен, чем метод Декарта. В нем большую роль играет опытное начало, экспериментальный фактор.

Закон достаточного основания как основной закон опытного естествознания стал логическим обоснованием принципа *причинности, каузальности*. Размышляя над этим законом, устанавливая его отличие от законов тождества и противоречия, Лейбниц одним из первых подчеркнул огромное значение исследования *степеней вероятности* в человеческом знании. В этой связи в «Новых попытках о человеческом разумении» он писал о необходимости создания логики вероятности, которая смогла бы в огромной степени усовершенствовать «искусство изобретения».

Но сколь бы ни велика была ценность истин факта, все же эта ценность скорее практического свойства. В теоретическом же отношении истины разума много выше их. Вечные истины невозможно мерить случайными истинами (и тем более сводить первые ко вторым). Напротив, теоретическая ценность истин разума прямо пропорциональна той степени аналитичности, какая здесь возможна. И поскольку полная аналитичность достигается только в одноименных суждениях, основывающихся на законе тождества, именно в сведениях к ним Лейбниц видел идеал всякой теории. На путь такого сведения всегда встает ученый, исследующий сложнейшие связи, существующие в необъятной сфере случайных истин. Но бесконечная сложность условий, существующих в этой сфере, никогда не позволяет ему завершить свой анализ и довести его до конца. Будучи не в силах довести анализ до самых первых, совершенно необходимых истин, он ограничивается тем, что доводит его до более или менее общих положений.

Рационалистическое содержание закона достаточного основания, который в принципе выступает в качестве закона эмпирического исследования, очевидно из сказанного выше. Но это содержание еще более очевидно, если иметь в виду второй аспект того же закона, поскольку под фактами можно понимать не только предметы и события внешнего опыта, но и мысли самого субъекта, в особенности те или иные его суждения. В этом втором

смысле закон достаточного основания иногда называют законом *достаточного обоснования*, ибо ни одно из наших заключений не может, точнее сказать, не должно быть произвольным, а должно быть строго обоснованным. Убедительность любой мысли, суждения, вывода прямо пропорциональна их обоснованности, для реализации которой привлекаются все логические законы и правила.

Для методологии Лейбница, как и для рационализма его эпохи вообще, весьма характерно, что упомянутые аспекты данного закона различались мало. Анализ фактов и событий внешнего мира, с одной стороны, и анализ самых мыслей с точки зрения их обоснованности — с другой, обычно отождествлялись, что приводило к отождествлению реальной причины того или иного события с логическим основанием соответствующей ему мысли. Эта важнейшая особенность рационалистической методологии века Лейбница обычно определяется термином *панлогизм*.

Таковы основные положения методологии лейбницеанства. Весьма дифференцированный характер данной методологии свидетельствует о глубине проникновения философа в структуру знания. Она многое объяснила, но само знание, увы, было для философа необъяснимо. Такому объяснению во многом служила разработанная им метафизика.

В отличие от эмпирико-сенсуалистического истолкования познания его рационалистическая интерпретация сильнее подчеркнула значение субъекта, человеческого духа, логического мышления как носителя и источника познания. По сравнению с другими рационалистами его века, Лейбниц особенно глубоко постиг творческую суть процесса познания. Оно невозможно без рефлексии, самопознания, считал он, без сознательного самоуглубления субъекта в свою внутреннюю познавательную деятельность. «Думать о каком-нибудь цвете и сознавать, что думаешь о нем, — говорит философ, — две совершенно различные мысли, точно так же, как сам цвет отличается от меня, думающего о нем»¹⁹.

Рефлексивное самоуглубление субъекта философ определил латинским термином *апперцепция*. Более простое состояние человеческого духа, не сопровождаемое рефлексией, он называл другим латинским словом — *перцепция*, т. е. восприятие (и одновременно представление), соответствующее ощущению и чувству и присущее не только человеку.

Конечно, с точки зрения рационалистической гносеологии, наибольшую ценность представляет апперцепция, но она далеко не всегда присуща человеку. Апперцепция характеризует активность человеческого сознания, достигающего вершин познавательной деятельности. Более упрощенный и прямолинейный рационализм Декарта в сущности сводил человеческое сознание именно к таким

состояниям. Лейбниц же понимал, что вся сфера сознания отнюдь не может быть сведена к апперцепции, к самосознанию. Хотя по содержанию это самая интенсивная форма сознания, по объему это скорее его меньшая часть. Большую же часть сознания составляют так называемые *малые перцепции*, незначительные восприятия, характеризующие латентное, бессознательное состояние человеческой психики. Особенно очевидным образом они проявляются, например, во время сна, хотя и не только в этом состоянии сознания.

Вместе с тем человеческое сознание — глубоко целостная система, все элементы которой многосторонне взаимодействуют друг с другом. При этом предельная активность апперцепции составляет сердцевину и цель такого взаимодействия. Все низшие проявления сознания должны получать свое обоснование с этих телеологических позиций через высшие его формы.

Огромной важности вывод, следующий как из методологических, так и из психологических воззрений Лейбница, состоит в принципиальном положении, согласно которому *субъект богаче объекта*. Если эмпиризм и в особенности сенсуализм, настаивая на обратном, так или иначе пытались вывести как познание, так и сознание из опыта, в конечном итоге из внешнего мира, то рационализм, особенно в его лейбнизианской форме, считал такого рода выведение совершенно неприемлемым. Этим и объясняется, почему Лейбниц решительно примкнул к платоновской традиции, согласно которой формы человеческого познания и сознания совершенно независимы от внешнего мира и представляют собой нечто врожденное человеческой душе.

В полемике с Локком Лейбниц отверг древний сенсуалистический принцип, гласящий, что *нет ничего в уме, чего прежде не было бы в чувстве* (*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*). Он отверг и соответствующее этому принципу истолкование человеческой души как некоей изначально чистой доски (*tabula rasa*), на которой последующий опыт пишет свои все более усложняющиеся письмена. По убеждению Лейбница, образ чистой доски совершенно неприменим к человеческой душе и сознанию, даже в самом начале жизни человека. Его познавательная деятельность даже в условиях самого простого опыта с необходимостью предполагает наличие некоторых принципов, делающих возможным его осмысление. Отсюда остроумное дополнение, которое Лейбниц внес в приведенную выше формулу сенсуализма: *нет ничего в уме, чего ранее не было бы в чувствах... кроме самого ума* (*intellectus ipse*), который невыводим ни из каких чувств! Развивая картезианскую концепцию врожденности важнейших принципов знания, Лейбниц вместо исконного сенсуалистического образа человеческой души как чистой доски ввел сравнение ее с глыбой мрамора, прожилки

которого намечают формы будущей статуи. Чувственный опыт совершенно необходим в познавательном действии души, но лишь для реализации потенциальных возможностей, искони заложенных в ней.

МЕТАФИЗИКА КАК УЧЕНИЕ О СУБСТАНЦИИ И БОГЕ

Мы рассмотрели главные предпосылки и проблемы, для решения которых Лейбниц воздвиг здание своей метафизики. Она была призвана обобщить всю сферу уже познанного и одновременно объяснить то, что в данную эпоху еще не могло быть познано. Например, Лейбниц подчеркнул, что «возникновение животных остается также необъяснимым... как и возникновение мира»²⁰. Возникновение же сознания и факты человеческого познания, особенно в его высших формах, оставались тем более необъяснимы.

Основными категориями метафизики Лейбница следует признать *категорию субстанции* и *категорию Бога*, они тесно связаны между собой. Выше мы констатировали, что теология как учение о Боге подчинена у Лейбница метафизике. Его теология поэтому редко перерастает в христианское богословие, хотя многозначное, синкретичное и аморфное понятия Бога употребляется им очень часто и в самых различных контекстах.

Многозначность же данного понятия, унаследованная метафизикой от теологии (а следовательно, и от религии), объединяется *мистифицирующей* его функцией, которая для монотеистической религии является основной, определяющей. Суть данной функции состоит в подчеркивании тотальной непознаваемости мира, во всемерном ограничении возможностей человеческого познания, в усилении его тенденций к агностицизму, в объявлении еще не познанного принципиально непознаваемым, в набрасывании покрывала таинственности на всю сферу действительности — природной и тем более человеческой. Столь фундаментальная функция понятия Бога объясняет, почему и Лейбниц в своей метафизике связывал с этим понятием все необъяснимое, еще не познанное наукой того времени, и тем более то, что он вообще считал непознаваемым. Область же того, что уже было познано и так или иначе зафиксировано в науке, и того, что Лейбниц считал принципиально познаваемым, он стремился увязать с категорией субстанции.

Выше была охарактеризована и противоположная мистифицирующей интеллектуализирующая сторона понятия Бога, игравшая в метафизике Лейбница, как увидим, огромную роль. Были также констатированы две основоположные доктрины при философской трактовке Бога — пантеистическая и деистическая. Первая из них

в философии XVII в. больше отвечала органистической интерпретации природы и человека, а вторая — их механистическому истолкованию.

Мы увидим в дальнейшем, что Лейбниц развивал близкое к пантеизму виталистическое представление о субстанции и о природе в целом. Казалось бы, эта концепция должна была толкнуть его в сторону пантеизма. Но натуралистическо-атеистические выводы, сделанные из него Спинозой и получившие тогда в Западной Европе значительное распространение, а также ряд принципов учения самого Лейбница о субстанциях превратили философа в противника пантеизма. В своих произведениях он систематически выступает против него.

Наиболее характерна в этом отношении небольшая статья Лейбница «Размышления относительно учения о едином всеобщем духе» (1702)²¹. Объектом его критики становится здесь понятие Бога как единого мирового духа, в котором бесчисленные души тонут как капли в океане. Безликость такого духа обезличивает и связанные с ним души, лишает их индивидуальности и неповторимости личностного начала. А это находится в противоречии с плюралистическим учением Лейбница, согласно которому действует не только Бог, но и все субстанции. Ошибка Спинозы, по Лейбницу, состояла в том, что он довел до крайности учение, отнимающее у тварей силу и действие.

В других своих работах немецкий философ отвергает платоновско-неоплатоническую, пантеистическую по своей сути идею *мировой души*, оживотворяющей вселенную. По-видимому, ее деятельность представлялась ему связанной с чувственным познанием.

Не пресмыкая пантеизм, Лейбниц примкнул к *деистическому* направлению передовой философской мысли. Выше была отмечена эта его позиция еще в работах майнцкого периода, когда она вполне гармонировала с механистическими принципами истолкования природы, хотя и опиралась на Аристотеля, абстрактное учение которого о Боге предвосхищало деизм новой философии. По сравнению с ортодоксальными христианскими верованиями, а также с мусульманскими и иудаистскими деизм сводил к минимуму функции Бога в мире. Он приводил к так называемой естественной религии, главное содержание которой сводилось к морали. Лейбниц неоднократно объявлял себя сторонником естественной религии, получившей значительное распространение в образованных кругах Западной Европы. Немецкий философ, по всей вероятности, видел в ней основу будущего объединения различных христианских вероисповеданий. Несмотря на всю свою осторожность и дипломатичность, Лейбниц делал в этой связи и антиклерикальные выпады. Например, он писал: «Давно уже известно, что желавшие уничтожить естественную религию и

свести ее к религии откровения, — как будто разум тут ничему не может научить, — считались, и не без основания, людьми подозрительными»²².

Для Лейбница деизм открывал возможность сосуществования с господствовавшими религиями и представлял, как он думал, удобную платформу для их объединения.

Преимущество деизма перед пантеизмом — с точки зрения согласования первого с официальными религиозными вероисповеданиями — состояло в утверждении *внеприродности* божественного существа. Лейбниц систематически подчеркивает эту внеприродность: «Сверх мира или собрания конечных вещей есть некоторое Единое Существо, правящее им...»²³. Его сверхприродность открывала возможность известного согласования его деятельности с творящей деятельностью сверхъестественного и личностного христианского Бога. Правда, последний в течение весьма короткого времени создал весь природный и человеческий мир. Лейбницевский же Бог, как увидим, творит лишь многообразные субстанции.

Творящую деятельность Бога Лейбниц нередко обозначает словами «фульгурация» и «эманация», т. е. излучение и истечение. А эти слова обычно употреблялись в неоплатоновско-пантеистической традиции, которая в противоположность традиции монотеистическо-креационистской настаивала на вневременном происхождении, а не на одноактном творении всего многообразия мира сверхприродным божественным существом. Следовательно, несмотря на все свое неприятие пантеизма, Лейбниц все же отдал ему некоторую дань.

Оставаясь сверхприродным существом, Бог вместе с тем обладает, согласно «Монадологии» Лейбница, тремя главными функциями, ибо в нем следует различать *«могущество, которое есть источник всего, потом знание, которое содержит в себе все разнообразие идей, и, наконец, волю, которая производит изменения или создания...»*²⁴. В соответствии с традиционной и официальной христианской креационистской позицией первым атрибутом Бога здесь провозглашается могущество, а знание (как собственно интеллектуальный атрибут) относится на второе место. Фактически же именно этот атрибут Бога является для Лейбница главным.

Мистифицирующая функция понятия Бога, будучи основной его функцией в любой религии, если, разумеется, рассматривать понятие Бога в аспекте гносеологии, не была единственной и исчерпывающей. Не могли не получить свое отражение в понятии Бога и познавательные успехи человека. Отсюда, как отмечено, другая функция понятия Бога, которую можно назвать *интеллектуализирующей*, призванной в принципе укреплять познавательные усилия человека.

Эта функция, не столь важная для религии, рационалистической философией, напротив, нередко выдвигалась на передний план. Уже античные философы, начиная с Ксенофана, подчеркивали познающий ум как главный компонент единого божественного существа. В монотеистических религиях, утвердившихся в странах Средиземноморья на исходе античности и господствовавших в средневековье, мистифицирующая функция Бога как абсолютного всемогущего существа, противопоставленного природе и человеку, выражалась его *волевыми* атрибутами. Оппозиционная же по отношению к этим религиям философия, рационализируя понятие Бога, стремилась всемерно усилить интеллектуализирующую его компоненту (Авиценна, Аверроэс, латинские аверроисты).

Следует также заметить, что если в пантеистической традиции Бог сохранял некоторые сенситивные свойства, то в деистической была достигнута максимальная десенсуализация божественного существа и его деятельности. В деизме XVII в., развивавшемся в условиях прогресса математических, механических и других знаний, под влиянием которых мир все больше уподоблялся огромному механизму, интеллектуализирующая функция Бога многократно возросла. Совершенно закономерно, что к деизму и примкнул такой последовательный рационалист, как Лейбниц.

Познавательной функцией, хотя и в различной степени, наделены все субстанции. Однако Бог как верховная субстанция во много раз выше их всех, ибо он «видит мир не только так, как они его видят, но и совсем иначе еще, чем все они»²⁵. Интеллектуализирующая функция понятия Бога отражена и в том словосочетании, которым чаще всего обозначает его Лейбниц, — Надмировой Разум (Intelligentia Supramundana). Весьма близкий аристотелевскому абстрактно-философскому Богу по этому важнейшему признаку лейбницевский Бог в отличие от своего древнего прототипа, подобно любому деистическому Богу XVII–XVIII вв., обладает минимумом творящих функций, имеющих, однако, решающее значение — Бог творит субстанции, которые определяют бесконечно многообразный мир вещей. В отличие от христианского Бога, который не только некогда создал мир, но и со временем вернет его в небытие, лейбницевский далек от таких намерений, ибо «начало мира не противоречит бесконечности его длительности *a parte post*, т. е. в последующем»²⁶.

Бог полностью реализует чистое познание, которое не удается осуществить человеческому духу, поскольку он с необходимостью отягчен чувствительностью и большая часть его истин — случайные истины факта. Бог же лишен всякой чувствительности, он — та единственная, внеприродная субстанция, которая не нуждается ни в какой телесной оболочке (здесь Бог Лейбница снова приближается к аристотелевскому). Такой Бог списан в

сущности с высших функций человеческого духа и представляет собой их сверхабсолютизацию. Но именно в силу такой сверхабсолютизации «Бог постигает вещи непосредственно», он «познает вещи, потому что непрерывно их производит»²⁷. Творение Богом вещей (его «могущество») — прямое следствие его абсолютного знания. То, чего не в состоянии совершить никакой человеческий ум, — прояснить бесконечное количество случайных истин, до конца проанализировать их и довести до статуса необходимых истин, основывающихся на законе тождества, — возможно только для Бога. «Только высший Разум, от которого ничто не ускользает, способен отчетливо понять всю бесконечность, все основания и все следствия»²⁸.

С другой стороны, с мистифицирующей функцией понятия Бога неразрывно связана *проблема чуда*, исконная проблема монотеизма и его теологии, ставшая в эпоху Спинозы и Лейбница и философской проблемой.

Представления о чуде всегда отражали непознанность множества явлений природного и человеческого мира. В меру этой непознанности такого рода явления приписывались прямому действию божественного всемогущества. При этом теологическая мысль объявляла непознанность *непознаваемостью*, скрывающей от человека загадочную волю божественного существа. Но прогресс научного познания все более уменьшал сферу непознанного. Радикальная рационалистическая философия XVII в. настаивала на полной познаваемости мира и объявила войну «чуду», что наиболее энергично делал Спиноза.

Лейбниц отнюдь не материалист. Природа для него «есть не что иное, как некоторая привычка Бога»²⁹. Но в сущности это выражение не более, чем метафора, за которой скрыто детерминистическое содержание. В рационалистической концепции Лейбница детерминизм получил глубокое методологическое обоснование в принципе достаточного основания. Умелое применение последнего «способствует исчезновению... фантастических измышлений»³⁰, которые с необходимостью связаны с представлениями о чудесах. И вообще, подчеркивает великий рационалист, «в философском объяснении» необходимо «по возможности избегать всего того, что превосходит природу созданных вещей. Иначе не было бы ничего более легкого, чем объяснить причину всего простым введением божества (*Deum ex machina*), не заботясь больше о выяснении природы вещей». Чудом, или сверхъестественным, мы называем редко наблюдаемые события, в действительности же чудо существует «лишь по видимости и по отношению к нам»³¹. Естественное, по убеждению Лейбница, — это все то, что зависит от уже познанных законов и правил. Все, что ими объяснить нельзя, люди часто склонны объявлять сверхъестественным и

чудесным. Между тем «Бог ничего не делает без основания»³², пусть нами еще и не уясненного.

Но все ли объяснимо в природе и тем более в человеческом мире? Натуралистический ответ Спинозы, приведенный выше, был утвердительным. Идеалистический ответ Лейбница иной. В сущности, его Бог раздвоен. Его руководящие функции полностью все же не определяются познавательными, потому что «Бог при всей своей бесконечности никогда не может быть познан вполне»³³. В «Теодицее» ее автор позволяет себе в этой связи даже ироническое замечание: «О деяниях Божиих надо судить так же благоразумно, как судил Сократ о делах Гераклита»³⁴. По сообщению Диогена Лаэртского, Сократ, прочитав сочинение Гераклита (получившего в античности прозвище «Темный»), выразил свое мнение о нем в словах: «Что я понял — прекрасно; чего я не понял, наверное, тоже; только, право, для такой книги нужно быть делосским ныряльщиком»³⁵.

Таким образом, сам Бог все знает, ибо способен завершить бесконечный анализ причин и действий, оснований и следствий, но человек, лишенный этой возможности, не может понять Бога во многих его действиях. Конечно, немецкий философ глубоко интеллектуализировал понятие Бога, но такая интеллектуализация в принципе не может быть доведена им до конца. Поэтому, согласно Лейбницу, многое остается необъяснимым в природно-человеческом мире. И необъяснимо прежде всего то, что должно объяснять все его явления и процессы — происхождение и деятельность субстанций. Область чудесного тем самым не может быть устранена полностью. Мистифицирующая, собственно религиозная функция понятия Бога берет здесь верх над его интеллектуализирующей, собственно философской функцией. «В истинной философии и здоровой теологии, — поясняет Лейбниц эти положения своей метафизики, — следует различать между тем, что объяснимо природой и силами созданных вещей, и тем, что объяснимо лишь силами бесконечной субстанции. Надо признать бесконечную дистанцию между действительностью Бога, превосходящей естественные силы, и действиями вещей, которые совершаются по законам, вложенным в них Богом, и к соблюдению которых он сделал их способными ввиду их собственной природы, хотя и при своем содействии»³⁶.

Однако в русле деистической традиции, которую разделял Лейбниц, развивалась не столько мистифицирующая, сколько интеллектуализирующая функция понятия Бога, призванная укрепить человека в его стремлении к познанию действительности — природной и человеческой, тогда как мистифицирующая функция выдвигала на первый план волевой компонент божественного интеллекта, оставляя в тени собственно разумный. Результатом такой трактовки божественной деятельности был провиденциализм,

иррационалистическое истолкование действительности, которое подчеркивало непрерывное вмешательство Бога в мир природы и человека, переполненное вследствие этого чудесами, т.е. такими проявлениями божественной деятельности, которые недоступны конечному человеческому разуму.

Эта влиятельная традиция богословско-философской мысли в средневековой Западной Европе была связана преимущественно с августинианским направлением, основанным на платонизме. Потесненное в XIII–XIV вв. томизмом, ориентированным на теологизированный аристотелизм, в XVI–XVII вв. августинианство приобрело большую влиятельность в протестантских кругах (в то время как томизм оставался официальной философией католицизма).

Самая яркая философская форма августинианства XVII в. — упомянутый выше окказионализм. Его крупнейшие представители — правые картезианцы Гейлинкс и Мальбранш, а также теолог Арно, с которыми Лейбниц неоднократно полемизировал. В противоположность окказионалистам он систематически подчеркивал разумность божественного существа, указывал на мудрость как определяющий атрибут божественной деятельности, акцентируя таким образом познавательную функцию понятия Бога.

Истолковывая интеллектуально-познавательную деятельность божества (а также высших небесных разумных духов, приближающихся к нему, так называемых интеллигенций), теолого-философская тенденция средневековья выделяла в основном ее *интуитивную* сторону. Это истолкование основывалось в конечном счете на абсолютизации интуитивного момента в человеческом познании. Нарастание элементов научного знания приводило рационалистически мыслящих философов, склонявшихся к деизму, к стремлению увидеть в божественном духе не только разумно-интуитивную сторону (*intelligentia, intellectus, raison, Vernunft*), но и сторону дискурсивную, рассуждающую (*ratio, entendement, Verstand*). Со всеми этими понятиями читатель неоднократно встретится на страницах сочинений мыслителя.

Наиболее общее гносеологическое выражение интеллектуализирующая функция понятия Бога нашла у Лейбница (в полном соответствии с предшествовавшей многовековой традицией) в представлении, согласно которому в божественном разуме заключен источник вечных истин — наиболее общих идей, не подверженных тлетворному воздействию времени. Совокупность этих интеллектуализированных и онтологизированных абстракций и составляет сущность понятия Бога как последней причины мира, как абсолютного существа, которое «само в себе» носит «основание своего бытия»³⁷. Здесь сформулирован вариант так называемого онтологического доказательства бытия Бога, кото-

рый отождествляется с наиболее общим, коренящимся в человеческом уме понятием духовного абсолюта. В рационалистической метафизике Декарта, Спинозы и Лейбница это понятие актуальной бесконечности представлялось наиболее ясным, выразившим суть Бога, который «есть первичное Единство, или изначальная простая субстанция»³⁸. Интеллектуализирующая сторона понятия Бога тем самым фактически отождествляется с понятием субстанции, которое нам и предстоит теперь рассмотреть.

Понятие субстанции рождается, можно сказать, вместе с философией, ибо с первых своих шагов философия стремится установить то неизменное начало, которое смогло бы объяснить все бесконечное многообразие непрерывных изменений и превращений, наблюдаемых в природно-человеческом мире. Эта первостепенная категория прошла затем через всю историю философии, став у Аристотеля по существу главной категорией метафизики. Лейбниц дал такое обобщенное толкование понятия субстанции: «В самом теле и даже во всякой субстанции существует естественное постоянство, противящееся изменению»³⁹.

Метафизика Декарта обосновывала существование двух субстанций — материальной и духовной. Первая из них была призвана объяснить все явления и законы телесного мира, а вторая — сферу человеческой мысли, совершенно не объяснимую, по Декарту, законами телесного мира. Спиноза сделал попытку объяснить и те и другие явления с помощью понятия единственной субстанции, которую он отождествлял с Богом.

Лейбниц считал неудовлетворительным как картезианское, так и спинозистское истолкование субстанции. Одна из важнейших причин этого — отказ Лейбница от картезианской механистической трактовки материи и почти всего живого мира. И хотя картезианская форма механицизма в эпоху Лейбница отступала перед ньютоновской, последняя придерживалась в общем той же интерпретации материи, о чем мы можем судить по следующим словам Кларка из его последнего письма к Лейбницу: «Материя лишена жизни и движения, бездеятельна и инертна»⁴⁰. Лейбниц же считал, что подобное истолкование материи, особенно если сводить к ней всю реальность, не соответствует новейшим открытиям естествознания, и прежде всего понятию *силы*, обоснованному самим Лейбницем, тем более что понятие субстанции должно обобщить все проявления жизни, включая и такое бесконечно сложное, как область познавательной деятельности человека.

Один из основных принципов лейбницевского истолкования субстанции состоит в том, что единство и постоянство, вносимые этим понятием в мир явлений, не могут быть обнаружены, если ограничиться только телесным миром. «По истине, — говорит немецкий философ, — если бы в телах не было ничего, кроме

материального, то вполне справедливо было бы сказать, что они находятся в постоянном течении и не имеют в себе ничего субстанциального, как это верно признали некогда платоники»⁴¹. Тем самым Лейбниц недвусмысленно подчеркнул идеалистический характер своего учения о субстанции.

В этом своем учении он сознательно примкнул к аристотелевско-схоластической традиции, в течение многих веков развивавшей понятие бестелесной формы, которая определяет явления и процессы в видимом, телесном мире. Правда, Лейбниц весьма критически относился к этому понятию, особенно в своих ранних работах, но он не раз подчеркивал позже, что эта его критика относится к понятию формы лишь постольку, поскольку схоластики постоянно употребляют его в физике, почти не выделяя физику из метафизики. В области же физики понятие формы, например, в виде пресловутых «скрытых качеств», в сущности ничего объяснить не может. Здесь, в царстве «действующих причин», с большим успехом применяются принципы механистического естествознания. Другое дело — область метафизики, в которой понятие формы, чаще называемой Лейбницем субстанцией (иногда субстанциальной формой), является необходимым и основополагающим.

Для Декарта и Спинозы универсальность понятия субстанции делала ее чем-то изолированным, бесконечно возвышающимся над миром конечных вещей («божественным»). Бог Лейбница в своей интеллектуализирующей функции также представлял собой верховную субстанцию. Однако немецкий философ понятие субстанциальности стремился максимально связать с миром конкретных, единичных вещей. В силу этого данное понятие включало в себя у Лейбница бесконечное богатство отношений к другим вещам. Каждая из них трактовалась философом как индивидуальная, неповторимая субстанция, монада (единица). Тем самым учение Лейбница о субстанции становилось *плюралистическим*.

СУБСТАНЦИЯ КАК МОНАДА

Единство, вносимое субстанцией в мир явлений, не может быть, по убеждению Лейбница, чем-то материальным. Он отвергает понятие телесного и одновременно умпостигаемого атома как понятие самопротиворечивое. Монаду Лейбниц именует «формальным» или «истинным» атомом. Она — некая духовная единица бытия, которую философ с конца XVII столетия стал именовать греческим словом «монада» (встречавшимся у античных философов и у философов Ренессанса). Поэтому метафизику Лейбница нередко именуют *монадологией*. Монады абсолютно просты, лишены частей. В отличие от геометрических точек, которым присущи

определенные пространственные свойства, они — метафизические, непространственные «точки», не имеющие таких свойств.

Обобщая понятие *силы*, первоначально обоснованное им применительно к физике, Лейбниц объявляет ее по существу главным атрибутом монады. «Постоянно существует одна и та же сила, энергия, и она переходит лишь от одной части материи к другой, следуя законам природы»⁴². Философ доказывает, что сила, будучи «ближайшей причиной» всех изменений, претерпеваемых телами, есть нечто отличное от присущих им величины, фигуры и движения. Постичь ее возможно только умом, а не воображением.

