

БИБЛИОТЕКА АКТУАЛЬНЫХ ЗНАНИЙ

ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ
ФОРМИРОВАНИЕ ФИЛОСОФСКИХ ВЗГЛЯДОВ
И СИСТЕМ ОТ АНТИЧНОСТИ ДО СОВРЕМЕННОСТИ



РОЖЕ
КАРАТИНИ

ООО "Компания Аргумент"
Вв в философию Каратини

Г1

242⁰⁰



Сегодня философия, истинная философия, далекая от утилитарной озабоченности, от политики, от гуманитарных проблем, хотя и медленно, но все же возвращается и даже входит в моду. Когда я писал эту книгу, я в первую очередь думал обо всех школьниках, приступающих к изучению этой дисциплины, которая для многих может стать ключом к будущему успеху, об абитуриентах, поступающих в различные высшие учебные заведения, где изучается эта наука, и, разумеется, я не забывал и о многочисленных любителях оригинальных идей...

Роже Каратини

ISBN 5-699-01775-5



9 785699 017751 >

РОЖЕ
КАРАТИНИ

ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ

БИБЛИОТЕКА
АКТИВНОГО
ЗНАНИЯ

БИБЛИОТЕКА АКТУАЛЬНЫХ ЗНАНИЙ

РОЖЕ КАРАТИНИ

ВВЕДЕНИЕ

В философию

ЭКМО
Москва, 2003

ББК 87.3 К 21

Roger CARATINI INVITATION A LA PHILOSOPHIE

Перевод с французского кандидата философских наук *Г. С. Ливановой*

Под редакцией кандидата философских наук *В. П. Пазиловой* Оформление художника *А.*

Старикова

К 21

Каратини Р.

Введение в философию. — М.: Изд-во Эксмо, 2003. — 736 с. ISBN 5-699-01775-5

Перед вами книга по философии, написанная известным французским философом и математиком Роже Каратини, одним из соавторов авторитетнейшей иллюстрированной французской энциклопедии Борда, аналога знаменитой Британники.

В ней изложена история философии, анализируются основные философские категории и системы. Предназначена эта книга не узким специалистам в области философии, а всем, желающим систематизировать свои взгляды на окружающую действительность и испытывающим дефицит классического гуманитарного образования.

Цель этой книги — вернуть людям философское мышление, дать им возможность погрузиться в истинную философию, хотя бы на время отгородиться от сиюминутной политики и утилитарных проблем.

Современный язык, ясность изложения сложнейших философских концепций, прослеживание эмоциональных связей между исканиями ученых античности и средневековых мистиков с сегодняшними проблемами сделают этот учебник по философии интереснейшим чтением для школьников и студентов и всех любителей оригинальных идей, кто ищет ключ к будущему, опираясь на опыт прошлого.

ББК 87.3

ISBN 5-699-01775-5

© L'Archipel, 2000

© Перевод. Г. Ливанова, 2002

© Издание на русском языке. Оформление. ООО «Издательство «Эксмо», 2003

Электронное оглавление

Электронное оглавление	6
СОДЕРЖАНИЕ	12
Предисловие	15
Книга I. ИСТОРИЯ	17
ЗАРОЖДЕНИЕ ФИЛОСОФИИ	17
Слово	17
Имеет ли философия дату рождения?	18
Зарождение философии	19
Фалес из Милета	19
Учение Фалеса	20
Часть 1. Античная философия	22
I. ДО СОКРАТА	22
1. Источники	22
Хронологическая лестница	22
Наиболее важные даты в истории античной Греции	24
Доксография	25
Ниже резюмируются доксографические источники	27
Цицерон (106—43 гг. до н. э.)	27
Плутарх из Херонеи (ок. 50 — ок. 125)	27
Псевдо-Плутарх (II в.)	27
Святой Ириней (ок. 130 — ок. 202)	28
Святой Климент Александрийский (ок. 150 — ок. 215)	28
Святой Ипполит Римский (ок. 170/175 — 253)	28
Диоген Лаэртий (1-я половина III в.)	28
*Арнобий Старший (260—327 гг.)	28
Евсевий Кесарийский (нач. 60-х гг. III в.— 339/40)	28
Феодорит Кирский (ок. 393 — ок. 466)	28
Иоанн Стобей (V в.)	28
Другие источники, относящиеся к досократикам	28
Специализированные источники	30
2. ДОСОКРАТИКИ	30
Общие положения	30
Милетская школа	31
Пифагор и пифагореизм	34
Гераклит Эфесский	35
Элейская школа	37
Концепции единомножественности мира	43
Софисты	47
3. ПИФАГОРЕИЗМ	48
Общие положения	48
Пифагор	49
Пифагореизм первого поколения	50
II. Сократ	53
1. БИОГРАФИЧЕСКИЙ ОБЗОР	53
Сократический вопрос	53
Жизнь и личность Сократа	58
2. ПРОЦЕСС НАД СОКРАТОМ	59
Обвинение в безбожии	59
Процесс	60
Учение Сократа	61
III. Платон и Аристотель	61
Платон	61
1. ЖИЗНЬ И ПРОИЗВЕДЕНИЯ	61
Биография	61
«Диалоги» Платона	64
2. РАННИЕ ДИАЛОГИ	66
3. ПЕРВЫЕ ФОРМЫ ПЛАТОНОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ, ИЛИ ТЕОРИЯ ИДЕЙ	69
Миф о пещере	69
Ощущение и мышление	70
Бытие и познание	71
4. АНАМНЕСИС, РЕМИНИСЦЕНЦИЯ (ЗНАНИЕ-ПРИПОМИНАНИЕ) И ЛЮБОВЬ	74
Теория реминисценции	74
5. ВТОРАЯ ФОРМА УЧЕНИЯ ПЛАТОНА: ТЕОРИЯ РАЗДЕЛЕНИЯ И ВИДОВ СУЩЕГО, БЫТИЯ	77
Постановка вопроса	77
Что такое знание?	78

Теория видов Бытия.....	82
Диаграмма 1.....	84
Диаграмма 2.....	85
6. КОСМОЛОГИЯ ПЛАТОНА.....	85
Миф об Эре.....	85
Космология «Тимея».....	86
ВЫВОДЫ ПО ДИАЛОГУ «ТИМЕЙ».....	87
I. Сотворение мира.....	87
1. Тело Мира.....	87
2. Душа Мира.....	87
3. Время.....	87
4. Живые существа.....	87
II. Механистическое строение мира.....	88
1. Хора, или идея пространства.....	88
2. Элементы (стихии).....	88
3. Ощущения.....	88
4. Человеческое тело и другие живые существа.....	88
7. ДУША, ОБЩЕСТВО, ДОБРОДЕТЕЛЬ.....	88
Аристотель и перипатетики.....	89
1. БИОГРАФИЧЕСКАЯ СПРАВКА.....	89
Жизнь.....	89
Произведения.....	90
2. ОБЩИЙ ВЗГЛЯД НА СИСТЕМУ АРИСТОТЕЛЯ.....	91
Разделы философии.....	91
Логика.....	91
3. МЕТАФИЗИКА, ИЛИ ПЕРВАЯ ФИЛОСОФИЯ.....	93
Метафизические произведения Аристотеля.....	93
Четырнадцать книг «МЕТАФИЗИКИ» Аристотеля.....	94
Аргумент третьего человека и определение (дефиниция) метафизики.....	95
Субстанция.....	95
Бытие в качестве бытия.....	96
Божественный чистый акт.....	97
4. ФИЗИКА/ Наука о природе.....	98
Причинность.....	99
Теория движения.....	100
5. ЭТИКА.....	102
Этика Аристотеля будет рассмотрена во второй книге в главе VIII.....	102
6. ПЕРИПАТЕТИКИ.....	102
IV. Стоики и эпикурейцы.....	103
СТОИКИ.....	103
1. Историческая справка.....	103
Создание школы.....	103
Хронология.....	104
2. ДРЕВНИЕ СТОИКИ.....	105
Логика.....	105
Воля необходимости вещей.....	106
3. ЭВОЛЮЦИЯ СТОИЦИЗМА.....	108
Средняя Стоя.....	108
Римский (романский) стоицизм.....	109
ЭПИКУРЕЙЦЫ.....	110
1. ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ.....	110
2. ЭПИКУРЕЙСКАЯ ФИЗИКА.....	110
Вселенная как случайное единство, общность.....	110
Атомы.....	111
Теория души.....	113
3. МОРАЛЬ ЭПИКУРА.....	114
V. Эллинистическая и романская эпоха.....	115
1. ФИЛОСОФСКАЯ ЖИЗНЬ В ГРЕЦИИ В ЭПОХУ ЭЛЛИНИЗМА.....	115
Общая часть.....	115
Мегарики, киники и киренаики.....	115
Новая Академия и скептицизм.....	117
2. ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В РИМСКУЮ ЭПОХУ И КОНЕЦ ЭЛЛИНИЗМА.....	119
3. ПЛОТИН И НЕОПЛАТОНИЗМ.....	120
Биография.....	120
Единство Бытия.....	121
Неоплатонизм.....	122
Часть 2. Философия Средневековья и эпохи Возрождения.....	123
VI. Раннее Средневековье.....	123
1. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ.....	123
Философские учения в эпоху первых Вселенских соборов (до разделения церквей).....	123
Периодизация истории философии в Средние века.....	124
Первый период:.....	124

Второй период:	124
Третий период:	124
Четвертый период:	125
Пятый период:	125
2. СОПЕРНИКИ ХРИСТИАНСТВА	125
Манихейство	125
Учения гностиков	126
Два примера теологии гностицизма: Симон и Василид	126
3. ПАТРИСТИКА. Эллинизм и христианство	127
Патристика и философия до X века	128
ОТЦЫ ЦЕРКВИ И ТЕОЛОГИЯ (II—V вв.)	130
4. ТЕОЛОГИЯ И ЕРЕТИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ	131
5. СВЯТОЙ АВГУСТИН. Биографические сведения	133
Бог, человек и Божья благодать	133
VII. Философия XI—XII веков	134
1. ФИЛОСОФИЯ В СТРАНАХ ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЫ XI век	134
XII век	135
ТЕОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ XI-XII вв.	136
2. АБЕЛЯР И СПОРЫ ОБ УНИВЕРСАЛИЯХ	140
3. ВЛИЯНИЕ АРАБСКОЙ ФИЛОСОФИИ И ЕВРЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ	141
Философия в арабских странах	141
Философия еврейских мыслителей	144
Заключение	145
VIII. Схоластики и их противники в XIII-XIV веках	146
1. ОБЩИЕ ПОЛОЖЕНИЯ	146
2. ФИЛОСОФЫ XIII ВЕКА	147
Реакция августинцев (францисканцев) на культуру Аристотеля, полученную через арабов и евреев	147
Магистры Оксфордского университета	149
Немецкие философы, предшественники святого Фомы Аквинского	150
Томизм и триумф аристотелизма	150
3. СВЯТОЙ ФОМА АКВИНСКИЙ.	151
Разум и вера	151
Существование Бога	152
Акт творения и его создания	153
4. ФИЛОСОФИЯ XIV ВЕКА	154
Дунс Скот	154
Майстер Экхарт	155
«Бритва Оккама»	155
IX. Философия эпохи Возрождения	157
1. ФИЛОСОФИЯ В ИТАЛИИ	157
2. ФИЛОСОФИЯ В ЭПОХУ ВОЗРОЖДЕНИЯ В ДРУГИХ ЕВРОПЕЙСКИХ СТРАНАХ (ЗА ПРЕДЕЛАМИ ИТАЛИИ)	159
Часть 3. Современная философия от Декарта до Ницше	160
X. Период классической философии	160
1. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ПЕРИОДА КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ	160
Организация духовной жизни в XVII веке	160
X. Период классической философии	161
C XVII по XVIII столетие	161
2. КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И НАУКА В ПЕРИОД ЗАРОЖДЕНИЯ БУРЖУАЗНЫХ ОТНОШЕНИЙ	164
Зарождение современной науки	164
Философия в XVII и XVIII веках	166
XI. Декарт и картезианцы	167
1. ДЕКАРТ	167
Жизнь и творчество	167
Картезианский принцип сомнения	171
Cogito	172
Учение Декарта об идеях	174
Существование Бога	174
Истинное и ложное: картезианский метод	176
Дуализм и картезианство	177
Этика	178
2. СПИНОЗА	179
Жизнь и творчество	180
Субстанция	180
Познание	182
Этика	183
Политика	184
3. МАЛЬБРАНШ	185
Материя и дух	185

Сопоставление между протяженной материей и мыслящим духом, проведенное Мальбраншем	186
Учение о Благодати	187
Теория познания.....	188
Видение всех вещей в Боге	189
4. ЛЕЙБНИЦ	191
Жизнь и творчество	191
Произведения Лейбница.....	193
Монады	195
Бог Лейбница.....	196
Оптимизм Лейбница	197
XII. От эмпиризма к кантианству	198
АНГЛИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В XVII ВЕКЕ	198
Томас Гоббс.....	198
Джон Локк	199
Философия чувств.....	201
2. XVIII ВЕК: ИДЕАЛИСТИЧЕСКИЙ ЭМПИРИЗМ.....	201
Основные характерные черты философии XVIII века.....	201
Имматериализм Беркли	203
Давид Юм	204
3. КАНТ 1724-1804.....	206
Жизнь и творчество	206
Основные сочинения Иммануила Канта	206
I. Докритический период	206
II. Критический период	206
Общее обозрение кантианства	207
Философские термины кантианства.....	208
I. Теория ощущений	210
II. Теория метода	210
Антиномии чистого разума.....	216
XIII. Философия в XIX веке	217
1. ПОСЛЕДОВАТЕЛИ КАНТА: ФИХТЕ И ШЕЛЛИНГ	217
Философия XIX века	217
Главные мыслители XIX века.....	218
1. После Канта.....	218
2. Психология, социология, религиоведение до 1850 г.	218
3. Сциентизм и позитивизм во второй половине XIX века	218
Идеализм Фихте	219
Произведения Фихте.....	219
Шеллинг.....	221
Сочинения Шеллинга	221
2. ГЕГЕЛЬ И ГЕГЕЛЬЯНСТВО	222
Жизнь и творчество	222
Главная идея философии Гегеля.....	223
Феноменология Духа.....	224
Краткое изложение диалектики в «Феноменологии духа»	228
Энциклопедия философских наук	229
Гегельянство.....	230
3. ШОПЕНГАУЭР И НИЦШЕ	233
Шопенгауэр	233
Ницше	235
4. ОГЮСТ КОНТ И ФИЛОСОФСКОЕ ТЕЧЕНИЕ ПОЗИТИВИЗМА.....	236
Жизнь и творчество	236
Закон трех стадий	236
Социология.....	237
5. ФИЛОСОФИЯ НА ПОРОГЕ XX СТОЛЕТИЯ	238
ФИЛОСОФИЯ В КОНЦЕ XIX - НАЧАЛЕ XX в. (таблица).....	240
Критицизм и неокантианство	240
Неокантианство и релятивизм	240
Метафизика и спиритуализм	241
Прагматизм, идеализм и реализм	241
Прагматизм и философия действия	241
Реализм и неореализм	241
6. XX ВЕК?	241
Книга II. РАЗДЕЛЫ ФИЛОСОФИИ	243
Традиционное деление философии	243
Логика	243
Метафизика	246
Этика и теория ценностей	251
Примечание об использовании термина «ценность»	251
Часть 1. Логика и эпистемология.....	252
I. Логика.....	252

1. ОБЩИЕ РАССУЖДЕНИЯ	252
Исторический взгляд	252
Несколько определений (дефиниций)	253
• Речь	253
• Предложение (высказывание)	254
• Класс	255
• Отношения и предикаты	255
• Модальность	256
• Формализации	256
2. КЛАССИЧЕСКАЯ АРИСТОТЕЛЕВСКАЯ ЛОГИКА	256
Понятия	256
Объем понятия	256
Содержание понятия	257
Суждения	257
Действия с умозаключениями	257
«Логический квадрат»	258
Силлогизм	258
• Правила терминов	259
• Правила посылок	259
• Модусы силлогизма	259
Четыре фигуры силлогизма	259
Модусы силлогизма	259
19 правильных модусов были представлены средневековыми логиками в виде мнемонического правила	259
3. ЛОГИЧЕСКОЕ ИСЧИСЛЕНИЕ	260
Пропозициональное исчисление	260
В нижеследующей таблице отражены основные логические операции и соответствующие им символы	260
Аксиоматизация	262
Многозначные логики	263
Логика классов и пропозициональное исчисление	264
Заключение	264
4. ЛОГИЦИЗМ, ФОРМАЛИЗМ/ИНТУИЦИОНИЗМ И ПОЗИТИВИЗМ	265
Логицизм	265
Формализм	266
Интуиционизм	267
Позитивизм Венского кружка	268
II. Эпистемология	269
1. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИХ ПРОБЛЕМ	269
Эпистемология и теория познания	269
Система единой науки	271
Философская позиция «Логико-философского трактата»	274
Людвиг Витгенштейн	275
Жизнь	275
Сочинения	275
2. ЛОГИКО-МАТЕМАТИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ	277
Исторический экскурс	277
Некоторые классические эпистемологические проблемы	279
3. ДЕТЕРМИНИЗМ, ТЕОРИЯ ВЕРОЯТНОСТЕЙ, СИММЕТРИЯ	285
Мировоззрение, предшествовавшее возникновению квантовой теории	285
Мир с точки зрения квантовой теории	292
Неопределенность и парадокс ЭПР	294
Порядок, беспорядок и симметрия	296
Часть 2. Метафизика	307
III. Онтология	307
1. КЛАССИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ БЫТИЯ	307
Платон и Аристотель	307
Рациональная онтология	308
2. ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ	311
Бытие-в-мире	311
В-себе, для-себя и для-других	312
3. ОНТОЛОГИЯ И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ	314
Возвращение к точке отсчета	314
Трансцендентальное эго	315
Интенциональность Я	316
Феноменология как трансцендентальный идеализм	317
Дополнительные примечания	318
Заключение	320
Эдмунд Гуссерль	320
IV. Субъект и познание	320
1. Я И СВОБОДА	320
Эмпирическое Я и трансцендентальное Я	320

Я эмпирическое.....	322
Понятие Cogito	323
Свобода.....	324
Свобода безразличия и просвещенная свобода	326
2. ПРОБЛЕМА ПОЗНАНИЯ	327
Что значит знать?	327
Понимание и значение	329
Понятие истины	332
Ошибка	335
Власть отрицания	337
V. Мир и признание Бога.....	340
1. ВСЕЛЕННАЯ.....	340
Что такое действительность внешнего мира?.....	340
Пространство и время.....	342
Время	343
Время и развитие	346
2. ПРИЧИННОСТЬ И НЕОБХОДИМОСТЬ	347
Причинность.....	347
Критика понятия причины	350
Понятие необходимости.....	353
Возможность и случайность	355
3. ПРИЗНАНИЕ БОГА.....	356
Философия и религия	356
Классические доказательства существования Бога.....	357
Теологические постулаты	359
VI. Философия духа и философия культуры	362
1. ТЕОРИИ СУЩЕСТВОВАНИЯ ДУШИ.....	362
От антропологии к философии	362
Теория души по Платону.....	362
Аристотель о душе.....	365
2. СПИРИТУАЛИЗМ.....	366
Классический спиритуализм.....	366
Спиритуализм Бергсона	366
Анри Бергсон	367
3. ОТ ФИЛОСОФИИ ДУХА К ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ.....	369
Поведение духа	369
Идеи структурализма.....	370
Заключение.....	371
Часть 3. Мир ценностей.....	373
VII. Аксиология	373
1. БЫТИЕ И ЕГО ЦЕННОСТЬ.....	373
Бытие и потенциальное бытие	373
Личность и ценности	374
2. КРАСОТА И ДОБРО	376
Платоновские архетипы	376
Ценность морали и ценность истины	377
Моральная и эстетическая ценности	379
VIII. Проблема морали.....	381
1. ЧТО ТАКОЕ ЭТИКА?	381
Мораль и нравы.....	381
Моя судьба.....	382
Сёрен Кьеркегор	383
Макс Штирнер	384
2. УСЛОВИЯ ПОЯВЛЕНИЯ МОРАЛЬНЫХ ПРОБЛЕМ.....	386
Кризис — необходимое условие нравственности	386
Теория отчаяния Кьеркегора.....	388
3. СИСТЕМЫ МОРАЛИ.....	391
Мораль, детерминированная объектом.....	391
Мораль субъекта	393
4. САМОРЕАЛИЗАЦИЯ.....	395
Место индивидуализма в философии	395
Рассвет Заратустры	399

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ.....9

Книга I ИСТОРИЯ

ЗАРОЖДЕНИЕ ФИЛОСОФИИ.....15

Слово. — Имеет ли философия дату рождения? — Фалес из Милета. — Учение Фалеса.