Так философ обосновывает свой *динамизм*, противоположный *механицизму*. В отличие от Декарта и Спинозы, у которых учение об универсальной субстанции сочеталось с идеей пассивности телесного мира, Лейбниц настойчиво подчеркивает активность монадной субстанции в качестве силовой точки. «Субстанция есть существо, способное к действию»⁴³. «Всякая подлинная субстанция только и делает, что действует»⁴⁴. Как тело не может быть без движения, так субстанция — без действия. Данное определение становится у Лейбница одной из решающих характеристик субстанции.

Понятие силы, составляющее основу антимеханицизма Лейбница, наполняется у него дальнейшим, еще более конкретным содержанием, углубляющим эту его позицию. Такое содержание почерпнуто немецким философом из размышлений над биологическими объектами и теми открытиями, которые в его время были совершены в этой области. Он убежден, что повсюду разлита «первичная активная сила, которую можно назвать жизнью»⁴⁵. Более того, «хотя не все тела органические, — развивает Лейбниц ту же мысль в статье «Против варварства в физике...», — однако во всех неорганических скрываются органические, так что вся масса, на вид бесструктурная и сплошь однородная, внутри не однородна, а дифференцирована, притом не бесформенно, а упорядоченно»⁴⁶. Отсюда понятно, почему монада, будучи метафизической точкой, одновременно выступает центром жизненной силы. Жизнь оказывается универсальным свойством бытия. Динамизм Лейбница является одновременно и *витализмом*.

При этом жизнь не представляет собой некой силы, равномерно распространенной по всему космическому пространству. Каждому телесному образованию свойственна своя, только ему присущая степень жизненной силы. С этим убеждением Лейбница тесно связано одно из центральных положений его метафизики — о бесконечном многообразии субстанций, о сугубой индивидуальности каждой монады. Субстанциальный плюрализм Лейбница с необходимостью приводит его к тому, что количественный подход к природе, характерный для механицизма

Декарта, Гоббса или Спинозы, уступает место ее качественной интерпретации.

Названное положение метафизики Лейбница представляет собой онтологическую проекцию закона тождества, который называется теперь законом тождества неразличимых (*lex identitatis indiscernibilium*). Согласно этому принципу, не может быть двух вещей, даже двух капель воды, в точности похожих друг на друга. А если такое иногда и случается, то, значит, перед нами та же самая вещь.

Другое не менее важное положение рассматриваемой метафизики, вытекающее из того же принципа, утверждает *постепенность* всех переходов в природе и человеческом сознании, в котором огромную роль играют неуловимо малые, бессознательные представления. Эту особенность бытия Лейбниц назвал *законом непрерывности* (*lex continuitatis*) — одним из основных в его метафизике. Он сформулирован в очевидной связи с открытым им дифференциальным исчислением, которое основано на исчислении «бесконечно малых» величин. Признание «безграничной тонкости вещей, заключающей в себе всегда и повсюду актуальную бесконечность», с необходимостью влечет за собой, по мысли Лейбница, убеждение в том, что все процессы природы, протекают посредством крайне малых, предельно минимальных количественных прибавлений. Отсюда широко известное положение метафизики Лейбница: «природа никогда не делает скачков»⁴⁷.

Когда Лейбниц конкретизирует субстанциальную жизненную силу положением, согласно которому «всякое тело чувствует все, что совершается в универсуме»⁴⁸, то эту его позицию можно было бы истолковать как разновидность широко распространенного в античности и возрожденного натурфилософией Ренессанса *гилозоизма*, наделяющего все физическое чертами психического. Но подобная трактовка витализма Лейбница была бы слишком упрощенной. Правильное представление о нем можно получить, лишь принимая во внимание все положения его методологии, охарактеризованные выше, а также всестороннюю ориентацию немецкого философа на естествознание его времени.

ПРОБЛЕМА ЖИЗНИ И ТЕЛЕОЛОГИЯ ЛЕЙБНИЦА

Лейбниц устанавливает три основные разновидности монад — «голые», души и духи. Низшие монады — «голые» — «спят без сновидений» и образуют то, что мы называем неорганической природой. В соответствии с системой Лейбница она отнюдь не мертва, поскольку жизнь разлита повсюду. Но значительно более интенсивную форму проявления жизненной силы в метафизике Лейбница составляет *душа* (*l'âme*). «...Душами, — указывает автор

«Монадологии», — можно назвать только такие монады, восприятия которых более отчетливы и сопровождаются памятью»⁴⁹. Память открывает возможность появления «эмпирической последовательности», общей для человека и животного. Она «состоит в том, — говорит философ в статье «Материя, взятая в себе», — что получающий те ощущения, которые он уже несколько раз получил следующие одно за другим, ожидает и снова получить их в той же последовательности»⁵⁰. Но в этой деятельности души еще нет разума (рассудка), без которого невозможна «рациональная последовательность», характерная для человека. Поскольку душа мыслится при этом как бестелесный центр телесной организации, концепция души Лейбница совершенно идеалистична.

Однако при всем идеализме этой концепции нельзя не отметить ее несоответствия традиционным религиозным, в особенности христианским, представлениям о бестелесном существовании душ (после смерти их владельцев). В «Монадологии» он называет даже «схоластическим предрассудком» представление, «будто душа может совершенно отделиться от тела»⁵¹. В этом вопросе Лейбниц по существу возвращается к позиции Аристотеля, подчеркивавшего неотделимость формы от материи, а души от тела. Немецкий философ систематически отвергает поэтому широко распространенные (и не только в древности) представления о *метемпсихозе*, о посмертном переселении душ из тела в тело, об их круговороте и т. п. Эти мифологические представления он считал совершенно не соответствующими состоянию современного ему естествознания, биологическим открытиям. Главное же, почему Лейбниц отвергал такие представления, заключалось в их полном несоответствии универсальному порядку, исключавшему любые скачкообразные изменения и предполагавшему только постепенные.

Вместе с тем Лейбниц считал неприемлемыми и весьма влиятельные тогда идеи Декарта, трактовавшего животные организмы как механизмы, полностью лишенные животворящего начала души и аналогичные, например, часовым механизмам. Виталистическая позиция Лейбница была несовместима с этими механистическими идеями. Правда, поскольку картезианское представление о животном как простом механизме отражало огромный прогресс в познании его жизнедеятельности, немецкий философ неоднократно говорит о машинах применительно к организмам. Но он различает при этом машины «искусственные», созданные человеком, и машины «естественные», существующие в природе независимо от человека.

Выше было указано, что Лейбниц отмечал, сколь загадочным для науки его времени был вопрос о происхождении животных. Потому философ и называет их «божественными машинами», что они созданы Богом, подобно тому как «искусственные машины»

создаются человеком. Последние — простые механизмы, которые нетрудно разобрать, составные части их не представляют никакой сложности и являются уже не механизмами, а только составляющими их элементами. Принципиально отличаются от них «машины естественные», «живые тела». Они «и в своих наималейших частях до бесконечности продолжают быть машинами (обладают определенной организованностью. — В. С.). В этом и заключается различие между природой и искусством, т. е. между искусством божественным и нашим»⁵².

Столь радикальное различие определяется наличием в «естественных машинах» монадных душ, целесообразно организующих облекающую их телесную оболочку. Таким образом, слово «машина» применяется к организмам в сущности метафорически, ибо деятельность их толкуется Лейбницем *телеологически*. «Души, — читаем мы в «Монадологии», — действуют согласно законам конечных причин, посредством стремлений, целей и средств. Тела действуют по законам причин действующих (производящих)»⁵³. Из этого, как и из многих других высказываний Лейбница, очевидно, что он восстанавливает телеологический принцип и последовательно придерживается его при объяснении жизнедеятельности организма. Тем самым он отвергает упрощенное механистическое объяснение этой жизнедеятельности, сводящее ее к простому раскрытию чисто материальных, в данном случае полностью лишенных всяких признаков жизни, так называемых действующих причин. Это аристотелевский термин, в натуралистической же философии XVII в. материальные и действующие причины часто именовались *ближайшими причинами*, поскольку их легче всего зафиксировать в опыте.

Однако, несмотря на весь телеологизм Лейбница, в его понимании живого сохраняется своего рода механистическая упрощенность. Она связана с его попыткой истолковать рождение и смерть животных организмов. Немецкий философ отверг не только представления о метемпсихозе, но и весьма распространенные в его эпоху представления о самозарождении жизни из неживой материи. Отвергая их, он опирался на открытия микробиологии своего века, в особенности на открытие сперматозоидов животных и человека.

Уже сами биологи, сделавшие такие открытия, сформулировали концепцию *преформизма*, согласно которой семенной зародыш животного не что иное, как его микроскопическая копия, а рост животного после рождения — лишь простое увеличение его размеров. Лейбниц увлекся этой концепцией. Во-первых, она согласовывалась с теорией аналитических суждений, в которых предикат раскрывает лишь то, что уже мыслится в понятии субъекта. Во-вторых, концепция преформизма, казалось, проли-

вала свет на решение столь трудной проблемы, как проблема происхождения животных организмов. «Организм животных — то механизм, предполагающий божественную преформацию: то, то из него вытекает, является чисто естественным и совершенно механическим»⁵⁴. В приведенных словах очевиден формальный аспект деистического понятия Бога.

Но в своем истолковании организма Лейбниц не пошел и не мог пойти по пути последовательного механицизма. Концепцию преформизма он подчинил своей виталистической доктрине. Философ систематически подчеркивал, что не может быть никакого метемпсихоза, а есть только *метаморфоза*. Нередко он говорил в этой связи и о *развитии* (developpement) животных организмов. Однако преформистски понимаемое развитие — крайне упрощенное подобие его. «Смерть, как и рождение, есть лишь превращение одного и того же животного, которое то возрастает, то уменьшается»⁵⁵. Таким образом, жизнь вечна, и бессмертие организмов — нечто совершенно естественное. Так как «нет ни первого рождения, ни вполне нового происхождения, — говорит философ, — то отсюда вытекает, что не будет также ни совершенного уничтожения, ни смерти в строгом метафизическом смысле»⁵⁶. Конкретная телесная оболочка организмов стареет и разлагается, но монада-душа, не теряя ни одного мига времени, организует другую.

Душа роднит животный организм с человеческим, но в последнем она выступает как *дух* (l'esprit). Этим словом Лейбниц обозначает всю сферу человеческого сознания.

Наряду с восприятиями-представлениями философ наделяет монады *стремлениями*, или аппетитами. Последовательное проведение принципа телеологизма приводит Лейбница к утверждению, что жизнедеятельность душ и тем более «голых» монад — лишь бледное подобие той многообразной жизненной активности, которой наделены духи. Именно они обладают наиболее интенсивными, подлинными стремлениями, и прежде всего стремлением к трансформации перцепций в апперцепции, как и наличием последних независимо от первых. Тем самым обнаруживается главное свойство человеческого духа — его способность к высшим проявлениям познавательной деятельности.

Именно эта деятельность послужила ближайшей моделью субстанции-монады. Та активность, которая составляет определяющее свойство субстанции, есть прежде всего *познавательная активность*. Все другие, более низшие ее проявления — только ступени восхождения к высшей, познавательной цели бытия. Закрепляя эту свою руководящую телеологическую установку, Лейбниц нередко именовал субстанцию-монаду аристотелевским словом «энтелехия». В принципе, стремление к познанию присуще любой монаде, но только в духе это стремление реализуется наиболее совершенным

образом и доходит до степени апперцепции, субъектности, «я». Положение об индивидуальности субстанций-монад приобретает в этой связи смысл сугубой индивидуальности каждого человека, неповторимость его личности.

УЧЕНИЕ О ПРЕДУСТАНОВЛЕННОЙ ГАРМОНИИ — ГЛАВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ ДЕИСТИЧЕСКОЙ МЕТАФИЗИКИ ЛЕЙБНИЦА

Идеализм Лейбница, как, в сущности, и всякий идеализм, связан с его убеждением в том, что *субъект богаче объекта*. Философ систематически подчеркивает, что человеческие души «воспринимают внешние процессы через внутренние»⁵⁷. Поэтому ему представляется само собой разумеющимся, что свойства объекта должны быть выведены из субъекта. «Мысля о себе, мы мыслим также и о бытии, о субстанции, о простом и сложном, о невещественном и о самом Боге...»⁵⁸. Именно самосознание доставляет нам такие метафизические понятия, как понятия «причины, действия, деятельности, сходства, а также понятия логические и нравственные»⁵⁹.

Уподобление активности субстанций познавательной деятельности человека сообщает монадам новые принципиальные черты. Поскольку каждая монада индивидуальна и бестелесна, то ни одна из них не может действовать на другую, как действуют друг на друга все единичные вещи, что и констатируется в повседневном опыте. Каждая монада замкнута в себе, ибо ни одна из них, подчеркивает Лейбниц, не имеет «окон». Вместе с тем философ называет каждую монаду «живым зеркалом» универсума, отражающим его. В этой связи он иногда использует и древнюю идею микро- и макрокосма. На первый взгляд, между этими положениями существует противоречие. Но оно разрешается Лейбницем на последовательно идеалистической почве, ибо то, что он называет иногда представлением, отражением и т. п., в действительности есть *воспроизведение* каждой монадой как познающей единицей всей бесконечно сложной природы. Тем самым первичным по отношению к бытию оказывается не просто сознание, а прежде всего и главным образом его познавательные функции и формы.

Первенство познавательных форм человеческого духа по отношению к бытию, существующему вне его, закономерно приводит Лейбница к выводу, согласно которому все без исключения предметы и процессы природы представляют собой лишь «хорошо обоснованные явления» (*phenomena bene fundata*), а не нечто первоначальное и стабильное само по себе. При этом степень стабильности прямо пропорциональна обоснованности тех или иных явлений.

Данный вывод был отчасти подготовлен механистической философией того века, противопоставлявшей объектные, «первичные», пространственно-физические качества предметов их «вторичным», чувственным, субъектным свойствам. Выше мы видели, как молодой Лейбниц вполне в духе этой философии рассматривал пространство, материю и движение в качестве основных, полностью объектных свойств всякой реальности. Иначе рассматривает он эти свойства, став последовательным идеалистом. Лейбниц утверждает теперь, что «понятие величины, фигуры и движения вовсе не так отчетливо, как воображают... оно заключает в себе нечто мнимое и относящееся к нашим восприятиям, хотя и не в такой степени, как цвет, теплота и тому подобные качества»⁶⁰. Таким образом, не только вторичные, но и первичные качества существуют в тесной зависимости от наших познавательных способностей и до известной степени даже порождаются формами сознания.

В этой связи следует остановиться на полемике Лейбница и Кларка по проблеме пространства и времени.

Кларк, защищая принципы ньютоновской механики, настойчиво доказывал, что существуют абсолютное пространство, полная пустота, в которой протекают все вселенские процессы, а также абсолютное время, некий равномерный поток длительности, позволяющий измерять эти процессы. Пространство и время совершенно независимы друг от друга. И хотя Ньютон под влиянием кембриджских неоплатоников рассматривал пространство и время как нечто нематериальное, идеальное, называя пространство даже чувствилищем Бога, Лейбниц отвергал эту доктрину как не соответствующую принципам его идеализма. Он считал пространство и время относительными и соотносительными: пространство представляет собой порядок сосуществования тех или иных вещей, а время — порядок их последовательности.

Увязывая пространство и время с изменяющимися вещами объектного мира, Лейбниц, несмотря на его идеализм, в этом пункте его доктрины ближе к новейшим представлениям об этих определяющих свойствах бытия. Отвергая абсолютную пустоту, он считал несостоятельными и такие представления ньютоновской механики, как действие на расстоянии, без посредника, обнаруживающее некую универсальную силу тяжести — закон гравитации. Метафизик, считавший силу основополагающим свойством умопостигаемой субстанции, видел в «таинственной» силе гравитации, зафиксированной в опыте и ставшей одной из основ ньютоновской физики, только возрождение идеи схоластических «скрытых качеств».

Идея спонтанного воспроизведения монадным человеческим духом всего богатства вселенной восходит к древней платоновской

идее внеопытности знаний, заключенных в душе. «Красоту универсума, — поясняет эту свою принципиальную мысль немецкий философ, — можно было бы познать в каждой душе, если бы только возможно было раскрыть все ее изгибы, развертывающиеся заметным образом только со временем»⁶¹. И хотя эти «изгибы» раскрываются в каждую эпоху и тем более у каждого человека далеко не полно, принципиально важна возможность такого раскрытия. Ее реализация и обуславливает бесконечное умножение монадами единого универсума, ибо бесконечная дифференциация монад делает каждую из них индивидуальным «зеркалом», отражающим универсум в меру своих возможностей, с позиций, присущих только данной монаде, и никакой другой. «Не в предмете, а в способе познания предмета ограничены монады»⁶². Таким образом, онтологический плюрализм монадологии согласуется с ее гносеологическим плюрализмом и даже определяется им.

Методологической основой такой согласованности служит рационалистическое учение Лейбница об аналитических суждениях, основывающихся на законе тождества. Всякая «индивидуальная субстанция» должна выражаться настолько «полным понятием», чтобы из него можно было «вывести все предикаты того субъекта, которому оно придается»⁶³. Такое понятие «выражает, хотя и смутно, все, что происходит в универсуме, прошедшее, настоящее и будущее»⁶⁴. Смутность поднимается к ясности по мере превращения перцепции в апперцепцию.

Однако полное преодоление смутности своих знаний не дано никакому человеку. Поскольку «в трех четвертях наших поступков мы бываем только эмпириками»⁶⁵, мы не можем не руководствоваться чувствами и опытом. Истины факта и случая преобладают в нашем познании над истинами необходимыми и вечными, образующими подлинную теорию. Выявление истин последнего типа в их чистом виде совершенно необходимо, если метафизика действительно хочет быть глобальным знанием.

Здесь метафизика Лейбница снова приходит к идее Бога. Данная идея пронизывает все его философские сочинения — мы встречаемся с ней даже в некоторых его естественнонаучных произведениях. Как мы уже видели, божественная мудрость не представляет у Лейбница лишь традиционной богословской идеи, которую он был вынужден многократно подчеркивать в условиях религиозно-идеологической атмосферы своей эпохи. Эту идею немецкий философ наполнил новым, деистическим по своей сути содержанием.

Интеллектуализирующая функция понятия Бога в истории предшествовавшей философии формулировалась и в связи с различными доказательствами божественного бытия, которое нужно было оправдать перед лицом понимающего разума. С другой

стороны, чем более познаваемыми становились для человека результаты божественной деятельности, тем меньше становилась надобность в самом понятии Бога. Деистический прогресс этого понятия в сущности и означал минимизацию роли Бога по отношению к миру и человеку. И в этом нет ничего парадоксального, если иметь в виду, что такого рода *минимизация* отражала интенсивное углубление человеческого познания и расширение практической деятельности в соответствии с ним в эпоху Лейбница. Уже философы прошлого, например Николай Кузанский, сравнивали мир с огромной космической машиной, однажды мудро устроенной Богом и вполне доступной человеческому пониманию, — в сущности, она всегда была аналогией часам и другим механизмам, которые создавал сам человек. В XVII–XVIII вв. с огромным прогрессом механики, которая закончила свое формирование в качестве стражайшей науки в ньютоновских «Математических началах натуральной философии», так называемой физико-теологический аргумент стал главным аргументом деизма.

В силу этого аргумента гелиоцентрическая система нашего мира, движение светил которого можно предсказать с абсолютной точностью, с необходимостью требует некоего верховного божественного разума. По существу, роль Бога сводится здесь к весьма далекому во времени созданию мира, с тех пор не нуждающегося в божественном содействии. Однако сам Ньютон колебался в проведении этого принципа, о чем читатель может судить по переписке Лейбница с Кларком. Последний, выражая точку зрения Ньютона, считал, что активная сила, некогда приданная Богом природе и лежащая в основе движения ее тел, со временем уменьшается, и это требует эпизодического вмешательства Бога в мировые процессы. Непостоянство активных сил, по убеждению Ньютона и Кларка, приводит к оживлению и приближению к миру природы и человека божественного providения. Лейбниц же был убежден в постоянстве деятельной силы, однажды сообщенной Богом мировой машине, прочность и надежность которой исключает необходимость все нового божественного вмешательства.

Весь этот деистический комплекс идей получил у Лейбница обоснование в его учении о *предустановленной гармонии*, в соответствии с которым божественное содействие миру ограничивалось неким первоначальным временем ее создания.

Но необходимость этого учения вызывалась и принципами самой монадологии, так сказать, внутренними потребностями системы. Как мы видели, каждая монада не имеет «окон» и развивает присущую только ей познавательную деятельность. Вместе с тем существует величайшая согласованность в результатах этой деятельности бесконечного множества монад, — согласованность, итог которой составляет гармония универсума. Источником та-

кой удивительной согласованности, учит Лейбниц, может быть только божественная мудрость. Именно она, творя монады, так их «запрограммировала», что результатом их независимой друг от друга деятельности стал закономерный универсум.

В философии того века огромную роль играла *психофизическая проблема* — проблема согласованности духовной и физической деятельности человека. К ее возникновению привело все более тщательное изучение физиологических механизмов животного и человеческого организмов, с одной стороны, и дальнейшее углубление в психический мир и познавательную деятельность человека — с другой. Дуалистическая метафизика Декарта явилась важнейшим философским выражением неспособности науки того времени решить проблему взаимодействия духовного и физического начал человеческого существа. Упоминавшийся выше окказионализм Мальбранша утверждал, что за каждым случаем такого взаимодействия скрывается непосредственное — и для нас непредсказуемое — вмешательство божественной воли. Лейбниц же не считал факты психофизического взаимодействия необъяснимыми. Концепция предустановленной гармонии, содержащая попытку преодоления картезианского дуализма, давала Лейбницу возможность «объяснить» все случаи из этой области тем, что Бог раз и навсегда согласовал в человеке физическое с духовным (подчинив первое второму).

При всей иллюзорности этого «объяснения» оно все же позволяло изучать многообразные факты психофизического взаимодействия, не ссылаясь каждый раз на непостижимое божественное вмешательство. «Гармония, или соответствие между душой и телом, является не беспрестанным чудом, а, как все вещи природы, действием или следствием первоначального, происшедшего при сотворении вещей чуда. В действительности она есть беспрестанное чудо в такой же мере, как и множество естественных вещей»⁶⁶.

Предустановленная гармония, обобщая «законодательную» деятельность Бога при создании монад, выражает в сущности все закономерности природно-человеческого мира после его возникновения. Отсюда связь с ней ряда первостепенных проблем лейбницевской метафизики.

«ТЕОДИЦЕЯ». ПРОБЛЕМА ВЕРЫ И РАЗУМА

«Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла», опубликованные в 1710 г. (вместе с четырьмя Приложениями), Лейбниц считал главным своим произведением. Как неоднократно зафиксировано выше, проблема Бога в метафизике немецкого философа, в его онтологии и гносеологии занимает первостепенное место. Это древнейшее из всех мировоззренческих

понятий включает множество моральных и социальных аспектов. Все они в различной мере трактуются Лейбницем в «Теодицее».

Среди мотивов, подвигнувших его к ее публикации, едва ли не самым важным были все чаще высказывавшиеся в верхах общества опасения, что успехи научного знания, все более четко открывавшаяся картина бесконечного мира способны подорвать веру в существование Бога. Выше мы отмечали, что в такой социально-мировоззренческой ситуации Лейбниц ссылался на слова Ф. Бэкона, согласно которым только легкие глотки научного знания отдаляют человека от религии и веры в Бога, а более глубокие снова возвращают его к ним. Теперь немецкий философ стремится дать всестороннее обоснование понятию Бога. Он сконструировал в этих целях и удачный (грекоязычный) термин «теодицея» (оправдание Бога), вошедший с тех пор в философское кровообращение. Для иллюстрации его содержания Лейбниц привлек огромное множество имен — философов, теологов, ученых, политиков — от древности до его дней, а также библейские сюжеты.

В предисловии к своему сочинению автор говорит о «двух знаменитых лабиринтах», издревле мучающих человеческую мысль. Второй из них связан с проблемой непрерывности — континуума. Он составляет предмет размышлений одних лишь философов и образует важнейшее содержание рассмотренной нами выше метафизики лейбницеанства. Первый же лабиринт «связан с великим вопросом о свободе и необходимости, преимущественно же о происхождении и начале зла». Его социальное содержание много шире второго лабиринта, ибо первый «запутывает почти весь человеческий род»⁶⁷. Действительно, проблема свободы человека не только включает его в сложнейшую сеть социальных связей, но и ставит перед лицом всего бытия. Она концентрирует в себе как многие вопросы метафизики, так, в сущности, и всю моральную проблематику.

Все это сложное и богатое содержание трактуется в основных разделах «Теодицеи» и мы рассмотрим его в дальнейшем. Сейчас же обратимся к решению Лейбницем проблемы *веры и разума*, которому посвящено обширное «Предварительное рассуждение».

Вопрос о соотношении веры и знания, веры и разума — один из главных вопросов гносеологии, трактующей средства, способы, возможности человеческого познания, отношение уже познанного к непознанному. Как уже говорилось выше, проблема соотношения веры и разума стала, можно сказать, самой значимой гносеологической проблемой средневековой философии, поскольку религиозная вера — будем называть ее *фидеистической* — в течение многих веков господствовала над довольно скромным объемом научно-философского знания. Вера базировалась на Священном писании, на непререкаемости Библии.

Однако само содержание Библии, сложнейшего произведения, отразившего самые различные стороны исторической, социально-экономической и духовной жизни древних евреев (в Ветхом завете), а затем и других народов Римской империи (в Новом завете), требовало какого-то минимального осмысления. Состояние веры, не включающей в себя хотя бы малейшей рефлексии, просто невозможно. Поэтому экзегетика Библии (Ветхого завета) в сущности началась еще до возникновения христианства (у Филона Александрийского) и продолжалась в последующие века патристики и средневековья, когда знание научное («свободные искусства») и философское, хотя и медленно, но крепло, углублялось. Суть схоластики как господствующей теологизированной философии состояла в привлечении определенных элементов логики («диалектики») к осмыслению и даже обоснованию догматов христианского вероучения. Но позиция последовательного теологического рационализма, совершенно неприемлемая для католической церкви, а в сущности и для любой другой, в принципе и не может быть реализована.

Значительно более распространенной в философии средневековья стала так называемая теория двоякой истины (другой ее вариант — концепция «двух истин»), о чем было сказано выше. Согласно этой концепции, между философией-наукой и религиозным вероучением не может быть ничего общего ни в их предметах, ни в применяемых ими методах познания. Предмет философии, а именно природа и человек, рассматриваемый как природное тело, познается на основе разума и связанного с ним опыта. Предмет же религии — духовный человек, моральная сторона его жизни немислима без догматики и образов потустороннего мира, а основное средство их постижения — тексты Священного писания.

Поздние западноевропейские схоластики-номиналисты, которых Лейбниц высоко ценил⁶⁸, по существу полностью отрицали познаваемость религиозных догматов, отнюдь не отвергая их роли как главного практического средства руководства повседневным нравственным поведением народа. Здесь они смыкались с мистическими направлениями средневекового философствования. Лютер и Кальвин, вожди реформационного антикатолического движения, многократно упоминаемые в «Теодицее», по существу были мистиками и яростно поносили человеческий разум за его тщетные претензии познать тайны и обосновать догматы христианского вероучения. У некоторых философов XVII в., например у Бэкона, Галилея, концепция «двух истин» не утратила своей роли в укреплении научно-философского комплекса знаний перед лицом мощной религиозно-догматической идеологии. Как показано выше, Т. Гоббс, продолжавший традиции английского номинализма, совершенно отделил философию, отождествляемую

с наукой и мыслимую как сугубо доказательное знание, от любой теологии, догматы которой не поддаются никакому осмыслению и не нуждаются в нем. Как мы видели, к Гоббсу здесь был близок и Спиноза.

Среди множества различных воззрений на соотношение религиозной веры, всегда тяготеющей к беспрекословному подчинению авторитету Священного писания, и догматов, накопившихся за многовековую историю церкви, и доказывающего человеческого разума, разрушающего слепую авторитарность, весьма заметную роль играл *скептицизм*. Выше мы охарактеризовали это влиятельное направление новоевропейской философии. Среди скептиков, до предела заостривших антидогматическое жало этого направления, наиболее последовательным и активным был французский философ и публицист Пьер Бейль (1647–1706) — автор знаменитого «Исторического и критического словаря». Полемику с ним Лейбниц начал еще до работы над «Теодицеей»⁶⁹ и интенсивно продолжал ее в этом произведении.

Полемика двух этих крупнейших представителей радикальной философской мысли XVII в. определялась различием их позиций в решении проблемы отношения разума к религиозной вере, а также к рационалистической метафизике, поскольку она обосновывала бытие Бога, некоторых его атрибутов и тем самым способствовала укреплению догматических притязаний религии. Правда, и скептицизм Бейля сочетался с общерационалистическими положениями. Бейль не допускал, например, никаких сомнений в незыблемости законов логики и истин математики. Уделяя большое внимание моральной проблематике, он считал, что нравственное сознание основывается на неких интуитивных убеждениях человеческой совести.

Совершенно иначе П. Бейль трактовал положения метафизики Декарта, Спинозы и в особенности Лейбница. Их умозрительные положения, фундамент которых составляет максимально широкое понятие Бога, с позиции скептицизма Бейля совершенно несостоятельны. В отношении этих положений и даже в отношении бытия Бога и тем более его действий никакие доказательства невозможны, ибо подобные доказательства полны противоречий. Непостижимость Бога и его действий, на которой настаивало большинство теологов, в особенности протестантских, совершенно несовместима с утверждением рационалистов того же века об очевидности его бытия. Конфликт между религиозной верой и рассуждающим разумом, согласно Бейлю, неизбежен, неустраним ни при каких обстоятельствах. При этом вера сильнее разума, стоит над ним и нередко даже подчиняет его себе.

Сказанное не означает, что Бейль становился на позиции догматической теологии и поносил разум, как это некогда делали

Лютер и Кальвин. К теологии он был в сущности равнодушен — и католики, и протестанты травили его, — вскрывал множество проявлений аморализма деятелей христианской церкви, обосновывал принципиальную возможность атеистического общества, хотя признавал и социальную необходимость господствующих религий, но иногда подчеркивал и нравственную ценность ряда положений Священного писания. В целом французский скептик, доказавший, в частности, мнимость множества совершающихся в природе «чудес», которые для религиозно экзальтированной толпы служили наиболее очевидным доказательством непознаваемого божественного всемогущества, предвосхищал многие идеи французских просветителей XVIII в., часть из которых стала влиятельными материалистами и атеистами.

Наиболее активное наступление на господствующие религии в мировоззренчески насыщенном и весьма противоречивом XVII столетии велось именно с позиций рационализма, необычайно окрепшего тогда под влиянием мощного, самого интенсивного за все предшествующие времена развития естественнонаучной мысли. Традиционные религии — не только католическая, но и протестантские, возникшие лишь в начале XVI в., но уже приобретшие свою догматическую и схоластическую традицию, — защищались или обращались к мистике — это было свойственно прежде всего лютеранам и кальвинистам, — или казуистически приспособляясь к некоторым положениям рационализма, что было присуще более опытным и изощренным католическим теологам. Рационалистические перетолкования Священного писания с позиций картезианской философии и даже физики были предприняты некоторыми теологами Нидерландов, где философия Декарта уже при его жизни приобрела наибольшую популярность. С такого рода истолкованиями выступали и философы, как, например, Людвиг Мейер, примыкавший к Спинозовскому кружку и опубликовавший в 1666 г. книгу «Философия — истолковательница Священного писания».

Применение рационалистических принципов к истолкованию Священного писания и, тем более, догматов христианских вероисповеданий и философами, и теологами иногда вплотную подводило к стиранию границ между ними. В этом отношении особенно показательны воззрения и деятельность так называемых антиринитариев, или социниан, часто упоминаемых в «Теодицее». Это направление, имевшее своих сторонников в различных странах Европы, было особенно влиятельным в Польше второй половины XVI — первой половины XVII в. («польские братья»).

Хотя социнианство обычно трактуют как протестантскую разновидность религиозного вероисповедания, доза рационализма и критика главных догматов христианства в нем столь значительна,

что в целом его весьма затруднительно отнести к какому-либо позитивному христианскому вероисповеданию. Не входя в подробности учения социниан, укажем на отрицание ими основного догмата христианства — догмата о единстве и одновременно триипостасности внеприродного и личностного Бога. По убеждению социниан, верховный Бог един, а Иисус Христос, второе лицо триединого Бога христиан, — великий человек, указавший людям путь к спасению, божественные же свойства он обрел только после воскресения. Антитринитарии, можно сказать, довели до предела те элементы рационализма, которые укоренились в традиционной схоластике.

Таковые, в частности, были связаны с позицией Фомы Аквинского (XIII в.), крупнейшего учителя католицизма, который, лавируя между различными «еретическими» направлениями в вопросе о соотношении веры и разума, а также стремясь утвердить положение о служебной роли философии по отношению к теологии, выдвинул формулу, согласно которой лишь немногие догматы христианского вероучения могут быть обоснованы разумом, подавляющее же их большинство не поддается никакому обоснованию. Но все эти догматы не антиразумны, как утверждали сторонники концепции двух истин, а *сверхразумны*. Они недоступны для слабого человеческого ума, но совершенно ясны для ума божественного. Поэтому религиозная вера, согласно Аквинату, не противоречит разуму, а подчиняет его себе, достигая полной гармонии с ним.

Используя ту же формулу о сверхразумности догматов христианского вероисповедания, социниане в противоположность Аквинату все же стремились положения христианского вероучения поставить под контроль разума. В соответствии с этим многие «чудеса», фигурирующие в Библии, они пытались трактовать как естественные, причинно обусловленные события. Принимая Священное писание в целом, социниане усматривали ошибки в его второстепенных положениях, а также доходили до отрицания значения таких христианских таинств, как причащение и даже крещение, чем весьма способствовали развитию в различных кругах религиозного вольномыслия.

К сказанному выше следует добавить, что важнейший термин «деизм» первоначально появился именно в социнианских кругах. Вводя этот термин, социниане хотели отвести от себя обвинения в атеизме. В дальнейшем этот термин стали связывать со сторонниками так называемой *естественной религии*. А это были уже собственно философы. Социниане же были едва ли не главными представителями так называемого неконфессионального христианства, отрицавшего институализированную церковь.

Приверженцем естественной религии с первых же страниц своего Предисловия к «Теодицее» выступает и Лейбниц. Немецкий философ выражает здесь резко отрицательное отношение к догматическо-обрядовой стороне религиозного культа, выдаваемой за истинное благочестие. Весь этот отрицательный комплекс Лейбниц именует «царством тьмы». Между тем, пишет он, не кто иной, как Иисус Христос «возвел естественную религию в закон и придал ей силу общепризнанного догмата»⁷⁰, после чего она распространилась по всей Римской империи. И задолго до Лейбница (например, уже Абельяр), и в его эпоху многие философы, отождествляя религию с моралью, представляли Иисуса Христа как героя и провозвестника подлинной моральности, которая в дальнейшей истории церкви была искажена множеством догматов и обрядов. Согласно Лейбницу, Иисусу Христу удалось сделать то, чего не получилось ни одного из самых влиятельных философов, — превратить мудрость, основанную на разумной любви к Богу, в верование народных масс.

Таким образом, с концепцией естественной религии у Лейбница связаны определенные просветительские мотивы, более сильные в тех случаях, когда он ссылается на факты и догадки современной ему естественнонаучной мысли. Они во многом определяют и основную задачу, решаемую в «Теодицее». В противоположность Бейлю, главное теоретическое намерение которого состояло в полном разъединении фидеистической веры и анализирующего разума, автор «Теодицеи» стремился примирить их, но примирить на основе разума, понимаемого максимально широко. Эту задачу Лейбниц пытается решить главным образом в разделе о согласии веры и разума.

Основное положение, из которого исходит Лейбниц в своих многократных попытках привести в гармонию разум и веру, — это принцип сверхразумности догматов, «тайн» христианской веры. Как было указано, принцип этот был выдвинут еще Фомой Аквинским, пытавшимся таким путем вывести из-под удара сторонников концепции «двух истин» наиболее трудные для доказывающего разума догматы христианского вероучения. Для Аквината формула о сверхразумности ряда этих первостепенных догматов фактически означала утверждение слабости человеческого разума, закономерности его служебной роли в отношении католической веры. Та же формула, как отмечалось, спустя несколько столетий обосновывалась и антиринитариями-социнианами, причем у них она приобрела, можно сказать, противоположную тенденцию — к усилению контроля разума над положениями христианской веры. Но при всей смелости и радикальности переосмысления данной формулы социнианами их рассуждения на эту тему в основном не выходили за пределы религии. Лейбниц же пытался придать

формуле о сверхразумности положений веры вполне философский смысл. К этому вела сама его концепция философского Бога, определяющим атрибутом которого в сущности стала познавательная деятельность. Лейбниц неоднократно подчеркивает роль разума как главного атрибута Бога. Конкретные истины человеческого ума, с одной стороны, и истины откровения — с другой, — две разновидности всеобщего разума Бога⁷¹. «...Свет разума, — пишет Лейбниц, — есть дар Божий в той же мере, что и свет откровения»⁷².

Нетрудно увидеть, что в «Теодицее» рационалистическая концепция «естественной теологии», восходящей к аристотелевскому учению о Боге как важнейшему аспекту «первой философии», или метафизики, и противопоставлявшейся многими теологами и философами, включая Лейбница, «богооткровенной теологии», ориентированной только на Священное писание, весьма усилена. Бог по-прежнему трактуется здесь как «сверхмировой разум», а однажды даже определяется как «внемировой разум»⁷³. Таким образом, решая проблему соотношения веры и разума, Лейбниц делает акцент прежде всего на интеллектуализирующей стороне понятия Бога. Не случайно он подчеркивает философские элементы у крупнейших христианских теологов, начиная с представителей патристики (см., например, § 6 «Предварительного рассуждения...»).

Лейбниц постоянно проводит различие между тем, что превышает разум, и тем, что *противоречит* ему (см. в особенности § 23 того же раздела). В таком различии он выступает как философ, последовательно придерживающийся своей рационалистической методологии. «Здравый и истинный разум» имеет дело только с истинами, не зависящими от опыта. Он представляет собой «неизменный и последовательный ряд истин»⁷⁴. Понимаемый таким образом априорный разум, неотделимый от законов тождества и противоречия, в принципе подчиняет этим своим законам не только философию, но и теологию. Не проводя между ними полного отождествления, автор заявляет, что «никакой элемент веры не содержит в себе противоречия, хотя и не может быть подтвержден доказательствами столь же точными, как доказательства математические, при которых противоположное заключение может привести нас ad absurdum, т.е. к противоречию»⁷⁵.

Теологическое доказательство Лейбниц пытается осуществить на примере доказательства одного из центральных в христианском вероучении догматов — догмата троицы, утверждающего единство Бога и его одновременное существование в трех лицах. Фома Аквинский считал этот догмат недоказуемым. Лейбниц же пытается логически осмыслить его, оговариваясь, однако, что слово «Бог»

он употребляет при этом в двух разных смыслах — то в смысле личности, то в смысле субстанции⁷⁶.

Решая проблему соотношения веры и разума утверждением сверхразумности положений веры, автор «Теодицеи» проводит между ними и то существенное различие, что деятельность разума, определяемая прежде всего вечными истинами, позволяет в свете их *понять* (*comprendre*) самые глубокие начала всего сущего. Тайны же веры мыслящий ум может только *объяснить* (*expliquer*).

Здесь Лейбниц вступает уже на путь сближения положений вероучения с чувственным знанием, осмысляемыми на основе закона достаточного основания. С большой натяжкой немецкий философ, весьма склонный к компромиссу с религиозной идеологией, сближает *фидеистическую* веру с *гносеологической* и даже с утверждениями науки его времени, поскольку эти положения, осмысляемые на основе закона достаточного основания, могут претендовать лишь на более или менее значительную долю *вероятности*, а не на стопроцентную достоверность, присущую истинам чистого разума. Например, говоря о догмате причащения телом Христа, автор «Теодицеи» проводит аналогию с действием тел на расстоянии (закон гравитации)⁷⁷. Бейль объявлял непостижимыми все догматы веры. Лейбниц, отвечая ему, утверждает, что «нет такой непостижимости, которой не соответствовала бы хоть какая-нибудь — пусть бесконечно малая — доля вероятности. Точно так же можно считать, что непонятна, например, природа запаха и вкуса, хотя мы не в силах отказаться от чувственной веры в эту неизвестную для нас природу»⁷⁸. Теплота, свет, сладость и подобные им свойства, незадолго до этого объявленные Локком «вторичными качествами», по Лейбницу, не могут быть осмыслены в адекватных, предельно достоверных понятиях. Он уравнивает с ними тайны троичности, воплощения и др. «В природе, — пишет Лейбниц, — существуют тысячи предметов, под которыми мы понимаем нечто, но которых мы тем не менее не понимаем»⁷⁹. Положения и догматы христианского вероучения философ на пути компромиссов, — а такой путь представлял тогда историческую необходимость, — отождествлял с множеством непознанных явлений бытия.

Часто подчеркивая, что «разум полезен вере, нисколько ей не противоречит»⁸⁰, Лейбниц, по существу, ставит положения веры — фидеистической, не говоря уже о гносеологической — в зависимость от анализирующей и рассуждающей силы разума. Такая позиция определяется основной доктриной его метафизики — доктриной предустановленной гармонии, согласно которой Бог изначально в каждой из монад гармонично подчинил деятель-

ность телесную ее духовно-мыслительной сущности. Но автор «Теодицеи», примиряя «царство природы» с «царством благодати», пытается решить здесь специфическую и весьма сложную задачу.

ЦЕЛОСТНОСТЬ МИРА, БЛАГОСТНОСТЬ БОГА И ИЛЛЮЗОРНОСТЬ ЗЛА

В истории религиозной мысли задача эта встала в незапамятные, еще дофилософские времена. Существенный, даже определяющий практический аспект религии составляет мораль. Между тем уже на политеистической стадии религиозных представлений было замечено несоответствие между моральными качествами человека и тем, как складывается его жизнь: она сплошь и рядом тягостна, переполнена страданиями и несчастьями у самых хороших, морально безупречных людей. Не менее, если не более, часто люди скверные, безнравственные живут припеваючи. Это трагическое несоответствие еще острее стало осознаваться в условиях монотеистической религиозности: Ведь монотеистические религии отражают, с одной стороны, возрастающую сложность культур в условиях больших государственных образований, а с другой — углубление личностного сознания.

Одним из главных и чисто религиозных средств решения рассматриваемого несоответствия уже в условиях цивилизаций стало развитие представлений о посмертном существовании человеческих душ, о компенсации за праведную земную жизнь посмертной, потусторонней. Развитие такого рода представлений — весьма существенная, даже первостепенная черта эволюции религиозного мировоззрения в сторону монотеистических вероисповеданий. В важнейших из них — христианстве, иудаизме и мусульманстве — представление о бессмертии бестелесных человеческих душ, как и посмертном воздаянии, становится одним из главных вероисповедных устоев. В христианском вероучении, которое, естественно, более всего затрагивается в «Теодицее», эти представления стали основой идеи эсхатологии — учении о последнем, судном дне, когда окончательно выявляются праведники и грешники, разводятся в противоположные стороны и направляются навечно или в рай, или в ад.

В монотеистических религиях, особенно в христианской, совокупность названных представлений была весьма осложнена противоречием между учением провиденциализма о благом, в принципе максимально доброжелательном божественном руководстве человеческим, как и природным, миром и обилием в этом мире всякого рода зла — темных, болезненных, нередко и мучительных сторон человеческой жизни, как и множества отрицательных сторон всего бытия. Главная проблема теодицеи, четко выявившаяся уже в

концепциях некоторых отцов христианской церкви, в особенности Августина, на которого неоднократно ссылается Лейбниц, состоит в том, чтобы снять с внеприродного Бога, творца и промыслителя всего сущего, ответственность за многообразное зло в подчиненном ему мире, показать, что между наличием этого зла и всеблагостью природой Бога нет никакого противоречия.

Эту весьма трудную проблему, над которой билось множество теологов, — а характер этой проблемы нередко превращал их размышления в философские, — и сделал предметом своих размышлений автор «Опытов теодицеи...». «Философы, — пишет Лейбниц, — решали вопросы о необходимости, о свободе и начале зла; теологи присоединили к ним вопросы о первородном грехе, о благодати и предопределении»⁸¹. Свообразие «Теодицеи» состоит в попытке чисто философски решить и теологические вопросы, но это далеко не всегда удается сделать.

В Предисловии, в котором автор стремится сформулировать свою позицию обобщенно, читатель найдет изложение основной проблематики всего произведения. «Предварительное рассуждение...» в сущности выявляет гносеологический фундамент всякой религиозно-философской проблематики, и в особенности столь важной, как проблема добра и зла, решаемая в отношении Бога, человека и мира. Согласно Лейбницу, «зло можно понимать метафизически, физически и морально. Метафизическое зло состоит в простом несовершенстве, физическое зло — в страдании, а моральное — в грехе»⁸². В соответствии с этим основной раздел распадается на три части. В первой из них поставлены общие вопросы теодицеи, вторая рассматривает по преимуществу вопросы оправдания морального зла, а третья — зла физического.

Едва ли не главная трудность в уяснении содержания «Теодицеи» определяется не только, и даже не столько таким переплетением проблем Бога, души, причинности, закономерности, необходимости и свободы, осложненным постоянным цитированием самых различных источников, но и тем, что автор писал философское произведение, часто ориентируясь на богословскую проблематику, которую он пытался сделать органическим элементом своей метафизики. В особенности это относится к рассмотрению проблемы свободы воли, свободы и тесно связанной с ними моральной проблематики. Неизбежный компромисс Лейбница-философа с теологией объясняется не только его социальными позициями, но и характером самой проблематики, как она могла быть поставлена в его время. Мы убеждаемся в этом при рассмотрении главной проблемы всего произведения — проблемы Бога.

Пожалуй, самой фундаментальной попыткой обоснования необходимости зла в человеческом и природном мире была классическая дуалистическая мифологема, восходящая к иранскому

пророку Зороастру (Заратуштре, VII–VI вв. до н. э.). Согласно его учению, мир искони расколот на два равноправных начала — свет и тьму, жизнь и смерть, добро и зло, олицетворяемых противоположными божествами — Ахурамаздой и Анхра-Майнью. Лейбниц уделяет этому учению особое внимание, ибо оно трактует зло как неискоренимое начало бытия. Трансформированное в III в. в манихейство, в котором зороастризм сочетался с некоторыми представлениями формировавшегося христианства, это дуалистическое учение стало идейной платформой таких народных («еретических») движений средневековья, как движения павликиан, богомилов, катаров.

Августин, подпавший на некоторое время под влияние манихеев, став затем крупнейшим идеологом христианства, превратился в непримиримого врага их учения. В своей борьбе против манихейства автор сочинения «О граде Божием» и других произведений опирался на философскую доктрину Плотина, трактовавшего весь видимый мир как эманацию (излучение) единого сверхприродного, божественного начала. Вместе с тем в отличие от Плотина он трактовал человеческий и природный мир как творение личностного и абсолютного благого Бога. Все сотворенное имеет признаки его необходимой благодати. Степень благодати определяет иерархию бытия, в которой духовное убывает, а телесное нарастает по мере нисхождения к человеку, природе и материи. Зло с этой объективно-идеалистической позиции — только определенная степень добра, убывающая степень божественного присутствия, а не нечто, существующее совершенно самостоятельно, как утверждали манихеи. Человек, жалующийся на злосчастие своей судьбы, должен всегда помнить о том, что с ним может приключиться и нечто еще более тягостное, и потому в любой ситуации должен благодарить всевышнего за ту меру добра, которой он его наделил.

Схематично изложенную здесь теодицею Августина, введившего под воздействием неоплатонизма философскую идею общего и частного, универсального и индивидуального, в общем развивает в своем произведении и Лейбниц. Уже в Предисловии он подчеркивает, что зло «попущено как *condicio sine qua non* добра...»⁸³. «Ограниченность или изначальное несовершенство созданий, — развивает он ту же мысль в Приложении, — производит то, что наилучший замысел универсума не может быть свободен от известного зла, которое тем не менее превращается в наибольшее благо. Это в некотором роде беспорядки в частностях, которые, однако, удивительным образом открывают красоту целого, подобно тому как некоторый диссонанс, допущенный кстати, делает гармонию более прекрасной»⁸⁴. Итак, зло следует понимать не как нечто необходимое, а как нечто весьма относительное. Конкретизация Лейбницем идеи об относительности зла и абсолютности добра

показывает, что в его эпоху проблема теодицеи стала значительно более сложной как в социальном, так и в интеллектуальном — научном и философском — отношениях.

Для лейбницеvской теодицеи характерно постоянное утверждение единства Бога, божественной природы, без чего невозможно объяснить, по его убеждению, и единство всего мира как порождение Бога. С самого начала произведения подчеркивается, что Бог ни в коем случае не должен мыслиться как раздвоенное существо; между тем даже Бейль при всем своем скептицизме отдал дань этому представлению, по его мнению, наиболее адекватно объясняющему происхождение добра и зла.

Отвергая существование двух противоположных богов зороастризма-манихейства, Лейбниц должен был считаться и с тем, что сама христианская доктрина основывалась на понятии триединого Бога. Выше говорилось о том, что автор «Теодицеи» пытался логически обосновать этот основополагающий догмат. В этом же произведении философ дает и другую интерпретацию догмата троицы (в частности, в § 149–150 основного раздела)⁸⁵. Трехипостасность Бога он трактует как наличие в его сущности трех компонентов, трех начал — могущества, выражающего главенствующую роль Бога-отца, разума (мудрости), отождествляемого с сыном божьим как божественным словом (логосом), и воли (любви), отождествляемой со святым духом. Могущество предшествует в Боге как разуму, так и воле, и по существу Лейбниц отождествляет его с силой, пронизывающей весь универсум и составляющий суть монады как умопостигаемой единицы активности. Как говорилось выше, философский рационализм и панлогизм Лейбница заставил его выдвинуть на первый план познавательный атрибут божественного существа. Здесь же мы видим, что такая трактовка догмата о триединстве Бога в действительности вносит в него значительную рационалистическую поправку, в результате чего становится очевидной интеллектуализирующая сторона понятия Бога. Вопрос о происхождении зла, рассматриваемого максимально широко — как наличие не только несовершенств, тягостей и несчастий в человеческой жизни, но и всякого рода изъянов в окружающей человека природе, был поставлен уже древними философами — Платоном, Аристотелем, стоиками. Хотя проблема единого Бога играла в их воззрениях немаловажную роль, но все же у них отсутствовала идея сверхприродного Бога-творца, исторгающего все бесконечное многообразие сущего из ничего, из небытия. Названные философы, главным образом Платон и Аристотель, в сущности оставались дуалистами, поскольку они исходили из предвечного существования материи как начала предельно пассивного и Бога как сосредоточия максимальной активности. Лейбниц ясно сознавал это обстоятельство. «Древние, — отмечал он, —

приписывали причину зла материи, которую они признавали несотворенной и независимой от Бога...»⁸⁶. Действительно, ограничивающее и искажающее воздействие всегда пассивной материи, по Платону и Аристотелю, — основная, если не единственная, причина многочисленных несовершенств природы и самого человека, ибо это воздействие с необходимостью деформирует, искажает абсолютный свет предвечных идей как проявления сверхприродного, божественного начала.

Присущий христианскому мировоззрению глобальный креационизм, утверждающий творение всего многообразия мира и человека «из ничего» и дальнейшее постоянное попечение о них, возлагал на Бога непосредственную ответственность за бесчисленные несовершенства в природе и многообразные проявления зла в человеческом мире. Выше мы видели, каким образом Августин, один из главных философствующих теоретиков христианского вероучения, пытался смягчить факты зла и даже отрицать наличие подлинного зла как существенной характеристики бытия, опираясь на философскую доктрину неоплатонизма.

Лейбниц принимает креационистский догмат христианства о творении Богом мира из ничего. Вместе с тем он ограничивает этот основополагающий догмат утверждением о творении Богом только материи, с чем читатель не раз встретится в «Теодицее». В других же местах этого произведения Лейбниц проводит главную идею своей метафизики — о творении Богом субстанций-монад, внешней оболочкой которых является материя. Говоря о непосредственном творении Богом материи, автор «Теодицеи» от своей общедиистической позиции отходит в сторону теизма. Такое вынужденное обращение к внеприродному Богу-творцу стало у Лейбница выражением мистифицирующей функции понятия Бога. Эта сторона данного понятия фиксировала наиболее важные свойства природного и человеческого бытия, необъяснимые для тогдашней науки и философии.

Однако необходимо еще раз подчеркнуть, что в истории позднеантичной, средневековой, ренессансной философии, и в особенности философии эпохи Лейбница, можно проследить определенную, впрочем, далеко не однозначную трансформацию представлений об отношении Бога-творца к созданному им миру. Такая трансформация выразилась в том, что у большинства философов XVII–XVIII вв., за исключением французских материалистов XVIII столетия, преобладало деистическое истолкование этого отношения, минимизировавшее роль Бога в человеческом и природном мире. Его сверхъестественные действия были отнесены к некоему предельно далекому по времени креационистскому действию, созиданию основного начала, монады, после чего космические и природные процессы идут сами собой. «Бог, — пишет

Лейбниц, — сотворил субстанции и дал им необходимые для них силы... после этого он предоставил уже им самим действовать, а сам только сохраняет их, не оказывая им никакой помощи в их действиях»⁸⁷.

ДЕИСТИЧЕСКАЯ МИНИМИЗАЦИЯ РОЛИ БОГА И ПРОБЛЕМА ЧУДА

Деистическая минимизация роли Бога, выдвижение на первый план интеллектуализирующей стороны понятия Бога ставили перед Лейбницем проблему чуда. Представления о чудесах играют огромную, можно сказать, определяющую роль в массовой религиозной жизни, а проблема чуда занимала первостепенное место в концепциях как теологов, так и философов.

Для углубления гносеологического содержания философии показательна сама эволюция проблемы чуда. Фундамент ее в религиозных верованиях, в особенности христианском, был заложен ветхозаветным мифом о творении всемогущим Богом всего бесконечно разнообразного бытия из аморфных стихий в течение нескольких дней. Миф этот, с одной стороны, был ультрафантастическим преувеличением творческих возможностей человека, а с другой — отражал крайнюю смутность его представлений о структуре и эволюции космоса, природы с ее бесконечным многообразием, и в особенности, конечно, смутность понимания человека как завершающего звена всей природной иерархии и субъекта всех поразительных мистерий духа. При всей влиятельности этого мифа, укоренившегося в сознании народных масс, не следует думать, что он безраздельно царил в общественном, и в частности в философском, сознании. Многотысячелетние наблюдения над природой, созерцание бесчисленных явлений жизни, происходящих без вмешательства человека со всем его искусством, издревле рождали некреационистские представления и мифы, согласно которым обезличный Бог непрерывно, вне определенного времени порождает все природное многообразие, включая человека. С такого рода представлениями, в основе которых лежали *биоморфные аналогии*, — представлениями, получившими в европейской философии Нового времени наименование *пантеистических*, — христианство вело упорную борьбу.

Сколько бы незначительным ни было развитие реальных знаний о природе и человеке в древности и в средневековье, оно рождало многочисленные сомнения в действительности тех или иных чудес. Ведь гносеологический корень веры в чудеса заключался в отсутствии знаний конкретных причин явлений природной и человеческой жизни. По мере же накопления таких реальных знаний вера в чудеса ослабевала. Поэтому неудивительно, что уже отцы христианской доктрины, в частности тот же Августин, стремясь

избежать компрометации этой доктрины, что было неизбежно при обнаружении мнимости многих чудес, нередко выступали по крайней мере против всякого рода преувеличений, связанных с чудесами.

Наиболее передовые радикальные философы XVII в., рационалистическая методология которых была ориентирована на начавшее тогда бурно развиваться естествознание, предприняли настоящий поход против весьма устойчивых представлений о чудесах. Активным участником такого похода был Пьер Бейль. Принципиальным врагом каких бы то ни было чудес стал также Спиноза. Противником представления о чудесах как о беспричинных явлениях в сфере природы и в человеческом мире выступил и Лейбниц. Это вытекает из основного учения его метафизики — концепции предустановленной гармонии, соответствия «царства природы» и «царства благодати». С одной стороны, царство природы служит благодати, с другой же — именно поэтому царство благодати также в определенном смысле приспособлено к царству природы. Совершенство мироздания и человека как его органического элемента выявляет их мудрейшего виновника, искуснейшего мастера, называемого у Лейбница величайшим архитектором, заботливейшим монархом и другими именами. «Теодицея», тоже основывающаяся на этом учении, которое автор считал наиболее глубоким и ценным в своей метафизике, дает для его обоснования дополнительный материал.