Часть первая АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

I. ДО СОКРАТА.....25

1. **Источники** (Хронологическая лестница. — Доксография. — Другие источники, относящиеся к досократикам. — Специализированные источники). — 2. **Досократики** (Общие положения. — Милетская школа. — Пифагор и пифагореизм. — Гераклит Эфесский. — Элейская школа. — Концепции единомножественности мира. — Софисты. — Заключение), 3. **Пифагореизм** (Общие положения. — Пифагор. — Пифагореизм первого поколения. — Второй пифагореизм, или «Последние пифагорейцы» (по словам Аристоксена).

II. СОКРАТ.....85

1. Биографический обзор (Сократический вопрос. — Жизнь и личность Сократа). — 2. **Процесс над Сократом** (Обвинение в безбожии. — Процесс. — Учение Сократа).

III. ПЛАТОН И АРИСТОТЕЛЬ.....101

ПЛАТОН

1. **Жизнь и произведения** (Биография. — «Диалоги» Платона). — 2. **Ранние диалоги.** — 3. **Первые формы платоновской философии, или Теория идей** (Миф о пещере. — Ощущение и мышление (Бытие и познание). — 4. **Анамнесис, реминисценция (знание-припоминание) и любовь.** (Теория реминисценции. — Платоническая любовь). — 5. **Вторая форма учения Платона: теория разделения и видов Сущего, Бытия** (Постановка вопроса. — Что такое знание? — «Отцеубийца» против

Парменида. — Теория видов Бытия). — 6. **Космология Платона** (Миф об Эре. — Космология «Тимея»). — 7. **Душа, общество, добродетель.**

АРИСТОТЕЛЬ И ПЕРИПАТЕТИКИ

1. **Биографическая справка** (Жизнь. — Произведения). — 2. **Общий взгляд на систему Аристотеля** (Разделы философии. — Логика). — 3. **Метафизика, или Первая философия** (Метафизические произведения Аристотеля. — Аргумент третьего человека и определение (дефиниция) метафизики. — Субстанция. — Бытие в качестве бытия. — Божественный чистый акт). — 4. **Физика** (Наука о природе. — Причинность. — Теория движения). — 5. **Этика.** — 6. **Перипатетики.**

IV. СТОИКИ И ЭПИКУРЕЙЦЫ.....174

СТОИКИ

1. **Историческая справка** (Создание школы. — Хронология). — 2. **Древние стоики** (Логика. — Воля необходимости вещей). — 3. **Эволюция стоицизма** (Средняя стоя. — Римский (романский) стоицизм).

ЭПИКУРЕЙЦЫ

1. **Общие сведения.** — 2. **Эпикурейская физика** (Вселенная как случайное единство, общность. — Атомы. — Теория души). — 3. **Мораль Эпикура.**

V. ЭЛЛИНИСТИЧЕСКАЯ И РОМАНСКАЯ ЭПОХА.....197

1. **Философская жизнь в Греции в эпоху эллинизма** (Общая часть. — Мегарики, киники и киренаики. — Новая Академия и скептицизм). — 2. **Греческая философия в Римскую эпоху и конец эллинизма.** — 3. **Плотин и неоплатонизм** (Биография. — Единство Бытия. — Неоплатонизм).

Часть вторая ФИЛОСОФИЯ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ И ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ

VI. РАННЕЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ.....213

1. **Общая характеристика средневековой философии** (Философские учения в эпоху первых Вселенских соборов (до разделения церквей). — Учения гностиков. Периодизация исто-

рии философии в Средние века). — 2. **Соперники христианства** (Манихейство. — Учения гностиков. — 3. **Патристика** (Эллинизм и христианство. — Патристика и философия до X века). — 4. **Теология и еретические учения.** — 5. **Святой Августин** (Биографические сведения. — Бог, человек и Божья благодать).

VII. ФИЛОСОФИЯ XI-XII ВЕКОВ.....232

1. **Философия в странах Западной Европы (XI —XII век).** — 2. **Абеляр и споры об универсалиях.** — 3. **Влияние арабской философии и еврейской философии** (Философия в арабских странах. — Философия еврейских мыслителей. — Заключение).

VIII. СХОЛАСТИКИ И ИХ ПРОТИВНИКИ В XIII-XIV ВЕКАХ ... 251

1. **Общие положения.** — 2. **Философы XIII века** (Реакция августинцев (францисканцев) на культуру Аристотеля, полученную через арабов и евреев). — Магистры Оксфордского университета. — Немецкие философы, предшественники святого Фомы Аквинского. — Томизм и триумф аристотелизма). — 3. **Святой Фома Аквинский** (Разум и вера. — Существование Бога. — Акт творения и его создания). — 4. **Философия XIV века** (Дунс Скот. — Майстер Экхарт. — «Бритва Оккама»).

IX. ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ.....272

1. **Философия в Италии.** — 2. **Философия в эпоху Возрождения в других европейских странах (за пределами Италии).**

Часть третья СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ ОТ ДЕКАРТА ДО НИЦШЕ

X. ПЕРИОД КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ.....279

1. **Общая характеристика периода классической философии** (Организация духовной жизни в XVII веке. — С XVII по XVIII столетие). — 2. **Классическая философия и наука в период зарождения буржуазных отношений** (Зарождение современной науки. — Философия в XVII и XVIII веках).

XI. ДЕКАРТ И КАРТЕЗИАНЦЫ.....292

1. **Декарт** (Жизнь и творчество. — Место философии. — Картезианский принцип сомнения. — Cogito. — Учение Декарта об идеях. — Существование Бога. — Истинное и ложное: кар-

тезианский метод. — Дуализм и картезианство. — Этика). — 2. **Спиноза** (Жизнь и творчество. — Субстанция. — Познание. — Этика. — Политика). — 3. **Мальбранш** (Материя и дух. — Учение о Благодати. — Теория познания. — Видение всех вещей в Боге). — 4. **Лейбниц** (Жизнь и творчество. — Монады. — Бог Лейбница. — Оптимизм Лейбница).

XII. ОТ ЭМПИРИЗМА К КАНТИАНСТВУ.....348

1. **Английская философия в XVII веке** (Томас Гоббс. — Джон Локк. — Философия чувств). — 2. **XVIII век: идеалистический эмпиризм** (Основные характерные черты философии XVIII века. — Имматериализм Беркли. — Давид Юм). — 3. **Кант** (Жизнь и творчество. — Общее обозрение кантианства. — Философские термины кантианства).

XIII. ФИЛОСОФИЯ В XIX ВЕКЕ.....382

1. **Последователи Канта: Фихте и Шеллинг** (Философия XIX века. — Идеализм Фихте. — Шеллинг). — 2. **Гегель и гегельянство** (Жизнь и творчество. — Главная идея философии Гегеля. — Феноменология Духа. — Энциклопедия философских наук. — Гегельянство). — 3. **Шопенгауэр и Ницше** (Шопенгауэр. — Ницше). — 4. **Огюст Конт и философское течение позитивизма** (Жизнь и творчество. — Закон трех стадий. — Социология). — 5. **Философия на пороге XX столетия.** — 6. **XX век?..**

Книга II РАЗДЕЛЫ ФИЛОСОФИИ

ТРАДИЦИОННОЕ ДЕЛЕНИЕ ФИЛОСОФИИ.....431

Логика. — Метафизика. — Этика и теория ценностей. — Примечание об использовании термина «ценность».

Часть первая ЛОГИКА И ЭПИСТЕМОЛОГИЯ

I. ЛОГИКА.....447

1. **Общие рассуждения.** (Исторический взгляд. — Несколько определений (дефиниций). — 2. **Классическая аристотелевская логика.** (Понятия. — Суждения. — Действия с умозаключениями. — Силлогизм). — 3. **Логическое исчисление.** (Пропозициональное исчисление. — Аксиоматизация. — Многозначные логики. — Логика классов и пропозициональное исчисление. — Заключение). — 4. **Логицизм, формализм, интуиционизм и позитивизм.** (Логицизм. — Формализм. — Интуиционизм. — Позитивизм Венского кружка).

II. ЭПИСТЕМОЛОГИЯ.....479

1. **Общая характеристика эпистемологических проблем.** (Эпистемология и теория познания. — Система единой науки. — Философская позиция «*Логико-философского трактата*»).

2. **Логико-математические теории.** (Исторический экскурс. — Некоторые классические эпистемологические проблемы). —

3. **Детерминизм, теория вероятностей, симметрия.** (Мировоззрение,

предшествовавшее возникновению квантовой теории. — Мир с точки зрения квантовой теории. — Неопределенность и парадокс ЭПР (Порядок, беспорядок и симметрия).

Часть вторая МЕТАФИЗИКА

III. ОНТОЛОГИЯ.....551

1. Классические теории Бытия. (Платон и Аристотель. — Рациональная онтология). — **2. Экзистенциальная онтология.** (Бытие-в-мире. — В-себе, для-себя и для-других). — **3. Онтология и феноменология.** (Возвращение к точке отсчета. — Трансцендентальное эго. — Интенциональность Я. — Феноменология как трансцендентальный идеализм. — Дополнительные примечания. — Заключение).

IV. СУБЪЕКТ И ПОЗНАНИЕ.....577

1. Я и свобода. (Эмпирическое Я и трансцендентальное Я. — Я эмпирическое. — Понятие Cogito. — Свобода. — Свобода безразличия и просвещенная свобода). — **2. Проблема познания.** (Что значит знать? — Понимание и значение. — Понятие истины. — Ошибка. — Власть отрицания).

V. МИР И ПРИЗНАНИЕ БОГА.....614

1. Вселенная. (Что такое действительность внешнего мира? — Пространство и время. — Время. — Время и развитие). — **2. Причинность и необходимость.** (Причинность. — Критика понятия причины. — Понятие необходимости. — Возможность и случайность). — **3. Признание Бога.** (Философия и религия. — Классические доказательства существования Бога. — Теологические постулаты).

VI. ФИЛОСОФИЯ ДУХА И ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ.....655

1. Теории существования души. (От антропологии к философии. — Теория души по Платону. — Аристотель *о душе*). — **2. Спиритуализм.** (Классический спиритуализм. — Спиритуализм Бергсона). — **3. От философии духа к философии культуры.** (Поведение духа. — Идеи структурализма. — Заключение).

Часть третья МИР ЦЕННОСТЕЙ

VII. АКСИОЛОГИЯ.....677

1. Бытие и его ценность. (Бытие и потенциальное бытие. — Личность и ценности). — **2. Красота и Добро.** (Платоновские архетипы. — Ценность морали и ценность истины. — Моральная и эстетическая ценность).

VIII. ПРОБЛЕМА МОРАЛИ.....693

1. Что такое этика? (Мораль и нравы. — Моя судьба). — **2. Условия появления моральных проблем.** (Кризис — необходимое условие нравственности. — Теория отчаяния Кьеркегора). — **3. Системы морали.** (Мораль, детерминированная объектом. — Мораль субъекта). — **4. Самореализация.** (Место индивидуализма в философии. Рассвет Заратустры).

Предисловие

Я все еще помню те обряды инициации — посвящения в культуру, которым я был подвергнут, как и все мои ровесники — сначала дети, а затем подростки.

Первым из них был «диктант» с совершенно фантастическим требованием не сделать ни одной ошибки, и он сопровождался жутким страхом предстать перед всеми «полным нулем». Затем было «сочинение» или «изложение»: перед нами стояла задача описать, к примеру, школьные каникулы, поездку в лес или на море и подготовку к ней, игру в снежки и т. п. Через год или два нас подвергли новой попытке — мы должны были сочинить «рассказ». От нас постоянно требовали: «Расскажите о каком-нибудь забавном, или ярком, красочном, или очень важном событии, участником которого вы были».

Но все это не шло ни в какое сравнение с таинственным действием, называвшимся «сочинением», когда ты был обязан определить роль страсти в сочинениях Расина и Корнеля, изложить суть морали басен Лафонтена, объяснить, как ощущал природу Ламартин или обличал лицемерие Мольер.

Наконец, мы покончили со всеми этими все усложнявшимися экзерсисами, научившись сначала писать, а затем размышлять над тем, как же писали и размышляли те, кого называют «классиками», проникшись их чувствами, страданиями и любовью к человечеству. И тогда мы с ужасом осознали, что следующим этапом нашего «посвящения» будет жестокое, но неотвратимое испытание с древним названием «философская диссертация»¹. И с первыми осенними туманами мы получили первую тему «диссер-

¹ Во французских лицах и др. средних учебных заведениях «диссертацией» называется самостоятельная письменная работа над определенной темой. В российских средних учебных заведениях ей соответствует «сочинение», или «реферат». — Прим. пер.

9

тации». Она нас буквально сразила: «Кто такой философ? Чем для вас является философия?» Известный ответ, гласящий, что философ — это мудрец, казался исчерпывающим, но мало что объяснял. Однако кое-какие ориентиры мы нащупали: если философ — это тот, кто занят поиском мудрости, то никакой другой цели он не может иметь, его не должны занимать ни обычные человеческие ценности, вроде достижения всеобщего мира, ни какие-то другие, хоть и великие, задачи человечества. Бороться против существующего в мире зла, голода, расизма, всевозможных диктатур, нищеты — вряд ли это означало быть философом.

Но что же в таком случае является мудростью?

В переводе с греческого «софия» — это мудрость, означающая знание во всех его возможных формах. Философия — это некое всеобъемлющее любопытство, которое приводит к познанию и пониманию человека и действительности как единого целого. И это знание способствует формированию определенного образа жизни, в мире с другими, на основе реально существующей морали, или, как чаще говорят, этики.

Всякое знание может быть представлено в виде системы понятий. Скажем, для физика в качестве понятий выступают «частица», «масса», «взаимодействие», «энергия» и т. п., а система, которая включает эти понятия, объясняет их и их отношения между собой, называется теорией, например, теория относительности или теория квантовой физики. Соответственно существуют и системы знаний биологии, астрофизики, геологии и других наук.

Философское знание является наиболее общим, выходящим за пределы частных знаний (и тем более — всех практических знаний). Заниматься философией — значит создавать наиболее общие понятия и составлять из них такую систему, которая выражала бы все частные знания, всеобщую реальность, включая наше бытие и наше предназначение. С этой точки зрения философское знание похоже на религиозное: утверждать, что Вселенная — это Божественное творение, а человек создан по образу и подобию Божьему, — это значит излагать суть одной из философских систем, а именно — теологии.

Однако надо заметить, что философское знание отличается от теологического прежде всего своим происхождением. Для теолога его знание

снисходит с небес и является неизменным и абсолютным, это знание-откровение; тогда как для философа это

10

знание является причинно обусловленным и потому не является откровением, ниспосланным ему извне. Однако эти два знания — теологическое и философское — иногда могут соединяться (например, августинизм, томизм, доктрина Мальбранша основаны на христианской теологии). Впрочем, это означает, что философия, как и религии, не может бесконечно обновляться. В течение 2600 лет существования западная философия дала миру не более двадцати основных систем, которые раздробились на сотни частных систем — подобно трем великим религиям, составившим три системы, из которых позже выделились различные церкви и секты. Вот и в философии новшества наблюдаются все реже и реже, и все меньше и меньше таких философов — создателей систем, как Платон или Декарт, — и все больше и больше толкователей, распространителей уже существующих философских систем. В Греции VI в. до н. э., если кого-то называли философом, то была почти 100-процентная вероятность, что он является создателем философской системы; но для Европы конца XX в. существует 100-процентная вероятность, что это распространитель или разработчик ранее созданных систем. Однако в принципе и Платон, и самый скромный преподаватель философии являются «любителями мудрости»: первый — как создатель, второй — как популяризатор или толкователь философии.

* * *

Перед вами книга по философии главным образом классической. В ней излагается история философии, анализируются основные философские категории и системы. Предназначена эта книга не узким специалистам в области философии, а всем людям, ощущающим как недостаток исчезновение философской культуры, что, несомненно, связано с появлением общества массового потребления, с возникновением развитых индустриальных государств и новых информационных средств, которые ведут к деградации мысли, ее крайнему упрощению и превращению ее в информационную систему, тогда как она призвана быть объясняющей системой.

Современные оракулы — это не Сократы, Платоны и Аристотели, не Аквинаты, Декарты, Канты, Гегели и не Ницше, Хайдеггеры, Сартры, это не мыслители, мыслящие абстракциями, а экономисты, политики, главы различных объединений, всякого

11

рода вульгаризаторы. Парадокс заключается в том, что культурная революция во Франции (май 1968 г.), породившая критику философии, загнала последнюю в своеобразное гетто, из которого ей трудно выйти.

Цель этой книги — объяснить читателю основы философии, показать ее историю, познакомить его с представителями различных философских направлений.

Еще 30—40 лет тому назад сочинения такого рода вряд ли кому-нибудь понадобились: в толстых школьных учебниках излагались основные понятия (дефиниции) философии, а книги, вводящие в философию, позволяли каждому самостоятельно разбираться в многочисленных направлениях классической философии: в работах такого типа не было недостатка.

Сегодня философия, истинная философия, далекая от утилитарной озабоченности, от политики, от гуманитарных проблем и т. п., хоть и медленно, но все же возвращается и даже входит в моду. Когда я писал эту книгу, в первую очередь я думал обо всех школьниках, приступающих к изучению этой дисциплины, которая для многих может стать ключом к будущему успеху, об абитуриентах, поступающих в различные высшие учебные заведения, где изучается эта наука, и, разумеется, я не забывал и о многочисленных любителях оригинальных идей.

Рожье КАРАТИНИ

Книга I. ИСТОРИЯ

ЗАРОЖДЕНИЕ ФИЛОСОФИИ

Слово

Согласно Цицерону, слово «философия» было создано Пифагором, греком с острова Самос, который жил в VI в. до н. э. и оказал значительное влияние на развитие греческой мысли.

Предание гласит, что, когда Пифагора спросили, является ли он мудрецом (по-гречески «мудрый» — «sophos»), т. е. человеком, познавшим природу вещей, он ответил: «Я не мудрец, а философ», т. е. «любитель» (philos) «мудрости» (sophia), иначе говоря, человек, любящий мудрость, но не обладающий ею.

Независимо от достоверности данной легенды, термины «философия» и «философ», утвердившиеся с античных времен, ныне используются во всех европейских языках. После знакомства арабов с античной культурой греческие термины перешли в арабский язык в прямой транскрипции. Вплоть до конца XVIII в. различали природную философию (натурфилософию), которая изучала природу (астрономию, физику, биологию и т. д., представлявшие собой составные части философии), и моральную философию, которая исследовала человека, его природу, его сознание, его отношения с миром, а также «первые», то есть высшие «начала», или причины сущего: Бог, душа и т. д., «начала», которые являются объектом метафизики, или философии в собственном смысле слова, которую Аристотель называл «первой», или высшей.

Начиная с XIX в. происходит уточнение терминов. Натурфилософия становится *наукой*, включая все, что это слово подразумевает (эксперименты, детерминизм законов, математическое обоснование законов природы); философия моральная распадается на несколько отраслей, которые становятся сугубо «философскими»: этика, логика, метафизика и т. д. Тогда же философия делается учебной дисциплиной. Философия

15

XVII—XVIII вв. представлена главным образом энциклопедистами, которые распространяли свои доктрины посредством книг (Декарт, Спиноза, Лейбниц и др.), тогда как философы XIX в. преподавали в университетах и их лекции имели громкую известность. Например Кенигсбергский университет в конце XVIII в. прославился лекциями Канта. В XIX в. многие немецкие университеты становятся философскими центрами. Здесь читают свои лекции Фихте (Берлин), Шеллинг (Йена), Гегель (Йена, Берлин, Гейдельберг), а также их эпигоны (но самые великие из них шли дальше своих учителей, а иногда становились их критиками: Шопенгауэр, Энгельс, Маркс, Ницше). Эта университетская традиция продолжилась в XX в. в Германии и за ее пределами. Парижский, Оксфордский, Кембриджский, Венский и другие европейские университеты становятся (точнее — вновь становятся, если учитывать их активность в Средние века) центрами философской мысли, во главе которых оказались Бергсон (Париж), Гуссерль (Геттинген, Фрайбург), Хайдеггер (Фрайбург), Рассел, Витгенштейн (Кембридж), Башляр. Великие политические потрясения, вызванные двумя мировыми войнами, спровоцировали интеллектуальную миграцию, которую поддерживало развитие международного сотрудничества. Витгенштейн был родом из Вены, а известность приобрел в Кембридже; Поппер, один из ведущих современных британских философов, по происхождению австриец; француз Леви-Стросс начал свою преподавательскую деятельность в Нью-Йорке и Бразилии, а уж затем продолжил ее во Франции. После 1945 г. (эти тенденции начинаются сразу же после Второй мировой войны) философия перестает быть исключительно университетской, и ее традиционные дисциплины теряют былую строгость. Теперь ее можно представить как общий подход, который использует все приемы, свойственные мышлению, включая наблюдение, дедукцию, расчет, любовь, экстаз, слово, молчание, страдание. Философия предстает как размышления о сущности бытия, в том числе о человеке, науке и Вселенной, об истории человечества и о рождении творца: поэта, живописца или музыканта. Философия претендует на энциклопедичность. Но она также и методологическая наука: тогда как естественные науки хотят

познать законы явлений, философия стремится к рациональному и универсальному упорядочению возможностей познания, чувств, поступ-

16

ков, и это упорядочение представляет собой конечное объяснение порядка вещей. Поэтому философия присутствует везде. Есть философия науки, философия деятельности, философия техники, философия Вселенной, философия искусства и даже философия философии.