Определенная запрограммированность монад божественным разумом объясняет дальнейшее развитие все более высоких организаций. На это, в частности, указывается в Предисловии к «Теодицее». «Я... допускаю... сверхъестественное только в начале вещей, в отношении первого образования животных или в отношении первоначального утверждения предустановленной гармонии между душой и телом; поэтому я признаю, что образование животных и связь между душой и телом являются уже делом столь же естественным, как и другие естественные действия, самые обыкновенные. Это почти то же, что обычно думают об инстинкте и об удивительных действиях животных. В этом признают существование разума, но не в животных, а в том, кто их создал»⁸⁸. Поэтому реальное исследование природы может совершенно отвлечься от ее незапамятного творения. Главное же — такое исследование становится возможным в результате изгнания представлений о чудесном, беспричинном появлении любых вещей или фактов. Деистическая позиция Лейбница гарантирует возможность надежного познания, ибо «в настоящее время Бог, наверно, не может ничего изменить без ущерба для своей мудрости...»⁸⁹.

Но было бы непозволительным упрощением приписывать Лейбницу полное отрицание чудесного в сфере бытия, как это

присуще, например, Гоббсу и Спинозе. Автор «Теодицеи» все же допускает такие явления, которые выше человеческого понимания. Так, в «Предварительном рассуждении...» говорится о том, что существуют чудеса, совершаемые Богом, например, посредством служения ангелов⁹⁰. Но ангелы здесь — не просто реликт христианской религиозности, полностью исчезнувший у тех же Гоббса и Спинозы. Ангелы у Лейбница были онтологизацией высших познавательных и моральных сил человеческого существа. По его мнению, «искусство ангелов отличается от нашего только степенью совершенства...»⁹¹. Для человеческого познания остается пока недоступной не только деятельность ангелов, но и многое, что находится в недрах земли. Аналогичным образом неясны пока происхождение и суть пятен на Солнце и движение комет. Но Лейбниц не сомневался в том, что потомки проникнут в эти тайны. Интеллектуализация, рационализация понятия Бога перечеркивает идею чуда даже в таких неясных пока случаях, ибо «Бог ничего не может творить без оснований, даже когда творит чудеса...»⁹².

БЕЗГРАНИЧНОСТЬ УНИВЕРСУМА И БЕСКОНЕЧНОСТЬ БОГА

Закономерно, что теодицея нередко трансформируется у Лейбница в *космодицею*. В его философской доктрине проблема же космоса заключает в себе значительные трудности и противоречия.

Они порождаются главным образом тем, что Лейбниц — один из крупнейших основоположников математического естествознания, в частности механики Нового времени, вместе с тем в своей метафизике-монадологии в отличие от большинства философов, последовательно проводивших в своих доктринах линию механистического редукционизма, восстанавливал *качественную* интерпретацию бытия, особенно жизни, кульминацией которой был человек. Придерживаясь положений астрономии и космологии Нового времени, автор «Теодицеи» разделяет идею гелиоцентризма в отношении нашего космоса, он убежден в безграничности универсума и в бесчисленности составляющих его миров, при этом, возможно, и населенных (не обязательно такими же существами, какие живут на Земле, — см., в частности, § 19). Правда, в русской, как впрочем, и в зарубежной, литературе имеется и другое истолкование его концепции мира, универсума. Согласно этому истолкованию, Лейбниц допускает множество миров только в качестве возможных, мыслимых, а Бог творит наш мир как единственный и уже в силу этого наилучший из всех возможных»⁹³. Но ведь и весь потенциально бесконечный, безграничный универсум по отношению к актуально бесконечному Богу можно мыслить как единый, оконеченный мир. Бесчисленное множество других миров

при этом можно мыслить как нереализованные возможности в уме Бога⁹⁴. Однако безграничность универсума с бесчисленностью его миров приходит в кричащее противоречие с идеей Бога, трактуемого в личностном смысле, Бога-творца, ибо одна актуальная бесконечность не может создать другую. Перед Лейбницем, как и перед его предшественниками — Декартом, Гоббсом, Спинозой, встала огромная философская трудность: каким образом безграничный универсум может быть мыслим в качестве целостного? Сама идея протяженного в бесконечность и без конца делимого континуума, издревле занимающая умы философов, заключает в себе именно это противоречие, ибо «бесконечное, т.е. совокупность бесконечного числа субстанций, собственно говоря, не составляет целого...»⁹⁵.

Решение этой проблемы дано Лейбницем, как до него Декартом, да и Спинозой, в духе идеи *оконечного* мира. Наш космос, наш конкретный мир, созданный — пускай и опосредствованно — Богом-творцом, в сущности мыслился *конечным миром*. Можно утверждать, что так всегда разрешается противоречие между потенциальной бесконечностью, которую невозможно исчерпать, и актуальной бесконечностью, с которой и отождествляется Бог, мыслится ли он лично (в деизме) или безлично (в пантеизме). Биоморфно-органистическое понимание мира, преобладавшее в древности и во многом возродившееся в ренессансной натурфилософии, платоновско-неоплатоническая идея объемлющей и оживляющей космос мировой души тоже приводили к представлению о конечности мира в пространстве, но не во времени. Лейбниц отвергает такую трактовку, и не только потому, что она обычно сочеталась с пантеистическими представлениями, объединившими Бога, отождествлявшегося некоторыми натурфилософами с мировой душой, с природой.

ДЕИСТИЧЕСКОЕ РЕШЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ ПРИРОДЫ КАК ИСКУССТВА

Деистическая позиция Лейбница открывала перед ним, как и перед многими современными ему философами, возможность решить старую проблему соотношения естественного и искусственного в пользу искусства человека, который в ту эпоху, когда наука стала рождать достаточно совершенную технику, все более возвышал себя над природой. Космической проекцией такого человека и стал деистический Бог, выступающий в «Теодицее» не только как монарх, но и как архитектор мироздания. В качестве такового «Бог творит из материи прекраснейшую из всех возможных машин...»⁹⁶.

Образ мироздания как «машин», создаваемой Богом, имел свои предпосылки в античном философском универсуме, особенно

в пифагорейско-платоновском круге идей. Он возродился в позднем средневековье и раннем Ренессансе (Николай Орем, Николай Кузанский), отражая новые успехи производящего человека. В деистических построениях XVII–XVIII вв., когда европейское человечество шло к своей первой промышленной революции, идея мира как грандиозной космической машины стала одной из определяющих философских идей, обобщенных в образе внемирового, божественного мастерства.

Лейбниц в общем тоже руководствовался этой идеей, но она не сочеталась у него с крайним механицизмом, не сводилась к механистическому редуccionизму, какой был свойственен Галилею, Декарту, Гоббсу, Спинозе. Напомним, что Лейбниц различал механизм искусственный — машину в собственном смысле этого слова — и механизм природный. В последнем случае этот грекоязычный термин в сущности употребляется метафизически, выражая сверхъестественность божественного творчества. Целостность, присущая естественному механизму, каковым является растение, животное, человек, в отношении своей сложности и устойчивости многократно превосходит целостность искусственных механизмов. И созидание такого механизма, согласно Лейбницу, не под силу никакому человеку, ибо Бог «бесконечно искуснее часовых дел мастера, создающего машины и автоматы, производящие такие действия, как если бы они зависели от разума»⁹⁷.

Деистические воззрения, преобладающие едва ли не у подавляющего большинства философов XVII–XVIII вв., ориентированных на законы и факты развивавшегося естествознания, отличались тогда значительным разнообразием. У Декарта и Гоббса они сочетались с механистической трактовкой природы и человека. Лейбниц же как в своем истолковании природы, особенно живой, так и тем более в понимании человека был антимеханицистом, восстановившим принцип имманентной целесообразности. Для Лейбница деизм, и прежде всего концепция «естественной религии», также в известной мере служил средством дистанцирования от догматики официальных религий. Однако, с другой стороны, как мы видели, он стремился к разработке такой рационалистической религиозной доктрины, которая могла бы стать платформой объединения некоторых — а при благоприятных условиях и всех — христианских вероисповеданий. Это обстоятельство во многом объясняет то, что деизм Лейбница, в особенности как он предстает перед нами в «Теодицее», является, с одной стороны, средством дистанцирования от официальных вероисповеданий, а с другой — способом определенного смыкания с ним.

МЕТАФИЗИКА ЛЕЙБНИЦА КАК ДИАЛЕКТИКА

Телеологическая система монадологии Лейбница, заключая в себе *временной вектор*, подводила к принципу развития в понимании бытия, мыслимого как единая цепь, простирающаяся от простейших неорганических, с современных позиций, форм до сложнейших феноменов человеческого сознания и самосознания. В этой связи понятие Бога играло у Лейбница в некотором роде позитивную роль. Для уяснения ее необходимо учитывать, что автор «Теодицеи» противопоставлял себя не только теологам, но и тем философам (типа Гоббса и Спинозы), которые упрощенно, последовательно механистически понимали причинность как однозначную, фатальную необходимость.

В метафизике Лейбница — в аристотелевском, традиционном, понимании этого термина — была заключена *диалектика*, как она понимается в гегелевско-марксистской традиции. Глубина диалектики великого энциклопедиста определялась как его стремлением к осмыслению целостности мира в условиях все более углубляющейся дифференциации научного знания, так и имплицитно содержащейся в его монадологии идеей развития природы. Однако в ту эпоху идея эта находилась в самой начальной стадии развития. В частности, оставалось неясным, какая сила движет бытие ко все более высоким духовным и телесным формам. Отвечая на этот вопрос, Лейбниц опять прибегает к идее Бога. Во многих местах «Теодицеи» он подчеркивает, что Бог всенепременно «избирает и создает наилучшее»⁹⁸. Столь ценное постоянство верховного владыки, согласно Лейбницу, и лежит в основе все усложняющейся структуры бытия; оно же все более настойчиво направляет человека на путь подлинной свободы. Различие позиций двух крупнейших метафизиков той эпохи — Спинозы и Лейбница — в аспекте их отношений к диалектике отразилось в «Теодицее». «Спиноза... — пишет Лейбниц, — весьма определенно учил о слепой необходимости, отвергая ум и волю у творца вещей...»⁹⁹. Действительно, нидерландский философ, констатирует Лейбниц, признавал в Боге мышление (*cogitatio*), но отказывал ему в наличии разума (*intellectus*). Напомним читателю, что из двух известных нам атрибутов спинозовской субстанции, отождествляемой как с Богом, так и с природой, — протяженности, отождествляемой с материей, и мышления — последнее рассматривается не столько как деятельность чувственная, сколько как деятельность дедуктивно-логическая и интуитивная. Мышление истолковывается как извечное свойство бытия, как нечто параллельное протяженной материи. Эта позиция Спинозы совершенно метафизична, т.е. антидиалектична. Пантеистическая метафизика Спинозы, трак-

гующая мир как вечное настоящее, в общем исключает принцип развития.

Связь метафизики Лейбница с понятием личного Бога, наделенного разумом и не имеющего вместе с тем непосредственного отношения к миру природных вещей и к человеку, выражала фундаментальное свойство бытия. Бог, по мысли Лейбница, стимулировал усложнение бытия, столь близкое развитию, и в качестве верховного, предельного разума выступал как последняя цепь процесса.

В отличие от Гоббса, Спинозы и других механистических редукционистов, принимавших простейшую модель причинности: причина порождает действие, — что приводило их к идее однозначной необходимости, полностью исключающей случайность, в методологии Лейбница значительную роль играл закон достаточного основания и базирующаяся на нем идея *вероятности*, выбора среди множества возможностей. «Наше... учение, — пишет Лейбниц, — основывается на природе возможностей, т. е. на природе вещей, не заключающих в себе противоречия»¹⁰⁰. Разумеется, Лейбниц распространял закон вероятности на весь универсум, мыслимый как арена деятельности Бога. Беспредельное могущество Бога перед лицом бесчисленных возможностей не означает какого-либо произвола. Для него полностью исключена «возможность творить невозможное», вопреки убеждению многих мистиков. Бог определяется к действию «вечными истинами», царящими в его уме. Важнейшей особенностью божественного существа является то, что «Бог избирает наилучший из всех возможных миров»¹⁰¹. Перед нами знаменитое положение Лейбница, которое заключает в себе как физический, так и моральный смысл.

Физический смысл этого положения состоит в представлении о стройности нашего мироздания, поскольку «пути Божии наиболее просты и единообразны». «Бог не мог создать чего-либо лучшего, чем создал, сообразно с отношением к целому»¹⁰².

Моральный смысл, заключенный в положении о том, что наш мир — наилучший из всех возможных миров, составляет убеждение в видимости того зла, которое множество близоруких людей, неспособных к глубокому постижению целостного мира, находят в нем, постоянно сетуя на всевышнего. Заблуждение этих людей, утверждает Лейбниц, происходит прежде всего оттого, что они «обыкновенно думают, будто наилучшее для целого должно быть наилучшим и для каждой части его»¹⁰³. Между тем само понятие целостности включает огромное разнообразие ее элементов. А такие элементы, рассмотренные вне контекста целостности, могут выглядеть весьма несовершенными, ущербными в том или ином отношении. Как пишет автор «Теодицеи», «существует природное несовершенство в каждом создании еще до греха, так как всякое

создание по самому существу своему ограничено; откуда следует, что оно не все знает, может заблуждаться и совершать другие ошибки»¹⁰⁴.

Примесь богословской терминологии не может скрыть диалектики целостности и частичности, выявляемой в «Теодицее» главным образом в онтологическом плане. Диалектика присуща самой структуре бытия, что совершенно четко сформулировано в § 31, где подчеркивается, что «должны существовать различные степени совершенства вещей и различного рода ограниченность»¹⁰⁵. Одно из таких ограничений и даже «модель первоначальной ограниченности созданий» представляет собой «природная инерция тел», которую первыми заметили, по Лейбницу, Кеплер и Декарт¹⁰⁶. Здесь мы опять-таки встречаемся с тенденцией Лейбница наполнить теологические представления философским и даже физическим содержанием.

НОВЫЕ МОМЕНТЫ В ПОНИМАНИИ ЧЕЛОВЕКА И ЕГО ДУШИ

Сходная тенденция наблюдается, когда Лейбниц обращается к проблеме человека. Но здесь сразу следует заметить, что степень натурализма в его понимании человека значительно меньше, чем в философских доктринах Гоббса и Спинозы, с которыми он здесь довольно часто полемизирует. Идеализм Лейбница допускает в истолковании человека в общем лишь незначительную долю натурализма — такую, без которой он никак уже не мог обойтись.

«... Человек, — пишет Лейбниц, — есть малый Бог в своем собственном мире, или в *микрокосме*, управляемом им на свой манер; он творит в нем нечто удивительное, и его искусство часто подражает природе...»¹⁰⁷. Как помнит читатель, решение проблемы соотношения природы и искусства включало у Лейбница идею божественного мастера, искусного творца природной архитектуры. Древняя идея тождества микро- и макрокосма допускала как материалистическую, так и идеалистическую интерпретацию в зависимости от направленности объяснения: от мира к человеку или наоборот. Укрепление идеи личностного божественного абсолюта в христианстве, как и в других монотеистических религиях, актуально бесконечного абсолюта, неизмеримо возвышающегося над универсумом, весьма усложнило материалистическую трактовку идеи такого тождества. Правда, натурфилософы Ренессанса, нередко отождествлявшие понятие Бога с платоновским понятием мировой души, выявляли натуралистическое содержание идеи тождества микро- и макрокосма. Механистические материалисты трансформировали ее еще более радикально, истолковывая человека — так или иначе затрагивая при этом и его психику — с помощью выработанных ими естественнонаучных понятий. Монадология

Лейбница исключала механистическую трактовку человека, точнее сказать, человеческой души.

В своем учении о душе автор «Теодицеи» должен был определить свое отношение к столь важному догмату христианского вероучения, как догмат первородного греха Адама и Евы. В толковании этого догмата, в особенности способа трансляции человеческих душ все новым и новым потомкам, оказались в большом затруднении сами теологи. Лейбниц рассматривает широко распространенные представления древних о предсуществовании душ, которые за те или иные грехи были свергнуты Богом в человеческие тела как в темницы, а затем в случае дурной жизни обладателей этих душ переселяются все в новые и новые тела. Эти «языческие» представления о так называемом метемпсихозе, отвергнутые христианством, были возрождены некоторыми философами эпохи Ренессанса и XVII в. Согласно другому воззрению, однажды созданные Богом души затем передаются родителями детям. Эта концепция традукционизма разделялась и столь крупным христианским теологом, как Августин, считавшим, что она лучше всего объясняет трансляцию первородного греха Адама и Евы всему человеческому роду. Но это воззрение оказалось слишком сложным для подавляющего большинства христианских теологов, которые стали придерживаться более простого учения, согласно которому Бог непосредственно творит каждую душу в момент зарождения человека.

Ни одно из этих объяснений не удовлетворяло Лейбница. В соответствии со своей концепцией преформизма, с помощью которой он пытался раскрыть тайну зарождения организмов и их последующего воспроизведения, философ утверждает, что «души, которые некогда станут человеческими душами и душами других существ, существовали в семени и в предках вплоть до Адама, и, следовательно, существовали с сотворения мира, всегда в виде организованных тел...»¹⁰⁸. Ссылаясь, в частности, на Я. Сваммердама, одного из первых и крупнейших в XVII в. анатомов-микроскопистов, противника концепции самозарождения живых существ, Лейбниц, таким образом, пытается ветхозаветную мифу об Адаме и Еве как прародителях человечества придать «научную» форму (сближаясь при этом с августинианским традукционизмом). Тем самым автор «Теодицеи» демонстрирует еще один случай «гармонии» веры и разума, но в сущности подчиняет первую второму.

Проблема души включает, конечно, и вопрос о различии ее способностей, в особенности же сложнейшую проблему соотношения духовного и телесного начал. Но еще более важный вопрос связан с пониманием ее деятельности, уяснением характера ее детерминации, без чего невозможно понимание особенностей этой

деятельности. Но здесь мы входим уже во «второй лабиринт», выход из которого составляет особенно важную задачу, решаемую в «Теодицее», — лабиринт свободы и необходимости. Без решения этой сложной задачи невозможно разрешение проблемы морального зла.

СВОБОДА ВОЛИ, СВОБОДА, НЕОБХОДИМОСТЬ

Проблема свободы, как никакая другая, выражает особенности личного сознания и поведения в условиях различной социальной действительности, как и перед лицом природного бытия. Основательно и глубоко поставленная философами античности — Сократом, Платоном, Аристотелем, стоиками, Эпикуром и другими, она затем претерпела значительное видоизменение в воззрениях отцов христианской церкви.

Названные античные философы в своем понимании личности и ее свободы главный акцент ставили на умственных способностях, на логической деятельности ума, которая трактовалась у них как определяющая все поведение человека. Идеологи христианства, отражая социальные условия поздней античности, внесли много нового в понимание личности и ее деятельности. Августин оказал огромное влияние на католическую теологию, а затем, в XVI–XVII вв., и на протестантскую, подчеркнул роль *фактора воли* в человеческом поведении. Возникло понятие свободы человеческой воли, наиболее адекватно, по убеждению Августина и других христианских theologов, выражающее особенности человеческой личности и деятельности.

Сложнейшая проблема соотношения свободы и божественного предопределения, как она решалась Августином, Пелагием, ренессансными гуманистами, многократно затрагиваемая в «Теодицее», была выше освещена нами в главе «Философское дело Эразма из Роттердама».

По вопросу о соотношении божественного руководства человеком и свободы его воли Лейбниц придает наибольшее значение двум «партиям», сложившимся в середине XVI в. Одну из них, исходившую из абсолютности божественного предопределения в духе Августина и Лютера, он называет «партией преддетерминистов». Главными ее представителями были доминиканцы — воинствующий католический орден, возникший еще в XIII в. Им противостояла «партия», исходившая из концепции так называемого среднего знания. Ее приверженцы принадлежали к другому ордену — иезуитов. Учрежденный в 1540 г., он стал одним из главных орудий католической Контрреформации. Учение о среднем знании разработал испанский иезуит XVI в. Луис де Молина. Этот часто

упоминаемый в «Теодицее» автор произведения «Согласие свободной воли с даром благодати, божественного предведения, провидения и искупления» (1588) в отличие от преддетерминистов переносил акцент с божественного *предопределения* (*praedeterminatia*) на божественное *предведение* (*praescientia*). Согласно Молине, Бог не предопределяет действий человека, не рушит свободы его воли, но заранее знает об их результатах. К этому и сводится концепция среднего знания, якобы свидетельствующего о гармонии между свободой человеческого выбора и даром божественной благодати.

Наряду с теологическими концепциями соотношения свободной человеческой воли и божественного предопределения автор «Теодицеи» уделяет большое внимание соответствующим теориям философов, начиная с античных — Платона, Аристотеля, стоиков, Стратона, возглавлявшего школу Аристотеля в III в. до н.э., Эпикура. Наибольшую полемическую заостренность во многих местах «Теодицеи» (и в Приложениях к ней) читатель встретит в отношении учений о свободе и необходимости, развивавшихся старшими современниками Лейбница — Гоббсом и Спинозой. Острота полемики определялась тем, что эти крупнейшие философские умы XVII в., олицетворявшие тогда механистический детерминизм, в своих учениях о свободе и необходимости предельно натурализовали понятие свободы и в решении этой сложнейшей проблемы фактически обходились без апелляции к понятию Бога.

Переходя теперь к концепции свободы самого Лейбница, следует прежде всего указать на то, что с самого начала своего произведения он проводит весьма важное различие между понятиями *судьбы*, *рока* (*fatum*) и понятием необходимости. Темное понятие судьбы, по существу не поддающееся анализу, он приписывает прежде всего мусульманству (*fatum mahometanum*), в котором фаталистический фактор, неразрывно связанный с понятием Аллаха, действительно играет определяющую роль. И роль эта в человеческой жизни весьма отрицательна, ибо такое представление порождает у людей, верующих в однозначную судьбу, настроение бездеятельности, слепую веру в обстоятельства (так называемый ленивый софизм, который не раз упоминается в тексте «Теодицеи»). Такое слаборефлексированное воззрение, в сущности принижающее человека, не столь уж редко встречается и у христиан (*fatum christianum*). Но христианское вероучение, более сложное по сравнению с мусульманским и отличающееся от него большей философской окрашенностью, предоставляет мыслящему человеку и большие возможности философского анализа. Здесь мы и подходим к фундаментальному понятию *необходимости*. Если судьба — особенно в обыденном сознании — есть нечто беспричинное, то необходимость

немыслима вне категории причинности в ее различных проявлениях.

Как видно уже из самой этимологии слова «необходимость» (а его русская этимология в данном случае вполне совпадает с латинской — *necessitas*), оно очень точно передает субъект-объектные отношения, совокупность которых составляет предмет философии как самой широкой из всех существующих наук. Субъект — в данном случае любой индивид, живущий в природно-человеческом мире, — должен постоянно считаться с ним, определяя для себя прежде всего предметы, явления, факторы, которые он совершенно бессилён обойти, ибо они имеют первостепенное значение для всей его деятельности, для самой его жизни. В эпоху Лейбница понятие необходимости было наполнено уже весьма значительным философским содержанием. Выше мы рассмотрели учения Гоббса и Спинозы, которые внесли весомый вклад в разрушение понятия недетерминированной свободы воли — и на уровне человека и даже на уровне Бога. При этом причинность как основная категория, разрушительная для представления о свободе воли, Спиноза, как и Гоббс, истолковывал упрощенно, механистически. Соответственно необходимость они трактовали как однозначную, фаталистическую.

ДЕТЕРМИНИЗМ КАК ДИФФЕРЕНЦИРОВАННАЯ ТРАКТОВКА НЕОБХОДИМОСТИ. РЕШЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ СВОБОДЫ

Методология Лейбница позволяла ему избежать упрощенного, механистического истолкования необходимости. Огромная заслуга автора «Теодицеи» заключается в том, что он разработал *дифференцированное* понимание необходимости.

Диалектичность трактовки понятия необходимости у Лейбница состоит уже в том, что он увязывает понятие *необходимости* и *возможности*. Необходимым философ называет то, противоположное и противоречащее чему немыслимо, невозможно. Первое свойство объективной необходимости, которая, как совершенно очевидно, неразрывно связана с системой конкретных закономерностей, состоит в категорическом исключении существования противоположных фактов, событий. Напротив, возможным философ называет то, что допускает ту или иную противоположность тем или иным фактам, событиям. Различие понятий необходимости определяется у него именно тем, какие возможности они допускают.

Первую, и в сущности, главную разновидность необходимости Лейбниц определяет как *абсолютную*, называя ее также *метафизической*. Она основывается на двух законах логики — тождества и

противоречия и поэтому именуется также логической и геометрической. Метафизическая, или абсолютная, необходимость — самая «чистая», универсальная и наиболее повелительная. Она допускает только одну возможность события и исключает любую противоположность ему. Но она вместе с тем допускает всякое существование, за исключением самопротиворечивого. Невозможно, например, тело, имеющее больше или меньше трех измерений. Но в принципе эта основная разновидность необходимости, согласно автору «Теодицеи» (см. § 351), допускает, чтобы на деревьях росли животные (и на каких-нибудь дальних планетах такого рода чудеса, возможно, и имеют место). Если же этого не бывает на нашей Земле, то в силу действия других разновидностей необходимости.

Прежде чем говорить о них, следует указать и на другую особенность *абсолютной*, или *истинной*, необходимости. Она как бы выносится за пределы человеческой свободной деятельности, ибо каждый нормальный человек невольно считается с ней как с безусловной предпосылкой. Человеческая свобода не соотносится с абсолютной необходимостью, и в этом смысле в свободе существует определенное безразличие. Более того, хотя «Бога следует признавать умом и необходимостью», он «не действует по абсолютной необходимости»¹⁰⁹. Метафизическая необходимость находится как бы вне пределов понятия личностного Бога, деятельность которого, как мы констатировали выше, лишена, однако, какого бы то ни было произвола.

Возникающая здесь трудность преодолевается тем первостепенным обстоятельством, что абсолютная необходимость не существует сама по себе, а всегда связана с другими разновидностями необходимости. Следует иметь в виду, что при всей тотальной неизбежности абсолютной необходимости, вытекающий из законов тождества и противоречия, без учета которых невозможно никакое теоретическое знание — знание вечных истин или истин разума, — она существует в конкретном взаимодействии с бесчисленными «истинами факта», выявляемыми на основе закона достаточного основания, истинами более или менее случайными, хотя и складывающимися в определенные закономерности. Последние предписаны природе Богом и «занимают среднее положение между геометрическими истинами, абсолютно необходимыми, и произвольными решениями»¹¹⁰.

Дальнейшее выяснение структуры необходимости связано у Лейбница как с его естественнонаучными интересами, так и в особенности с его трактовкой человеческой деятельности. Многообразие причинности, с которой человек имеет дело в своем опыте, получает методологическую платформу в законе достаточного основания. Без него было бы невозможно постичь *физическую* необходимость. Понятие объектных, совершенно не зависимых от

человека природных закономерностей сложилось в европейской философии Нового времени. Главные творцы этого эпохального воззрения на природу — Декарт, Галилей, Гоббс, Спиноза и другие ученые и философы, разрабатывавшие механику, завершённую Ньютоном, и механистическое мировоззрение. Суть его можно определить как последовательный редукционизм — сведение сложных явлений бытия, включая и человека, к простейшим отношениям причины и действия, фиксируемым в опыте — в так называемых ближайших причинах. Такого рода редукционизм, конечно, по-разному проявлявшийся у различных философов, в большинстве случаев сочетался с математическим осмыслением понимаемой таким образом причинности, даже у тех философов, которые, как Гоббс и Спиноза, сами не были значительными математиками. Отсюда и понимание ими необходимости как однозначной, или, употребляя терминологию Лейбница, абсолютной, исключающей случайность, которая рассматривается ими как субъектная категория — незнание причины происходящего. Автор «Теодицеи» не раз называет такую необходимость слепой, поскольку она исключает у человека возможность действительно свободного выбора и к тому же не предполагает апелляции к личностному Богу. Чаще всего Лейбниц называет в этой связи Спинозу, иногда прибавляя Гоббса, а из древнегреческих философов — Эпикура и Стратона (см., в частности, § 3 второго Приложения).

Диалектический компонент философской системы Лейбница в особенности проявился в неприятии им *механистического редукционизма*. Целостность любого явления природы, не говоря уже о человеке и тем более о мире, мыслимом как целое, не может получить исчерпывающего объяснения, будучи сведена к каким-то его простейшим элементам. Целостность не допускает редукционизма — как бы он ни был необходим в тех или иных научных исследованиях для практических надобностей людей — в значительной мере потому, что физическая необходимость должна быть мыслима, по Лейбницу, и как *гипотетическая*, или *условная*, необходимость. Из самого ее определения явствует, что рассмотренная в этом аспекте необходимость ограничена в том или ином отношении, ибо «в тысяче действий природы проявляется случайность»¹¹¹, которая органически включена в необходимость, делая ее гипотетической. Случайность отнюдь не субъектна, как утверждали все механистические редукционисты, а совершенно объектна, порождена определенной причиной. Причем за такой единичной причиной скрываются более глубокие закономерные связи, подпадающие под закон достаточного основания. В безграничном универсуме все явления и события не могут быть однозначными, не допускающими никакой противоположности им. Наличие такого рода противоположностей вытекает из того

же закона достаточного основания и неразрывно связанных с ним понятий различной возможности, вероятности самых разнообразных фактов, событий. Понятие гипотетической необходимости, учитывающее степень вероятности и роль случайности в природной и человеческой жизни, раскрывает важную грань диалектики Лейбница, подчеркивающей неразрывную связь необходимости со случайностью.

Важнейшая грань понятия необходимости у Лейбница — определение ее как *моральной*. Если метафизическая необходимость делает неизбежным зло метафизическое, физическая — зло физическое, то моральная необходимость объясняет многообразное моральное зло в человеческом мире. Уже в силу этого ее понимание особенно важно в деле обретения свободы и преодоления чисто человеческого зла. Этим и объясняется, что в различных местах «Теодицеи» автор противопоставляет абсолютной необходимости, полностью исключающей свободу, именно моральную необходимость, которая имеет к свободе прямое отношение. Действительно, в определении необходимости как моральной очевидна *антропоморфность* данного понятия, постоянная связь объектов, им выражаемых, с действующим человеком.

Моральный аспект необходимости возвращает нас и к понятию Бога. По своему содержанию моральная необходимость фактически совпадает с физической. Однако ее специфический аспект определяется деятельностью Бога, который творит наш мир наилучшим из всех возможных. Наилучшим потому, что в нашем мире достигнуто наиболее «экономное» сочетание вещей, явлений и процессов, к тому же такое сочетание, которое позволяет миру, осмысляемому и с помощью временного вектора, постоянно повышать степень своей организации — в движении ко всем более сложным организациям, свидетельствующим о развитии, осуществляющемся в нашем мире. Моральный аспект необходимости в наибольшей мере выражает гармоническое единство природы и благодати. Высшая из всех земных организаций представлена человеком. Только он способен к подлинной свободе.

Проблема человеческой свободы перед лицом необходимости требует, конечно, рассмотрения понятий воли и свободы воли. Выше мы видели, каким образом теоретики формировавшегося христианства, в особенности Августин, обогатили понимание человеческой личности, усмотрев в ней фактор воли, — не менее важный, чем фактор ума. Но специфика теологической трактовки воли, как уже говорилось, состояла в приписывании ей *свободы выбора* как имманентного свойства человеческой души. Существовали неразрешимые трудности сочетания понимания таким образом свободы воли человека с божественным предопределением. Как отмечалось выше, философы механистической

ориентации, в особенности Гоббс и Спиноза, последовательно проводя линию детерминизма, натурализовали понятие свободы и разрушили представление о свободе человеческой воли. Спиноза же в качестве адепта «слепой необходимости», как его трактует Лейбниц, вообще растворил волю в познании: степень истинности познания и выражает у него определенную активность человека, совершенно не нуждающуюся в обращении к понятию воли.

Автор «Теодицеи», несмотря на свой принципиальный рационализм, отнюдь не отказался от понятия воли. Вместе с тем как детерминист, хотя и не механистический, он тоже не признавал свободы воли. Например, он неоднократно опровергает утверждение Эпикура, что атомы в своем непрерывном падении вниз отклоняются от абсолютно прямой линии без всякого воздействия на них какой-то внешней силы, проявляя тем самым некое подобие свободы воли.

Невозможность отрицания фактора воли определяется самими принципами монадологии Лейбница. Активность — первый и главный признак любой субстанции-монады. Активность нарастает по мере усиления в монадах познавательной деятельности. Активность чаще всего именуется в «Теодицее» *самопроизвольностью* (способностью к самоопределению). В известной мере она свойственна уже животному. Конечно, в такого рода самопроизвольности нет никакого проявления свободы воли. Самопроизвольность — своеобразное проявление детерминированности, результат сочетания внутренних и внешних факторов.

В длительных спорах схоластиков о свободе воли и о сочетании ее с детерминацией внешними условиями и обстоятельствами, — спорах, которые неоднократно затрагиваются на страницах «Теодицеи», фигурирует и знаменитый анекдотический пример Буриданова осла, который должен подохнуть между двумя стогами сена, находясь на равном расстоянии от них. Лейбниц вскрывает упрощенность понимания детерминизма, складывающегося отнюдь не в силу однозначной необходимости. Если бы она была действительно такой, осел и в самом деле мог бы погибнуть от голода. Но она не такова, и осел выберет тот или иной стог. Главное же — этот анекдотический пример совсем не подходит к человеку, ибо человек свободен, а животное — нет¹¹².

Человек — подлинный субъект свободы, так как при наибольшей активности его воли он обладает разумом, способным к выбору во всех разнovidностях необходимости, с которыми ему приходится иметь дело, за исключением, конечно, абсолютной необходимости, которую он только осознает. В тексте «Теодицеи» читатель не раз встретит места, где трактуется детерминация человеческой воли как внешними, так и внутренними психологическими факторами. Например, автор пишет, что «душа некоторым

образом зависит от тела и впечатлений чувства, почти так же, как мы обычно выражаемся согласно с Птолемеем и Тихо, а думаем согласно с Коперником, когда рассуждаем о восходе и заходе солнца»¹¹³.

Свобода человека становится возможной в силу того, что он — высшая из всех земных монад, монада, способная к *самопознанию*, (апперцепции) и к самоопределению, гармонирующим со всеми разновидностями необходимости. «Понимание есть как бы душа свободы, а прочее составляет как бы ее тело и основание»¹¹⁴. Свободная деятельность человека — это его деятельность в качестве сугубо духовного существа, каким он остается при учете всей сложной структуры необходимости. Один из важнейших аспектов моральной необходимости — деятельность человеческого субъекта по самосовершенствованию, его индивидуальное «стремление к лучшему». В нем в наибольшей степени проявляется мотивированность подлинно моральных поступков. Только объектность случайности дает каждому человеку возможность руководствоваться тем мотивом, который необходим для данного человека в конкретных обстоятельствах его жизни. Так как «только чуждая власть и наши собственные страсти делают нас рабами», автор «Теодицеи» зовет читателя к упорной борьбе за самосовершенствование. «Кто хочет трудиться над самим собой, тот должен трудиться так же, как трудится над посторонними вещами; надо знать устройство и качество предмета и с ними согласовывать свои действия»¹¹⁵.

Но как бы упорно ни трудился человек над самим собой, он не может рассчитывать на достижение абсолютной свободы. Она всегда сочетается в нем с определенной необходимостью, которую автор проанализировал весьма обстоятельно. В качестве последовательного объективного идеалиста, к тому же сочетающего свою философскую доктрину с теологическими понятиями и представлениями, Лейбниц приписывает максимальную, полную свободу только бестелесному Богу, способному к абсолютному знанию. Столь совершенная свобода возможна для него, однако, в силу того, что его познание позволяет ему действовать по сознательно избранным основаниям. Тем самым Бог становится последним, абсолютным, и притом внеприродным, субъектом свободы.

НЕКОТОРЫЕ МОМЕНТЫ ВЛИЯНИЯ ФИЛОСОФИИ ЛЕЙБНИЦА И ЕГО «ТЕОДИЦЕИ»

Мы рассмотрели основное философское содержание «Теодицеи». Как можно было убедиться, оно тесно переплетено с теологическим, даже религиозным. Ни в каких других произведениях Лейбница нет такой значительной доли богословского содержания в философском. Например, автор «Теодицеи», всячески стремясь

рассеять «подозрения» верующих, что Бог — подлинный виновник всякого рода зла, довольно часто утверждает, что «Бог прежде желает блага, а затем — наилучшего»¹¹⁶. Лейбниц говорит в этой связи о предшествующей и последующей воле Бога — посредством первой он намеревается спасти всех людей, но не может сделать этого окончательно волей, которая только и осуществляется. Понятия предшествующей и последующей воли заимствованы Лейбницем у схоластического богословия. Как в первом Приложении к «Теодицею», так и в четвертом автор уверяет, что для достижения свободных действий необходимы большие труды, но полезны и молитвы.

Последнее Приложение, озаглавленное «Дело Бога» и представляющее собой как бы конспект всей «Теодицеи», ясно показывает, как Бог из величайшего архитектора превращается у Лейбница в заботливейшего монарха, почитание которого может только возвысить людей. Лейбниц-деист превращается здесь, как и на многих страницах самой «Теодицеи», в Лейбница-теиста. Это происходит не столько оттого, что философ был озабочен укреплением реальных религиозных верований масс, сколько вследствие его надежд на создание единой христианской религии. Но уже ближайшее будущее показало всю их иллюзорность.

Содержание «Теодицеи» красноречиво свидетельствует о сложности и неоднозначности лейбницеанства, проявившихся и в развитии последующей философской и вообще мировоззренческой культуры. Лейбниц как энтузиаст науки, методолог рационализма, сторонник веротерпимости, равнодушный в сущности ко всем официально-догматическим религиозным вероисповеданиям, несмотря на свою полемику с такими предшественниками Просвещения, как Бейль и Локк, сам внес значительный вклад в развитие просветительской идеологии и в Германии и в других странах Европы (в частности, в России)¹¹⁷.

С другой стороны, весьма значительная теологическая компонента лейбницеанства определяла интерес к нему не только различных идеалистических философов, но и некоторых теологов. Учение Христиана Вольфа (1670–1754), представлявшее собой упрощенную версию лейбницеанства, сочетаемую с учениями других метафизиков XVII в., и господствовавшее в Германии XVIII в. до появления здесь философии Канта, преподавалось в русских духовных учебных заведениях в XIX в. Следует отметить определяющее влияние идеалистических принципов лейбницеанства на таких русских теистических персоналистов, как А. Козлов, Е. Бобров, Л. Лопатин.

Некоторые философы и теологи XIX в. в метафизике Лейбница выдвигали на первый план понятие Бога. Например, еще в 1869–1870 гг. немецкий теолог А. Пихлер опубликовал двухтомный

труд «Теология Лейбница», переизданный в 1965 г.¹¹⁸. Французский профессор Ж. Жалабер в своем философском исследовании «Бог Лейбница» утверждает, что «как во всех великих системах метафизики XVII в., идея Бога играет у Лейбница центральную роль», доказывая затем его приверженность к «длительной традиции христианской мысли», восходящей к Августину, Бонавентуре и другим средневековым философам¹¹⁹.

Однако при всем огромном мировоззренческом значении понятия Бога, которое мы пытались выше раскрыть, концентрация исследовательских усилий только на этом понятии приводит к маскировке и даже искажению философской перспективы «Теодицеи», отнюдь не всегда связанной с данным понятием.

Неувядающий интерес представляют собственно философские места этого произведения, во многом насыщенные глубокой диалектикой. Это раскрывает, например, венгерская исследовательница А. Симонович в книге «Диалектическое мышление в философии Г. В. Лейбница». Произведения Лейбница, включая «Теодицею», пишет автор, «обнаруживают больше диалектических черт, чем произведения других философов-метафизиков XVII–XVIII вв.»¹²⁰. Польский исследователь М. Гордон еще более категорично называет Лейбница «творцом диалектики Нового времени»¹²¹. Именно в этом непреходящая ценность «Теодицеи», в которой, как ни в каком другом произведении великого немецкого философа, развита диалектика целостности и частичности, необходимости, возможности и свободы.

ДЕИЗМ

Деизм принадлежит к числу важнейших философско-религиозных течений, имеющих и конкретно-историческое, связанное главным образом с духовной жизнью Европы и Северной Америки XVI–XVIII вв. содержание. Вместе с тем в деизме имеются такие черты, которые делают его общеполитическим направлением, которое можно проследить во всей истории философии — от древности до современности. В этой небольшой статье мы рассмотрим основные его принципы в указанный выше период развития философии в Европе, когда он появился под своим наименованием (лат. *deus* — бог).

Деизм трактует Бога в качестве безличной и отдаленной первопричины природы и человека и с различной степенью последовательности отождествляет религию с моралью. Появление и развитие деизма отразили успехи рационализованного мышления, в углублении которого первостепенную роль играл прогресс научных — прежде всего естественнонаучных — знаний. Философские предпосылки деизма появились в Италии XV в., когда Марсилио Фичино и другие флорентийские платоники под влиянием византийского платоника Плифона сформулировали учение о «всеобщей религии», свободной от ограниченности любого из существовавших тогда официальных религиозно-монотеистических вероисповеданий. В дальнейшем развитии гуманистической философии в эпоху позднего Ренессанса в деятельности Эразма Роттердамского была сформулирована другая весьма перспективная идея переноса акцента христианского вероучения с догматического и культового содержания на содержание моральное. Прогрессивность этой идеи в особенности выявилась в послереформационной религиозной жизни, весьма обострившей вероисповедный фанатизм. Вместе с тем сила рационалистической мысли в данную эпоху была столь значительна, что широко распространенное в XVI–XVII вв. религиозно-сектантское движение антиринитариев-унитариев-социниан отказалось от важнейших догматов христианского вероучения и фактически подчиняло многие из них критериям человеческого разума. Именно по отношению к социнианам, признававшим Бога в качестве творца неба и земли, но отказывавшимся от ряда важнейших догматов христианского вероучения, в кальвинистских

кругах был выдвинут термин «деизм» (возможно, употреблявшийся до того самими социнианами для подчеркивания их отличия от атеистов). Термин этот впервые зафиксирован в произведении последователя Кальвина П. Вире «Наставление христианам» (1564). Только в следующем веке этот термин стал все шире распространяться во французской и английской философской и теологической литературе. Об этом свидетельствует, в частности, книга весьма известного тогда естествоиспытателя и философа, корреспондента и сотрудника Декарта Марена Мерсенна «Нечестие деистов, атеистов и вольнодумцев, раскрытое и опровергнутое разумом теологии и философии». В XVII в. «деизм» стал одним из важнейших терминов, посредством которого философия осознавала свое отличие от религии, а в следующем, XVIII в., и противоположность ей.

Содержание деизма формировалось примерно со второй половины XVI в. независимо от этого термина и исторически было связано прежде всего с понятием *естественной религии*, противопоставлявшей себя всем господствовавшим тогда официальным религиозным вероисповеданиям как религиям богооткровенным, основывающимся на том или ином Священном писании (как христианство на Библии).

Концепция естественной религии достаточно четко была сформулирована французским политическим мыслителем и социальным философом Боденом (1530–1596) в его произведении «Беседа семерых о сокровенных тайнах возвышенных вещей» (1593). Нацеленное против религиозного фанатизма и критически направленное против христианства как официальной религии Франции и других европейских стран, это произведение было известно в XVII — начале XVIII в. во многих рукописных копиях (опубликовано только в середине XIX в.). Воззрения сторонника естественной религии противопоставлены здесь, с одной стороны, позициям католика, лютеранина, кальвиниста, иудаиста и мусульманина (каждый из которых настаивает на исключительной истинности своего вероисповедания), но с другой — и атеиста. Естественная религия трактуется как старейшая из религий, сводящаяся к монотеистической вере в Бога, бессмертию души и посмертному воздаянию — вере, без которой невозможна никакая мораль.

Примерно те же идеи, но еще более рационалистично, изложены английским политическим деятелем и философом Эдуардом Хербертом Чербери (1583–1648), вероятно, знакомым с произведением Бодена, в его книге «Трактат об истине» (Париж, 1624). Эта книга обычно рассматривается как первый документ деизма (хотя в ней, как и в произведении Бодена, не упоминается сам этот термин) и определенно является таковым для английского деизма. Отказываясь от поисков каких бы то ни было сверх-

разумных истин в Библии, что было присуще социнианам, и полностью порывая с христианскими догматами боговоплощения, искупления, воскресения и др., Херберт под влиянием платонической традиции считает веру в Бога результатом врожденных человеку «общих понятий» (*notitiae communes*). Они утверждают наличие наивысшего существа, почитание которого — необходимое условие человеческой моральности, немыслимой также без раскаяния, бессмертия человеческой души и загробного воздаяния. Такая естественная религия предшествует христианству и всем другим конкретным религиям, содержащим истину лишь в меру их соответствия этой древнейшей «истинно католической» религии. В последующие десятилетия деизм стал в Англии влиятельным философско-религиозным направлением. Красноречивое свидетельство этого — кратковременная, но энергичная деятельность Чарлза Блаунта (1654–1693), последователя Херберта Чербери, заострившего его воззрения в антихристианском духе и антиклерикальном направлении, отрицавшего чудеса, пророчества, откровение, прямо характеризовавшего свои воззрения как деистические (особенно в «Кратком изложении религии деистов», 1693). Но еще до появления этой книги английские церковники в лице епископа Стиллингфлита произвели первое прямое нападение на деизм в его «Письме к деисту» (1677).

В 1678 г. кембриджский платоник Ральф Кедворт в сочинении «Истинная разумная система мира» ввел грекоязычный термин «теист», этимологически тождественный термину «деист». Поскольку последний часто употреблялся в философско-теологической полемике, некоторые деисты именовали себя теистами. Различие содержания представленных ими понятий было зафиксировано к концу XVIII в. Дидро, констатирующим, что если теизм принимает веру в откровение, то деизм ее отрицает¹. Затем Кант в «Критике чистого разума» установил, что деизм утверждает существование только чисто разумного трансцендентного Бога, не допускающего дальнейшего определения, теизм же признает и естественную теологию, допускающую известную аналогию между природой и Богом. Соответственно первый признает Бога лишь причиной мира, а второй — его творцом². В дальнейшем развитии историко-философского знания теизм все в большей мере стал означать веру в личного Бога-творца конкретных монотеистических религий, деизм же остался философским термином.

Наивысшее свое выражение деизм нашел в произведениях Толанда, Коллинза (автора термина «свободомыслие» — *free-thinking*), Тиндала, Болинброка, публиковавшихся в начале и первой половине XVIII в. Отвергая различие «противоразумного» и «сверхразумного» (восходившее к Фоме Аквинскому), эти философы подходили с рационалистическими критериями не только к

Ветхому, но и к Новому Завету, трактуя их содержание с позиций естественной религии. Конкретные же религии они обычно изображали как клерикальное и зачастую сознательно корыстное искажение ее простых и ясных принципов, решительно отвергая их фанатизм. И хотя в сущности все деисты отвергали и атеизм, но деятели английской церкви критиковали их как фактических атеистов. Кроме упомянутого выше епископа Стиллингфлита (полемизировавшего и с Локком), с аналогичной критикой выступали епископ Д. Батлер (1692–1752), а также такие последовательные философы-идеалисты, смыкавшиеся с религией, как Д. Беркли и С. Кларк. Не имея возможности рассмотреть все оттенки деизма как естественной религии, укажем на его морально-эстетическую разновидность, представленную А. Шефтсбери (1671–1713). Необходимо также указать, что среди деистов были и такие философы, которые пытались сочетать его принципы с некоторыми положениями христианского вероучения. Это так называемые «христианские деисты» Томас Чабб (1679–1746), Томас Морган (ум. 1743) и др.

Своеобразна позиция Юма в отношении деизма. С одной стороны, автор «Естественной истории религии» признает законмерность идеи «высшего разума», «некоторой разумной причины» и «разумного творца»³. В своей «Истории Англии» (как и в некоторых эссе) он — решительный враг религиозного фанатизма, стремления клерикалов играть первостепенную политическую роль, язвительный критик культовой обрядовости, веры в чудеса. Вместе с тем Юм подрывал принципы деизма не только своим скептицизмом, но и доказательством того, что разумная «естественная религия» деистов — фикция, ибо в основе религии лежат человеческие эмоции, чаще всего стимулируемые страхом. Религия начинается с политеистических верований и эволюционирует к монотеизму — воззрению, заключавшему в себе возможность исторического объяснения религии, в общем чуждого деизму.

Деистическое движение во Франции XVII в. было тесно переплетено с весьма распространенным здесь скептицизмом. Его носителями тоже были свободомыслящие либертены — Ф. Ламот Левайе, Ш. Сент-Эвремон и др., хотя их критика христианства (католицизма) не достигала той остроты, которая была присуща английскому деизму. О его влиянии в этой стране в конце 50-х — начале 60-х гг. XVII в. свидетельствует позиция Паскаля в его «Мыслях»: противопоставляя деизм христианству и атеизму, он вместе с тем подчеркивал почти одинаковую ненависть христианской религии как к атеизму, так и к деизму. В самом конце XVII в. понятие «деизм» было популяризировано благодаря Бейлю (ст. «Вире» в «Историческом и критическом словаре»).

В XVIII в. деизм во Франции был весьма усилен влиянием английских деистов, о чем лучше всего свидетельствует деизм Вольтера — обычно называвшего себя теистом. Признание необходимости сугубо разумного Бога для объяснения природы в свете современной ему науки, и тем более как высшего устоя человеческой моральности, сочеталось у Вольтера с язвительно беспощадной критикой христианско-католической религии, ее фанатизма и клерикализма. Французские материалисты XVIII в. — Дидро, прошедший стадию деизма в своем философском развитии, Гольбах и др. — с позиций материализма и атеизма, впервые объединившиеся в едином философском мировоззрении, подвергли деизм бескомпромиссной критике. Тем не менее другой их современник, Руссо, тоже отвергавший традиционное богооткровенное христианство, вместе с тем сформулировал (в «Исповедании веры савойского викария», включенного в педагогический роман «Эмиль, или О воспитании») иной по сравнению с Вольтером эмоционально окрашенный вариант деизма: верховное божественное существо — источник справедливости и добра, вера в него — требование не столько ума, сколько сердца. Духовный последователь Руссо Робеспьер, отвергавший как традиционное христианство, так и атеизм, рассматривавшийся им как аристократическое мировоззрение, в разгар Французской буржуазной революции настоял на введении Конвентом (7 мая 1794 г.) культа Верховного существа в качестве гражданской религии Франции. Тем самым была предпринята попытка превратить деизм из элитарного в массовое мировоззрение. Провал этой попытки свидетельствовал о неспособности деизма быть таковым.

Деизм в Германии XVIII в. наиболее интенсивно развивался после 1740 г. (год вступления на престол Фридриха II, заигрывавшего с просветительским движением), когда были изданы в немецких переводах произведения английских деистов и их противников. Здесь также появились свободомыслящие (Freidenker). Наиболее значительный из них — Герман Реймарус, богослов и философ-просветитель, с позиций естественной религии критиковавший христианство, выступавший против церковной ортодоксии, но вместе с тем и против французского материализма. Для дальнейших судеб деизма — и не только в Германии — большую роль сыграло произведение Лессинга «Воспитание человеческого рода» (1780). В духе деизма Лессинг ценил — в том числе и в своих драмах — прежде всего моральное содержание религии. Однако в отличие от большинства английских и всех французских деистов — и тем более материалистов — он доказывал в названном произведении моральность богооткровенных истин Ветхого и Нового Заветов — первый свидетельствует о более грубом моральном состоянии человечества и соответствует его детству, а второй — о

значительно большей моральной зрелости человечества, соответствующей его юности. В следующей, третьей стадии человечество достигнет предельно совершенного морального состояния, которое составит эпоху «Вечного Евангелия». При всем идеализме этой концепции Лессинга она — подобно названному произведению Юма — наносила удар по внеисторическим принципам деизма и открывала путь к исторической трактовке религии. Определенную дань деизму отдал и Кант, отграничивший его от теизма, как автор «Религии в пределах только разума» (1793). Хотя моральные нормы отнюдь не божественного происхождения, мораль в своем развитии с необходимостью приводит к религии — вполне разумной религии, с необходимостью связанной с моралью и даже являющейся ее следствием.

Своеобразна и по-своему глубока позиция Канта по отношению к деизму как естественной разумной религии. Она сформулирована в нескольких его произведениях, но специально в «Религии в пределах только разума» (1793). Теоретически ни существование Бога, ни загробная жизнь не доступны, согласно Канту, ни для какого доказательства. В реальной же, практической жизни религия — великое и ничем не заменимое подспорье для любого морального человека. Кант выражает согласие со стародавней идеей о том, что только страх мог создать представления людей о богах — как и о демонах, — но разум подчинил эти образы моральным принципам, что решающим образом способствовало духовному возвышению человечества. Выше других Кант ставит здесь христианскую религию, которая еще до философии выдвинула самые возвышенные моральные идеи. Но подлинная моральная вера — это *философская вера*, возвышающая душу при помощи разума. В этом контексте автор «Религии в пределах только разума» различает, с одной стороны, обычные массовые религии, приверженцы которых стремятся снискать благосклонность Бога истовым исполнением обрядов, культа. Это — церковная, богословская вера, основывающаяся на всякого рода уставах. С другой же стороны, даже в этих религиях существуют элементы чистой религиозной веры, свободной от всякого заискивания и пресмыкательства перед высшим существом. Но полностью подлинная вера достигается в свободной философской вере, фундамент которой составляет знаменитый категорический императив Канта. В такой чистой, разумной религии, которую мы обретаем не вне, а внутри нас, важны только дела, поступки, а отнюдь не культовая форма их исполнения. Согласно Канту, тем самым не столько мораль производна от религии, сколько религия от морали.

Значительная страница истории деизма связана с деятельностью виднейших североамериканских философов второй половины XVIII в. — Франклина, Джефферсона, Пейна и др. Их воззре-

ния сложились в основном под влиянием английских деистов и французских просветителей. Значение деизма названных философов — как и первого американского президента Дж. Вашингтона, импатизировавшего деизму, — определялось тем, что под их влиянием в Конституции США (1787) был четко зафиксирован принцип полного разделения церкви и государства, а в стране становилась религиозная веротерпимость, что становилось для США жизненной необходимостью ввиду их возраставшей многонациональности.

Деизм понимается и в более широком смысле (особенно в марксистской философской литературе), не сводимом только к проблеме естественной религии и ее взаимоотношений с конкретными — «позитивными», богооткровенными — религиями. Понятие Бога, как понятие прежде всего философское и в естественной религии, наполнялось в XVII–XVIII вв. онтологическим и гносеологическим содержанием, своеобразно отразившем и развитие научного знания. Основная проблема этого более широкого понимания деизма — проблема отношения Бога и мира. В противоположность деизму — в его более позднем и в современном смысле — деизм *минимизировал* роль Бога по отношению к миру, приписывая ему только те признаки и те действия, без которых мир и человек не могли быть объяснены с позиций современной ему механико-математической науки.

В силу этого деизм выносил за пределы мира мистифицирующую функцию понятия Бога и всемерно заострял интеллектуализирующую его функцию, постоянно проявлявшуюся в мире. Из сверхъестественного начала, делающего неустойчивыми все связи, наблюдаемые человеком в мире, понятие Бога в деизме становилось гарантом прочности законов, раскрываемых наукой. Великий французский просветитель Монтескье в самом начале своего главного произведения «О духе законов» (1748) очень четко сформулировал эту важнейшую идею деизма: «...Есть первоначальный разум; законы же — это отношения, существующие между ним и различными существами, и взаимные отношения этих различных существ. Бог относится к миру как создатель и охранитель; он творит по тем же законам, по которым охраняет; он действует по этим законам, потому что знает их...»⁴.

Интеллектуалистическое понимание Бога в деизме в передовых философских доктринах XVII–XVIII вв. в противоположность господствовавшим тогда религиозно-теистическим представлениям о Боге выразилось в отрицании — или предельном сужении — роли чуда — прямого действия Бога, особенно красноречиво фиксирующего его мистифицирующую функцию. Объяснение мира прежде всего его естественными закономерностями объясняет, почему П. Музеус в 1667 г. для характеристики воззрений деис-

тов применил термин *натуралист*. Все сказанное делает также понятным, почему к деизму при более широкой трактовке обычно относят некоторые воззрения Декарта, Гоббса, Лейбница, Локка, фактически всех названных выше сторонников естественной религии и многих других. В отличие от пантеизма, приближавшего обезличенного Бога к природе и человеку, деизм, подобно теизму, трактовал это понятие как трансцендентное миру и человеку. Однако у ряда сторонников деистов в этом смысле (например, у Декарта, Лейбница) имеются и отдельные элементы пантеизма. И если ретроспективно — ибо данный термин появился лишь в самом начале XVIII в. — мы квалифицируем как пантеистические воззрения многих философов и мыслителей древности, то можно говорить, например, о деизме Аристотеля, у которого внемировой Бог — необходимое завершение космоса, не имеющее, однако, никакого прямого отношения к процессам, совершающимся внутри него. Можно усмотреть элементы деизма и в платоновском «Тимее», техноморфный Демииург которого только творит мир, сообразуясь с идеями, вне его сущими. Впрочем, границы между деизмом, теизмом и тем более пантеизмом у названных и других философов не всегда четкие, иногда весьма расплывчатые.