Вспомним, что слово «философ» в отдельные периоды времени имело разный смысл. В Средние века, например, философия была неотделима от теологии и ее представители назывались докторами; в этот период философами называли алхимиков, которые пытались превратить металлы в золото (отсюда название «философский камень» для обозначения некой умозрительной субстанции, которая способна вызвать это превращение).

В XVIII в. Философами (с большой буквы) называли таких писателей, как Вольтер, Дидро, Руссо, Деламбер, Гольбах, Гельвеций и др., которые, в частности, боролись против обскурантизма и нетерпимости. В 1975—1980 гг. в Париже «новыми философами» называли молодых, имевших философское образование писателей, которые выступали против господствовавших идеологических установок в политике и в общественной жизни, но произведения которых были не философскими в общепринятом смысле этого слова.

Имеет ли философия дату рождения?

Общие философские рассуждения, о которых мы только что говорили, существовали задолго до того, как появились философы, как их определял Цицерон. Аналогичные рассуждения встречаются задолго до греческих сочинений, в учениях египтян, в Месопотамии и на Ближнем Востоке. Но нигде они не имели той завершенности, какая наблюдается в работах античных философов. Собственно, то, что называется философией, — это и есть тип интеллектуальной деятельности, зародившейся в Греции конца VII в. до н. э. Конечно, это еще не было философией уровня Фалеса и Пифагора. Корни греческой философии, вероятно, лежат в ближневосточной (шумерской) мысли, и ей предшествовали различные идеи, оказавшие влияние на ее будущее развитие.

Однако, каковы бы ни были эти корни, ясно, что первая философская школа была создана в Милете в конце VIII в. до

17

н. э. Фалесом. Таково место и время рождения классической философии.

Условия, при которых появилась философия, были не слишком благоприятны: об этом свидетельствует предыстория Средиземноморья. Начиная со II тысячелетия до н. э. индоевропейцы стали захватывать эгейские и критские территории. Захватчики распространяли свое влияние волнообразно: *ахейцы* обосновались на Пелопонесе и Крите, создав блестящую Микенскую цивилизацию, названную так по имени главного города — Микены. За ними шли *ионийцы* и *фессалийцы*, занявшие самые северные районы Греции. С XV в. до н. э. ахейцы пересекают Эгейское море и распространяются по побережью Малой Азии (современная Турция): Троянская война, о которой нам напоминают поэмы Гомера, — один из последних эпизодов этой экспансии. Но в XII в. до н. э. их вытеснили дорийцы, которые сначала захватили континентальную Грецию, затем Эгейское море и территории Малой Азии, разрушив многие греческие города. Древние эллины, изгнанные со своей земли, поселились на эгейских территориях, а дорийцы создали новые города-полисы (например, Спарту). К X в. до н. э. перемещение народов закончилось: континентальная Греция, острова и побережье Эгейского моря оказались заселенными народом, который уже не менялся до конца античного периода.

Нашествия дорийцев имели важные экономические и культурные последствия. Исчезли крупные города, приостановились торговля, навигация: господство над морями перешло в руки финикийцев из Тира и Сидона (города вблизи современного Бейрута). В культурном плане последствия были еще более существенными. Исчезла письменность, сократилось искусство керамики, свелись до минимума строительство городов и архитектура. Были и положительные моменты: дорийцы ввели верховую езду (афиняне лошадей использовали только

для тягловой работы), способствовали развитию металлургии (между XII и I вв. до н. э.).

Однако значительный культурный центр, существовавший на берегах Эгейского моря, исчез с лица Земли. Отныне здесь господствовала Малая Азия — передовой бастион Ближнего Востока. Между греческим миром, находившимся в состоянии упадка, и миром семитским, где доминировали ассирийская, вавилонская, арамейская культуры, существовала зона

18

Зарождение философии

взаимного влияния. В частности, это была Лидия периода нашествия дорийцев. Жители страны говорили на языке, относящемся к хетто-лувийской группе индоевропейских языков; первые их цари были хеттского происхождения. В VIII в. до н. э. могущественные и богатейшие цари Лидии, господствовавшие на Средиземноморских территориях Малой Азии, способствовали развитию греческих городов. Находясь между древней восточной и зарождающейся греческой культурой, они, несомненно, сыграли роль в том, что можно назвать «греческим чудом». Именно в границах Лидии стали развиваться такие города, как Милет, Клазомены, Колофон, Эфес, Самос. Не случайно первые философские школы зародились именно здесь. В этой области, как и в некоторых других, античная Греция приняла эстафету от Древнего Востока.

Вернемся, однако, к Милету. Город был уже оккупирован критянами, ионийцы колонизовали его в VII в. до н. э., при правлении лидийских царей он становится одним из самых могущественных городов Малой Азии. Милет торгует со всеми Средиземноморскими территориями Ближнего Востока. В этом городе-перекрестке, знаменитом своими инженерами и кораблестроителями, примерно в 600 г. до н. э. некто по имени Фалес создал первую философскую школу, известную под именем Ионическая, или Милетская, школа.

Фалес из Милета

Кто же он, этот знаменитый Фалес? Древние авторы причисляют его к семи мудрецам Греции, в число которых входят главным образом государственные деятели VI в. до н. э. Основные сведения об этом человеке и его идеях содержатся в «Истории» Геродота, а также и у других древних авторов. Но Геродот (484—420 г. до н. э.) писал примерно через 150 лет после смерти Фалеса, как и другие древние.

Происхождение Фалеса спорно. Его отца звали Экзамеес (это имя было распространено среди древних жителей Малой Азии, заселявших юг Милета). С одной стороны, исследования исторических памятников показывают, что Фалес, вероятнее всего, был ионийцем. С другой стороны, по свидетельству Геродота, Фалес был финикийцем. Поэтому неясно, был ли Фа-

19

лес греком или семитом. Очевидно одно — Фалес был гражданином Милета.

В отрывке из книги Геродота, посвященном предсказанию Фалесом солнечного затмения, написано:

«Они (медийцы и лидийцы) продолжали войну с равными шансами на выигрыш уже шестой год. И однажды они встретились в сражении, и внезапно день превратился в ночь. Это затмение было задолго до этого предсказано ионийцем Фалесом из города Милета» (История. I, 74).

Из всего, что известно о Фалесе, именно это предсказание наиболее достоверно. Свидетельство Геродота подтверждается Ксенофаном, который был последователем лучшего ученика Фалеса. Очевидно, сам он не знал ни причин солнечного затмения, ни методов его расчета. Еще менее вероятно, что он смог предсказать видимое солнечное затмение в определенном месте, в данном случае в Малой Азии. Вряд ли кто-то тогда был на это способен.

Но вавилоняне, великие исследователи неба, давно заметили, что между лунным и солнечными затмениями существует определенная зависимость. Возможно, Фалес был осведомлен об этом и предсказал солнечное затмение, основываясь на вавилонских расчетах. Случилось так, что предсказанное им солнечное затмение было видно в Малой Азии (обычно солнечные затмения здесь не видны), и это обстоятельство усилило его авторитет. Нам эта история интересна тем, что позволяет уточнить дату рождения философии. Астрономы подсчитали, что в этот

период было два солнечных затмения, видимых в Малой Азии: одно в 610-м, другое в 585 г. до н. э. Учитывая, что Фалес достиг пика своей мудрости уже после того, как осуществилось его предсказание, можно предположить, что первая философская школа зародилась между 610-м и 585 гг. до н. э. Что касается Фалеса, можно только гадать о датах его жизни. Считается, что он умер в год, предшествовавший «разрушению Ионии», т. е. в 547 г. до н. э. Поскольку имеются письменные свидетельства о том, что он прожил 70 лет, видимо, он родился в 616— 617 гг. до н. э. (в момент предсказания солнечного затмения ему было 32 года). Однако все это предположения, а достоверно только следующее: Фалес родился в конце VII в. и умер примерно в 550 г. до н. э., создав свою школу в период между 600-м и 580 гг. до н. э.

20

Учение Фалеса

Поскольку Фалес безоговорочно признан создателем западной философии, его учение должно представлять для нас значительный интерес. К сожалению, об идеях Фалеса мы знаем не больше, чем о нем самом. Есть всего несколько источников фрагментарной информации, в частности Геродот и Диоген Лаэртский (труд последнего «Жизни и мнения прославленных философов вместе с сокращенным сводом воззрений каждой философской школы» мы цитируем).

Из этих источников известно, что Фалес путешествовал по Египту и давал объяснения разливам Нила — реки, имеющей парадоксальную особенность разливаться летом. Фалес предположил, что эти разливы связаны с ветрами, дующими летом с севера. Из Египта Фалес принес в Ионию геометрию. Ему приписывают авторство нескольких простых аксиом, в том числе «теореме Фалеса». Фалес рассчитал высоту египетских пирамид, а также предположил способ определения расстояния от берега до плывущего корабля. Таким образом, Фалес предстает инженером и экспертом в области навигации. Жители Милета славилась способностями в этих областях. Согласно Геродоту, Фалес помог лидийскому царю Крезу переправить армию с одного берега на другой через р. Галис, изменив течение реки с помощью земляных работ.

Все это не слишком относится к философии, но вот что интересно. Традиция приписывает Фалесу утверждение, что вода — первооснова всех вещей. Данное предположение должно исследоваться с двух точек зрения — замысла и метода.

До Фалеса не задумывались о природе элементов Вселенной: людях, камнях, звездах и т. д., о том, имеют ли они различную или единую природу. Фалес первым поставил этот вопрос. Решение, которое он предлагал, конечно, упрощенное и неточное, но его мудрость состоит в том, что он объединил метафизику и физику. Первая из этих двух дисциплин дается как объект изучения единой реальности, которая лежит в основе всех вещей: Платон потом назовет ее «миром Идей», Аристотель — «Перводвигателем», Декарт — «Субстанцией», Лейбниц — «Монадой», Кант — «Фоуменом», Гегель — «Абсолютом». Каждый из них, на свой манер, старался создать свою науку бытия, которая на философском языке называется *онтологией*.

21

Что касается физики, то после первых шагов, сделанных ею, она пришла к заключению, что все во Вселенной является скоплением электрических частиц, или нейронов, а также что первоосновой всех вещей является то, что называется энергией. Концепция весьма софистичная. Когда Фалес искал в обычной повседневной жизни ответ на вопрос: «Что является первоосновой всех вещей?» — его собственный опыт вел к воде: идет ли речь о навигации, наблюдении за течением рек или метеорологией. Без сомнения, это была интеллектуальная реакция специалиста-гидролога. Этот метод был упрощенным, и последователи Фалеса, конечно, уточняли и совершенствовали его вплоть до того времени, когда Платон и Аристотель, двумя веками позже, дадут точное определение основ рационализма, который еще царил в науке и философии.

Остается сказать еще несколько слов по поводу придуманной Фалесом оригинальной новинки: школы, т. е. некоего института, где можно было озвучить любое знание. Это наиболее характерная черта философской жизни античной Греции: каждый мыслитель, каждый ученый стремился обнародовать свои знания,

свои идеи, опыты, наблюдения своих учеников, которые в свою очередь становились учителями. Это было устное обучение, постепенно оно становилось письменным (вначале это не было важно: ни Фалес, ни Сократ ничего не писали). Философская школа часто (хотя и не обязательно) напоминала здание: портик, постройка, которая больше не функционирует, или даже новое здание, созданное при определенных обстоятельствах. Учитель, его единомышленники и лучшие ученики обучаются здесь по разработанным Учителем методикам. Когда число преподавателей и учеников возрастает, это уже *школа*. Такие великие классические школы, как Академия Платона, Ликей Аристотеля, имели долгую жизнь: известны имена всех философов, возглавлявших их в разное время, как и история этих школ. Многие из этих школ имели свои филиалы, например школа пифагорейцев. Особенно же замечательно в Греции широкое распространение философских школ: не было ни одного крупного города, который не имел хотя бы одной школы.

Поразительная жажда познания и потребность в обмене знаниями — таково состояние умов в школе, которую возглавил великий (и отчасти таинственный) Фалес Милетский.

Часть 1. Античная философия

I. ДО СОКРАТА

1. Источники

История античной мысли охватывает около пятнадцати веков. Античная философия родилась и начала развиваться в эллинском мире. Первые философы думали и писали на греческом языке и, после завоевания римлянами Греции и Среднего Востока, именно греческий продолжал оставаться языком философии (разумеется, были и исключения, например, Сенека писал на латыни). Триумф христианства в Римской империи повлек за собой закрытие так называемых «языческих школ» и забвение произведений античных философов. Все это вернулось впоследствии в западный мир, в том числе и через арабов, которые перевели на арабский многие важные античные источники. С начала X века в некоторых христианских монастырях монахи кропотливо переписывали древние манускрипты и переводили их на латинский — именно эти средневековые копии и переводы донесли до нас античные тексты.

Хронологическая лестница

В истории греческой философии можно выделить четыре периода.

С *X по VI век* до н. э. философия, можно сказать, еще зарождалась. Это была эпоха, когда фиксировались мифологические повествования, рассказывающие о происхождении Вселенной (космогония) и богов (теория). В этих повествованиях перемешались различные составляющие: во-первых, элементы доэллинических религий и мифологий критян и энейцев; во-вторых, религии и мифологии — индоевропейские, собственно эллин-

25

ские, греческие (особенно показательна идея бога-вседержителя, создателя и отца богов Зевса); в-третьих, семитские влияния из Месопотамии, пришедшие к грекам через Малую Азию. Мы знаем греческую мифологию по гомеровским поэмам (IX—VIII вв. до н. э.), «Теогонии» Гесиода, которая содержит описание рождения мира и генеалогию богов (VIII в. до н. э.), и по фрагментам, более и менее обширным, приведенным у авторов VII и VI вв., таких, как Ферекид, Гекатей Милетский, Аку-силей, или более поздних, таких, как Гелланикос и др. Попытки объединить все эти фрагменты и знания были предприняты гораздо позднее (Геродот в V в. до н. э., Евгемер в III в. до н. э., Аполлодор Афинский во II в. до н. э.).

В течение этого периода широко распространяется народное поклонение божествам в святилищах и священных местах (рощах и т. п.). Культам этого времени присущи сакрализация животных, жертвоприношения, торжественные шествия, театрализованные игры, более или менее символически изображавшие миф либо эпизод мифа. Нередко святилище выполняло также функцию оракула: в нем давались прорицания грядущего, впрочем, в довольно туманных выражениях, которые потом истолковывали жрецы. Особой славой пользовалось святилище Аполлона в Дельфах, к оракулу которого за советом стекались со всех концов Греции; прорицательница Пифия (от древнего названия этой местности — Пифо), восседавшая на треножнике, погружалась в транс, и жрецы растолковывали смысл ее речей, возгласов и жестов. Как известно, на фронте святилища в Дельфах была высечена знаменитая формула «*Gnothi seauton*» («Познай самого себя»), которую Сократ впоследствии сделал основой своей философии.

Противоположность таким публичным, народным культам составляли культы тайные, так называемые мистерии. Они предназначались для немногих «посвященных» (*мистов*). Принятию в них предшествовали особые подготовительные занятия и церемонии посвящения. Участники мистерий представляли собой некий вид тайного общества: они обязывались не разглашать сокровенные знания, которые они получали. Эти знания касались сущности человека и природы, происхождения и конца всех вещей, посмертной участи человека и т. п. Традиция мистерий весьма обширна, трудно даже перечислить

божества, которые были объектами эзотерических культов: Изида и Озирис в Египте, Митра в Персии, Адонис в Сирии,

26

Зевс на Крите, Кабиры (сыновья Гефеста, бога огня) в Самофракии, Дионис (во множестве мест — повсюду в Аттике в VI—V вв. до н. э., затем в Риме, где он именуется Бахусом, или Вакхом), Деметра в Элевсин (близ Афин). Древние авторы приписывают Орфею (мифический персонаж) как идею, так и начало практики орфических мистерий. Начиная с VII—VI вв. до н. э. этот культ известен в Греции, а в так называемых *орфических текстах* изложены принципиальные основы теории *души*. Согласно доктрине орфиков, человек представляет собой единство смертного тела и бессмертной души. Бессмертная душа является божественной сущностью человека и узницей его тела. Смерть освобождает душу, и после смерти она воплощается в другом теле (форма которого зависит от качеств и достижений предыдущей жизни), и так продолжается до тех пор, пока душа не достигнет, благодаря совершенной безгрешной жизни, освобождения от «дороги перерождения». Эта доктрина повлияла на некоторых греческих философов (метемпсихоз, т. е. переселение души, у Пифагора; теория души у Платона и т. п.).

Период «зорождения философии» продлился около четырех веков, и за ним следует *период «юности»*, продолжавшийся в общей сложности с 600-го по 450 г. до н. э.

Этот период начинается с основания Милетской школы Фалесом, о чем уже упоминалось, и заканчивается в городе, который вскоре станет интеллектуальной столицей греческого мира, — в Афинах, где Сократ будет обучать всех, кто желает его услышать. Философов этого периода называют *досократиками*, так как они действовали *до* Сократа; это ионийцы из Милетской школы (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен); пифагорейцы, школы которых существовали в то время в нескольких местах греческого мира; философы Элейской школы (Парменид, Зенон из Элеи), отдельные личности (Гераклит, Эмпедокл, Анаксагор, Демокрит) и, наконец, софисты, уже современники Сократа.

Досократики были первыми «философами» в классическом смысле этого слова. В основном они занимались космологией, но также и моралью, математикой, физикой, а некоторые, например элеаты, первыми поставили онтологические проблемы. Они создавали труды иногда весьма обширные (например, произведения Демокрита, сопоставимые по объему с произведениями Аристотеля), но их учения представлены для нас не более чем несколькими фрагментами, сохранными для потом-

27

ков их последователями. Обращаясь в данной главе к этим фрагментам, мы одновременно коснемся проблем научного источниковедения.

Третий период ознаменован учением Сократа, произведениями Платона и Аристотеля; он начинается во второй половине V века до н. э. и заканчивается смертью Аристотеля (322 г. до н. э.). Парадоксально, но эта фаза философской зрелости приходится на эпоху, когда афинский полис, возглавлявший все греческие города, избежав персидской опасности, находился на закате своего могущества. Пелопоннесская война (431—404 гг. до н. э.) привела к полной деградации афинской демократии. В Афинах устанавливается олигархический режим («тридцати тиранов»). Начиная с 357 г. до н. э. новая внешняя опасность угрожает греческому миру в лице Филиппа II Македонского, окончательного покорителя Афин в 338 г. до н. э. (битва при Херонее). Эти резкие перемены имели несколько последствий, существенных для истории и философии:

— Сократ стал жертвой «очищения», последовавшего за воцарением тирании «тридцати», и был приговорен к смерти в 399 г. до н. э.

— Платон, чье аристократическое происхождение связывало его с «тридцатью тиранами» (его дядя, Критий, был одним из тиранов этой олигархии), тогда как репутация ученика Сократа заставляла подозревать его в намерении восстановить афинскую демократию, предпочел отправиться в Большую Грецию и там переждать бурю; во время своих странствий (390—388 гг. до н. э.) он встречался с пифагорейцами в Южной Италии и ввязался в политическую авантюру на Сицилии — два опыта, которые не прошли даром и заняли свое место в его *«Диалогах»*, наряду с рассуждениями о математике и политике.

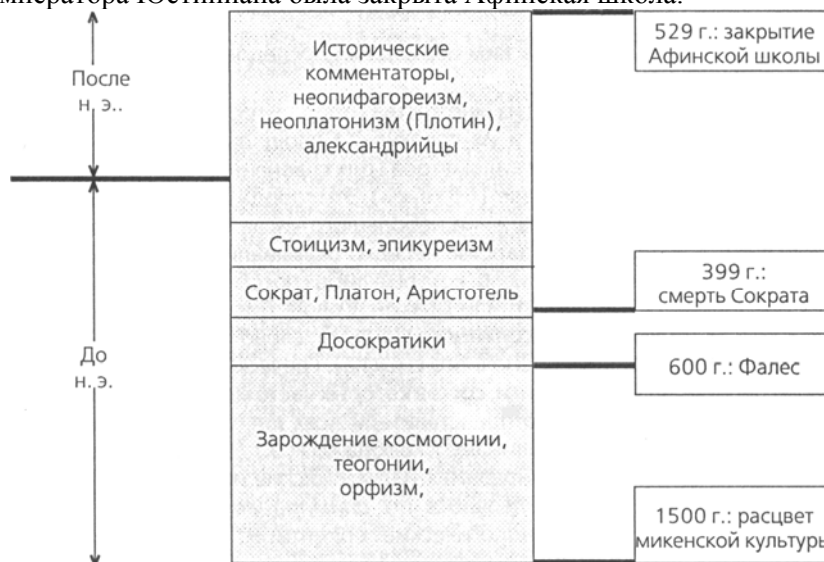
— Аристотель, ученик Платона, был сначала наставником царского сына Александра, в будущем великого завоевателя (отец Аристотеля был врачом у Филиппа II Македонского); и именно помощью македонцев объясняется успех его школы (Лицея), затмившего на некоторое время Академию Платона.

Александр Македонский, сын Филиппа Македонского, умер в 323 году до н. э., создав необъятную империю. Аристотель прожил еще год. Но после смерти Александра речь больше не идет об эллинском греческом мире: ему на смену приходит мир эллинистический, столица которого уже не Афины, а Александрия, город, основанный Александром в Египте (331 г.

28

до н. э.). Два века позже владычество над эллинистическим Востоком сменится римским. В течение эллинистического и романского периодов в Афинах появились новые школы — эпикурейская в 306 г., стоиков в 260 г. до н. э. Затем греческая философия постепенно угасает, теряет творческую силу и постепенно в течение *пяти-шести веков* превращается в школу комментаторов и компиляторов (среди которых особое место занимают александрийцы).

Торжество христианства, давшего новое видение мира и человека, породило «пробуждение» древнего эллинизма в виде *неоплатонизма* (Плотин, 205—270 н. э.; открыл свою школу в Риме) и *неопифагореизма*. Однако триумф новых христианских идей был всеобъемлющим, и Константинополь, основанный императором Константином в 330 г., становится соперником Александрии на Западе. Одна за другой «языческие» школы под имперским давлением закрываются, и греческая философия официально умирает в 529 г., когда по приказу императора Юстиниана была закрыта Афинская школа.



На схеме представлены четыре периода греческой философии. Самым плодотворным периодом, без всякого сомнения, являются годы между 450 (начало учения Сократа) и 322 (смерть Аристотеля); этот период длился немногим больше века, но определил полторы тысячи лет истории философии!

29

Наиболее важные даты в истории античной Греции

Греки, или эллины, прибывали на континентальную Грецию с островов Эгейского моря и с побережья Малой Азии приблизительно со второго тысячелетия до н. э. Они продвигались на север последовательными волнами. Ахейцы (начиная с 1600 г. до н. э. их называют микенцами), ионийцы, эолийцы, фессалийцы заселяли эти земли в продолжение «ахейского» периода (XV-XVII вв. до н. э.); последними поселенцами были дорийцы, которые на протяжении всего XII века до н. э. переселялись с островов Эгейского моря и с побережья Малой Азии, создавая новые военные поселения (Аргос, Спарта - Лакедемония). Их приход погрузил ахейский мир в подобие Средневековья, которое длилось до VIII в. до н. э. Гомеровские поэмы («Илиада», «Одиссея») были созданы после дорийских завоеваний. В конце VIII в. до н. э. размещение эллинского населения закончилось. Кстати, надо отметить, что первые прибывшие (ахейцы) были высокоцивилизованными (у них было развитое сельское хозяйство и животноводство, они освоили металлургию, имели достаточно организованную социальную структуру). Они встретились в этом регионе мира с двумя другими цивилизациями, развившимися в третьем тысячелетии до н. э., это были цивилизации эгейцев и критян, которые к тому времени уже совершенно ассимилировались.

За ахейским и гомеровским периодами последовал архаический период (VIII-VI вв. до н. э.).

Греческий мир состоял из множества городов-государств, ограниченных городскими

стенами, и их совокупная площадь не превышала нескольких сотен квадратных километров (для сравнения: современный Париж занимает площадь свыше 105 кв. км). Эти города были или монархиями, или олигархиями (правление небольшого числа привилегированных граждан). Эти города-государства нередко оказывались ареной социальных или политических кризисов, которые либо способствовали деятельности законодателей (Драконт, или Дракон, Солон, Ликург), либо приводили к власти тирана (т. е. абсолютного монарха; слово «тиран» в древности не имело современного оценочного смысла). Греческие города постоянно перегруппировывались в *лиги*, состав которых часто менялся из-за различных обстоятельств. Однако представители всех лиг каждые четыре года встречались в Олимпии (начиная с 776 года до н. э.), для того чтобы состязаться в спортивных соревнованиях (Олимпийские игры). С 776 года до н. э. летоисчисление определялось по *олимпиадам* (период в четыре года), что дает нам хронологические ориентиры: 1 -я Олимпиада -776-773 гг. до н. э., 2-я Олимпиада - 772-769 гг. до н. э. и т. д.

В течение архаического периода по разным причинам (демографическим, экономическим и т. п.) большинство греческих городов создали колонии для переселенцев в Южной Италии (Большая Греция), на Сицилии, в Галлии и по побережью Черного моря. И именно в эту эпоху активизиро-

30

валась интеллектуальная и художественная деятельность (первые философские школы в Ионии, художественная литература и т. п.).

Классический период, о котором нам известно из произведений таких историков, как Геродот, Фукидид, Ксенофонт, отмечен расцветом демократии (особенно в Афинах). Он характеризуется:

- консолидацией лиг и конфедераций городов (Коринфская лига, Морская Афинская конфедерация), что привело к тому, что Афины превратились в доминирующий греческий полис;

- войнами, в которых греческие города во главе с Афинами противостояли Персидской империи (царей Дария, Ксеркса). Эти войны называются мидийскими (греко-персидскими), и они отмечены крупными победами греков при Марафоне (490 г. до н. э.), у о. Саламин (480 г. до н. э.), при Платеях и у мыса Микале (479 г. до н. э.);

- деятельностью Перикла (495—429 г. до н. э.), стратега (главнокомандующего) и вождя демократической группировки. Его имя стало символом расцвета афинской культуры (его современниками или почти современниками были Софокл, Еврипид, Фукидид, софисты, Сократ, молодой Платон, Фидий и др.);

- соперничеством между Спартой и Афинами, втянувшим их в Пелопоннесскую войну (431-404 гг. до н. э.), закончившуюся поражением и закатом Афин, которым Спарта навязала режим олигархии («тирания тридцати» в 404—403 гг. до н. э.).

С IV до I в. до н. э. длился эллинистический период. За Пелопоннесской войной последовало время «болезни» политики и экономики; гражданские войны вспыхивали почти повсеместно и повлекли за собой массовый исход населения. Греки-мужчины вступали наемниками в воюющие армии и не стремились возвращаться в свои города. Такое положение вещей способствовало реализации планов Филиппа II Македонского (до него Македония была одним из небольших балканских царств, созданных индоевропейцами в XII в. до н. э., во время дорийских походов). Македонцы легко захватили Фракию (Амфиполис был взят в 357 г. до н. э.), Фессалию, затем Пелопоннес. Сын Филиппа Александр Великий предпринял поход на Сирию, Египет, Малую Азию (ныне Турция), Месопотамию и Персию; его войска продвинулись до долины Инда и на территорию нынешнего Афганистана. После смерти Александра Македонского (323 г. до н. э.) его Империя была разделена между его наследниками, *диadoхами*. Таким образом были созданы две великие империи - Египет (династия Лагидов, основанная Птолемеем I, сыном Лага — телохранителя Александра), и Персия Селевкидов (царство, основанное Селевком I, полководцем Александра). Столицей эллинистического мира была Александрия, но множество городов появилось во время завоеваний Александра и в восточном мире, и они играли важную роль в дальнейшем: Антиохия, Лаодикия, Дура-Европос, еще десяток городов, называвшихся Александрия, и пр. Рим-

31

ляне завоевали мировую греческую империю, созданную Александром Великим, между 197 г. (начало оккупации Македонии) и 30 г. до н. э. (аннексия Египта Октавианом во время царствования Клеопатры, последней суверенной царицы из династии Лагидов).

Доксография

Итак, тысячи лет философы исследовали, изучали, размышляли, описывали, формировали различные отрасли знания, обучали; мы знаем сотни их имен. Но как мало сохранилось до нашего времени: только сочинения Платона, в том числе его знаменитые *«Диалоги»*, конспекты лекций Аристотеля, не предназначенные для широкой публики, и тексты Плотина (*«Эннеады»*) известны нам полностью или почти полностью. (Дошли до нас и некоторые специальные научные труды, такие, как тексты Евклида, Архимеда, Птолемея и др., а также позднейших второстепенных авторов.) Что касается других философов, особенно досократиков, то мы знаем их опосредованно, по приведенным разными авторами цитатам, и по тому, что древние историки философии сообщают о них.

Эти историки называются *доксографами*, что означает: «те, кто записывает мнения» (от греч. «doxa» — мнение и «graphein» — писать). В начале доксографии лежит произведение бывшего ученика Платона, который был главным последователем Аристотеля и жил в Афинах между 372-м и 287 гг. до н. э. (он был на двадцать лет моложе Аристотеля и возглавил после него Ликей). Его имя было Тиртам, но Аристотель назвал его «божественным оратором», или, по-гречески, «theophrastos», откуда и появилось имя, под которым он известен, — Теофраст. Большинство его произведений утрачено, но сохранились два его трактата по ботанике и сборник нравственных портретов — «Нравственные характеры», в подражание которым в 1688 г. Ж. Лабрюйер написал свое известное сочинение «Характеры, или Нравы нашего века». А главное — до наших дней сохранилась первая часть произведения, которое послужило исходной точкой доксографии. Это произведение известно под заглавием «Мнения физиков». Теофраст методично изучал «мнения» — воззрения философов от Фалеса до Платона, группируя их учения

32

по темам; он дал также несколько кратких исторических справок о философах и школах, которые он рассматривал. «Мнения физиков» были настоящим золотым дном для собирателей документов и позднейших комментаторов, которые, без сомнения, имели в своем распоряжении полный текст Теофраста. Позднейшие доксографы опирались на труд Теофраста, дополняя его и видоизменяя в случае необходимости способ изложения материала.

Разумеется, от Теофраста до авторов V в. н. э. греческая доксография пережила тяжелые, смутные периоды, когда каждый новый автор, копируя своих предшественников, позволяя себе интерполяции, вставки в текст, исправления, более или менее обоснованные, иногда выдумывал анекдоты, принося свои образы или заимствуя их у греков или у латинских писателей, таких, как Цицерон, а иной раз и у христианских (как Евсевий Памфил из Кесарии или Феодорит из Кира). Немецкий ученый Герман Дильс (1848—1922) прояснил историю греческой доксографии в ставшей классической книге «Греческие доксографы» (1879) и опубликовал фрагменты текстов, относящихся к досократикам (*Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin, 1903). Он четко обозначил проблему происхождения источников, а именно — выяснение путей, по которым «Мнения» Теофраста (с 300 г.) доходят до известных произведений эллинистического и римского периодов, созданных большей частью между 150-м и 250 гг. до н. э. Речь идет о произведениях, которые приписывают Плутарху (и также неизвестному автору, называемому учеными Псевдо-Плутархом), христианину Клементу Александрийскому, Диогену Лаэртскому (или Лаэртию) и другим, не менее важным авторам, которые цитировали досократиков. Чтобы не вдаваться в подробности, выделим основное, касающееся нашей темы:

1) Работа Теофраста была возобновлена, дополнена и уточнена его преемниками и последователями; краткое изложение его труда (ныне утраченное) было написано в школе стоиков Посидония (135—51 гг. до н. э.), сирийца, которого слушал Цицерон, посетивший во время своей первой поездки в Грецию остров Родос. Этот пересказ, ставший важным источником дальнейшей доксографии, получил заглавие «*Vetusta placita*», что можно перевести как «*Древние максимы*». Его содержание приблизительно восстановлено.

33

2) Начиная с конца I в. Аэтий использовал эти «*Vetusta placita*» для написания доксографического сборника, который не сохранился, но был реконструирован Дильсом в 1879 г. (впрочем, весьма предположительно) под заглавием «*Aetii Placita*».

3) Во II в. появилось произведение так называемого Псевдо-Плутарха, известное под латинским названием «*De Placitis Philosophorum*» («*Мнения философов*»). Это произведение и «*Placita*» Аэтия послужили компилятору V века Стобею (по-гречески: Ioanes Stobeus) основой для написания «*Eklogai*» («*Выборки*») и «Собрания прекрасных вещей» (дословно «*Цветник*») — антологии древних.

4) Без сомнения, кроме «*Placita*», существуют и другие изложения «*Мнений*» Теофраста. Они представлены в произведениях, написанных на совершенно другие темы, но косвенно излагающих «мнения» древних авторов. Таковы «*Опровержения*

всех ересей» («Philosophoumena») епископа Ипполита Римского (176—235), «Строматы» («Ковер из лоскутков») Климента Александрийского (ок. 150— ок. 215) и *«Жизни и мнения прославленных философов»* Диогена Лаэртского (1-я половина III в. н. э.).

Ниже резюмируются доксографические источники

Ниже резюмируются доксографические источники¹, благодаря которым мы знаем творчество досократиков и некоторых других философов, таких, как циники или древние стоики.

Цицерон (106—43 гг. до н. э.)

Оратор и политический деятель Цицерон в юности обучался у многих философов, в частности у стоика Посидония, преподававшего в Риме. Цицерон цитирует выдержки из произведения Теофраста по свидетельствам из вторых или третьих рук во второй книге *«Учение академиков»*, озаглавленной «Лукулл» (*«Академики»* были написаны в 45 г. до н. э.; Цицерон в форме разнообразных диалогов излагает тезисы Платоновской школы, сравнивая их с другими учениями, особенно со стоицизмом и скептицизмом). В книге *«О природе богов»* (44 г. до н. э.) Цицерон резюмирует теологическую систему эпикурейцев.

¹ Авторы представлены в хронологическом порядке (по их годам рождения, если они известны); те, кто писали на латыни, отмечены звездочками, другие писали на греческом.

34

Плутарх из Херонеи (ок. 50 — ок. 125)

Этот греческий писатель и философ-моралист широко известен своими *«Сравнительными жизнеописаниями»*, которые в переводе на французский, сделанном в эпоху Ренессанса, оставались настольной книгой для европейской образованной публики вплоть до XIX века. Он написал также множество небольших произведений на различные сюжеты, которые в эпоху Ренессанса были объединены под заголовком *«Моралии»* в сборник, который содержал и апокрифические тексты (неизвестный автор этих текстов был назван Псевдо-Плутархом).

Псевдо-Плутарх (II в.)

Его считают автором *«De Placitis Philosophorum»*, являющихся одними из основ доксографии и ранее приписываемых Плутарху. В достаточно произвольном порядке, под такими рубриками, как «Что есть природа?», «Что есть основа всего?», «Единственен ли мир?» и т. п., в пяти книгах *«Placitis»* затрагиваются различные философские проблемы.

Святой Ириней (ок. 130 — ок. 202)

Один из отцов церкви, святой Ириней, епископ Лионский, родился в Малой Азии, писал трактат «Adversus haereses» («Разоблачение и опровержение гностиков») (ок. 180), в одной из глав которого (II, 14) содержится несколько доксографических свидетельств.

Святой Климент Александрийский (ок. 150 — ок. 215)

Его звали Тит Флавий Клеменс, и его наставником в Александрии был принявший крещение стоик Пантен, глава Александрийской школы катехуменов (оглашенных), которую в 180 г. возглавил Климент. Ему принадлежат произведения апологетические и моральные («Увещание язычникам», или «Протрептики, Педагог»). В «Строматах» сопоставляются мысли античных философов с христианским учением и в связи с этим дается краткий обзор жизни и учений древних философов начиная с Фалеса.

Святой Ипполит Римский (ок. 170/175 — 253)

Один из отцов церкви, автор большого сочинения «*Philosophoumena*», известного под названием «Опровержение всех ересей». Четыре первые книги этого сочинения описывают «отравляющую мудрость» греческой философии, питавшей ереси, против которых автор выступает в V-X книгах.

Первая книга содержит кое-какие сведения о биографиях досократиков. Источник представляет собой краткое изложение сочинения Теофраста с классификацией по именам философов.

35

Диоген Лаэртский (1-я половина III в.)

Об этом авторе ничего не известно, кроме десяти книг его труда «*Жизни и мнения прославленных философов вместе с сокращенным сводом воззрений каждой философской школы*». Произведение было посвящено некой даме, увлеченной платонизмом (возможно, императрице Юлии Домне, второй жене Септимия Севера, матери Каракаллы). «*Жизни и мнения*» крайне неоднородны: аналитические фрагменты перемежаются анекдотами. Диоген, очевидно, пользовался многочисленными источниками и часто цитировал авторов через вторые или третьи руки. И все-таки «*Жизни и мнения*» содержат большие отрывки из оригинальных текстов. Именно Диогену Лаэртию мы обязаны тем, что ранняя греческая мысль была известна в Средние века, когда Диоген был так же знаменит, как Плутарх в эпоху Возрождения.

(Не путать Диогена Лаэртия с его тезкой Диогеном Синопским, знаменитым киником, современником Платона.)

*Арнобий Старший (260—327 гг.)

Преподаватель риторики в Сикке (Восточная Нумидия), принявший христианство; автор произведения, озаглавленного «*Против язычников*», которое содержит доксографические сведения.

Евсевий Кесарийский (нач. 60-х гг. III в.— 339/40)

Епископ Кесарийский, автор истории церкви. Ему был присужден титул «отца истории церкви». (Его крупнейшим трудом была «Церковная история», в которой он проследил развитие церкви с древнейших времен до 324 г., когда Константин стал императором Запада и Востока.) Вклад Евсевия в доксографию заключается в книгах X, XIV и XV «*Летописи*» (апологетическое сочинение).

Феодорит Кирский (ок. 393 — ок. 466)

Епископ Кира, города, расположенного близ Антиохии. Выдающийся богослов, чьи догматические, экзегетические и апологетические произведения представляют собой существенный вклад в учение церкви. Для нашей темы важно его сочинение (латинский перевод под заглавием «*Graecarum affectionum curatio*» сделан ок. 430 г. (доксография во II книге, 9—11)).

Иоанн Стобей (V в.)

Компилятор греческой философии, происходивший из Стобы, в Македонии. Он создал труд в четырех книгах, в котором трактует древнюю философию. Как и «*Placita*», это произведение представляет собой важнейший доксографический документ из всех, которыми мы обладаем. Две первые книги известны под названием «*Эклоги*», две последние — под названием «*Антологии*» («Собрание прекрасных вещей»).

36

Другие источники, относящиеся к досократикам

Помимо доксографов, и другие авторы, произведения которых сохранились, до

нашего времени интересовались философией досократиков. Одни из них и сами были философами (Платон, Аристотель, скептики, неоплатоники и др.), другие — биографами философов, третьи — *авторами-хронографами*.

«Диалоги» Платона изобилуют ремарками и намеками, относящимися к досократикам (особенно к софистам). Эти сведения очень высокого качества, что редко встречается у доксграфов; очевидно, последние не обладали гением главы Академии, который делал больше, нежели просто передавал идеи и мысли: он искал в них глубинное значение и открывал скрытый смысл и далекие следствия тех тезисов, которые анализировал. Более того, Платон писал в эпоху, когда учения досократиков были еще живы. Зенон из Элеи выступал публично в Афинах около 450 г. до н. э., Анаксагор умер в год рождения Платона (428 г. до н. э.), и сам Платон был, по его собственным словам, учеником некоего Кратила, бывшего в свою очередь учеником знаменитого досократика — Гераклита Эфесского; наконец, Платон хорошо знал пифагорейцев второго поколения. Однако он был так же далек от Фалеса, как современные французские литературоведы далеки от Жан-Жака Руссо или Бомарше.

Аристотель имел другую позицию, чем Платон. Он написал историческое введение в свою «Метафизику», рассмотрев философское учение от Фалеса до Платона, но у него была предвзятая позиция: он стремился доказать, что досократики только слегка прикоснулись к философской истине, которую он, Аристотель, постиг полностью.

Во II в. расцвела скептическая школа, возглавлявшаяся философом, врачом и астрономом Секстом Эмпириком. В произведениях Секста Эмпирика приводится обильная информация о досократиках; речь идет о «*Hypotyposes*», или «*Пирроновых основоположениях*»¹, в трех книгах, и обширного трактата в одиннадцати книгах «*Против ученых*». Метод Секста Эмпирика основывается на критическом установлении несовпадений мне-

¹ **Пиррон** из Эллады (IV в. — нач. III в. до н. э.) — древнегреческий философ, основатель скептической школы. К его учению восходят доказательства невозможности достоверного знания. — *Прим. пер.*

37

ний философов, и эти случаи соперничества содержат драгоценные исторические свидетельства.