Хотя безличный Бог в принципе непознаваем, интеллектуалистическое содержание этого понятия выражалось у многих деистов доказательствами его бытия. Нетипичным для них следует признать онтологическое доказательство — прямое усмотрение божественного бытия человеческим умом. Более свойственным деизму было *космологическое* доказательство, которое следует от действия к причине, вплоть до последней, божественной, и восходит к Аристотелю. Элементы этого доказательства в XVII в. имеются у Гоббса. Однако наиболее характерным и даже специфическим для деизма было *физико-теологическое* доказательство. Оно крепло по мере успехов творческой деятельности человека, в особенности по созданию механизмов — начиная с часов в XIV–XV вв. — и раскрытию механических закономерностей мира в последующие века. Отсюда огромная роль ньютоновской небесно-земной механики, которая доставила основные аргументы физико-теологии многим деистам XVIII в. Только «высший разум» мог создать столь сложный и четко действующий небесно-земной механизм.

Названные принципы деизма позволяли его сторонникам развивать свои философские идеи в направлении как материализма, так и идеализма. Согласно К. Марксу, для материалистов деизм «есть не более, как удобный и легкий способ отделаться от религии»⁵. Впоследствии Энгельс, повторив Марксову характеристику деизма, указал на «дейстскую форму материализма», являющуюся «аристократическим, эзотерическим учением»⁶, отнеся к ней Гоббса и некоторых его последователей. К материализму

в истолковании природы склонялись и Вольтер, в Англии — Пристли, в России — еще более решительно Ломоносов. Вместе с тем деизм представлял удобную возможность для идеализма находить способ сосуществования с господствующими религиями, как это делали иногда даже сторонники естественной религии. В качестве примера можно указать на Лейбница, мечтавшего — по существу на основе деизма — об объединении христианских церквей. Ньютон, доставивший деизму убедительную — как представлялось многим его сторонникам — научную основу для физико-теологического доказательства, тем не менее сам больше склонялся к теистическим представлениям, активно занимаясь чисто богословской проблематикой. Локк — более решительный сторонник деизма, тоже сочетал его с элементами теизма (хотя и без богословия).

По мере торжества принципа веротерпимости и развития исторического понимания религии к концу XVIII в. влияние деизма резко упало — прежде всего в странах Западной Европы. Тем не менее религиозное свободомыслие в XIX и в текущем столетиях сохраняло определенную связь с историческим деизмом. Деистические тенденции имеются и в воззрениях некоторых естествоиспытателей, подчеркивающих закономерную («разумную») упорядоченность универсума.

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ГЕГЕЛЯ

Гегель, конечно, не был первым, кто в интересах обоснования собственной философской доктрины обращался к истории философии. В античности это делал уже Аристотель, спустя полтысячелетия — Секст Эмпирик, затем Августин и некоторые другие «отцы христианской церкви». Даже средневековые с его смутными историческими знаниями создало историко-философские труды (например, сочинение арабского мыслителя XII в. аш-Шахрастани «Религиозные секты и философские школы»). Интерес к истории философии особенно усилился в европейской философии Нового времени. Крупнейшие философы этой эпохи хорошо знали историю античной и последующей философии и формулировали свои собственные доктрины, сознательно увязывая их с положениями предшествующей философии (ср. философские труды Лейбница и Локка). В XVII и особенно в XVIII вв. мы встречаемся с рядом попыток систематического обзора историко-философских учений, доведившегося до той эпохи, в которую жил данный автор. Некоторым из таких произведений Гегель дает критическую оценку в своей «Истории философии».

Но историко-философская доктрина великого немецкого идеалиста отличается от всех предшествующих, да и современных ему историко-философских трудов тем, что осмысление историко-философского процесса стало у него органической частью собственной философской системы. В этом мы убеждаемся, читая не только его «Лекции по истории философии», имеющие большое общетеоретическое введение, но и «Логик» (малую и большую), «Феноменологию духа» и некоторые другие труды.

В «Предварительных замечаниях об истории философии» автор говорит об исключительных трудностях определения самого предмета философии, трудностях, с которыми не встречаются, например, ни математика, ни физика. Предмет философии в отличие от предметов частных наук многозначен, расплывчат, трудноопределим. Между тем его уяснение совершенно необходимо для историка философии, «так как наблюдатель должен обладать заранее понятием предмета для того, чтобы иметь возможность разглядеть это понятие в явлениях предмета и дать истинное истолкование его»¹.

Весьма своеобразно решает Гегель проблему отношения философии к конкретным наукам (под которыми тогда понимали главным образом естественные науки). В силу своего частного характера эти науки, даже когда они содержат «общие принципы и законы», все же «относятся лишь к ограниченному кругу предметов». Философия же, постоянно определяемая как *мышление всеобщего*, находится даже в антагонистических отношениях к конкретно-научному знанию. В противоположность английским и французским философам XII–XVIII вв., которые не мыслили философии вне отношения к математике и естествознанию, Гегель противопоставлял философское и естественнонаучное познание. «Общую научную культуру, — заявляет он в «Лекциях по истории философии» — мы, немцы, нередко причисляем к философии»².

Означает ли данное высказывание, что гегелевская философия, в частности его историко-философская доктрина, полностью игнорирует результаты естественнонаучного знания? Разумеется, нет, ибо Гегель, как известно, интересовался развитием естествознания и пытался осмыслить его в «Философии природы». Но в своей общеподлинной философии, как и историко-философской, доктрине философ-идеалист все время подчеркивает преимущество спекулятивного, умозрительного способа рассмотрения как единственно философского. Результаты же естественнонаучной мысли выступают при этом лишь как некий подчиненный момент. Они близки к философии, поскольку содержат в себе общие основоположения (таковы, например, законы, открытые Ньютоном). Но их близость представляет собой только близость *формы*, используемой философией.

Эта позиция особенно четко сформулирована в первой части «Энциклопедии философских наук», где подчеркивается, что философия как спекулятивная наука о всеобщем относится к частным наукам таким образом, что отнюдь «не отбрасывает в сторону эмпирического содержания последних, а признает его, пользуется им и делает его своим собственным содержанием: она также признает всеобщее в этих науках, законы, роды и т.д., но она вводит в эти категории другие категории и удерживает их. Различие, таким образом, состоит лишь в этом изменении категорий»³. Философия в этой концепции подминает, так сказать, под себя конкретные науки, ее умозрительно обобщающее начало объявляется основой эмпирического содержания, без которого не могут обойтись частные науки. Так и образуется гегелевская концепция философии как «науки наук».

Конкретные науки, будучи близкими философии по своей форме, далеки от нее по своему *содержанию*, ибо предмет их носит конечный, земной характер. В нем проявляется не мировоззренческий, а, так сказать, потребительский аспект человеческой жизни.

ни и деятельности. Вот почему философии значительно ближе искусство и религия. Первое мыслит истину в форме созерцания, а вторая — в форме представления, так как абсолютный дух раскрывается в них в этих формах. Но, будучи отличными от философии по своей форме, они близки ей по своему содержанию, ибо в отличие от науки представляют собой незаинтересованное абсолютное знание.

Заслуга Гегеля в развитии философского знания, связанная с его стремлением выяснить отношение философии к таким формам общественного сознания, как наука, религия, искусство, нравственность, очень велика. Все эти формы сознания, по Гегелю, связаны друг с другом как определенные звенья в развитии мирового духа. Выявить как своеобразие каждого из них, так и их связь друг с другом очень трудно. Но такое выявление чрезвычайно важно, ибо отношение названных форм общественного сознания характерно как для эпохи возникновения философии, так и для всей последующей ее истории.

Особенно значительное место в историко-философской доктрине Гегеля уделено религии и ее взаимоотношениям к философии, характерным для всей истории философии. Гегель, как известно, отверг воззрения французских просветителей предшествующего столетия, рассматривавших религию как выдумку жрецов, руководствовавшихся корыстными соображениями. По его убеждению, религия столь же необходимая форма общественного сознания — «абсолютного духа» — как и философия. Она имеет перед философией даже преимущество большей распространенности и хронологического приоритета. «Для духа, каков он в себе и для себя, образ религии необходим; он есть форма истинного, как оно существует для всех людей, для всякого способа познания». Это, «во-первых, чувственное сознание и затем, во-вторых, примешивание формы всеобщего к чувственному явлению...»⁴.

Предмет религии и философии, по Гегелю, в принципе тот же — всеобщее как спекулятивный разум. Религии противоположен только рассудок, на котором основывается анализ конечных предметов, а отнюдь не разум как орудие спекуляции, мировоззрения. Конечно, между философией и религией существует различие по форме, поскольку религия — это прежде всего образное понимание абсолюта, в то время как философия — чисто мыслительная, совершенно безобразная, понятийная стихия, но мысль присутствует в любой форме религии. «Во всех религиях мы находим это колебание между образом и мыслью, и такая смесь лежит еще вне философии»⁵.

В фантастических построениях мифологии преобладает элемент образно-чувственный. Если здесь и есть обобщающая мысль, то она содержится в них имплицитно и проясняется лишь для

последующей философской мысли (даже у Платона философские идеи нередко облачены в форму мифологем, выражающих, однако, недостаточную зрелость этих идей). Но в более развитых религиях, таких, как персидская и индусская, спекулятивные мысли выражены и эксплицитно. Это тем более присуще христианству, которое для Гегеля в особенности представляет собой создание «разума».

Здесь идеалист всемерно стремится приблизить веру к разуму. Он в сущности игнорирует догматически-эмоциональное содержание религии, максимально интеллектуализирует ее и провозглашает, что «познание Бога есть единственная цель религии». Исконная непознаваемость Бога как сверхприродного личностного абсолюта отвергается автором «Лекций по истории философии» как поверхностная «болтовня о пределах, поставленных человеческой мысли»⁶, ибо человеческий разум не конечен и ограничен, а бесконечен и всеобщ. Как таковой он и постигает *абсолютный дух*.

В этом положении мы встречаемся с трансформацией пантеистической традиции, которая у Гегеля максимально и интеллектуализируется, панлогизируется. Божественный абсолют даже в сфере религии оказывается доступным мыслящему человеку. Рассматривая в этой связи религиозные мистерии как «спекулятивное ядро религии»⁷, представляющее тайну только для рассудка, а отнюдь не для разума, Гегель в сущности отвергает мистику, если, конечно, не считать мистикой его абсолютизацию духа, объявляемого им подлинной первоосновой всякой действительности — что мы обычно тоже называем мистикой, хотя, может быть, это и не совсем точно.

Но при всей интеллектуализации религии Гегель не может не признать того, что в своем развитии философия и религия нередко вступали в конфликт друг с другом. Идеалист оставляет за пределами своей доктрины как социальные, так и гносеологические причины этого конфликта. Поэтому в гегелевской историко-философской доктрине в сущности остается неясным, почему же философия выступает как всеведущая, наиболее содержательная форма мировоззренческой деятельности. Он указывает лишь, что философия, «опираясь на свои собственные силы... выступает против народной религии и занимает по отношению к ней враждебную позицию»⁸. (Такая позиция особенно ярко была выражена Ксенофаном.)

В конечном итоге конфликт философии и религии оказывается, по Гегелю, временным, хотя и весьма продолжительным, недоразумением. Во всяком случае «неоплатоники распознали всеобщее содержание в отвергавшейся прежде философами народной религии»⁹. Поскольку Гегель постоянно игнорирует материалистическую философию, ближе всего стоящую к развитию научной мысли, он «снимает» конфликт между философией и религией. Но

это отнюдь не приводит Гегеля к отождествлению религии, даже в наиболее развитых ее формах, с философией. Различие между ними он усматривает в том, что в религии истина дается человеку извне, в форме откровения, более или менее чувственно и авторитарно. В философии же она осознается индивидуально, самостоятельно, лично. Здесь заключена немаловажная мысль, но она остается у Гегеля неразвитой в силу игнорирования им социального фактора этого действительно фундаментального общественного явления.

Философию Гегель отделяет от религии только по признаку формы этих двух разновидностей абсолютного знания. Он, безусловно, исключает «из нашей истории философии»¹⁰ мифологию, хотя бы имплицитно заключающую в себе философемы, ибо здесь образность, чувственность интенсивно затемняют мысль. Но из историко-философской науки он исключает и те более развитые религии, которые содержат эксплицитные философемы. Например, даже «глубокие спекулятивные мысли о природе Бога», которые присущи отцам христианской церкви и тем более схоластикам¹¹. Причина этого, на первый взгляд неожиданного, зигзага гегелевской историко-философской доктрины связана с тем, что великий философ в сущности не покинул просветительских позиций, хотя и трансформировал их последовательно идеалистически. Для него неприемлемы ни патристика, ни даже схоластика, в силу того, что философская мысль была скована в них догматической авторитарностью. В подлинной же философии мышление должно исходить исключительно из самого себя. И здесь Гегель снова вспоминает о науке.

Хотя наука, по Гегелю, близка философии лишь своей формой, своим «субъективным моментом», но она всегда погружена в «конечный материал». С другой стороны, существует религия, источник которой — только бесконечный и свободный дух. Философия при этих предпосылках «требует единства и взаимопроникновения этих двух сторон: она соединяет в себе два момента человеческой жизни: праздник жизни, когда человек смиренно отказывается от себя самого, и будни, когда человек стоит на своих ногах, является хозяином и действует согласно своим интересам»¹².

Будучи по своему содержанию ближе к религии, философия сохраняет и усиливает *логическую* форму науки. Такое усиление выражается в том, что она становится прежде всего *мышлением всеобщего*. Достижение же такой стадии означает вместе с тем, что мышление начинает существовать для самого себя, завершая тем самым качество свободы как определяющей особенности духа. Философия как мышление всеобщего становится высшим проявлением духовной деятельности, главной формой постижения истины и учения о ней. А «для непредубежденного человека «истина»

всегда останется великим словом, заставляющем сердце биться сильнее»¹³.

В философии как в высшей форме абсолютного знания истина выступает максимально ясно. Поэтому при всем величии «героев мыслящего разума», деятельность которых образует вехи истории философии, роль их индивидуальных особенностей, их характера меньше, чем, например, деятелей в области политической истории, где «индивидуум является субъектом деяний и событий со стороны особенности своего характера, гения, своих страстей... и вообще со стороны того, благодаря чему он является именно данным индивидуумом»¹⁴. Максимальная проясненность философской истины выступает тем самым как ее обезличенность.

Во многих местах своих «Лекций по истории философии» Гегель подчеркивает, что предмет философии невозможно установить не обращаясь к ее истории. Значение истории философии для самой философии первостепенно. В этом одно из решающих отличий философии от математики, физики, да и других естественных наук, которые могут определять свой предмет, даже полностью абстрагируясь от своей истории. «...Если мы желаем установить понятие философии не произвольно, а научно, то такое исследование превращается в самую науку философии. Ибо своеобразная черта этой науки состоит в том, что в ней ее понятие лишь, по-видимому, составляет начало, а на самом деле лишь все рассмотрение этой науки есть доказательство и, можно даже сказать, само нахождение этого понятия: понятие есть по существу результат такого рассмотрения»¹⁵. В философии, как ни в одной другой науке, нет настоящего без прошлого, ибо «в истории мысли прошлое представляет собою лишь одну сторону»¹⁶.

Осознание органичности единства философии со всей ее историей приводит нас к наиболее глубоким основам грандиозной системы гегелевского идеализма.

Это система новой, по сравнению с метафизикой XVII–XVIII вв., сугубо спекулятивной метафизики, что подчеркнул и молодой Маркс¹⁷. Если прежняя метафизика — от Декарта до Вольфа — ориентировалась прежде всего на развитие естественнонаучной мысли, то метафизика Гегеля была ориентирована главным образом на осмысление сложнейших проблем развития цивилизации и культуры.

Прогресс в познании многих сторон их развития исподволь нарастал в европейской общественной мысли с эпохи Ренессанса, но отгеснялся на второй и третий план развитием естественнонаучной мысли, оказавшей решающее воздействие и на философскую методологию. Даже философское учение Канта своим наиболее существенным содержанием обязано прежде всего этой линии научно-философского развития. Но и во французском, и тем более

в немецком Просвещении XVIII в. все более настоятельно вставали вопросы философского *истолкования культуры*. Поступательный характер ее движения становился все более очевидным, даже по сравнению с осознанием развития природы, сделавшим огромные успехи уже в том столетии. Особенно показателен здесь Гердер, глубоко истолковавший развитие как в сфере природы, так и в сфере культуры, но оставшийся в известной нерешительности в своих попытках показать прогресс культуры как продолжение развития природы.

Гегель же отбросил здесь всякую нерешительность. Развитие культуры для него во много раз богаче, чем развитие природы. Именно в многообразии человеческой деятельности и ее результатов — материальной и духовной культуре — наиболее адекватно проявляется бесконечная мощь божественного духа, который оказывается последней основой не только культурного, но и природного развития. «Дух — бесконечно выше, чем природа, — читаем мы в том же «Введении» к «Лекциям по истории философии», — в нем божественность проявляется больше чем в природе»¹⁸.

Если природа «*существует* так, как она *существует*» и «ее движение — лишь круговорот», то бытие духа «*есть ее деяние*»¹⁹. Мир природы — мир зависимости предметов друг от друга, мир слепой необходимости, но в сфере живой природы изменения обнаруживаются и реализацию определенных целей.

Всякое развитие, по Гегелю выступает как переход состояния *в-себе-бытия*, т. е. состояния возможности, в состояние *для-себя-бытия*, состояние действительности. Аристотель подчеркивал, что в семени в свернутом виде дано будущее растение. Как бы перекликаясь с ним, немецкий идеалист подчеркивает *телеологическую* суть развития в собственно духовной сфере. Здесь переход из состояний *в-себе-бытия* в состояние *для-себя-бытия* и составляет самораскрытие или самопознание духа, который делает себя своим собственным предметом.

Такое познание осуществляется в различных формах, но наиболее эффективна, адекватна его развитию только *философия*, составляющая высшее проявление абсолютного духа. Если духовное развитие в отличие от природного представляет собой процесс сугубо творческий, порождающий обновление и все более глубокие результаты, то с наибольшей силой эта решающая особенность духа выражена именно в философии. Как во «Введении», так и при конкретном изложении философских систем, учений и идей Гегель все время подчеркивает *творческий характер философской традиции*. «Традиция не есть неподвижная статуя: она — живая и растет подобно могучему потоку, который тем больше расширяется, чем дальше он отходит от своего истока»²⁰. Конечно, все науки имеют свою историю и, следовательно, традицию.

Но в естественных науках прогресс осуществляется «посредством нарастания, добавлений». Хотя в ходе их развития кое-что и подвергается исправлению, но в целом эти науки (например, математика) не подвергаются существенным изменениям²¹. Другое дело — философская традиция, в ходе которой мысль непрерывно ищет и находит себя, но во все новых и новых качествах, ибо «с мыслью дело обстоит так, что, только порождая себя, она себя находит»²².

Такое воззрение на философскую традицию с необходимостью приводит Гегеля к глубокому убеждению в единстве философии той или иной эпохи с предшествующей ей историей. Но то же убеждение вытекает из еще более фундаментальной идеи гегелевской метафизики-диалектики, отвергнувшей абстрактное противопоставление истины и заблуждения и утвердившей воззрение на истину как на процесс, в ходе которого отдельные относительные моменты, утверждения и идеи в своем углублении и в своей совокупности раскрывают некое незыблемое, абсолютное содержание. Известно, что эта основополагающая идея стала одним из главных результатов «Феноменологии духа»²³.

Будучи примененной к истории философии, она дала очень важные результаты. С высот своей философской позиции Гегель прежде всего обрушился на столь же распространенные, сколь и поверхностные воззрения, согласно которым история философии представляет собой как бы кунсткамеру более или менее субъективных мнений, высказанных по различным поводам и мало или даже совсем не связанных между собой.

Гегель решительно отбросил взгляд на историю философии как на «галерею мнений», субъективных представлений и произвольных мыслей, сформулированных лишь в хронологической последовательности. Такое поверхностное описание обычно составляет «предмет праздного любопытства или... интереса ученых эрудитов. Ибо ученая эрудиция состоит именно в том, чтобы знать массу бесполезных вещей, т. е. таких вещей, которые сами по себе бессодержательны и лишены всякого интереса, а интересны для ученого эрудита только лишь потому, что он их знает»²⁴. В противоположность такой бездумной эрудиции Гегель неустанно стремился к мыслящему рассмотрению всех проявлений человеческой культуры и в особенности истории философии.

В соответствии с этим задача такого рассмотрения состоит в том, чтобы показать, что в разнообразии философских учений и идей, сформулированных в продолжение ее более чем двухтысячелетней истории, существует определенная последовательность и закономерность. Такая закономерность не могла бы существовать, если бы каждое философское учение начисто отрицало предшествующее ему. В этом случае была бы разрушена живая

связь идей и предана забвению творческая суть философской традиции. Это противоречило бы упомянутой выше гегелевской концепции истины, в которой любое положение выступает как результат более или менее длительного процесса развития и не может быть понято без него.

Попыток представить то или иное учение как подлинно и единственно истинное, отвергая все другие, было немало в истории философии, но большинство их свидетельствовало лишь о догматической самоуверенности и ограниченности их творцов. Противопоставляя этим ограниченным воззрениям свою историко-диалектическую концепцию, Гегель писал в первой части «Энциклопедии философских наук»: «История философии показывает, что кажущиеся различными философские учения представляют собой отчасти лишь одну философию на различных ступенях развития, отчасти же особые принципы, каждый из которых лежит в основании одной какой-либо системы, суть лишь ответвления одного и того же целого. Последнее по времени философское учение есть результат всех предшествующих философских учений и должно поэтому содержать в себе принципы всех их; поэтому если только оно представляет собой философское учение, оно есть самое развитое, самое богатое и самое конкретное»²⁵.

В этих словах выражена самая суть гегелевской историко-философской доктрины. Мы видим здесь как ее сильные стороны, продвинувшие далеко вперед и обогатившие историко-философскую науку, так и ее слабости, порожденные последовательно-идеалистической традицией великого метафизика-диалектика.

Сила этой доктрины — в неустанных поисках объединяющих идей, проявляющихся в пестром и меняющемся в процессе истории многообразии философских учений. Но поскольку такие поиски подчинены обоснованию гегелевской системы идеализма, то сама эта сила сплошь и рядом оборачивается собственной противоположностью. Отсюда, как нам кажется, основное противоречие историко-философской концепции Гегеля — *противоречие между глубоким историзмом в интерпретации различных философских учений и идей и идеалистически-умозрительным конструированием, которому в конечном счете великий идеалист подчиняет свое исследование историко-философского процесса*. Историческое приносится в жертву логическому. В дальнейшем мы постараемся более конкретно раскрыть это противоречие.

Начнем с выявления некоторых положений историзма, содержащихся в гегелевской историко-философской доктрине.

Нельзя не привести здесь его широкоизвестное определение философии. «Философия, — пишет автор «Философии права», — есть... современная ей эпоха, постигнутая в мышлении»²⁶. Философия с этой точки зрения — наиболее глубокое и всеобъемлющее

отображение данной эпохи в сфере мысли. Ее связи со всеми другими проявлениями мысли той или иной эпохи наиболее сложны и многообразны, и это обстоятельство, может быть, более всех других затрудняет определение предмета философии.

В названном «Введении» Гегель пытается определить место философии в системе духовной культуры своей эпохи. Он говорит об «исторических условиях философствования»²⁷, но как идеалист называет их «внешними», уделяет им слишком мало внимания. Он отмечает, что возникновению философии должно было предшествовать достижение определенного уровня духовной культуры. О достижении какого-либо уровня материальной культуры идеалист почти ничего не говорит, ссылаясь лишь на аристотелевскую «Метафизику», в первой книге которой указывается, что лишь после удовлетворения необходимейших жизненных нужд люди начали философствовать. Философию можно считать роскошью, но, так сказать, необходимой роскошью, ибо после удовлетворения указанных потребностей потребность в мировоззрении, в особенности в философском, становится естественным стремлением человеческого существования. Выражая эту мысль на языке идеализма, автор «Лекций по истории философии» указывает, что «философия выступает, следовательно, в эпоху, когда дух народа уже освободился как от состояния безразличного прозябания первобытной естественной жизни, так и от точки зрения страстной заинтересованности, так что эта направленность на единичное изжила себя».

Предпосылку возникновения философии составляет также достижение субъектом сознания своей личности. Оно предполагает не только осознание индивидуальным духом своей противоположности по отношению к природе, но и «свободный государственный строй» ибо «свобода мысли» невозможна без «политической свободы»²⁸. В свете этих идей либерализма Гегель видит и эпоху возникновения философии. Поэтому он не входит в более подробное рассмотрение того, что же представляет собой «свободный государственный строй», и почти совсем не интересуется его социально-экономическим содержанием.

Мысль Гегеля сосредоточена прежде всего на выявлении необходимой связи философии с «духом народа» — одной из основных категорий гегелевской философии истории (со многими ее положениями мы встречаемся как во «Введении», так и на последующих страницах «Лекций по истории философии»). В дальнейшем²⁹ мы встречаем указания на то, что этот «дух» выступает одновременно как «дух времени» или «дух эпохи». Хотя свое наиболее глубокое выражение он находит в области философии, но проявляется также и в формах государственного устройства, и в политической истории, и в религии, и в искусстве, и в нравственности. Все

они, догадывается Гегель, имеют некий «общий корень», но вот в чем состоит такой корень, этого идеалист не раскрывает, ибо он далек от понимания социально-исторических корней философии. Но как глубокий мыслитель, нередко вступавший в противоречие с собственными спекуляциями, он поднимался до формулировки существенных теоретических положений.

Таковой, например, следует признать его мысль о том, что философия возникает в переломные и даже кризисные периоды развития человеческого общества. Поэтому она представляет собой осознание уже пережитого исторического опыта. Философия всегда ретроспективна, она лишь подводит, так сказать, итоги этого опыта. «Когда философия со своими абстракциями пишет серыми красками на сером фоне, тогда уж миновала свежесть и живость юности»³⁰. Такая ситуация показывает, что «некоторая форма жизни постарела, и своим серым по серому философия может не омолодить, а лишь понять ее: сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек»³¹. Философия, таким образом, призвана, согласно К. Марксу³², *post festum* [после праздника] осознавать уже закончившийся цикл общественного развития. В качестве очевидной антитезы этому положению Маркс сформулировал свой знаменитый 11-й тезис о Фейербахе.

Для историко-философской доктрины Гегеля весьма существенны призывы к такому изложению философских учений, которое соответствовало бы их аутентичному содержанию, порожденному всем характером («духом») соответствующей эпохи. Автор «Лекций по истории философии» предупреждает, например, против соблазна «перечеканить древних философов в нашу форму рефлексии», против забвения того, что «каждая система философии, именно потому, что она отображает особенную ступень развития, принадлежит своей эпохе и разделяет с нею ее ограниченность»³³. Как уже отмечалось выше, философские системы неизбежно переходящи, они с необходимостью гибнут, хотя и сохраняются и передаются философской традицией многие составляющие их идеи. Правда, иногда случалось, что возобновлялись и философские системы давно прошедших времен, например, платонизм во Флорентийской академии и некоторые другие античные философы в эпоху Возрождения. Но это объяснялось специфическими условиями названной эпохи, когда в этих философемах видели прямую антитезу христианству. Однако такое возобновление даже тогда представляло собой «мимолетное явление», ибо «мумии, когда их ставят среди живых, не могут сохраниться»³⁴.

Однако главный пафос гегелевской историко-философской доктрины состоит в постоянных поисках *единства*, проявляющегося в развитии философских систем, учений и идей: «...дух хочет видеть отношение отдельных систем философии ко всеобщему, ибо

отдельные части обладают на самом деле своей главной ценностью лишь через их отношение к целому. Ни к чему это так не относится, как к философии и затем к ее истории»³⁵.