В конце концов, нужно упомянуть биографов и хронографов философской деятельности. Первыми были написаны «*Diadokhai*», «Диадохии», что значит «Последовательности» (философов): Сотион (ок. 200 г. до н. э.), Гераклит Лембосский (II в. до н. э.), Гермипп из Смирны (ок. 200 г. до н. э.); часть произведения Диогена Лаэртия принадлежит к этому жанру. Что касается создателей хронологий, их дорога была определена великим ученым, мудрецом Эратосфеном¹, который руководил знаменитой Александрийской библиотекой с 245-го по 192 г. до н. э. Но главное произведение по этой теме было написано около 144 г. до н. э. афинским ученым Аполлодором: это «*Хроники*», главный, важнейший источник по датам, относящийся к древним философам. Научный метод Аполлодора таков:

1) для каждого философа он определял фазу кульминации его деятельности — «расцвет» (*floruit* по-латыни, или акмэ, если предпочесть исходное греческое слово). «Расцвет» связывался со знаковыми событиями и датами жизни философа либо с историческими событиями современности;

2) он произвольно полагал, что своего «расцвета» (акмэ) рассматриваемый персонаж достигал в сорок лет, что позволяло теоретически вычислить дату рождения (метод малодостоверный!);

3) если имелась преемственность в возглавлении школы, он произвольно считал, что возглавивший школу ученик родился в момент «расцвета» учителя, и «расцвет» ученика он помещал на время смерти учителя;

4) если подогнать хронологию было невозможно, он определял место своих персонажей относительно их более известных современников.

Как видим, система Аполлодора искусственна и не может служить для составления абсолютной хронологии. Однако как общая канва она может быть основой для приблизительной хронологии.

Эратосфен — древнегреческий астроном, географ, математик, он был первым, кто

Специализированные источники

Начиная с Сократа (ум. в 399 г. до н. э.) философия вошла в период зрелости. В крупных школах (Академия и Ликей в Афинах, Александрийская школа) интеллектуальная активность была интенсивной и непрерывной. Хотя много произведений было утеряно (например, все произведения, которые Аристотель предназначал для широкой публики), но биографы, комментаторы и историки передали нам очень ценную информацию и комментарии, которые являются специализированными источниками, содержащими тексты Платона, Аристотеля, стоиков, Эпикура, философов Новой Академии (так называют идейное течение, которое родилось в Академии в III в. до н. э. и угасло в I в. до н. э.). Вряд ли надо перечислять здесь все эти источники: мы встретим их в процессе изложения античной философии. Но двух авторов, которых мы будем часто цитировать, все же выделим. Это неоплатоники Прокл и Симпликий. Прокл (412—485) родился в Константинополе, изучал философию в Александрийской школе, возглавил Афинскую школу и пробыл на этом месте до самой смерти; он является автором *«Комментариев»* к отдельным диалогам Платона (*«Тимей»*, *«Кратил»*, *«Теэтет»*, *«Государство»*) и очень ценного комментария к *«Геометрии»* Евклида. Что касается Симпликия, который жил в первой половине VI в. и был последним представителем Афинской школы неоплатонизма (Юстиниан закрыл ее в 529 г.), то он оставил *«Комментарии»* к Аристотелю, в которых цитирует множество досократиков. Это очень качественный источник, несмотря на то что он относительно поздний.

2. ДОСОКРАТИКИ

Общие положения

Досократики¹ творили в общей сложности между 600-м и 450 гг. до н. э. Первым по времени философом был Фалес из Милета, о котором мы уже говорили. Если исключить несколь-

¹ Термин для обозначения ранних греческих философов VI—V вв. до н. э. введен Г. Дильсом, издавшим в 1903 г. свой классический труд *«Фрагменты досократиков»*.

ко отдельных философов, как Гераклит из Эфеса, Эмпедокл из Агригента или Анаксагор из Клазомен, досократики различались по пяти школам: Милетская, или Ионическая, школа, Пифагорейская школа, Элейская школа (элеаты), атомистическая школа в Абдере и школа софистики (еще формировавшаяся, представлявшая собой скорее группу отдельных, самостоятельных философов, чем собственно школу). На таблице 2 показана связь персоналий со школами. Некоторые из этих философов известны только по доксографам или несколькими отрывкам, исходящим от Платона и Аристотеля. Почти все досократики происходили из Малой Азии (Милет, Колофон, Клазомены в Ионии; Эфес, относящийся к Персидской империи) или с островов, соседствующих с азиатскими берегами Эгейского моря (Самос). Одни учили в своих городах (милетцы); другие создавали школы или их отделения в Большой Италии (Тарент). Элея, находившаяся в ста километрах к югу от современного Неаполя, была фосейской колонией (Фосея — ионийский город). Расцвет философии в Афинах был связан с приходом в город ионийца Анаксагора из Клазомен.

Прежде чем приступить к учениям досократиков, надо запомнить, что «философ» в VI или V в. до н. э. в своих заботах и интересах весьма отличался от философов вроде Гегеля, Сартра или Поппера. Чем досократик интересуется, так это первичной субстанцией, из которой произошли (или созданы) все вещи; это то, что именуется *physis* (произносимое «фюсис», а позже — «физис») вселенной, термин, который обычно переводят словом «природа» (*natura* по-латыни). Эти философы являются, в строгом значении, *physiologi*, «физиологами» (не путать с современным значением этого слова), и заглавия, которые они часто давали своим главным произведениям, были соответствующие: *«Peri physeos»* (*«О природе»*, или *«De natura»*, по-латыни). Так, милетцы учили, что существует одна *physis* для всех вещей (например, вода у Фалеса); Эмпедокл из Агригента полагал, что этих начал

четыре («четыре элемента»: огонь, воздух, вода, земля); Левкипп и Демокрит высказали гипотезу, что существует бесконечное количество невидимых частиц, *атомов*; и так далее. Короче говоря, досократики интересовались природой вселенной, мира более, чем природой человека и его судьбой, и они разрабатывали очень любопытные космологические модели. Однако второе поколение философов дает су-

40

ровых критиков этой произвольной умозрительной «науки» — Парменида и Гераклита, но эта критика не особенно эффективна. Третье поколение множит школы, как и теории. В 480—420 гг. до н. э. здесь есть все, что питает скептицизм одних (например, Протагор), критическую волю других (например, Зенон из Элеи), умственное легкомыслие третьих (такие из учителей философии, как софисты) и наконец... сарказм афинской публики (ибо с 470 г. до н. э. Афины стали центром философии).

Милетская школа

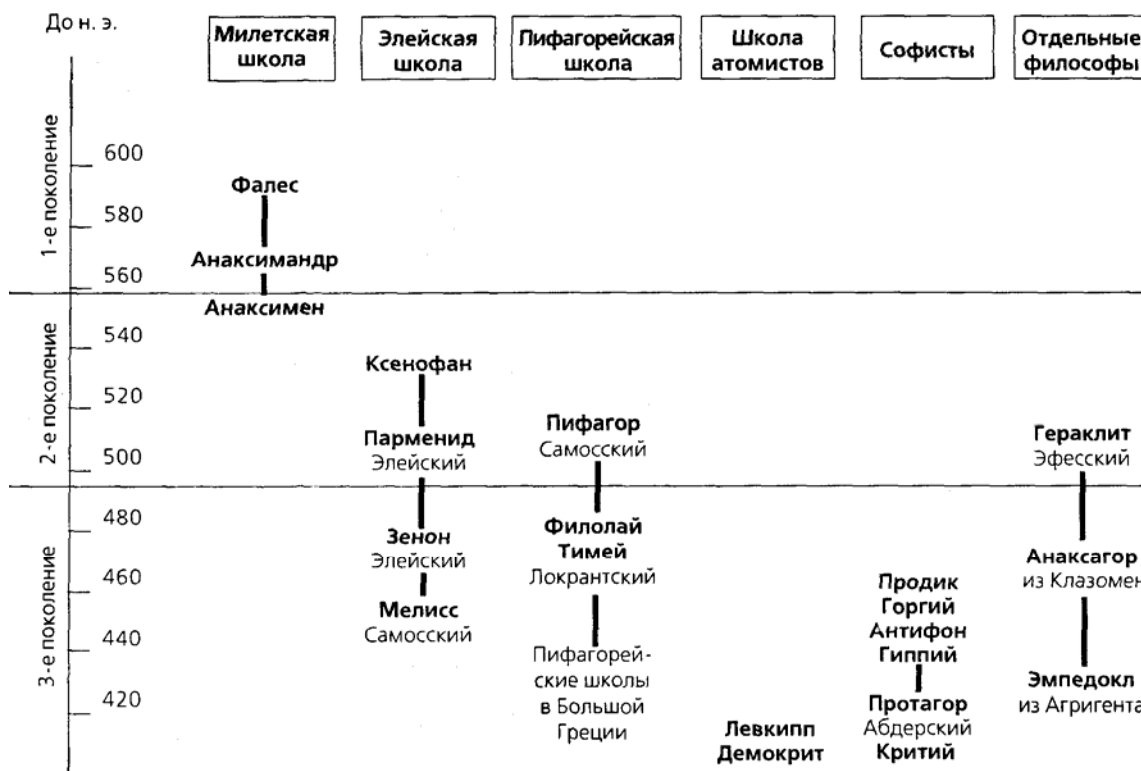
Мы уже знаем, что в ионическом городе Милет Фалес около 600 г. до н. э. создал первую греческую философскую школу. К Милетской школе будут принадлежать Анаксимандр и Анаксимен.

«Акмэ» (*floruit*) Фалеса относится к 586/5 г. до н. э. (по Аполлодору); датами его жизни принято считать 637—547 до н. э., но все это крайне недостоверно. Фалес не оставил после себя письменных произведений, и древние говорили о нем как о изобретателе; ему традиционно приписывается предсказание затмения Солнца, введение геометрии (которую он позаимствовал у египтян), несколько технических открытий и теория *physis*, которую можно изложить в трех пунктах:

- 1) вода есть начало (*arche*) всех вещей;
- 2) Земля плавает на поверхности воды наподобие пробкового поплавка;
- 3) мир полон богов.

Первое утверждение продолжает — но без религиозной напыщенности — миф об Океане и Тетис (море), отце и матери всего сущего. Второе — это упрощенная, наивная космология. Представление о Земле как плоском диске, плавающем в пространстве, наполненном некой «первичной водой», будет существовать вплоть до пифагорейцев, которые первыми выскажут предположение о том, что Земля — шар. Что касается третьего утверждения, переданного Аристотелем, нужно учитывать его с осторожностью: в нем возможно видеть какую-то разновидность

41



ДОСОКРАТИКИ

примитивного анимизма, но также и теологическую интерпретацию физических опытов — не случайно с именем Фалеса связывают открытие «магнитных» свойств железных руд и «электрических» свойств янтаря (кстати, слово «магнитный» произошло от названия провинции Магнезия в континентальной Греции; а греческое слово «электрон» означает «желтый янтарь»). В этом, третьем, утверждении можно даже увидеть наивный *пантеизм*, близкий платоновской теории демиурга. Эта последняя интерпретация фигурировала, впрочем, у Цицерона, который писал в *«De natura deorum»* (*«О природе богов»*), что Фалес развил теорию божественного созидательного разума во Вселенной, начиная с воды, первичной субстанции.

* * *

Анаксимандр по доксографическим источникам предстает как «соратник» Фалеса; возможно, он участвовал вместе с ним в основании философско-научного общества Милета. Аполлодор поместил его «акмэ» (*floruit*) ок. 565 г. до н. э. (через двадцать лет после Фалеса) и в соответствии со своей установкой приблизительно определил годы его жизни между 610-м и 547/546-м. Анаксимандру приписывают (без особых на то оснований) изобретение гномона (классических солнечных часов) и считают, что он первым начертил географическую карту. Он пользовался глубоким уважением граждан Милета, поскольку именно он создавал колонию в Аполлонии, на Черном море, что предполагает деятельность устроителя и законодателя. Его сограждане впоследствии воздвигнут статую, которая увенчает покой с его именем. Он написал философскую книгу, которую, видимо, читал Теофраст.

Идеи Анаксимандра о первичной субстанции совершенно оригинальны: вот что сообщает об этом Теофраст в своих *«Мнениях физиков»*:

«Он [Анаксимандр] объявил, что это не есть ни вода, ни один из так называемых элементов, но это субстанция, которая бесконечна, отличная от них, откуда произрастают все небеса и все миры, которые в ней содержатся».

И Симпликий добавляет:

«Он [Анаксимандр] не относит происхождение вещей к изменениям материи, вещества, но он говорит, что они происходи-

43

ли из-за исчезновения противоположностей в субстратуме, который был бесконечным телом».

Иначе говоря, по Анаксимандру, в начале всего сущего лежит некая «неопределенная субстанция, которую он называет *апейрон*, что можно перевести словом «бесконечный», как в смысле «беспредельный», так и в более тонком смысле — «неопределенный». Во всяком случае, именно здесь внезапно появляется абстрактная категория (но, как и у Фалеса, передаваемая через конкретный элемент), и эта категория раскрывает идею первичного вещества, которое не поддается никакому чувственному определению: оно не холодное, не горячее, не большое, не маленькое, не твердое, не мягкое и т. д., и этот первоначальный апейрон, что-то вроде примитивного, первоначального хаоса, порождает неисчислимые миры, среди которых наш мир — всего лишь частный случай...

Теории множественности миров суждено было иметь великую судьбу у греческих философов: ее находят у Анаксимена, последователя Анаксимандра в Милете, а также у атомистов (Левкипп, Демокрит) и у Эпикура.

Процесс формирования нашей вселенной основывается на том, что впоследствии было названо «законом единства и борьбы противоположностей». Эта чрезвычайно важная идея стала источником многих философских и научных теорий на протяжении 2500 лет. Возьмем, к примеру, понятие электрического заряда, которое для нас является весьма обыденным, привычным. Но когда Шарль Люфе открыл в 1733—1734 гг. существование двух родов электричества, названных Бенджамином Франклином «положительным» и «отрицательным», то и тогда их двойственность, противоположность совсем не потрясла человеческий разум, который в течение долгого времени — как раз начиная с Анаксимандра — уже привык мыслить диалектически. Равным образом диалектика реальности и истории, разработанная Гегелем, основывается на этой древнейшей идее оппозиции противоположностей, которые становятся, в терминологии немецкой философии,

«законом отрицания отрицания».

Итак, в недрах *апейрона* существуют противоположности, фундаментально представленные через противостояние тепла и холода, которые разделяются в какой-то момент и порождают нашу вселенную (являющуюся всего лишь одним из миров сре-

44

ди неисчислимого множества других). Это разделение происходит в силу «небесного движения», которое встряхивает *апейрон*. Некоторые современные историки философии пытаются идентифицировать природу этого движения, определяя его через суточное движение (круговое кажущееся движение звезд вокруг Земли) или через вихревое «колебание», наподобие того, как это представляли себе атомисты. Такие интерпретации достаточно рискованны, и мы их не будем здесь комментировать, но мы вернемся к основной гипотезе объяснения материальных вещей через движение. Такая доктрина называется «механистической», и она останется главной вплоть до конца XV в., доминируя в физике от Галилея до Декарта.

Анаксимандр строил свою космологию, опираясь на идеи *апейрона*, противоположности, механицизма, и именно этим она предвосхищает последующие известные научные теории. Анаксимандр делает попытку объяснить мир через него самого, не обращаясь к идее творца, как свойственно мифологической космогонии. По своему значению Анаксимандр — это ученый уровня Эйнштейна, даже если содержание его научного знания чисто умозрительно и образно. Рассмотрим более подробно его космологию, которая отозвалась многими отголосками впоследствии:

1. По происхождению мира мы цитируем следующий фрагмент (Псевдо-Плутарх. Строматы. 2):

«Он [Анаксимандр] говорил, что при зарождении этого мира из вечного выделилось животворное начало теплого и холодного, и некая сфера из этого пламени облекла окружающий Землю воздух, как кора — дерево. А когда она разорвалась и замкнулась в кольца, возникли солнце, луна и звезды».

Модель Анаксимандра, изложенная в других фрагментах, довольно остроумна. Она представляет собой некие полые кольца, наподобие колеса колесницы, имеющего обод, внутри которого циркулирует огонь (часть первоначальной огненной сферы); обод имеет отверстие, через которое обнаруживается огонь — это и есть Солнце, которое мы видим. Когда это отверстие закрывается, происходит солнечное затмение. Аналогично строение и движение Луны. Движение колец круговое, и в центре его — Земля (дневной оборот современных астрономов).

45

2. Периферическое тепло порождает светила (в том числе и Солнце), тогда как его противоположность — холод — порождает воду, землю и воздух.

3. Элементы космологии Анаксимандра известны по цитатам, они свидетельствуют о «научных» усилиях в широком смысле, разумеется, в той мере, в какой Анаксимандр смог преодолеть обыденные представления типа: «Земля — плоский диск, поддерживающий равновесие во вселенной».

— Анаксимандр считал, что земля по своей форме цилиндрична и что ее высота равна трети ее ширины.

— Земля свободно плавает безо всякой поддержки. Она остается там, потому что она имеет равную дистанцию от всех вещей...

— Вода — это то, что «остается» от первоначального влажного холода.

— Солнце и Луна движутся вокруг Земли по кольцам (орбитам), радиус которых соответственно в 27 и 18 раз больше Земли (в некоторых текстах говорят «28 раз и 19 раз», они подразумевают внешнюю окружность «колец»). Эти числа имеют, без сомнения, мифическое происхождение (это два первых действия умножения числа «9»; их относят к первобытной космогонии).

— Ветер — это пар в движении, «который поднимается, когда его самые мелкие и самые влажные частицы поднимаются и разрушаются, распадаются под воздействием Солнца, на Солнце» (Аэций, III, 7. 1); дождь происходит из влажности, сырости, выкачиваемой Солнцем из Земли.

4. Теории Анаксимандра о живых существах удивительно предвосхищают наши современные теории эволюции. Вот тексты, которые обойдутся без комментариев.

«Живые существа родились из влажного элемента, после его выпаривания Солнцем. В начале человек был таким же животным, как и другие, а именно рыбой» (Гиппон, Ref. I, 6).

«По учению Анаксимандра, первые живые существа возникли во влажном месте. Они были покрыты чешуей с шипами. Затем они вышли на сушу, их чешуя лопнула, и вскоре они изменили свой образ жизни» (Аэций, V, 19, 4).

«А еще говорит Анаксимандр, что первый человек произошел от живых существ другого вида. Животные быстро могут кор-

46

миться сами, и только человек нуждается в продолжительном кормлении грудью. Он потому и сохранился, что в самом начале был не таким [как ныне]» (Строматы. 2).

В заключение мы должны воздать честь Анаксимандру как первому ученому в современном смысле слова, что означает человека, который пытается объяснить действительность как целое через соответствующую модель, основанную на небольшом количестве понятий (*анейрон*, противоположности и механицизм). Но это еще не «философ» в современном смысле этого слова.

* * *

Анаксимен был последним философом Милетской школы; по Аполлодору, он пережил «расцвет» (акмэ) в 546/5 гг. до н. э., то есть в год, когда столица Лидии была завоевана персидским царем Киром Великим. По тем же (довольно недостоверным) данным, он умер между 528-м и 525 гг. до н. э. Как и Анаксимандр, он писал на ионическом диалекте, но, согласно Диогену Лаэртскому, в более простом стиле.

Анаксимен был отчасти продолжателем Анаксимандра, но он его, надо сказать, вульгаризировал, упростил. Как и его предшественник, он разрабатывал теорию основополагающей субстанции, единой и бесконечной; но он не оперировал абстрактной категорией первой субстанции, определив ее как воздух (*aer*). С этой точки зрения учение Анаксимена представляет собой шаг назад по сравнению с учением Анаксимандра. Зато его теория сгущения и разрежения воздуха была шагом вперед: небесные тела (Солнце, Луна, звезды) огненные, и они — результат разрежения воздуха, тогда как Земля, напротив, результат его сгущения (ветер, туман, вода, земля, камень — такова последовательность сгущения воздуха).

Элементы космологии Анаксимена более просты, чем у Анаксимандра: миры неисчислимы, Земля, Солнце и Луна подобны круглым дискам, плывущим в воздухе подобно листьям. До нас не дошло никаких фрагментов о происхождении животных и человека.

Анаксимен кажется менее оригинальным, менее важным для истории науки, чем Анаксимандр. Однако именно Анакси-

47

мен являлся для древних олицетворением Милетской школы. Подобно тому как пифагорейцев характеризовала их общая теория мира (понятия души-духа, дыхания — «пневмы» — мира), Анаксагору из Клазомен, преподававшему в Афинах, где он был наставником Перикла ок. 460 г. до н. э., доксографы приписывают «дружбу» с Анаксименом, что, в сущности, означает, что оба они были связаны с Милетской школой (такая дружба маловероятна, если судить по принятым датам их жизни).

Причина, по которой Анаксимандра связывали с Анаксименом, имеет, без сомнения, некоторые основания: «Анаксимен был последним милетским философом (Милет, видимо, был взят и разграблен персами в 494 г. до н. э.); он был почти современником Пифагора, и пифагорейцы переняли некоторые моменты из его учения; его система была более простой и легкой для понимания, чем система Анаксимандра.

Пифагор и пифагореизм

«Акмэ» Пифагора с Самоса приходится на период ок. 532 г. до н. э.; он был основателем, говоря современным языком, «братства», религиозного и политического, которое получило распространение в Большой Греции и на Сицилии. Пифагореизм имел долгую жизнь, поскольку ему удалось вновь возродиться и расцвести в I в. Таким образом, история пифагореизма была более продолжительной, нежели период досократиков, и поэтому мы обратимся к ее

изучению в особом параграфе.

Гераклит Эфесский

Эфес — ионийский город на побережье Малой Азии, между Милетом и Колофоном, расположенными напротив острова Самос. Гераклит родился там около 540 г. до н. э., и его «акмэ» приходится на 504—500 гг. до н. э.: он принадлежал к поколению, которое следовало за поколением Пифагора и Ксенофана, и был современником Парменида. Учения Ксенофана и Парменида мы рассмотрим в параграфе об Элейской школе. Диоген Лаэртский описывает Гераклита как человека утончен-

48

ного, возвышенного, благородного, надменного, гордого и высокомерного, связанного дружбой с Эфесским мудрецом Гермодором, возглавлявшим партию аристократов Эфеса. Гермодор пользовался доверием персидского царя Дария и был изгнан из Эфеса согражданами, без сомнения, по этой причине; легенда повествует, что он служил переводчиком у римлян, когда децемвиры — коллегия из десяти человек, избиравшаяся для выполнения специальных государственных поручений, — составляла Законы двенадцати таблиц (один из древнейших сводов римского обычного права для Южной Италии). Гераклит имел учителя. О нем известно по *«Письмам»* (которые являются апокрифами, но которые, без сомнения, были написаны кем-то знавшим его труды) и по его прозаическому произведению *«О природе»*, от которого до нашего времени дошло 130 фрагментов¹. Это философское произведение состояло из трех частей, последовательно рассматривающих Вселенную, политическую жизнь и теологию. Это первое чисто философское произведение в истории западной философии, предшествующее одноименной поэме Парменида, который, впрочем, ссылается на Гераклита, критикуя его. Стиль Гераклита отличался сложностью, равно как и его чрезвычайно оригинальные идеи, что и побудило древних дать ему прозвище Темный. Гераклит умер около 480 г. до н. э. Приведем рассказ Диогена Лаэртского о конце его жизни:

«...Он настолько превратился в мизантропа, что сторонился всех и решил жить в горах, питаясь травами и растениями. Из-за этой диеты он заболел водянкой и тогда спустился в город, чтобы посоветоваться с врачами, которым задал вопрос в форме загадки, могут ли они сменить дождливое время на засуху [вылечить от водянки]. Когда они [врачи] не поняли его, он закрылся в хлеву и пытался вылечиться, высушив эту воду теплом, жаром навоза, в который зарылся. Но излечение не наступило и от этого средства. И он закончил свои дни в возрасте шестидесяти лет».

¹ Полностью фрагменты из сочинения Гераклита «О природе», сохранившиеся в произведениях различных античных авторов, приведены в книге Э.Н. Михайловой и А.Н. Чанышева «Ионийская философия» (М., 1966). — *Прим. пер.*

49

Гераклитова философия, по всей видимости, является продолжением милетской: мир не создал никто ни из богов, ни из людей, он существовал вечно, будучи огнем, мерами разгорающимся и мерами погасающим. Первичная субстанция — это огонь, который через свои трансформации производит воду, землю и все другое. Согласно Аэцию, Гераклит учил, что вечный круговращающийся огонь — это Бог, а судьба — это Логос (разум), созидаящий все сущее из противоположных стремлений. Дотошному собиранию знаний, *полимафии*, Гераклит противопоставлял мудрость, то есть познание замысла, устроившего всё через всё. Человек, по мнению Гераклита, обладает двумя средствами познания истины: чувственным восприятием мира и Логосом. Согласно Стобею, душе присущ самообогащающийся логос.

Что касается непосредственного чувственного восприятия, то Гераклит говорил:

«То, чему нас учат зрение и слух, то я ценю выше всего»; «Глаза более точные свидетели, чем уши».

Именно пренебрежение к «полимафии» подвигло его на уничижительные слова против создателя теогоний Гесиода, географа Гекатея Милетского и против своих предшественников — Ксенофана, Пифагора:

«Многознание уму не научает, иначе оно научило бы Гесиода и Пифагора, а также Ксенофана и Гекатея»;

«Пифагор, сын Мнесарха, зашел в своих научных разысканиях дальше, чем

другие, и, подбирая нужное из написанного, он ведет себя так, будто это его собственная мудрость, которая в действительности всего ли *полимафия* и обман».

Но Гераклит не ограничился переделкой в своем духе и в собственной терминологии милетской космологии: он претворил ее в философское мировоззрение, которое принесет великолепные плоды в диалектической философии XIX века. В основе его системы находится принцип противоположности, которым именуется «борьба» (*полемос*). Борьба всеобща, справедливость в распре, и все рождается через распрю и по необходимости (судьбе). Рождение и жизнь проходят в конфликте противоположностей, который люди находят справедливым или несправедливым, тогда как для Бога все прекрасно, хорошо

50

и справедливо — день и ночь, зима и лето, война и мир, чрезмерное изобилие и голод; вещи холодные становятся теплыми, а теплые холодными; прямое и кривое, добро и зло суть одно и то же; если бы борьба прекратилась, то вселенная была бы разрушена:

«Гомер был не прав, говоря: «Если б раздоры исчезнуть могли между людьми и богами!» Он не видел, что он молится за разрушение вселенной; ибо, если его молитва была бы услышана, все сущее погигло бы...»

«Борьба — отец всего и всему царь. Одним она определила быть богами, а другим — людьми. А из тех одним — рабами, а другим — свободными».

Борьба — это глубинный изначальный конфликт, и она же порождает прекраснейшую гармонию, ибо противостояние сил компенсируется их взаимным дополнением, наподобие того как это происходит с противоположными концами натянутого лука. Реальность (под которой Гераклит понимал как физическую вселенную, так и человека и его историю, так же это будет понимать и Гегель) не является местом постоянных конфликтов и потрясений, которые собираются это место взорвать, но содержит в себе динамизм внутренний, который движет эволюцией, развитием: противоречие противоположностей соразмерно, теза и антитеза находятся в равновесии и основываются на единстве вещей, которые они производят. Эта гармония противоположностей контролируется каждую секунду силами высшего порядка, правосудия, справедливости, персонифицированными в Дике, богине Правды, и в Эриниях (божествах-мстительницах), исполнительницах ее воли. «Гелиос (Солнце) не преступит меры, а не то Эринии, союзницы Дике, разыщут его» — это классическое выражение идеи космического правосудия принадлежит Гераклиту.

Разделенность настоящего содержит и его единство. Для Гераклита, как и для милетцев, отдельные существа — одушевленные или неодушевленные — появляются из первичной субстанции. Но огонь, которому он отводит эту роль, не просто первичная материя, как вода или воздух; это сила деятельная, вечноживущая, которая «мерами разгорается и мерами погасает». И это объясняет бесконечное изменение мира, которое он утверждает своими знаменитыми формулами: «Все течет и все

51

изменяется» и «Невозможно дважды войти в одну и ту же реку», раскрывающими то, что называется гераклитовым движением. Гераклит утверждал, что мир одновременно есть единство (животворящий вечный огонь) и множественность (бесконечность его разделенных частей, которые изменяются каждое мгновение), в силу действия принципа противостояния, борьбы. Это непрерывное становление не случайно, не произвольно; оно основывается на высшем законе природы, или, говоря языком Гераклита, на Мере, или Справедливости.

* * *

Мы не будем особо останавливаться на деталях гераклитовой космологии; это задача истории науки. Зато мы должны подчеркнуть, что философ из Эфеса развил основы того, что позже назовут «моралью» и что греки именовали «мудростью». Гераклит презирал «большинство», толпу, народные религии; он был одновременно и безудержным индивидуалистом — даже немного анархистом — и человеком, поддерживавшим элитарную систему, защитником представления о духовной элите. Сохранившиеся фрагменты говорят о том же:

«Что у них за ум, что за разум? Они верят народным певцам и считают своим учителем толпу, зная, что большинство плохо, а меньшинство хорошо»;

«Один для меня равен десяти тысячам, если он наилучший»;

«Мистерии [имеются в виду орфический или дионисийский культы, сохраняемые посвященными. — *Авт.*], практикуемые толпой, — это уже не священные мистерии»;

«И они (обычные люди. — *Авт.*) обращают свои молитвы к этим изображениям... не зная, что такое боги, что такое герои»;

«Глаза и уши — плохие свидетели для людей, имеющих грубые души».

Презрение к вульгарному упрощению, осуждение суеверий, присущих массовому сознанию, а заодно и пользующихся популярностью Гомера и Гесиода, мы встречаем и у Ксенофана. Для Гераклита нет Бога, кроме животворящего огня, первоосновы мира, и нет другой ценности, кроме морали, каковая со-

52

стоит в необходимости следовать общему мировому закону. В этом Гераклит предвосхищает мораль стоиков, которую мы рассмотрим позднее.

Элейская школа

Элея — это фосейская колония в Южной Италии, в сорока километрах к югу от Пестума, на Тирренском море (современное название — Велія). Историю ее основания с 535 г. до н. э. рассказывает Геродот. Фосея была городом в Ионии, граждане которого имели славу опытных моряков; по Геродоту, они открыли Адриатику, Тиррению, Иберийский полуостров до Тартесса (Кадис) и до «Геркулесовых столбов» (Гибралтарский пролив). Город был захвачен персами в 546 г. до н. э., и фосейцы массово эмигрировали в колонии, основанные на Западе, такие, как Массалия (Марсель) или Тартесс. Те, кто уезжали последними, направились на Корсику (по-гречески Кирнос), где они основали колонию Алалия (ныне Алерия, на восточном берегу острова.) Около 535 года н. э. фосейцы с Корсики в морской битве с этрусско-карфагенской коалицией потеряли две трети своего флота. Часть фосейцев была увезена в рабство или убита; другие бежали в Регион (Реджио ди Калабрия, на проливе Мессины), другую греческую колонию, и там основали колонию Элея. Геродот писал: «Те из них, кто бежал в Регион, становились правителями города в стране Энотрея [Юго-Восточная Италия], которая ныне называется Элея. Они колонизировали этот город после того, как человек из Посейдонии [Пестум] сказал, что с ним говорила Пифия из Кирноса и предписала основать святилище в честь героев с этим именем и не создавать колонии на острове».

Конец цитаты объясняется следующим образом: колонизация Алалии на острове Кирнос (на Корсике) была предсказана пифическим оракулом, плохо понятым (Кирнос был именем героя и не был именем острова); создавая Элею, фосейцы исправляли его ошибку. Такова история основания Элеи. Что касается Парменида, он жил приблизительно между 550/545-м и 450/440 гг. до н. э.; следовательно, он родился в Фосее, или, более точно, в Алалии (на Корсике), покинул родные места в возрасте десяти или пятнадцати лет вместе со взрослыми, после

53

битвы 535 г., и оказался в Южной Италии. Возможно, он испытал свои первые метафизические страхи, вдыхая запахи корсиканских чащ.

* * *

Элейская школа, о которой дальше пойдет речь, имела предшественника в лице другого ионийского эмигранта, Ксенофана, выходца из Колофона. Вероятно, он родился около 570 г. до н. э., и его «акмэ» совпадает с датой основания Элеи. Вся его долгая жизнь была жизнью странствующего мудреца, каких позже будут называть *пансодами*, и он умер в Элее, достигнув столетия. Не занимаясь специально философией и не создавая философских поэм, он выражал свое философское мировоззрение в текстах, озаглавленных «Силлы» («Сатира») и написанных гекзаметром (шестистопный размер, принятый в классическом или эпическом жанре). Он писал также элегии и поэмы, менее обширные, чем Гомер и Гесиод. Сохранились несколько фрагментов его сочинений.

С Ксенофаном мы оставляем область милетских научных воззрений, для того чтобы приступить к проблемам истинно философским, которые можно

подразделить на три категории:

1 — критика мифической космогонии (и частично гомеровских положений, верований);

2 — противопоставление антропоморфическому политеизму традиционной античной мифологии философского понятия единого Бога, или введение онтологической проблемы общей сущности и категории сущего, проблемы Сущего, Единого.

3 — определенное видение мира и судьбы человека. Первый пункт не нуждается в пояснениях; тексты говорят

сами за себя:

«Все, что есть у людей честного и позорного, приписали богам Гомер и Гесиод: воровство, прелюбодеяние и взаимный обман»;

«Но смертные думают, будто боги порождаются, имеют одежду, голос и телесный образ, как и они»;

«Но если бы быки, лошади и львы имели руки и могли бы ими рисовать и создавать произведения искусства подобно людям, то лошади изображали бы богов похожими на лошадей, быки

54

же — похожими на быков и придавали бы им тела такого рода, каков телесный образ у них самих»;

«Эфиопы говорят, что их боги черны и курносы; фракияне же представляют своих богов синеглазыми и рыжеватыми».

Это заметки скептически настроенного поэта; такое могло бы выйти из-под пера Вольтера или другого мыслителя XVIII века. В своей *«Метафизике»* Аристотель говорит, что Ксенофан «раньше всех провозглашал Единство, не касался природы Единого, но, обращая взоры на все небо, утверждал, что Единое — это Бог» (А, 5, 21). Главный вопрос греческой метафизики в действительности был вопросом выяснения, существует ли абсолютная, неизменная Сущность в этом мире ощущений, изменчивом и относительном. Эту Сущность Парменид называл «Одно, Сущее», Платон — «Высшее Благо», а Аристотель — «Вечный, неподвижный Перводвигатель». Замечание Аристотеля позволяет нам видеть в Ксенофане первого «метафизика» Запада. И все же мы не знаем, в чем состояла онтология (наука о бытии) мудреца из Колофона. Сам Аристотель не знал этого.

«...Ксенофан, который провозглашал Единство, ничего не разъяснял и, кажется, не касался природы единого ни в том, ни в другом смысле (Парменид понимает единое как мысленное, разумное, т. е. logos, а все другое как материальное. — *Авт*), а утверждал, что единое — это Бог».

Этот Бог, этот Сущий составляет основу всех вещей, что показано в нескольких коротких фрагментах из Ксенофана:

«Единый Бог, величайший между богами и людьми, не подобный смертным ни внешним видом, ни мыслью»;

«Всем своим существом Он видит, мыслит и слышит»; «Но без усилия силой ума Он все сотрясает»;

«Всегда Он пребывает на одном и том же месте, никуда не двигаясь; переходить с места на место Ему не подобает».

Такова онтология Ксенофана, в сжатом изложении: существует Одно, Сущее, Существо, совершенное, абсолютно неподвижное, мысль которого управляет всей вселенной, и это Сущее ни в чем не напоминает человека. Также все Оно есть ум, мышление и вечность.

С того времени исследование, поиск истины более не явля-

55

ется проблемой толкования чувственного опыта, как это было для ученых Милетской школы и вообще до Ксенофана и Парменида, а также пифагорейцев. Теперь это уже не движение от антропоморфных божеств, а поиск Сущего, который предполагает преодоление повседневной реальности. Некоторые фрагменты из Ксенофана по поводу космогонии имеют поэтический характер и представляют меньший интерес («Все мы родились из воды и земли» и т. д.). Один отрывок отражает его представление о никчемности человеческой судьбы. Обладая остросатирическим умом, упоминает и о собственной деятельности странствующего поэта: «Наше ремесло имеет преимущество благодаря людям и

лошадям». Он презирует материальные и социальные удовольствия, презирует пустоту и незначительность людей, легкомыслие нравов. Возможно, такое отрицание радостей этого мира появилось у него из-за насильственного изгнания, на которое его обрекло, как и других ионийцев, персидское вторжение.

* * *

Основателем Элейской школы был Парменид, «акмэ» которого находится, согласно Диогену Лаэртскому, между 504-м и 500 гг. до н. э. Его жизнь пришлась на период между 540-м и 450 гг. до н. э. Аристотель представлял его учеником Ксенофана, но вряд ли можно говорить об ученичестве (он мог слушать странствующего рапсода, но не сопровождать его в роли ученика в его странствиях). В качестве учителей ему приписывают двух пифагорейцев — Диохета и Аминия, которыми «он был ведом по пути мудрости». Рассказывают, что он выступал в качестве законодателя и каждый год граждане Элеи давали клятву соблюдать законы, которые сформулировал Парменид. Его философская поэма «О природе» написана в стиле орфических «книг мертвых»; от нее до нас дошло 19 главных фрагментов. Их цитирует Симпликий в комментариях к *«Физике»* Аристотеля.

Поэма Парменида состояла из трех частей: *«Пролог»*, *«Путь истины»*, *«Путь мнения»*. Пролог переполнен поэтико-морфологическими образами и похож на рассказ об инициации, посвящении; он имеет орфическое и пифагорическое звучание (пифагореизм был доминирующей философией в середине

56

первого тысячелетия до н. э., когда творчество Парменида достигло «акмэ»). Поэт-философ представал взятым под покровительство дочерью Солнца, которые сопровождали его до грозной богини Дике, или Справедливости, которая открывает ему «путь Истины».

«Повозка, везущая меня, везет меня так далеко, как только сердце мое может желать. Вот привезла меня, чтобы высадить на знаменитой дороге, которая ведет к богине, управляющей ищущим знания философом [аллюзия на «странствующего философа»]... И горячая ось в ступице — ибо она была окружена со всех сторон кружащимися дорогами — раздавалось одно пронзительное, призывающее звучание дудки, свирели, когда дочери Солнца, торопясь провести меня к свету, отодвигали вуали со своих лиц и покидали чертоги Ночи».

Поэт оказывается таким образом у ворот путей Дня и Ночи, охраняемых богиней Справедливости, которая соглашается открыть их, и повозка поэта проникает на большой путь, а там:

«...Богиня приветствовала меня дружески, взяла мою правую руку в свои и обратилась ко мне со следующими словами: добро пожаловать, о юноша...»

Этот пролог не только фигура поэтической речи, свидетельство поэтической смелости; он заканчивается на основной мысли, которая является как бы точкой отправления философской рефлексии. Действительно, «Богиня» благословляет поэта вступить на путь, проходящий «далеко от тропинок, протоптанных людьми», что значит далеко от общепринятого знания, которое приводит к разработке различных *мнений*, в том числе вероисповеданий и предположений, но не *Истины*. То, что принято называть «знанием», не есть действительное, истинное знание (в частности, речь идет об учениях Милетской школы и Гераклита), оно не содержит неопровержимого знака истинной достоверности:

«Все должен знать ты: Истины круглой моей

неустрасимое сердце И не присущи ей туманные мнения смертных».

В первой части поэмы Парменид ведет нас к Истине, по дороге совершенно новой, неизведанной: Истину следует «судить» или исследовать не с помощью наших ощущений, на ко-

57

торые принято опираться, познавая мир, но с помощью духа, разума (logos):

«Пусть не принудит тебя накопленный опыт привычки зренье свое утруждать, язык и нечуткие уши. Разумом ты разреши труднейшую эту задачу, данную мною тебе».

Знанию посредством изучения предметов внешнего мира Парменид противопоставляет истинное знание чистого разума. Реальность, постигаемая ощущением, невнятна, смутна, невразумительна, противоречива: вещи рождаются,

умирают, изменяются, двигаются, волнуются, разделяются, и все это не может быть осмыслено логически, ибо *изменение* здесь предполагает отрицание, или становление другой вещью. Истинное знание относится только к той действительности, которая открывается одному разуму, размышляющему об истинном Бытии, что «Оно (Бытие) есть», а «небытие невозможно», ибо всякая другая мысль есть мысль без содержания.

Для Парменида есть только два пути поиска, которые можно придумать. Первый, а именно «Оно (Бытие) есть», невозможен для того, что не существует, это путь достоверности, ведущий к Истине. Второй путь, а именно «Оно (небытие) есть», не может дать знания. «Небытия ни познать невозможно, ни выразить в слове». Знание, опирающееся на ощущения и чувства, мнимо, поскольку имеет дело с реальностью, которая то существует, то не существует. Из этого следует: «Быть или вовсе не быть — вот здесь разрешение вопроса». И далее: «Есть Бытие, а небытия вовсе нету; здесь достоверности путь, и к Истине он приближает».

Базу онтологии Парменида составляют такие тезисы:

1. Цель философского поиска, исследования — Сущее («Оно (Бытие) есть» в терминологии Парменида);

2. Сущее обладает логической необходимостью; Оно не может не существовать, и эта необходимая характеристика (в том смысле, что «необходимое условие» у математиков) придает ему достоверность, отождествляемую с истинным знанием;

3. «Путь Истины» открывается только разуму (не чувственному познанию), и только разум способен признать, что «все есть Одно», не уклоняясь к допущению «множественности» реальности, на что толкает «путь мнений», связанный с ощущениями, чувствами и т. д.;

58

4. Существует тождество Сущего бытия с мыслью о Сущем, поскольку Сущее («Бытие») — это полнота всего существующего;

5. Все, что не может стать объектом знания, не существует, и, наоборот, — несуществующее (небытие) не может быть объектом познания.

Опираясь на свою мощную интуицию, Парменид определил высшее условие достоверности и, посредством ее же, попытался показать бессмысленность всех претензий чувственных ощущений познать изменчивый мир. Он предостерегает против мнимого познания Милетской школы: осмысляя настоящее, милетцы не могут утверждать, что «Оно (Бытие) существует», а ионийцы, допуская существование первичной субстанции (вода, *апейрон* или воздух), которая одновременно является самой собой и другим, то есть всем иным, вынуждены признать, говоря о реальном, существующем, настоящем, что одновременно «Оно есть» и «Оно не существует».