Пытаясь охватить историко-философский процесс в его целостности, в наиболее общем виде, Гегель формулирует свое знаменитое положение, согласно которому этот процесс представляет собой «ряд процессов развития, которые мы должны представлять себе не как прямую линию, тянущуюся в абстрактное бесконечное, а как возвращающийся в себя круг, который имеет своей периферией значительное количество кругов, совокупность которых составляет большой, возвращающийся в себя ряд процессов развития»³⁶.

Рассмотренная с этой точки зрения история философии представляет собой картину «лишь всегда возобновляющихся изменений целого»³⁷.

Целостность историко-философского процесса, согласно идеалистической доктрине Гегеля, носит чисто логический характер. Никаких социально-исторических закономерностей, лежащих в основе развития мировой философской культуры, он по существу не усматривает.

Как очевидно из приведенного высказывания, единство историко-философского процесса Гегель видит в развитии некой единой философии. Ее высшая цель — «познать неизменное, вечное, сущее само по себе; ее цель — истина», а истина «вечна... и не имеет истории»³⁸. Онтологизация истины, присущая всякому объективному идеализму, именно в гегелевском панлогизме достигает своей кульминации. Как уже отмечалось, именно в области истории философии, как ни в какой другой, конкретно-историческое приносится Гегелем в жертву абстрактно-логическому. «Последовательность систем философии в истории, — категорически утверждает он, — та же самая, что и последовательность в выведении логических определений идеи»³⁹. Спекулятивность берет у Гегеля верх над его же «тоской по конкретному», логический конструктивизм — над конкретно-историческим исследованием историко-философского процесса. Мы убеждаемся в этом и при более детальном рассмотрении гегелевского истолкования этого процесса, которое теснейшим образом увязано автором «Лекций по истории философии» с проблемой абстрактного и конкретного. Как известно, философ произвел объективно-идеалистическое переосмысление этой проблемы.

Он не может не признать того, что чувственное созерцание составляет начальную стадию познания, а «мышление — это деятельность отвлечения, всеобщего» — последующую. На этом основании обыденное сознание только первое признает конкретным, а второе — абстрактным. Между тем, утверждает Гегель, необ-

ходимо «различать природно-конкретное от конкретного мысли, которое, в свою очередь, бедно чувственными элементами». С этой точки зрения «наука конкретнее, чем созерцание». Она представляется абстрактной, более или менее односторонней лишь постольку, поскольку составляет результат рассудочной деятельности. Но «если истина — абстрактна, то она — не истина»⁴⁰.

Подлинно объективная и тем более абсолютная истина возможна лишь как результат разумно-спекулятивной деятельности. А такая истина должна представлять собой единство множества определений, каждое из которых выражает собой какой-то ограниченный ее аспект. «Идея существенно конкретна, ибо она есть единство различных определений. В этом и состоит отличие разумного от чисто рассудочного познания; и задача философии заключается в том, чтобы вопреки рассудку показать, что истинное, идея, состоит не в пустых общностях, а в некоем всеобщем, которое само по себе есть особенное, определенное»⁴¹.

Процесс движения от абстрактного ко все более конкретно-му в его гегелевском понимании и составляет стержень историко-философского развития. История философии движется от «абстрактных, неясных, тусклых мыслей древности» к богатейшему духу нового времени, в котором «дремлют более глубокие идеи, нуждающиеся для своего пробуждения в другой среде и других условиях»⁴². Поэтому совершенно закономерен обоснованный всей гегелевской концепцией истины вывод, согласно которому «новейшая философия есть результат всех предшествующих принципов; таким образом, ни одна система философии не отвергнута. Отвергнут не принцип данной философии, а опровергнуто лишь предположение, что данный принцип есть окончательное абсолютное определение»⁴³.

Казалось бы, такое воззрение на историко-философский процесс связано с представлением о том, что развитие философских идей, учений и систем не может иметь какого-то конечного, последнего итога. Но метафизика объективного идеализма, неразрывно связанная, как мы видели, с убеждением в вечности, вне-временности, неизменности абсолютной истины, или идеи, берет верх над конкретным в истолковании историко-философского процесса. Поэтому и оказывается, что представление о бесконечности поступательного движения в истории философии — это только иллюзия. В действительности же это движение «имеет абсолютный конечный пункт»⁴⁴.

Разумеется, такой пункт составляет философская система, разработанная самим автором «Лекций по истории философии». Будучи максимально конкретной, она завершает и как бы оконечивает историко-философское развитие, задавая ему его высшую и последнюю цель. Более того, все это развитие, будучи

«разумно внутри себя... определяется своей идеей a priori»⁴⁵. Тем самым историко-философский процесс получает *телеологическое* истолкование. Этот телеологизм вытекает уже из того тесного объединения различных стадий этого процесса, какое производит Гегель, объявляя всю историю философии неким единым саморазвивающимся философским организмом. В качестве его завершения, так сказать головы, он и стремится представить собственную философию. И та система категорий, которую мы находим в гегелевской метафизике-диалектике, самим им называемая обычно логикой, составляет у него стержень всей истории философии. В выявлении этих категорий в различных философских учениях прошлого, так сказать, в чистом виде он и видел в сущности, как не раз подчеркивал сам, главный смысл своего «мыслящего» рассмотрения истории философии.

Наиболее ценными с этой телеологической точки зрения были те философские учения прошлого, которые подвели к философской системе самого Гегеля. Несомненно, в гегелевской историко-философской доктрине имеет место одностороннее подчеркивание и даже превознесение логической — в понимании самого философа — стороны историко-философского процесса. Эта решающая ее особенность проявляется во всех частях «Лекций по истории философии».

Здесь мы почти не находим анализа сложных взаимоотношений науки и философии в различные исторические эпохи, без которого немислимо конкретно-научное изображение историко-философского процесса. Мало интересуясь опытно-эмпирической стороной человеческого знания, Гегель сосредоточивает свое внимание прежде всего на чисто умозрительных системах и идеях. Из трех томов своих «Лекций» более двух (впрочем, вместе с «Введением») он посвятил рассмотрению античной философии, в которой умозрительность представлена особенно интенсивно. Следует отметить в этой связи, что наибольшее влияние идеалист уделяет особенно близким ему системам Платона, неоплатоников и Аристотеля. Противоречие между глубоко историческими запросами и логико-умозрительным конструктивизмом и схематизмом, которое мы констатировали при анализе общетеоретических положений рассматриваемой доктрины, естественно, проявляется и при изображении самого историко-философского процесса.

Не останавливаясь на позиции Гегеля относительно так называемой восточной философии, отметим, что позиция эта определялась одной из общих идей философии истории Гегеля, согласно которой «на Востоке» только один человек свободен — деспот, возглавляющий государство, в Древней Греции — уже некоторые, а в христианско-германском мире — все. Это положение связано с неоднократными указаниями Гегеля на то, что философствование

в Греции проявляется как один из результатов усиления здесь «духа субъективности», «свободы самосознания»⁴⁶ и т. п. В свете известных исторических разграничений азиатского и античного способов производства в условиях Древнего Востока — а собственно только о нем и идет речь у Гегеля — с его господством общины, силой натуральных и слабостью товарно-денежных отношений «субъект не существует как личность»⁴⁷. Если, разумеется, это утверждение понимать не абстрактно, а сравнительно с историческими условиями Древней Греции.

При рассмотрении начала древнегреческой философии автор «Лекций по истории философии» в сущности вынужден отступить от своей схемы, согласно которой последовательность философских учений определяется последовательностью логических категорий. Первая из них — категория бытия. В истории античной философии она впервые была сформулирована элеатами. Однако свое изложение античной философии Гегель вынужден был начать с Милетской школы, так как он не мог игнорировать хронологического приоритета, да и более примитивного характера ионийской философии по сравнению с элейской. Аналогичные отступления от принятой схемы философ делает и в других местах своих «Лекций». В одном из них, обосновывая такого рода отступления, он говорит, что «хотя ход развития философии в истории должен соответствовать ходу развития логической философии, в последней все же будут места, которые отпадают в историческом развитии»⁴⁸.

Отсюда ряд глубоких исторических характеристик древнегреческой философии. Например, «греческое философствование наивно потому, что оно еще не принимает во внимание... противоположность между бытием и мышлением, а исходит из бессознательной предпосылки, что мышление есть также и бытие»⁴⁹. Эта черта была выражена не раз философами Милетской школы (но, разумеется, не только ими). У них «реальность еще имеет форму непосредственности и мысль существует лишь в себе»⁵⁰.

Однако повсюду, где представляется к этому хоть какая-нибудь возможность, Гегель выдвигает на первый план те учения, которые соответствуют его доктрине, и подчеркивает в них соответствующие черты, порой даже преувеличивая их. Поэтому философия элеатов, следующая после философии пифагорейцев, рассматривается раньше философии Гераклита, что уже и хронологически — если иметь в виду Парменида, основного представителя школы — и по существу не точно. Знаменательны слова Гегеля, характеризующие основную особенность элейской метафизики, в которой он усматривает диалектику: «Мы здесь находим начальную стадию диалектики, т. е. как раз начальную стадию чистого движения мышления в понятиях; мы, следовательно, находим здесь противоположность

между мыслью и явлением, или чувственным бытием»⁵¹. В этой характеристике метафизика элеатов, жестко противопоставляющая понятийное мышление чувственной образности, отождествляется Гегелем с диалектикой в его понимании.

Вместе с тем приведенная характеристика элеатизма исторически справедлива, так как именно с этого учения — собственно, с Парменида — древнегреческая философия начала развиваться в своей собственной стихии — стихии понятийного мышления. Учение Гераклита, исторически предшествовавшее парменидовскому, характеризовалось как раз тем, что образы — смыслообразы — еще преобладали в нем над понятиями. Гегель же явно преувеличивает роль понятийно-логического элемента в этом учении, утверждая даже, что «у Гераклита... мы впервые встречаем философскую идею в ее спекулятивной форме». Не удивительно после этого его заявление о том, что «нет ни одного положения Гераклита, которого я не принял в свою «Логику»⁵².

В дальнейшем в нарушение хронологической последовательности не только Левкипп, но и Демокрит рассматриваются раньше и Эмпедокла и Анаксагора. Атомизм Левкиппа и Демокрита, в которых Гегель видит прежде всего продолжателей элеатов, интересовал его отнюдь не как наиболее последовательная система античного материализма. Такого идеалиста в сущности не признает, поскольку для него стихия подлинно философской мысли по природе своей исключает материалистическое решение основного вопроса философии. Поскольку же устранить материализм из истории философии Гегель, разумеется, не мог, он перетолковывал его в духе своей системы. Если Парменид, согласно гегелевской доктрине, выразил своим учением категорию бытия, Гераклит — становления (процесса), то Левкипп и Демокрит — для-себя-бытия (единицы). Хотя атом и можно понимать как нечто материальное, однако для его характеристики, по Гегелю, более существенна его нечувственная, чисто интеллектуальная сторона.

Когда же материализм того или иного учения становится совершенно очевидным, Гегель вступает с ним в полемику. Так, он делает довольно резкие выпады против Эпикура в связи с полным отсутствием в его учении телеологии, предполагающей верховную премудрость творца. Эта позиция пробудила яркую партийную нетерпимость В. И. Ленина при конспектировании гегелевских «Лекций»: «Бога жалко!! сволочь идеалистическая!!»⁵³.

Что касается той части «Лекций», в которой характеризуются средневековая, в особенности схоластическая философия, то изложение этого раздела у Гегеля очень скудно. Многие первостепенные философы этой эпохи (например, Фома Аквинский, Абельяр, Дунс Скот) представлены простыми, можно сказать, формальными, справками. В целом раздел убеждает, что Гегель —

вернее, по-видимому, и его эпоха — еще слабо и схематично знал средневековую философию. Этот раздел не идет ни в какое сравнение с тем, в котором столь обстоятельно разработана и изложена, конечно, в рамках определенной доктрины, античная философия.

Характерно вместе с тем, что, несмотря на сближение философии и религии, Гегель занял отрицательную позицию относительно схоластики. Он выразил это в следующих словах: «Как бы ни были возвышенны предметы их (т. е. схоластиков. — В. С.) исследования, какие бы ни были среди них благородные, глубоко-мысленные, ученые лица, все же в целом схоластика представляет собой варварскую философию рассудка, лишенную всякого реального содержания. Она в нас не вызывает подлинного интереса и мы не можем к ней возвратиться. Ибо, хотя ее материалом служит религия, все же мысль получила такую хитроумную разработку, что эта форма пустого рассудка вертится лишь в беспочвенных сочетаниях категорий»⁵⁴. Приведенная цитата свидетельствует, что позиция Гегеля по отношению к схолистике является просветительской.

О слабом знании Гегелем истории средневековой философии говорит и тот факт, что он даже не упоминает имени великого диалектика Николая Кузанского, но (несколько неожиданно) довольно подробно рассматривает Якова Беме, ибо «благодаря ему в Германии впервые появилась философия, носящая своеобразный характер»⁵⁵. Впрочем, эта высокая оценка мистика и спекулятора Беме, возможно, объясняется и тем, что сапожник-философ, не знавший латыни, писал свои произведения по-немецки.

Многие материалисты Нового времени по существу игнорируют в гегелевских «Лекциях». Так, всего несколько строк уделено здесь Гассенди, Гольбаху, Гельвецию. Совсем не упомянут Дидро. Однако вместе с тем дана довольно сочувственная оценка деятельности французских просветителей перед лицом «презреннейшего суеверия, поповщины, глупости, низкого образа мысли»⁵⁶. Впрочем, тут же подчеркивается, что характеристика относится к католической религии, не очищенной Лютером.

Продолжая свою линию на выявление логического — в гегелевском смысле — содержания в философских учениях Нового времени, автор «Лекций» ценит Декарта прежде всего за то, что тот разработал категорию сознания на его еще рассудочной стадии. Признавая, что французский философ много сделал в области естествознания, Гегель прямо признается, что «изложение этой стороны, однако, не входит в нашу задачу»⁵⁷. Следовательно, и метафизика Декарта, неотделимая от его физики, представлена как только умозрительное учение.

В еще большей степени эта позиция выявляется в гегелевском изображении философии Спинозы, которая интерпретируется им главным образом как разработка проблемы субстанции. Натуралистическая и тем более механистическая сторона спинозизма при этом истолковании полностью устраняется. Кант и Фихте представлены как философы, разрабатывавшие категорию самосознания, выраженную в субъективной форме. И лишь у Шеллинга, по Гегелю, намечен переход к разуму как абсолютному знанию, полностью осуществленному только в философской системе самого Гегеля. Попутно, однако, он дает ряд глубоких критических характеристик этих учений, показывая уязвимость и даже несостоятельность агностицизма Канта, субъективного идеализма Фихте, иррационалистических идей Шеллинга (как и Ф. Шлегеля).

Оценка историко-философской концепции Гегеля марксистами весьма высока. Сам Карл Маркс в одном из своих писем к Лассалю 1858 г. написал, что с гегелевских «Лекций по истории философии» «вообще только начинается история философии», ибо их автор впервые постиг «историю философии в целом»⁵⁸. Такая оценка, как и богатство философского материала за множество веков в авторитетном осмыслении, по-видимому, побудила и В. И. Ленина проштудировать и законспектировать «Лекции» (наряду с «Наукой логики»). Этот конспект, как и другие материалы «Философских тетрадей» — фактически документ философского самообразования Ленина, — стал каноническим в советской философской литературе в течение многих лет. Он стал каноном прочтения произведений Гегеля с позиций марксистского диамата и цитировался в нашей литературе бесчисленно.

ГЛАВА 1. Предмет философии в историко-философском процессе

Глава написана для данного издания.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 105.

ГЛАВА 2. Философское дело Эразма из Роттердама

В основе главы лежит вступительная статья к «Философским произведениям» Эразма Роттердамского. М., 1986.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 22. С. 21.

² Роттердамский Эразм. Похвала Глупости. Пер. П. Губера. М., 1983. С. 116.

³ Там же. С. 56.

⁴ *Declamatio de pueri ad Vertutem...* — *Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia... recognovit Johannes Clericus Clericus Luguduni Batavorum.* 1703–1716. Vol. 1. P. 487–544. В дальнейшем ссылка Cler., затем римская цифра обозначает том, арабская — столбец (страницу).

⁵ *De civilitate morum puerilium libellus* (1530). Cler., I, 1033–1044. Это произведение Эразма было переведено на русский язык в 60-х гг. XVII в. Епифанием Славинецким как «Гражданство обычаев датских».

⁶ Cler., I, 860 В.

⁷ *Ibid.* 856 D–E.

⁸ Похвала Глупости. С. 169.

⁹ *Paraclesis, id est adhortatio ad Christianae Philosophiae Studium.* Cler., V, 140 C–D.

¹⁰ Похвала Глупости. С. 34.

¹¹ Cler., I, 801 В.

¹² Похвала Глупости. С. 71.

¹³ Там же. С. 83.

¹⁴ Там же. С. 129.

¹⁵ Cler., II, 869 A–883 F.

¹⁶ *Ibid.* 106 C.

¹⁷ *Institutio principii Christiani.* — Cler., IV, 561–611.

¹⁸ Похвала Глупости. С. 80.

¹⁹ *Querella pacis undique ejectas profligateque.* — Cler., IV, 625–642.

- ²⁰ Cler., IV, 625 C. См. также: Тракаты о вечном мире. М., 1963. С. 40.
- ²¹ Ibid. IV, 673 E.
- ²² Ibid. IV, 637.
- ²³ Ibid. I, 837 A.
- ²⁴ Похвала Глупости. С. 143.
- ²⁵ Там же. С. 158.
- ²⁶ Там же. С. 144.
- ²⁷ Там же. С. 195.
- ²⁸ Cler., X, 1705 A.
- ²⁹ Ibid. 1711 D.
- ³⁰ Ibid. X, 1733 D-F.
- ³¹ Ibid. 1731 F-1732 A.
- ³² Ibid. 1735 B-C.
- ³³ Ibid. 1896 A-B.
- ³⁴ Ibid. 1741 B.
- ³⁵ Ibid. 1718 E.
- ³⁶ Ibid. 1710 A-B., 1717-1718 A.
- ³⁷ Ibid. 1732 E.
- ³⁸ «Невежество — мать высокомерия, а ученость рождает скромность» — Cler., X, 1715 C — 1718 D.
- ³⁹ Похвала Глупости. С. 139.
- ⁴⁰ Cler., X, 1710 B.
- ⁴¹ Ibid.
- ⁴² Cler., X, 1716 D.
- ⁴³ Ibid. I, 682 A.
- ⁴⁴ Ibid. 683 E.
- ⁴⁵ Похвала Глупости. С. 105.
- ⁴⁶ Там же. С. 70.
- ⁴⁷ Там же. С. 90.
- ⁴⁸ Cler., I, 888 C.
- ⁴⁹ *Mysticae scripturae diligens investigatio.* — Cler., V, 7 C-D; см. также: Роттердамский Эразм. Философские произведения. М., 1986. С. 100.
- ⁵⁰ *A littera ad mysterium, a sensibilibus ad intelligentia, a composita ad simplicia.* — Cler., V, 39 A-B.
- ⁵¹ *Ratio seu methodus compendio proveniendi ad veram Theologiam* (1519).
- ⁵² Cler., V, 10 E-11 F. См. также: Роттердамский Эразм. Цит. соч. С. 111.
- ⁵³ Ibid. 12 F. Там же.
- ⁵⁴ *Nequiquam sapit qui sibi nihil sapit.* Ibid. 44 C-D; Там же. С. 174.
- ⁵⁵ Ibid. 12 C-D; Там же. 110 C.

- ⁵⁶ Verus honor non opum, sed virtutis est praemium. — Ibid. 60 Д–Е; Там же. С. 207.
- ⁵⁷ Ibid. 48 Д–Е; Там же. 182 С.
- ⁵⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 422.
- ⁵⁹ Cler., IX, 1219 В; Роттердамский Эразм. Цит. соч. С. 236.
- ⁶⁰ Похвала Глупости. С. 87.
- ⁶¹ См.: Роттердамский Эразм. Цит. соч. С. 378.
- ⁶² Там же. С. 300.
- ⁶³ Там же. С. 301.
- ⁶⁴ Там же. С. 367.
- ⁶⁵ Там же. С. 380.
- ⁶⁶ Там же. С. 470.
- ⁶⁷ Cler., IX, 1222 Е. Роттердамский Эразм. Цит. соч. С. 233.
- ⁶⁸ Ibid. 1238 С; Там же. С. 267.
- ⁶⁹ Ibid. 1246 В; Там же. С. 284.
- ⁷⁰ Там же. С. 573.
- ⁷¹ Cler., IX, 1232 В; Там же. С. 254.
- ⁷² Ibid. 1222 А; Там же. С. 232.
- ⁷³ См.: там же. С. 252.
- ⁷⁴ Похвала Глупости. С. 78.
- ⁷⁵ Там же. С. 98.
- ⁷⁶ Там же. С. 99.
- ⁷⁷ Cler., I, 800 С.
- ⁷⁸ Ibid. 848 С.
- ⁷⁹ Ibid. X, 1741 Д–Е.
- ⁸⁰ Ibid. 742 В.
- ⁸¹ Dilthey W. Gesammelte Schriften. Stuttgart; Göttingen, 1957. Bd. 2. S. 42, 74.
- ⁸² Kohl E. W. Die Theologie des Erasmus. Basel, 1969. Bd. 1. S. 2–5.
- ⁸³ Ibid. 16–17.
- ⁸⁴ Colloquium Erasmianum: Actes du Colloque International reuni à Mons du 26 au 29 Octobre 1967 à l'occasion du cinquième centenaire de la naissance d'Erasmus. Mons, 1968. P. 158–159.
- ⁸⁵ Ibid. P. 158–159.
- ⁸⁶ Colloquia erasmiana turonesia. Paris, 1972. Vol. 1/2. P. 884–885.
- ⁸⁷ Он фигурирует уже в начале «Адагий» (см.: Cler., II, 1 А–F, а также 259 Е–F), затем неоднократно повторяется или прямо, или косвенно (например, «торопись не спеша» — 397 А — 407 Д) как в этом, так и в других произведениях Эразма.
- ⁸⁸ Cler., X, 1721 D.

ГЛАВА 3. Философия духа и материи Рене Декарта

В основном вступительная статья к «Сочинениям в двух томах». Т. 1. М., Мысль, 1989 (в дальнейших ссылках — Соч., затем первая цифра означает том, вторая — его страницу).

¹ Œuvres de Descartes publiées par Charles Adam et Paul Tannery sous les auspices du ministère de l'instruction publique I–XII. Paris, 1897–1913. Т. V. P. 327 (в дальнейших сносках: Œuvres, затем римская цифра означает том данного издания, а арабская — его страницу).

² Соч. Т. 1. С. 259.

³ La vie Monsieur Des-Cartes par Adrien Baillet. Vol. I–II. Paris, 1691. — Vie de Monsieur Descartes par Adien Baillet. Paris, 1946.

⁴ Соч. Т. 1. С. 252.

⁵ Там же. С. 255.

⁶ Там же. С. 573.

⁷ Там же. С. 309.

⁸ Œuvres. II, 623.

⁹ Соч. Т. 1. С. 260.

¹⁰ Там же. С. 287.

¹¹ Там же. С. 108; Œuvres. X, 404.

¹² Там же. С. 92.

¹³ Œuvres. X, 360; Соч. Т. 1. С. 78.

¹⁴ Œuvres. X, 378; Соч. Т. 1. С. 90.

¹⁵ Œuvres. 382; Там же. С. 93.

¹⁶ Соч. Т. 1. С. 81; Œuvres. X, 368.

¹⁷ Там же. С. 260.

¹⁸ Там же. С. 116; Œuvres. X, 415.

¹⁹ Œuvres. VII, 80.

²⁰ Œuvres. XI, 48.

²¹ В одном из своих писем к Мерсенну (от 20 ноября 1629 г.) Декарт писал: «Как только я вижу одно лишь слово «тайна» в каком-нибудь предложении, у меня начинает портиться настроение» — Œuvres. I, 78.

²² Соч. Т. 1. С. 78.

²³ Там же. С. 261.

²⁴ Там же. С. 359.

²⁵ Там же. С. 360.

²⁶ Молодой К. Маркс в «Святом семействе», давая обзор развития новоевропейской философии, подчеркнул, что «в своей физике Декарт наделил *материю* самостоятельной творческой силой и *механическое* движение рассматривал как проявление жизни материи. Он совершенно отделил свою *физику* от своей *метафизики*. В границах его физики *материя* представляет собой единствен-

- ную субстанцию, единственное основание бытия и познания» — Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.2. С.140. Конечно, полного отделения физики от метафизики у Декарта все же нет, поскольку в силу определения им предмета философии физика вырастает из метафизики. Принцип континуальности, отрицающий пустоту, столь же метафизический, сколь и физический.
- ²⁷ Соч. Т. 2. С. 458.
- ²⁸ Там же. Т. 1. С. 606.
- ²⁹ Соч. Т. 1. С. 276.
- ³⁰ Œuvres. V, 52.
- ³¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.20. С. 392.
- ³² См.: Павлов И.П. Полн. собр. соч. М.—Л., 1951. Т.4. С. 22.
- ³³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.23. С. 401.
- ³⁴ См.: Соч. Т. 1. С. 483.
- ³⁵ См.: там же. С. 386.
- ³⁶ См.: там же. С. 283.
- ³⁷ Œuvres. VII, 57–58.
- ³⁸ См., например, письмо к Меланду от 2 мая 1644. — Œuvres. IV, 115–116.
- ³⁹ Соч. Т. 1. С. 254.
- ⁴⁰ Там же. С. 257.
- ⁴¹ Там же. С. 264.
- ⁴² Hagmann M. Descartes durch die Historiker der neuzeitlichen Philosophiegeschichte. Winterthur, 1955. S. 2.
- ⁴³ См.: Соч. Т. 1. С. 461–480.
- ⁴⁴ Ломоносов М. В. Полн. собр. соч. М.—Л., 1950. Т. 1. С. 423.
- ⁴⁵ См.: Hagmann M. Op. cit. S. 34.
- ⁴⁶ Kauré A. Descartes after three hundred years. Buffalo, 1956. P. 6.
- ⁴⁷ См.: Гегель. Соч. М.—Л., 1935. Т. XI. С. 254–255. Характерно, что французские материалисты XVIII в, группировавшиеся вокруг «Энциклопедии» Дидро и Даламбера, начало новой философии связывали с Бэконом, а не с Декартом.
- ⁴⁸ Natorp P. Descartes Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kritizismus. Marburg, 1882; Cassirer E. Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Bd. 1. Berlin, 1911. S. 141.
- ⁴⁹ Husserle E. Cogitationnes cartesiennes. Paris, 1931.
- ⁵⁰ Descartes (1596–1650). Introduction et choix par J.P. Sartre. Paris, 1946.
- ⁵¹ Chevalier J. Descartes. Paris, 1949. P. 343.
- ⁵² Ibid. P. 356.
- ⁵³ Gilson E. Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien. Paris, 1951. Обобщенную позицию сближения

- картезианства с католическим христианством с учетом разных мнений по этому вопросу см.: Chevalier J. Histoire de la pensée. P. 111; La pensée moderne. De Descartes à Kant. Paris, 1961. P. 107–123.
- ⁵⁴ Maritain J. Trois réformateurs. Paris, 1947. P. 75–77, 123, 124.
- ⁵⁵ Laporte J. Le rationalisme de Descartes. Nouvelle édition revue et augmentée. Paris, 1950. P. VII.
- ⁵⁶ Ibid. P. XXX.
- ⁵⁷ Ibid. P. 471.
- ⁵⁸ Ibid. P. 473.
- ⁵⁹ Ibid. P. 464.
- ⁶⁰ Rossier J. Sagesse cartésienne et la religion. Essai sur la connaissance de l'immoralité de l'âme selon Descartes. Paris, 1958. P. 135, 144.
- ⁶¹ Kayré A. Op. cit. P. 27.
- ⁶² Guerot M. Descartes selon l'ordre des raisons. L'âme et Dieu. II. L'âme et le corps. Paris, 1953.
- ⁶³ Ibid. II. P. 229.
- ⁶⁴ Beysade J.M. La philosophie première de Descartes. Le temps et la cohérence de la métaphysiques. Paris, 1979.
- ⁶⁵ Leroy M. Descartes le philosophe au masque. T. I–II. Paris, 1929.
- ⁶⁶ Lefebvre H. Descartes. Paris, 1947. P. 303–304.
- ⁶⁷ Burjonet-Hureau M. Descartes. Paris, 1963. P. 128.