«Одно и то же есть мысль и то, о чем мысль существует.

Ибо ведь без бытия, в котором ее (мысли) выражение, мысли тебе не найти.

И нет и не будет иного, сверх бытия, ничего;

судьба его так приковала, — цело, недвижно оно.

Все вещи, в чем смертные видят истину, веря в нее,

все это — лишь имя пустое: быть, а также не быть,

рождаться, а также и гибнуть, место на место менять,

обменивать цвет и окраску.

Есть же последний предел, и все бытие отовсюду замкнуто,

массе равно вполне совершенного шара,

с правильным центром внутри».

В конечном счете Сущее Парменида представляет собой геометрическую модель познаваемого Сущего: совершенная сфера, неколебимая, целая, единственная, однородная; это то, «что есть». Поскольку Сущее просто «есть» и поскольку говорить о «небытии» невозможно, не впадая в противоречие, кроме этой онтологической сферы не может существовать ничто.

Второй путь — эти иллюзии, «мнения смертных», Парменид описывает во второй части своей поэмы. Зачем же мудрому, который отвергает изменение, многообразие, осязаемость,

59

опять вводить их в свое сочинение? Некоторые комментаторы предполагают, что, после того как Парменидом обозначено единственно познаваемое Сущее,

единое и неподвижное, он хочет показать и противостоящий ему чувственный, мнимый, порождающий мнимое знание мир. Можно также думать, что «физика» Парменида просто содержит изложение «мнений», которые он опровергает. Что касается нас, то мы вряд ли можем отдавать предпочтение той или иной интерпретации. Действительно, вторая часть поэмы противоречит первой, но у нас нет информации, позволяющей нам судить, идет ли речь о действительном противоречии или об изложении отвергаемых учений. Можно также сказать, что указанная космология имела хождение в философских кругах Большой (материковой) Греции, что ей присущи определенные черты пифагореизма. Ее главные элементы таковы:

1) это физика дуалистическая: вещи принадлежат двум видам, формам действительности: небесному огню, нежному и легкому (свет), и тьме, мрачной и вязкой, густой, непроглядной; каждая вещь одновременно полна света и тьмы;

2) Земля круглая, неподвижная в центре вселенной; вокруг нее кружатся «короны» (наподобие «колец» Анаксимандра), с разными скоростями, представляя звезды и их орбиты;

3) в центре всех этих окружностей пребывает Божество, которое создало все вещи и управляет жизнью мира; это «Богиня», которую некоторые идентифицировали с центральным огнем пифагорейцев. Она же является Матерью богов и людей; доксографы именуют ее *Необходимостью*.

Космология Парменида не особенно отличается от космологии пифагорейцев. Для нас Парменид остается человеком *«дороги к Истине»*, тем, который первым противопоставил рациональную онтологию — науке о необходимом Сущем — науке экспериментальной и знанию воспринимающему, перцептивному. Метафизика родилась вместе с Элейской школой. Именно Элейская школа резко противопоставила мыслимый и чувственный мир, единство и множественность.

Парменид стал не только первым последовательным рационалистом, но и первым ученым, начавшим развитие логического мышления.

60

Философское поколение, следовавшее за Парменидом, было многочисленно и плодотворно. Оно видело «акмэ» пифагореизма, таких родоначальников плюралистических систем, как Анаксагор и Эмпедокл, которые подготовили появление Сократа. В целом же философско-научная мысль первой половины V в. до н. э. — точнее, между 470-м и 440 гг. до н. э. — тяготела к многообразию, множественности и пренебрегала унитарным учением Парменида. Последователи последнего, Зенон из Элеи и Мелисс с Самоса, очутились перед специфической проблемой: повторять теорию единого Сущего было уже мало, и им предстояло ниспровергать учения, которые с ней расходятся, показывая, что всякая мысль о множественности порождает неразрешимые противоречия. За такую задачу и взялся Зенон из Элеи.

«Акмэ» Зенона падает приблизительно на 460 г. до н. э. (согласно Аполлодору) или на 450 г. до н. э. (согласно свидетельству Платона, именно тогда он пришел в Афины со своим учителем Парменидом и встретил молодого Сократа). Принято считать, что он родился около 490 г. до н. э. Он был сыном некоего Телевтагора. В платоновском «Пармениде» говорится, что он был высок и красив собою. Диоген Лаэртий в своих *«Жизнеописаниях»* сообщает: «Этот Зенон был учеником Парменида и его любимчиком». По Диогену, Зенон играл важную политическую роль на своей родине; он стоял во главе заговора против тирана, личность которого, впрочем, малоизвестна. Сообщается, что и под пыткой он отказался назвать имена своих соратников. Он был автором произведений, которые не сохранились. Считается, что он критиковал пифагорейцев в *«Прениях»*, а также был автором *«Трактата о природе»*. Ему приписывается ряд знаменитых апорий *«Ахиллес и черепаха»*, *«Стрела»* и др.

Метод Зенона представляет собой одно из великих «технических» изобретений в истории философии, по значимости вполне сравнимых с сократической иронией или платоновским искусством диалога: в античные времена этот метод называли *диалектикой*, искусством вести беседу, спор. Для элеатов исходным пунктом выступает «логическое». Начиная от утверждения и утверждения от противного и до доказательства путем

61

логического рассуждения неизбежности противоречия, Зенон сосредоточивается на так называемых апориях (*гр.* затруднение, недоумение). Апория — это трудноразрешимая проблема, обычно связанная с противоречием между данными наблюдения и опыта и их мысленным анализом. Зенон оставил нам пять знаменитых апорий; все они имеют отношение к критике понятия движения. Они приведены у Аристотеля (Физика, книга VI, 9) под традиционными названиями «Дихотомия», «Ахиллес и черепаха», «Стрела», «Стадий», «Апория о множестве».

— «Дихотомия» (разделение на две части):

«Ты не можешь дойти до конца стадиа¹. Ты не можешь преодолеть его за конечное время и бесконечное множество шагов. Ты должен преодолеть половину данной дистанции, прежде чем преодолеть ее всю, и половину этой половины перед тем, как преодолеть ее саму. И так далее до бесконечности; таким образом, невозможно пройти бесконечное множество точек в конечное время». (Прежде чем пройти весь путь, необходимо сначала пройти его половину, а еще раньше пройти половину половины, а еще раньше — половину этой половины, и так до бесконечности. Отсюда делается вывод: движение и не может начаться.)

— «Ахиллес и черепаха»:

«Ахилл никогда не догонит черепаху, потому что он должен сначала добраться до места, которое черепаха уже покинула. Пока он это делает, черепаха уже продвинется немного вперед. Ахиллес должен опять наверстать это расстояние, и черепаха вновь опередит его. Он будет приближаться все время, но никогда ее не догонит».

— «Стрела»:

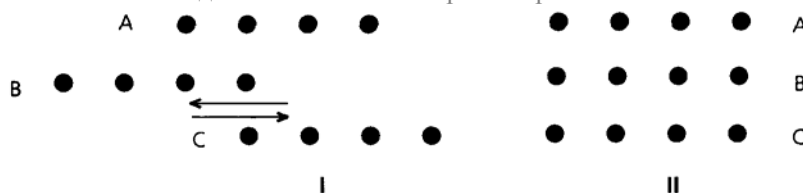
«Стрела, которая летит, находится в неподвижности, покое. Ибо если каждая вещь находится в покое, когда она занимает пространство, равное ей самой, и если то, что летит, занимает всегда, в каждый момент, пространство, равное ему самому, оно не может двигаться».

¹ Стадий (*гр.*) — единица измерения расстояний у многих древних народов, введенная в Вавилоне и затем получившая свое греческое название. Величина различна, напр., вавилонский стадий — 195 м, аттический — 184,98 м.

62

— «Стадий»:

«Половина времени может равняться двойному количеству времени. Представим себе три ряда тел, один из которых (А) находится в состоянии покоя, тогда как два других (В и С) двигаются с равной скоростью в противоположных направлениях (I). К тому времени, когда все они окажутся в одной и той же части стадиа, В пройдет вдвое больше тел С, чем тел А (II). Таким образом, время, которое ему требуется для прохождения мимо тел С, вдвое больше, чем то, которое необходимо ему для прохождения мимо тел А. Но тела В и С проходят мимо всех за равное время. Заключение: двойное количество времени равно его половине».



Ряд А неподвижен; В и С двигаются друг другу навстречу (I); в данный момент В и С выстроились в один ряд с А (II).

Аристотель, который рассматривал эти знаменитые апории, показал, что речь шла о паралогизмах, то есть о ложных суждениях, и он легко раскрыл их механизм. Однако следует помнить, что логика апорий Зенона Элейского демонстрирует, как человеческий дух дерзал осмыслить движение, непрерывность и бесконечность, наталкивался на парадоксы и продолжал упорствовать в своем дерзновении. Добавим, что Зенон прикоснулся к понятиям необыкновенно трудным. Стоит вспомнить о тех проблемах, которыми мучились математики вплоть до конца XVIII в. и которые проистекали как раз из необходимости выработать понятия продолжительности и бесконечности, чтобы вновь поразиться, насколько интуиция ученика Парменида опередила свое время. Защищая и обосновывая взгляд Парменида о Едином Сущем, Зенон отвергал мыслимость чувственного бытия, множественности вещей и их дви-

63

жения. Он доказывал, что принятие существования пустоты и множественности приводит к противоречиям. Апории Зенона не утратили своего значения и для

Мелисс Самосский был на десять лет моложе Зенона. Он жил на Самосе и общался с ионийскими натурфилософами. Плутарх сообщает, что именно он был тем самосским военачальником, который нанес жестокое поражение афинскому флоту в 441—440 гг. до н. э. Когда он узнал элеатскую философию, что произошло в Афинах, которые как раз становились центром философской мысли, он отказался от своих ранних убеждений, сохранив только преданность идее апейрона Анаксимандра.

Его критика ионийской натурфилософии основана на недоверии к чувственному познанию, которое дает только видимость истины. От его сочинений до нас дошло с десятков фрагментов, которые очень важны для понимания элеатской критики в отношении Анаксагора. Его онтология близка онтологии Парменида: реальность представляет собой Единое, круглое и неподвижное, однако в ионийском духе он считал эту сферу беспредельной. Мелисс полемизировал с учением Эмпедокла о четырех началах, с Анаксименом и его последователями, с Анаксагором и атомистами.

Концепции единомножественности мира

Во второй половине V в. до н. э., когда пифагорейские школы процветали в материковой Греции, где их застанет Платон, диалектические и онтологические запреты элеатов не остановили развития науки, заложенной ионийцами: Анаксагор из Клазомен, Эмпедокл из Агригента и атомисты Левкипп и Демокрит развили весьма новые плюралистические теории.

Анаксагор жил приблизительно с 408-го по 428 г. до н. э. и был гражданином ионийского города Клазомены; в юности он

¹ См., напр.: *Койре А. Очерки истории философской мысли: Пер. с фр. М., 1985. С. 27—50. — Прим. пер.*

был учеником Милетской школы. В 480 г. до н. э. он поселился в Афинах, где стал регулярно преподавать свою науку. Считается, что он был учителем Перикла. Однако, как кажется, его подозревали в симпатиях к персам (а это был период греко-персидских войн). Но так или иначе, против него было выдвинуто обвинение в *безбожии* (его взгляды противоречили традиционным верованиям в олимпийских богов). Помимо прочего, он утверждал, что Солнце не является богом, а представляет собой большое пылающее тело, а Луна является чем-то вроде Земли. За подобные взгляды ему грозила смертная казнь, в лучшем случае — изгнание.

Поэтому в 450 г. до н. э. Анаксагор покинул Афины и вернулся в Ионию, где и закончил свои дни в Лампсаке около 428—427 гг. до н. э. Ему приписывают уникальный труд, копия которого так долго циркулировала в Академии, что Симпликий (V в. н. э.) читал его: именно Симпликий цитирует около двадцати фрагментов этого труда, благодаря чему мы знаем философию Анаксагора.

Анаксагор попытался примирить взгляды ионийцев и элеатов, что значило допустить постоянное изменение и объяснить его, сохранив при этом идею Единой и Вечной реальности.

1) Вся природа — это бесконечное множество вечных, мельчайших, разнокачественных частиц, носителей чувственных качеств (тепло, холод, белый и т. п.); Анаксагор назвал эти частицы *гомеомериями*: материя состоит из бесконечного количества гомерий (подобочастных).

2) Выделение этих частиц-гомеомерий и их смешение в соответствии с определенными размерами, величинами, дает *семена (spermata)* вещей, которые представляют собой частицы предметов, которые мы знаем: мясо состоит из частичек мяса, золото — из частичек золота и т. д.

3) Таким образом, не существует ни возникновения, ни гибели вещей, ни рождения, ни смерти, но просто переустройство изначальных гомеомерий в частных предметах; то, что позволяет Анаксагору утверждать, что во «всем есть часть всего»:

«Вместе все вещи были бесконечные и по множеству, и по малости. Ибо малое было бесконечным (бесконечно малым). И пока они были вместе, ни одно из них не было заметно вследствие малости».

4) Всякая вещь является смесью соответствующих гомеомерий, что предполагает какой-то порядок в их разделении и перегруппировке. Божественный ум («нус») привел их в порядок и произвел возникновение Вселенной. Божественный ум (Разум, Дух) единственный из всего — не смешан и чист.

5) Материя, приведенная в порядок Разумом, становится *познаваемой*.

Идеи Анаксагора представляют особый интерес как для истории науки, так и для истории философии. В научном плане гомеомерии предшествуют молекулам: этот путь ведет к атомной теории материи (продолжая разделение до атомов, составляющих молекулы), что и было успешно сделано Левкиппом и Демокритом. В философском плане Анаксагор предвосхитил Платона: метафизическое знание восходит к организующему Разуму, высшему Разуму Вселенной.

* * *

Эмпедокл из Агригента был, согласно доксографам, немного моложе Анаксагора: Аполлодор устанавливает его акмэ на 444—443 гг. до н. э., таким образом определяя годом его рождения 480 г. до н. э. Считается, что он играл важную политическую роль в истории своего города, возглавляя демократическую партию. В юности он был связан с пифагорейцами. У него была репутация посвященного орфических мистерий, а также врача (Гален указывает на него как на основателя итальянской медицинской школы) и ритора (согласно Аристотелю, именно он изобрел риторику). Он изложил свое учение в двух поэмах. Одна из них, которую александрийские библиотекари называли *«Поэмой о природе»*, сохранилась в нескольких важных фрагментах. Вторая — поэма религиозного характера — *«Очищения»*. Оба сочинения отличает высокая художественность.

Эмпедокл определенно отвернулся от элеатов, выдвинув *теорию четырех элементов* (или *четырёх корней*). Все вещи есть соответственно дозированная смесь четырех элементов: воды, земли, воздуха и огня, несводимых друг к другу и вечных. Всякое изменение происходит из-за соединения или разделения элементов, а началами, приводящими их в движение, являются две надматериальные силы — *Любовь (Дружба) и Раздор (Ненависть, Вражда)*. Таким образом, у Эмпедокла начал всего

66

шесть. Первобытный, первичный мир предстает как аналог Единого Сущего Парменида, в котором Раздор одерживает верх и приносит растущее разделение элементов, пока верх в свою очередь не одерживает Любовь, восстанавливающая первичное единство; и далее все сначала. Существует вечное чередование Любви и Раздора. Это необходимость, которую большинство называет судьбой. Что касается настоящего мира, то в нем усиливается Раздор.

«Поэма о природе» изобилует наблюдениями и объяснениями многих частных случаев; некоторые из его открытий в области физиологии оставили след в греческой медицине. Так, он был первым, кто утверждал, что зародыш формируется отчасти мужским семенем, а отчасти женским, а также что зародыш завернут в оболочку и формируется постепенно, между 36-м и 49-м днями беременности. В первую очередь формируется сердце, но дыхание не начинается до момента рождения, когда жидкости, в которых пребывает зародыш, выходят. Наконец, Эмпедокл создал оригинальную теорию восприятия: внешние объекты испускают «испарения», проникающие в поры, которыми снабжены органы чувств, и тогда происходит восприятие.

Религиозное учение Эмпедокла близко орфическому: для того чтобы избежать «дороги перерождений», которая заставляет души без конца перерождаться, необходимы очищения, в частности воздержание.

* * *

Вот мы и добрались до атомистов, которых в общем-то нельзя отнести к досократикам, поскольку они были современниками Сократа, *Демокрит* был даже моложе его.

Атомистская школа развилась в Абдере, колонии Клазомен, основанной во Фракии в 654 г. до н. э. Инициатива ее создания принадлежала Левкиппу Милетскому, о котором почти ничего не известно, кроме того, что он был учеником Парменида Элейского. Теофраст, чьи сочинения являются главным источником сведений о Левкиппе и о его учении, говорит, что он учился у Зенона и был

немного моложе последнего. Его акмэ приходится на период приблизительно 430 г. до н. э. (Сократу в это время было около сорока).

Что касается Демокрита, который развил идеи Левкиппа и основал Школу в Абдере, его акмэ, согласно Аполлодору, при-

67

ходится на 420 г. до н. э. Основываясь на разрозненной информации, можно считать, что он жил между 460-м и 380-м или 370 гг. до н. э., то есть он умер после смерти Сократа (399), но до основания Академии Платоном (ок. 388 г. до н. э.). Диоген Лаэртий насчитывает 70 произведений Демокрита, посвященных философии и существовавшим тогда наукам. Много научных сведений он почерпнул, посещая Египет и Вавилон, Иран, Индию и Эфиопию. «Никто, — писал он, — не путешествовал больше, чем я, не видел столько стран и климатов, не слышал столько ученых споров (не встречал столько) образованных людей».

От его многочисленных произведений до нас не дошло ничего, кроме заглавий и цитат, которые приводят доксографы: о морали, космологии, медицине, психологии, зоологии, ботанике и так далее. Судя по всему, его труды были так же изобильны темами, как и труды Аристотеля. И возможно, небезынтересен тот факт, что Аристотель родился близ Абдера, в Стагире, и что он уделял особое внимание Демокриту.

Хотя доксографы в IV в. до н. э. объединили сочинения Левкиппа и Демокрита в так называемый «Corpus Democriteum», все же стоит выделить идеи создателя атомистической теории. Следующий отрывок из «Мнений» Теофраста содержит самое основное, что мы знаем о Левкиппе:

«Левкипп из Элеи или из Милета (ибо происхождение его одни относят к первому, другие — ко второму городу) был связан с философией Парменида. Все же он в своем объяснении вещей не последовал по тому пути, что Парменид и Ксенофан, но показал путь, прямо противоположный. Они [элеаты] считали Сущее единым, неподвижным, несозданным и конечным, а также не брали в качестве объекта для исследования *то, чего нет* [небытие]; он же [Левкипп] признал существование бесчисленных элементов, всегда находящихся в движении, атомов. И он приписывал им бесконечное множество форм, потому что все видят, что существует становление и бесконечное изменение вещей. Он придерживается мнения о том, что «то, что существует» (оп) не более реально, чем то, что не существует (kenon), и что оба они суть кажущиеся причины вещей, которые существуют. И он убежден, что вещество атомов плотное и полное, сбитое, единое, и он называет их «то, что существу-

68

ет», и атомы двигаются в пустоте, которую он называет «то, что не существует», но которая не менее реальна, действительна, чем и то, что существует».

Следует особо подчеркнуть значительность и широту взглядов Левкиппа (и Демокрита, взгляды которого на первый взгляд ничем не отличаются). Главная онтологическая проблема около 450 г. до н. э. была результатом конфронтации пифагорейцев и элеатов. Для пифагорейцев «Все сущее» состояло из бесконечности дискретных частиц, находящихся в контакте между собой; в интеллектуальной абстракции эти частицы предстают как геометрические точки, бесконечно малые, без размера, объема. Элеаты имели прекрасную возможность показать логические трудности, которые проистекали из этих представлений (как бесконечно малые частицы могут формировать прямую и т. п.). Левкипп отвечает на выводы Зенона по поводу делимости до бесконечности материи учением, которое удовлетворяет всех: да, Зенон прав, когда утверждает и диалектически доказывает, что материя делима до бесконечности, но тогда почему бы не остановиться в делении? И не предположить существование материальных элементов, имеющих размер (а значит, осмысляемых), но *нерассекаемых*, неделимых (*гр.* atomos — неделимый)? Каждый атом вечен, един, неподвижен *относительно самого себя*; это в каком-то смысле парменидова «Сущность». Но атом подвижен относительно других атомов, находясь в бесконечной пустоте (*kenon*). Неопределенность была уже не нова, поскольку допускалась уже Анаксагором и Мелис-сом Самосским. Введение же понятия пустоты, напротив, было новым для философско-научной мысли; пифагорейцы говорили о пустоте, в которой находятся частицы, но они не отличали ее от атмосферного воздуха

(Эмпедокл первым выдвинул его в качестве субстанции). Левкипп и Демокрит, разработав представление о пространственной пустоте, ничем не ограниченной, тем самым ввели в теорию чрезвычайно плодотворное понятие, которое будет питать философскую мысль вплоть до Канта и станет объектом ученых споров в XIX и XX вв. (эфир Фрешнеля, электромагнитное поле Максвелла, проблемы космологии и единой теории поля Эйнштейна и т. д.).