ГЛАВА 4. Бытие, познание, человек и общество в философской доктрине Томаса Гоббса

В основном вступительная статья к «Сочинениям в двух томах». Т. 1. М., 1989. Т. 2. М., 1991. В дальнейших ссылках — Соч., затем указание на том и страницу. Последнее издание латинских произведений Гоббса (оно повторяет их амстердамское издание 1668 г., подготовленное самим автором) — *Thomas Hobbes Malmesburiensis Opera philosophica quae latine scripsit omnia in unum corpus nunc primum collecta. Studio et labore Gulielmi Mollesworth. Vol. I–V. Londini, 1839–1845.* В дальнейших сносках — Opera, затем римская цифра означает том, арабская — его страницу.

¹ Соч. Т. 1. С. 77.

² Этому специально посвящен § 4 гл. XVIII «О Гражданине». — См.: там же. С. 494–495.

³ Там же. С. 74, 79 и др.

⁴ Там же. С. 71.

⁵ Там же. С. 74; Opera. I, 2.

⁶ Там же. С. 67; *Scientiam humani corporis physicae partem utilissimam.* — Opera. I, CIV.

- ⁷ Соч., Т. 2. С. 9. См. также: *The English Works of Malmesbury now first collected and edited by Sir Molleswirth. Vol. I–XI. London, 1839–1845.* В дальнейших ссылках *Works*, затем первая (римская) цифра означает том, а вторая (арабская) — его страницу.
- ⁸ Соч. Т. 1. С. 124–125.
- ⁹ Там же. С. 111.
- ¹⁰ Там же. С. 524.
- ¹¹ Там же. Т. 2. С. 27; *Works*. III, 25.
- ¹² Там же. Т. 1. С. 97.
- ¹³ Там же. Т. 2. С. 26; *Works*. III, 23.
- ¹⁴ Там же. С. 36; *Ibid.* 36.
- ¹⁵ Там же. С. 24. *Ibid.* 21.
- ¹⁶ О теле. II, 4; III, 7–8; I. С. 83, 97.
- ¹⁷ Соч. Т. 2. С. 25. *Works*. III, 23.
- ¹⁸ *Quiquid enim concipimus finitum est.* — *Opera*. II, 341.
- ¹⁹ Соч. Т. 1. С. 142; *Totum et omnes partes simul sumptae idem omnino sunt.* — *Opera*. I, 86.
- ²⁰ Там же. С. 220.
- ²¹ Там же. С. 146; *Opera*. I, 91.
- ²² Там же. С. 140; *Ibid.* 83.
- ²³ Там же; *Ibid.* 84.
- ²⁴ Там же. С. 159; *Ibid.* 106.
- ²⁵ Там же.
- ²⁶ Там же. С. 165. *Causa praeterium potentia futurum respiciat.* — *Ibid.* 334.
- ²⁷ Там же. С. 199; *Ibid.* 334.
- ²⁸ Там же. С. 529.
- ²⁹ Там же. С. 492.
- ³⁰ *Opera*. I, 325.
- ³¹ *Ibid.* II, 298.
- ³² О гражданине, XIII, 1; *Ibid.* I, 336.
- ³³ Соч. Т. 1. С. 560. *Works*. IV, 60–61.
- ³⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 22. С. 311.
- ³⁵ Там же. Т. 12. С. 709–710.
- ³⁶ Соч. Т. 1. С. 237. *Bonorum maximum sui quique conservatio; maximum malum respectu naturae, corruptio.* — *Opera*. II, 94.
- ³⁷ Там же. С. 241.
- ³⁸ Там же. С. 287.
- ³⁹ Там же. Т. 2. С. 79; *Works*. III, 91. «Известное изречение гласит, что если бы геометрические аксиомы задевали интересы людей, они, наверное, опровергались бы». Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 17. С. 17.

- ⁴⁰ Соч. Т. 2, С. 163.
- ⁴¹ Там же. Т. 1. С. 369.
- ⁴² Там же. Т. 2. С. 164.
- ⁴³ Там же; Works. III, 198.
- ⁴⁴ Соч. Т. 2. С. 93; Works. III, 110.
- ⁴⁵ Там же. С. 22.
- ⁴⁶ Там же. С. 99.
- ⁴⁷ Там же. Т. 1. С. 415; Opera. II, 315.
- ⁴⁸ Там же. С. 395. Характерно, однако, что народ (*populus*) отличается при этом от массы (*multitudo*).
- ⁴⁹ Там же. Т. 2. С. 7.
- ⁵⁰ Там же. Т. 1. С. 374.
- ⁵¹ Там же. С. 125.
- ⁵² Там же. Т. 2. С. 195; Maney the blood commonwealth. — Works. III, 238.
- ⁵³ Там же. С. 279–280; Ibid. III, 348–349.
- ⁵⁴ Там же. Т. 1. С. 283.
- ⁵⁵ Там же. С. 423–424.
- ⁵⁶ Там же. С. 445.
- ⁵⁷ Там же. Т. 2. С. 288; Works. III, 360.
- ⁵⁸ Там же. С. 268; Opera. II, 128.
- ⁵⁹ Там же. Т. 2. С. 43. Opera. III, 45.
- ⁶⁰ Tönnis F. Thomas Hobbes Leben und Lehre. Stuttgart, 1925.
- ⁶¹ Dilthey W. Gesammelte Schriften. Bd.2. Leipzig, 1921.
- ⁶² Goldsmith M.M. Hobbes Science of Politics. New York; London, 1965.
- ⁶³ Strauss L. The Political Phylosophy of Hobbes: its Basis and Genesis. Oxford, 1936; Chicago, 1973; Natural Right and History. Chicago, 1936, 1971.
- ⁶⁴ Taylor A.E. The Ethical Doctrine of Hobbes / Hobbes Studies — Ed. by K.S.Broun. Oxford, 1965. P. 37, 54.
- ⁶⁵ Warrender H. The Political Phylosophy of Hobbes: His Theory of Obligation. Oxford, 1957. P. 322.
- ⁶⁶ Hood F.S. Divvane Politics of Thomas Hobbes. Oxford, 1964. P. 40.

ГЛАВА 5. Философский узел спинозизма

Глава обобщает ряд трудов автора о Спинозе.

- ¹ Wolfson H. A. The philosophy of Spinoza unfolding the latent process of the reasoning. Cambridge — Massachusetts — Harvard University Press, 1948. P. 10–13.

- ² Спиноза. Избранные произведения. В 2 т. М., 1957. Т. II. С. 502 (в дальнейших ссылках: Произведения, затем римская цифра означает том, а арабская — его страницу).
Все ссылки на оригинальный текст даны по изданию: Spinoza. Opera in Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften von C. Gebhardt. Vol. I–IV. Heidelberg, 1925. При этом соответственно первой римской цифрой обозначен том, второй арабской — его страница.
- ³ Произведения. II, 585–586.
- ⁴ Там же. I, 269.
- ⁵ Там же. 452.
- ⁶ Там же. 42.
- ⁷ Там же. 333–334.
- ⁸ Там же. II, 70, 182.
- ⁹ Там же. I, 512.
- ¹⁰ Там же. 403.
- ¹¹ Там же. 440; Sane sicut lux seipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui, et falsi est. — Opera. II, 124.
- ¹² Произведения. I, 323.
- ¹³ Там же. 84.
- ¹⁴ Там же. II, 493.
- ¹⁵ Там же. I, 380. Deus est omnium rerum corusa causa immanens, non vero transiens. — Opera. IV, 36.
- ¹⁶ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2. С. 154.
- ¹⁷ Произведения. II, 123; Me hic per Naturam non intelligere solam materiam ejusque affectiones, sed praeter materiam alia infinita. — Opera. III, 83.
- ¹⁸ Произведения. I, 82.
- ¹⁹ Там же. 370.
- ²⁰ Там же. II, 443.
- ²¹ Там же. I, 414. ...quamvis diversis gradibus animata tamen sunt. — Opera. II, 98.
- ²² Там же. 295. ...per vitam intellegimus vim, per quam res in suo esse perseverent. — Ibid. I, 260.
- ²³ Там же. 395.
- ²⁴ Там же. II, 94.
- ²⁵ Там же. 512.
- ²⁶ Там же. 577.
- ²⁷ Там же. I, 392.
- ²⁸ Там же. 107.
- ²⁹ Там же. 414.
- ³⁰ Там же. II, 514.

- ³¹ Там же. I, 407.
- ³² Там же. 108.
- ³³ Там же. 416; Opera. II, 98.
- ³⁴ Там же. 403.
- ³⁵ Там же. 301; Opera. I, 266.
- ³⁶ Там же. II, 110.
- ³⁷ Там же. 62.
- ³⁸ Там же. I, 310–311. Opera. I, 276.
- ³⁹ Там же. II, 88–89; Ibid. III, 89.
- ⁴⁰ Там же. 31; Ibid. 28.
- ⁴¹ Там же. I, 392.
- ⁴² Там же. 419. *...totam naturam unum esse Individuum, cujus partes, hoc est omnia corpora, infinitis modis variant, absque ulla totius Individui mutatione.* — Opera. II, 102.
- ⁴³ Произведения. I, 454; II, 292.
- ⁴⁴ Там же. I, 426.
- ⁴⁵ Там же. 457.
- ⁴⁶ См. его статью «Вера и наука» (о книге В. Ильина «Материализм и эмпириокритицизм»). — *Вопр. философии.* 1991. № 12. С. 77.
- ⁴⁷ Произведения. I, 446.
- ⁴⁸ Там же. 406.
- ⁴⁹ Там же. II, 585.
- ⁵⁰ Там же. I, 332.
- ⁵¹ Там же. 597.
- ⁵² Там же. 605.
- ⁵³ Там же. 604.
- ⁵⁴ Там же. II, 288.
- ⁵⁵ Там же. 233.
- ⁵⁶ Там же. I, 576.
- ⁵⁷ Там же. II, 288.
- ⁵⁸ Там же. 66.
- ⁵⁹ Там же. 378.
- ⁶⁰ Там же. I, 617.
- ⁶¹ Там же. II, 203.
- ⁶² Там же. 297.
- ⁶³ Там же. I, 586, 583.
- ⁶⁴ Там же. 579.
- ⁶⁵ Там же. II, 312.
- ⁶⁶ Там же. 79.
- ⁶⁷ Там же. I, 549.

- ⁶⁸ Там же. II, 258.
- ⁶⁹ Там же. I, 618.
- ⁷⁰ Там же. II, 192.
- ⁷¹ Там же. 198.
- ⁷² Там же. 179–180.
- ⁷³ Там же. II, 201.
- ⁷⁴ Там же. 175.
- ⁷⁵ Там же. 107.
- ⁷⁶ Там же. 200.
- ⁷⁷ Там же. 16.
- ⁷⁸ Там же. 202.
- ⁷⁹ Там же. 84–85.
- ⁸⁰ Там же. 630.
- ⁸¹ Там же. 554.
- ⁸² Там же. 541, 553.
- ⁸³ Vernière P. Spinoza et la pensée française avant la Révolution. Paris, 1954. P. 50–52.
- ⁸⁴ Ibid. P. 356.
- ⁸⁵ Lindner H. Das Problem des Spinozismus im Schorffen Goethes und Herders. Weimar, 1960. S. 80, 88, 92.
- ⁸⁶ Гегель. Лекции по истории философии. Кн. 3 // Сочинения. Т. XI. М.; Л., 1935. С. 285.
- ⁸⁷ Фейербах Л. Избр. филос. произв. Т. 1. М., 1955. С. 114.
- ⁸⁸ Там же. С. 167.
- ⁸⁹ Там же. С. 155.
- ⁹⁰ Там же. С. 411–412.
- ⁹¹ Чернышевский Н. Г. Избранные философские сочинения. Т. 3. М., 1951. С. 714.
- ⁹² «О мнимом кризисе марксизма», «Бернштейн и материализм», «Основные вопросы марксизма» и др. — См.: Плеханов Г. В. Избр. филос. произв. Т. 2. М., 1956. С. 339; Т. 3. М., 1957. С. 76, 135.
- ⁹³ Там же. Т. 3. С. 672.
- ⁹⁴ Деборн А. М. Очерки по истории материализма XVII–XVIII вв. М.; Л., 1930. С. 49, 73.
- ⁹⁵ Spinoza Redevivus. Halle, 1919. S. 36.
- ⁹⁶ Dunin-Borkowski S. Spinoza nach dreihundert Jahren. Berlin; Bonn, 1939. S. 140, 158.
- ⁹⁷ Renan E. Spinoza. Conférence tenue à la Haye le 12. II. 1877. Chronicon Spinozzanum, tomus quintus. Hagae comitis. — MCMXXVII, P. XXVII, XXIV, XVIII.
- ⁹⁸ Altkirch E. Maledictus und Benedictus Spinoza im Urteil des Volkes und der Geistigen bis auf Constantin Brunner. Leipzig, 1924. S. 196–205.

- ⁹⁹ Gebhardt C. Spinoza. Vier Reden. Heidelberg, 1927. S. 11–12.
- ¹⁰⁰ Ibid. S. 13–14; Spinoza. Kurze Abhandlung. Einführung. Hamburg, 1959. S. XIX.
- ¹⁰¹ Vier Reden. S. 17.
- ¹⁰² Einstein A. Philosopher-Scientist. New York, 1951. P. 103, 659–660.
- ¹⁰³ Einstein A. Mein Weltbild. Amsterdam, 1934. S. 42.
- ¹⁰⁴ Kolakowski L. Jednostka i nieskonczoność. Wolność i antynome wolności w filozofii Spinozy. Warszawa, 1958. S. 618–619.
- ¹⁰⁵ Studia spinozana. An International and Interdisciplinary series. Hannover, 1985.
- ¹⁰⁶ Ibid. I. P. 9–10.
- ¹⁰⁷ Ibid. P. 15.

ГЛАВА 6. Философский синтез Готфрида Лейбница

Основное содержание этой главы образуют две вступительные статьи к т. 1 «Сочинений Лейбница в четырех томах» (М., 1982) и к т. 4. М., 1989.

- ¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 418.
- ² Все цитаты из произведений Лейбница приводятся по его «Сочинениям в четырех томах». М., 1982–1989. В дальнейших ссылках первая цифра обозначает том, а вторая — страницу данного тома. Ссылки на оригинальный текст даны по изданию: Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz. Bd. I–VII. Berlin, 1875–1890. В дальнейшем Schriften, затем первая (римская) цифра указывает том, а вторая (арабская) — его страницу.
- ³ См.: Соч. Т. 1. С. 349–358.
- ⁴ См.: там же. С. 78–102, 107–115.
- ⁵ Там же. С. 286; Schriften. VII, 305.
- ⁶ Там же. С. 372; Ibid. VI, 541.
- ⁷ Там же. С. 398; Ibid. 589.
- ⁸ См.: там же. С. 116–117; Т. 3. 228–266.
- ⁹ Соч. Т. 1. С. 430–528.
- ¹⁰ Schriften. V, 194.
- ¹¹ Соч. Т. 1. С. 433.
- ¹² Там же. С. 144.
- ¹³ Schriften. III, 607.
- ¹⁴ Соч. Т. 1. С. 244–246.
- ¹⁵ Там же. С. 244.
- ¹⁶ Schriften. IV, 469.
- ¹⁷ Ibid. VI, 497.
- ¹⁸ Ibid. 495.
- ¹⁹ Ibid. 493.

- ²⁰ Соч. Т. 3. С. 456.
- ²¹ Соч. Т. 1. С. 359–369.
- ²² *Schriften*. V, 617.
- ²³ *Ibid.* 282, VII, 302.
- ²⁴ Соч. Т. 1. С. 421.
- ²⁵ Там же. С. 139.
- ²⁶ Там же. С. 488; *Schriften*. IV, 440; VII, 488.
- ²⁷ Соч. Т. 1. С. 454.
- ²⁸ *Schriften*. V, 50.
- ²⁹ Соч. Т. 1. С. 130; *Ibid.* IV, 432.
- ³⁰ Там же. 481.
- ³¹ Там же. 497.
- ³² Там же. 451.
- ³³ Там же. 412.
- ³⁴ Там же. Т. 4. С. 230.
- ³⁵ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986. С. 100.
- ³⁶ Соч. Т. 1. С. 498.
- ³⁷ *Schriften*. VI, 602.
- ³⁸ Соч. Т. 1. С. 421.
- ³⁹ *Schriften*. IV, 511.
- ⁴⁰ Соч. Т. 1. С. 521.
- ⁴¹ *Schriften*. IV, 509.
- ⁴² Соч. Т. 1. С. 430.
- ⁴³ *Schriften*. VII, 548.
- ⁴⁴ *Schriften*. V, 195.
- ⁴⁵ Соч. Т. 1. С. 397.
- ⁴⁶ Там же. С. 357.
- ⁴⁷ *Schriften*. V, 49.
- ⁴⁸ Соч. Т. 1. С. 424.
- ⁴⁹ Там же. С. 417.
- ⁵⁰ Там же. С. 386.
- ⁵¹ Там же. С. 415.
- ⁵² Там же. С. 425.
- ⁵³ Там же. С. 427.
- ⁵⁴ Там же. С. 498.
- ⁵⁵ Там же. С. 374.
- ⁵⁶ Там же. С. 275.
- ⁵⁷ *Schriften*. VII, 411.
- ⁵⁸ Соч. Т. 1. С. 418.

- ⁵⁹ Schriften. VI, 502.
- ⁶⁰ Соч. Т. 1. С. 135.
- ⁶¹ Там же. С. 407.
- ⁶² Там же. С. 423.
- ⁶³ Там же. С. 132.
- ⁶⁴ Там же. С. 133.
- ⁶⁵ Там же. С. 418.
- ⁶⁶ Там же. С. 492; Schriften. VII, 412.
- ⁶⁷ Там же. С. 452–454; Ibid. VI, 29.
- ⁶⁸ См. его предисловие к сочинению Марка Низолия. Соч. Т. 3. С. 54–96.
- ⁶⁹ См.: соч. Т. 1. С. 318–348.
- ⁷⁰ Там же. Т. 4. С. 51.
- ⁷¹ Там же. С. 113.
- ⁷² Там же. С. 94.
- ⁷³ Там же. С. 283. *Intelligentia supramundana, extramundana.* — Schriften. VI, 248.
- ⁷⁴ Соч. Т. 4. С. 75, 91.
- ⁷⁵ Там же. С. 90.
- ⁷⁶ См.: там же.
- ⁷⁷ См.: там же. С. 88–89.
- ⁷⁸ См.: там же. С. 101–102
- ⁷⁹ Там же. С. 120.
- ⁸⁰ Там же. С. 130.
- ⁸¹ Там же. С. 60.
- ⁸² Там же. С. 144.
- ⁸³ Там же. С. 72.
- ⁸⁴ Там же. С. 409–410; Schriften. VI, 384.
- ⁸⁵ Там же. Т. 1. С. 413–429.
- ⁸⁶ Там же. Т. 4. С. 143.
- ⁸⁷ Там же. С. 147.
- ⁸⁸ Там же. С. 67. Ibid. VI, 42.
- ⁸⁹ Там же. Т. 4. С. 161.
- ⁹⁰ См.: там же. С. 77.
- ⁹¹ Там же.
- ⁹² Там же. С. 275.
- ⁹³ В советской (как, впрочем, и в зарубежной) литературе имеется и другое истолкование его концепции мира, универсума. Согласно этому истолкованию, Лейбниц допускает множество миров только в качестве *возможных, мыслимых*, а Бог творит наш мир как единственный и уже в силу этого наилучший из всех возможных

(см., напр.: Майоров Г.Г. Лейбниц как философ науки // Соч. Т. 3. С. 25).

- ⁹⁴ Соч. Т. 4. С. 135.
⁹⁵ Там же. С. 267.
⁹⁶ Там же. С. 215.
⁹⁷ См.: там же. С. 263.
⁹⁸ Там же. Т. 4. С. 245.
⁹⁹ Там же. С. 251.
¹⁰⁰ Там же.
¹⁰¹ Там же. С. 244.
¹⁰² Там же. С. 276, 355.
¹⁰³ Там же. С. 279.
¹⁰⁴ Там же. С. 144.
¹⁰⁵ Там же. С. 150.
¹⁰⁶ См.: там же.
¹⁰⁷ Там же. С. 230.
¹⁰⁸ Там же. С. 184.
¹⁰⁹ Там же. С. 144, 62.
¹¹⁰ Там же. С. 62.
¹¹¹ Там же. С. 152.
¹¹² Там же. С. 160.
¹¹³ Там же. С. 169.
¹¹⁴ Там же. С. 325.
¹¹⁵ Там же. С. 348.
¹¹⁶ Там же. С. 145.
¹¹⁷ Winter E.G. Leibniz und die Aufklärung. Berlin, 1968. Здесь, в частности, приведена выдержка из письма Лейбница Петру I от 6 ноября 1711 г., в котором Лейбниц пишет о том, «как понятие Бога и улучшение человеческого общества поддерживается и расширяется благодаря знаниям, искусствам и наукам» (с. 9).
¹¹⁸ Pichler A. Die Theologie des Leibniz aus sämtlichen gedruckten und vielen nongedruckten Quelle. Bd. I–II. Hildesheim, 1965.
¹¹⁹ Jalabert J. Le Dieu de Leibniz. Paris, 1960.
¹²⁰ Simonowits A. Dialektisches Denken in der Philosophie von Gottfried Wilhelm Leibniz. Berlin, 1968. S. 201.
¹²¹ Gordon M. Leibniz. Warszawa, 1974. S. 37.

ГЛАВА 7. Деизм

Глава передает содержание статьи, написанной автором для второго издания «Философской энциклопедии» в 1981 г.

¹ См.: Дидро Д. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1986. С. 188–198.

² См.: Кант И. Соч.: В 6 т. Т.3. М., 1964. С.544.

³ См.: Юм Д. Соч.: В 6 т. Т.2. М., 1968. С.440.

⁴ Монтескье Ш. Избр. произв. М., 1955. С.163.

⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.2. С.144.

⁶ Там же. Т.22. С.301, 311.

ГЛАВА 8. Историко-философская концепция Гегеля

В основу главы положена одноименная статья автора в сборнике «Философия Гегеля и современность». М., 1973.

¹ Гегель Г. В. Ф. Соч.: В 14 т. М., Л., 1929–1958. Т.9–11. Лекции по истории философии. Кн. 1. М., Л., 1932, С.35. В дальнейших ссылках — Соч., затем римская цифра указывает том, а арабская — его страницу.

² Там же. С.56.

³ Соч. I, 26.

⁴ Соч. IX, 77.

⁵ Там же. 81.

⁶ Там же. 71.

⁷ Там же. 76.

⁸ Там же. 75.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же. 79.

¹¹ Там же. 85.

¹² Там же. 87.

¹³ Там же. 21.

¹⁴ Там же. 7.

¹⁵ Там же. 8.

¹⁶ Там же. 10.

¹⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.2. С.139.

¹⁸ Соч. IX, 66.

¹⁹ Там же. 36.

²⁰ Там же. 10.

²¹ Там же. 17.

²² Там же. 12.

²³ См. в особенности: Соч. IV, 2.

²⁴ Соч. IX, 18.

²⁵ Соч. I, 81.

²⁶ Соч. VII, 16.

²⁷ Соч. IX, 52.

²⁸ Там же. 52, 89.

- ²⁹ См.: там же. 54.
- ³⁰ Там же. 53.
- ³¹ Соч. VII, 17–18.
- ³² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.2. С.94.
- ³³ Соч. IX, 46, 47.
- ³⁴ Там же. 49, 48.
- ³⁵ Там же. 13.
- ³⁶ Там же. 32.
- ³⁷ Там же. 17.
- ³⁸ Там же. 15.
- ³⁹ Там же. 34.
- ⁴⁰ Там же. 43, 30.
- ⁴¹ Там же. 30.
- ⁴² Там же. 50.
- ⁴³ Там же. 40.
- ⁴⁴ Там же. 39.
- ⁴⁵ Там же. 40.
- ⁴⁶ Там же. 92.
- ⁴⁷ Там же. 91.
- ⁴⁸ Там же. 266.
- ⁴⁹ Там же. 99.
- ⁵⁰ Там же. 140.
- ⁵¹ Там же. 211.
- ⁵² Там же. 246.
- ⁵³ Ленин В.И., Полн. собр. соч. Т.29. С.267.
- ⁵⁴ Соч. IX, 154.
- ⁵⁵ Там же. 229.
- ⁵⁶ Там же. 389.
- ⁵⁷ Там же. 257.
- ⁵⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.29. С.447.

ОГЛАВЛЕНИЕ

От автора	3
<i>Глава 1. Предмет философии в историко-философском процессе</i>	5
Предыстория субъекта	25
Субъект-объектность в мире доцивилизационного человека	26
<i>Глава 2. Философское дело Эразма из Роттердама</i>	33
Просветительские мотивы в мировоззрении Эразма	37
Сатирический критицизм, пацифизм, антиформализм и антисхоластицизм Эразма	41
На перекрестке духовно-философских традиций	45
Теология против богословия. Эразм и Лютер	54
Фортуна против фатума, природа против сверхприроды	64
Моральная субстанция эразмианства и его исторические судьбы	72
<i>Глава 3. Философия духа и материи Рене Декарта</i>	78
Формирование Декарта как философа и ученого	86
Предмет философии в трактовке Декарта	91
Рационалистическая методология Декарта	91
Радикальное сомнение и его преодоление	99
Картезианская метафизика и проблема Бога	100
Физика Декарта. Особенности ее механицизма	107
Космология и космогония в учении Декарта о мире	113
Механистическое учение об организме	115
Психофизическая проблема	117
Гносеологическая и этическая проблематика	120
Неустойчивый дуализм картезианской метафизики	126
Картезианство в истории философии	129
<i>Глава 4. Бытие, познание, человек и общество в философской доктрине Томаса Гоббса</i>	138
Предмет философии в произведениях Гоббса	142
Методология и гносеология Гоббса	145
Материалистические онтология и физика	154
Механистическая антропология Гоббса и ее трудности	160
Понятие Бога и его противоречия	162
Человек как субъект морали и проблема его свободы	165
Учение об обществе и государстве	169
Проблема цивилизации и проблема религии	177
Учение Гоббса в истории философии	182

<i>Глава 5. Философский узел Спинозизма</i>	187
Опыт, интеллект, интуиция	190
Единство мира и проблема Бога как субстанции	198
Механицизм против органицизма, детерминизм против телеологии	201
Пантеистическая метафизика Спинозы как учение о целостности и закономерности мира	205
Человек — частичка природы и самосознающее существо	210
Порабощенность человека и возможность его освобождения	211
Свобода и бессмертие человека	214
Человек в этико-социальном измерении	216
Религия, философия, мораль	220
Многоликость спинозизма	225
 <i>Глава 6. Философский синтез Готфрида Лейбница</i>	 233
Философское развитие Лейбница	241
Метафизика как основная компонента философской системы Лейбница	247
Принципы рационалистической методологии Лейбница	248
Метафизика как учение о субстанции и Боге	254
Субстанция как монада	262
Проблема жизни и телеология Лейбница	264
Учение о предустановленной гармонии — главное содержание деистической метафизики Лейбница	268
«Теодицея». Проблема веры и разума	272
Целостность мира, благость Бога и иллюзорность зла	281
Деистическая минимизация роли Бога и проблема чуда	286
Безграничность универсума и бесконечность Бога	288
Деистическое решение проблемы природы как искусства	289
Метафизика Лейбница как диалектика	291
Новые моменты в понимании человека и его души	293
Свобода воли, свобода, необходимость	295
Детерминизм как дифференцированная трактовка необходимости. Решение проблемы свободы	297
Некоторые моменты влияния философии Лейбница и его «Теодицеи»	302
 <i>Глава 7. Деизм</i>	 305
 <i>Глава 8. Историко-философская концепция Гегеля</i>	 314
 <i>Примечания</i>	 332

Учебное издание

Соколов Василий Васильевич

ВВЕДЕНИЕ В КЛАССИЧЕСКУЮ ФИЛОСОФИЮ

Зав. редакцией Н. А. Рябикина

Редактор Е. А. Журко

Художественный редактор Л. В. Мухина

Обложка художника Б. С. Казакова

Технические редакторы Н. И. Смирнова, Н. И. Матюшина

Корректоры В. А. Ветров, Н. В. Иванова