Хотя эта книга и не претендует стать также и историей науки, кратко рассмотрим особенности космологии атомистов, которая повлияла как на их ближайших последователей (Платон,

69

Аристотель, Эпикур), так и на более далеких (Лукреций). Оказала она влияние и на развитие всей современной мысли («маленькие тела» физиков XVII в., которые критиковал Декарт; теория «монад» Лейбница, атомная теория и физика частиц, современная квантовая физика).

1) Начало Вселенной — пустота и атомы, которые она содержит. Атомы имеют два параметра: величину и форму. Они бесчисленны по разнообразию величин и множеству, они неделимы, но их величина столь мала, что они недоступны для человеческого восприятия (их нельзя видеть и ощутить). Что касается пустоты, то она беспредельна по величине и не имеет никаких характеристик.

2) Эти атомы непрерывно перемещаются в бесконечной пустоте. Атомисты не приписывают это движение силам, находящимся вне Вселенной, как это делали Анаксагор или Эмпедокл, для атомистов это движение не имеет начала и существует вечно. Это движение возможно благодаря пустоте. Движение в пространстве — это природа. От движения атомов, их случайных столкновений, брожения зависит их единение, когда, «сталкиваясь и двигаясь во всех направлениях, они разделяются, и подобные перемещаются к подобным» (Диоген Лаэртий).

3) Атомы не имеют силы тяжести, притяжения (это свойство было введено Эпикуром), но в космологическом брожении они перемещаются под воздействием центробежной силы *в зависимости от своей величины*: самые малые ближе к краю пустоты, побольше — в центре вращения. Диоген Лаэртий так говорил об этом:

«[Центральная твердая сферическая масса соединившихся атомов] сперва как оболочка держит в себе тела различных видов. Они вращаются по причине давлений, исходящих из центра, и формируют еще одну, меньшую оболочку снаружи, где новые тела непрерывно привязываются вследствие выравнивания вращения. Так же формировалась Земля, когда тела, брошенные к центру, там оставались, и та часть, которая окружала его как оболочкой, оказывала влияние на внешние тела и в процессе вращения, они прочно сцеплялись со всем, к чему прикасалась. Из этих тел, которые сплавлялись, формировалась компактная масса, сначала жидкая и грязная, которая осушалась и вовлекалась в общее вращение. Затем, если это приво-

70

дило к воспламенению, они давали рождение звездам. Солнце — это круг, самые наружный, потом Луна, которая находится ближе к Земле, и звезды в промежутках. И вообще говоря, все звезды по причине скорости своего движения воспламеняются, и Солнце воспламенилось от звезд. Луна не имеет и малой части огня; современные астрономы говорят: «Луна есть погасшая звезда».

4) Атомисты развили теорию восприятия, родственную «теории об истечениях», попадающих в органы чувств (это Эмпедокл), которая одновременно была и теорией познания. Пустота и атомы существуют по природе; их единство и их связи осуществляются в объектах, и из них следуют чувственные качества (цвет, сопротивление, прочность, шероховатость и т. д.), которые Демокрит называет (согласно доксографии) качествами через отношение (это мы вновь встретим в картезианской философии под названием «вторичных качеств»). Эти качества воспринимаемы через наши чувства, которых они достигают в форме образов объектов, чем вызвано их название «эйдол» (образ, вид), и которые римский философ-поэт Лукреций Кар называл «симулякрами» (simulacra):

«...тонкие фигуры и образы излучаются объектами и проявляются на их поверхности... каждый из них имеет форму и очертания объекта... они [симулякры] перемещаются сквозь воздух, в момент пересечения в короткое мгновение

огромных пространств...» (Лукреций. «*О природе*»).

5) Материалистический взгляд атомистов распространяется и на людей, и на богов, которые появляются в результате комбинации отдельных атомов, способных создавать (рождение) и разрушать (смерть). Их движение, подчиненное вселенской необходимости, которую, впрочем, «он [Левкипп] прояснил не очень хорошо» (Диоген Лаэртий).

Итак, атомизм — это материалистическая и механистическая концепция реальности. Понятно, что эта концепция была отвергнута Платоном, который, как сообщает Диоген, предпочел бы сжечь все произведения Демокрита. Любопытно заметить, что Левкипп и Демокрит были современниками первых великих греческих врачей, в частности Гиппократ (460—377 гг. до н. э.), которого связывали с Демокритом дружеские отношения, о чем со знанием дела рассказывает Диоген Лаэртий:

71

«...встретившись с Гиппократом, Демокрит приказал ему принести молока и, внимательно его изучив, провозгласил, что это молоко от черной козы, которая ни разу не приносила козлят, и это соответствовало действительности, так что вызвало восхищение Гиппократ. Говорят также, что некую молодую девушку, сопровождавшую Гиппократ, Демокрит приветствовал: «Добрый день, дева», но однажды сказал: «Добрый день, женщина». И действительно, эта молодая девушка потеряла невинность в прошедшую ночь».

Софисты

Мы подошли к концу досократического периода, который приходится на конец V в. до н. э. Афины находятся в зените славы: несколько лет правления Перикла (с 443-го до 429 г. до н. э.) были настолько блистательны, что послужили определением этой эпохи: «век Перикла» был равноценен в эллинистической античности «Елизаветинскому периоду» в Англии или «веку Людовика XIV» во Франции. Эсхил умер в 456 г., уступив место Софоклу (ум. в 406 г. до н. э.) и Еврипиду (ум. в 406). Скоро Аристофан (445—386 гг. до н. э.) напишет свои первые комедии и в «Облаках», поставленных на сцене в 423 г. до н. э., с безжалостным остроумием подвергнет осмеянию всех этих «профессиональных мудрецов», которых называют софистами и к которым он несправедливо причислит Сократа.

Софисты не создали школы на манер ионийцев, элеатов или пифагорейцев. Они даже не придерживались какого-то общего учения. Это были, в общем, блестящие умы, которые дали ценные уроки философского диспута; они учили тех, кто просил их об этом, искусству побеждать в споре каким ни на есть доводом. Убеждать, принуждать согласиться, сбивать с толку — вот что было их целью, а не поиск истины. Можно сказать, что приемы софистов напоминают методы современной рекламы. Софисты искали слоган, рекламный текст, сильную, действенную формулу, исследовали искусство спора, которое было, впрочем, в моде в тогдашних Афинах. Естественно, они развивали не столько рефлексию, размышление, сколько риторику и эрудицию, которые могли поддержать ту или иную позицию.

Об этих методах софистики, использовавшихся при воспитании таких знаменитых авторов, как Исократ или Фукидид, и

72

политиков, в общем-то презираемых за их цинизм, типа Крития или Алкивиада, нигде не записано. Мы знаем о них от Платона, который боролся с их поверхностными доводами и порочными методами, а также от доксографов (в частности, от Диогена Лаэртского). Обучение у софистов способствовало успеху в социальной жизни, и некоторые их ученики сделали политические карьеры, впрочем, не оставив особого следа в истории.

Наиболее известен среди них Протагор из Абдеры (около 480—410 гг. до н. э.), который «зарабатывал на жизнь, растолковывая книги» (Диоген Лаэртий). Он скептически относился к наукам, настаивая на их относительном характере («человек есть мера всех вещей»); он возмущал афинян своим религиозным равнодушием и, возможно, из-за этого был изгнан из города. Именно он, как сообщает Диоген Лаэртий, учредил ораторские состязания, на которых «оставляли в стороне чувства и не спорили ни из-за чего, кроме слов». Не слишком много

известно и о Горгии из сицилийского города Леонтины (около 483 — 380 гг. до н. э.), который дал законы этому городу. Он был учителем Исократа и Фукидида. Он стал важным персонажем диалога Платона о софистах, так и озаглавленном — «Горгий» (написан немного позже «Протагора»), в котором Платон вложил в уста Сократа критику риторики софистов: «...риторика значит для души то же, что кухня в питании для тела», где кухня, притворяясь хорошо осведомленной в веществах, необходимых телу, «готовит ловушку глупости, которая ей доверяет».

О софисте Гиппии из Элиса известно по диалогам Платона, который описал его похвальбу своей независимостью от всего, в том числе и от закона, который, «будучи тираном людей, часто действует насильственно против природы». Про других софистов (Продика Кеосского, Антифонта и др.) известны отдельные высказывания, софизмы, в основном восстановленные по анекдотам.

Заключение

Период досократиков чрезвычайно важен для истории греческой философии: там были заложены основы главных тем платоновских и аристотелевских сочинений, база для будущих

73

космологий. Общее представление об этих пяти столетиях философии сводится к следующему.

Знание представлено тремя главными течениями, или школами — Ионийской (Милетской), Пифагорейской и Элеатской. Первая была научной, плюралистской, основанной на наблюдении и создающей космологии, в которых можно видеть *модели*. Милетская школа была продолжена деятельностью Гераклита Эфесского, Анаксагора, Эмпедокла и атомистов Левкиппа и Демокрита. Все эти мыслители и их последователи стремились объяснить вселенную через нее саму, не привлекая какой бы то ни было теологии, но объясняли ее в основном механистически.

Пифагорейцы также были сторонниками единомножественности мира, но их Мировоззрение отличал некоторый скептицизм, что будет показано ниже. Они заслуживают особого уважения как создатели арифметики и геометрии.

Что касается элеатов, то они были философами в полном смысле этого слова. Равно противники и ионийцев и пифагорейцев, они провозгласили, хотя и не создали, теорию Сущего, которая станет радостью философии от Платона до Гуссерля.

3. ПИФАГОРЕИЗМ.

Общие положения

Падение Милета, захваченного персами в 494 г. до н. э., вызвало эмиграцию ионийцев на материковую Грецию и Сицилию, где уже более двух веков процветали греческие колонии (согласно Плинию Старшему, Милет создал 90 колоний). Законодатели, ученые, философы, чтобы не подчиниться персам, переселились в эти колонии, отчасти бывшие продолжением метрополий Малой Азии. В такой ситуации, как мы видели, оказались поэт-философ Ксенофан из Колофона; фосейцы, которые в массе эмигрировали на Корсику и в город Элею; Анаксагор, покинувший Клазомены и отправившийся в Афины, и др.

Пифагореизм — течение, которое родилось в Кротоне (город в Калабрии в заливе Тарента), основанном ахейцами в 780 г. до н. э., знаменитом красотой своих женщин и силой своих атлетов, которые побеждали на Олимпийских играх в течение всего VI века до н. э. Соперник Сибариса, другой ахей-

74

ской колонии, богатства которой вошли в поговорку, равно как и свободные нравы ее населения (во всяком случае, такова была репутация сибаритов), Кротон процветал в 510 г. до н. э., став столицей района античной Италии, называвшегося «Бриттиум». Кротон славился своей медицинской школой, основанной как раз перед переселением Пифагора в этот город (философ родился на острове Самос около 570 г. до н. э.).

Пифагореизм не был только философской и научной школой. Это было также религиозно-нравственное моральное и политическое объединение, точнее — братство (в которое допускались женщины и иностранцы). Пифагорейское братство имело ответвления по всей материковой Греции и на Сицилии; и всюду

пифагорейцы стремились к власти, и часто им это удавалось, иногда они сохраняли власть надолго (например, в Таренте), а иногда быстро ее теряли (например, Кротон). Пифагорейские общества появились как братства посвященных; а потому одним из главных правил его членов было правило быть сдержанным, уметь хранить тайну. Братство охраняло общий «закон молчания», запрещавший adeptам разглашать теоретические знания и практики братства. Рассказывают, что один из самых знаменитых среди них, Гиппас из Метапонта, предпочел утонуть, чтобы не открыть следствия знаменитой «теоремы Пифагора» непосвященным. Эзотеризм, столь похожий на религиозный, привел к тому, что пифагорейцы утратили свою политическую роль в течение V в. до н. э., и объясняет, почему так мало известно о пифагореизме и о его последователях, включая и самого Пифагора.

История пифагореизма делится на два периода. Древний пифагореизм охватывает два века, начиная с 530 г. до н. э. (основание братства в Кротоне) приблизительно до 350 г. до н. э. Затем, в I в. н. э., в период оживления философско-мистических идей и учений, совпавший с правлением императора Августа и его преемников (Тиберий, Калигула и др.), пифагорейская идеология возродилась в форме неопифагореизма. Неопифагореизм вызвал интерес неоплатоников, как ранее пифагореизм привлек Платона. Это обстоятельство вдохновило неоплатоников на создание легенд жизни Пифагора, Порфирия (234—305) и Ямвлиха (ок. 250 — ок. 330), которые взял за основу Диоген Лаэртий.

75

Пифагор

Пифагор, сын Мнесарха, происходил с Самоса, небольшого острова в Эгейском море близ побережья Малой Азии. Жители Самоса были удачливыми торговцами, участвовавшими в колонизациях VII в. до н. э. (Самофракия была колонией Самоса). Они славились своими моряками, кораблестроителями и мастерами-ремесленниками, у них было развито ткачество, горшечное дело, керамика, бронзовое производство. По словам Диогена Лаэртия, Пифагор в юности освоил ремесло ювелира. Традиция устанавливает его акмэ на время прихода к власти Поликрата (533—532 гг. до н. э.), тирана Самоса, под управлением которого остров пережил самое благополучное десятилетие, закончившееся падением под ударом персов (522 г. до н. э.). Если согласиться с доксографами в определении акмэ в возрасте около 40 лет, то Пифагор родился приблизительно в 570 г. до н. э., и его юность совпадает с акмэ милетских мудрецов Анаксимандра и Анаксимена. Достоверно известно, что он умер между 500-м и 480 гг. до н. э.

Вероятно, сильно приукрашенная легенда приписывает Пифагору путешествия в Египет, Халдею и даже в Галлию, где он якобы познакомился с друидами! Эти многочисленные дальние странствия представляются маловероятными. Однако весьма возможно, что он бывал в Египте, тем более что Самос имел устойчивые торговые связи с Египтом. Что же касается утверждений, будто в этих путешествиях Пифагор приобрел какие-то неведомые до того знания, в частности учение о переселении душ, то они кажутся в высшей степени фантастичными. Известно, что Пифагор покинул Самос через некоторое время после прихода к власти Поликрата, возможно, не желая подчиниться его демагогической тирании. Около 530 г. до н. э. он эмигрировал в Кротон, где и основал политико-религиозное объединение, о котором уже упоминалось. Пифагор стал важным политическим лицом, возглавив аристократическую партию. Около 510 г. до н. э. Кротон восторжествовал над своим соперником, Сибарисом. Возможно, Пифагор проявил слишком много симпатии к побежденным сибаритам, а может быть, жители Кротона не захотели терпеть более двадцати лет пифагорейское правление, но так или иначе — Учитель был изгнан.

76

В Метапонте, близ Тарента, он продолжил преподавание и там же умер. После его отъезда из Кротона антипифагорейская партия, предводительствуемая неким Килоном, уничтожила оставшихся в Кротоне пифагорейцев: воспользовавшись общим их собранием, которое состоялось в доме атлета Милона Кротонского — весьма известного в греческой истории спортсмена, — они подожгли здание, в котором погибли все последователи Пифагора, за исключением двух юных adeptов, Архита и Лисия, которые смогли убежать (Лисий был впоследствии учителем

Эпаминонда, военачальника и государственного деятеля, игравшего важную роль в истории Пелопоннеса). Массовое убийство в Кротоне стало началом преследования пифагорейских братств в Большой Греции; пифагореизм вскоре совсем исчез из поля зрения.

Собственно о жизни Пифагора мы не знаем почти ничего, кроме того, что он был почитаемым Учителем. Его позднейшие поклонники приписывали ему почти все произведения пифагорейского круга, а предания о нем весьма противоречивы. Считается, что его учение содержало теорию переселения душ (*метемпсихоз*), правила поведения (в частности, воздержанность в питании) и важные сведения из области математики и акустики. Это учение, как и обучение, было эзотерическим, и члены пифагорейского братства могли быть серьезно наказаны, вплоть до смертной казни, в случае разглашения этих сведений. Впрочем, было в обычае доносить лично Пифагору обо всем, что говорилось в школе. Соблюдение тайны пифагорейского учения было столь велико, что, возможно, и знаменитая теорема о прямоугольном треугольнике принадлежит не Пифагору, а кому-то из его учеников! Вообще авторство всех высказываний и изречений, которые позднейшие комментаторы вложили в уста Учителя, даже самых известных, вряд ли можно проверить. Вот несколько цитат из сочинений Диогена Лаэртия:

«Леону, тирану Флионта, который спросил Пифагора, кто он такой, он ответил: «философ»;

«Вот то немного, что он говорил о радостях любви... когда его однажды спросили, когда следует заниматься любовью, он ответил: «Когда хотят ослабеть»;

«Говорят, что он советовал своим ученикам всякий раз, когда они возвращались к себе, задавать себе вопросы: какую ошиб-

77

ку я совершил? что хорошее сделал? какой обязанностью пренебрег? [проверка совести]»;

«Добродетель — это гармония, как и здоровье, общее благо и божество»;

«Проходя однажды мимо человека, который бил свою собаку, он пожалел ее и сказал следующее: «Перестань ее бить! В ней душа одного из моих друзей, которую я узнал, услышав эти звуки!» [метемпсихоз]».

Пифагор ввел запреты на некоторые виды пищи, например на сердце животных, бобы... Сам всегда ел умеренно, хранил целомудрие и не пил вина. Говорят, он не смеялся, не шутил, не острил и не рассказывал занятных историй.

Пифагореизм первого поколения

Школа в Кротоне действовала приблизительно с 530-го по 510 г. до н. э.; другие пифагорейские объединения были созданы в Большой Греции. Диоген Лаэртский утверждал, что у Пифагора было в то время около 600 учеников, которые приходили его слушать по вечерам и превозносили его как бога. Пифагорейцы этого периода, как правило, анонимны, но несколько имен сохранили источники (Архит, Лисий, Селевк и др.), но это — только имена. Доктрины, приписываемые Учителю, видимо, были разработаны ученым объединением, где не учитывался вклад тех или других людей в их разработку. Обучавшиеся делились на две категории:

— *акусматики* (akousmatikoi = «те, что готовы слушать»; напомним, что пифагорейцы должны были соблюдать, даже среди своих, правило молчания) «слушали» и запоминали максимы космологического и этического характера, в том числе запреты на пищевые и символические объяснения;

— *математики* (mathematikoi = «те, что имеют отношение к наукам»), получавшие собственно научное образование (обучавшиеся арифметике, геометрии, гармонии, астрономии и т. д.), но отчасти посвящаемые также в космологию и в акуматику.

Учение о переселении душ, согласно которому каждое рождение есть воплощение души в новом теле человека или живот-

78

ного, без сомнения, восходит к самому Пифагору. Анекдот о Пифагоре, узнавшем голос своего умершего друга в визге избиваемой собаки, сообщает Ксенофан из Колофона. Это не что иное, как древнее верование орфиков. Что касается акусматических правил, то они напоминают другие древние суеверия (не

мешать угли в очаге ножом, не садиться на мешок с пшеницей, не переносить одновременно свой стул и факел и т. п.). Неопифагорейцы дали символическое толкование этим запретам, полученным «опытным путем», оправдывая и подтверждая их теоретически.

Самое важное у первых пифагорейцев — это наука. Древние сходятся в одном: Пифагор был первым, кто сделал арифметику и геометрию науками в подлинном смысле этого слова, освободив их от служения только делу купцов и землемеров. Пифагор преобразовал геометрию, рассматривая ее принципы чисто абстрактным образом и исследуя теоремы с интеллектуальной точки зрения. Речь идет о геометрической теории целых чисел: число состоит из единиц, представленных точками; помещая эти точки в соответствующие фигуры, получают числа в квадрате («квадратные») ($4 = 2 \times 2$; $9 = 3 \times 3$ и т. д.), числа «прямоугольные» ($6 = 3 \times 2$; $8 = 4 \times 2$ и т. д.), числа «треугольные» ($3 = 1 + 2$; $6 = 1 + 2 + 3$; $10 = 1 + 2 + 3 + 4$) и т. д. И возможно, пифагорейцы так открыли существование простых чисел. Изучение числа вело к изучению пропорций, то есть к обнаружению связей между числами и связей между длинами сторон, составляющих фигуру. Пифагорейцы открыли, что стороны прямоугольного треугольника пропорциональны числам 3, 4, 5, или — что одно и то же — что квадрат гипотенузы равен сумме квадратов двух сторон прямого угла ($5^2 = 3^2 + 4^2$). Отметим, что это не было настоящим открытием: данная зависимость была хорошо известна вавилонским математикам и египетским архитекторам, которые пользовались этой пропорцией (3, 4, 5) при создании архитектурных элементов в форме прямоугольного треугольника; возможно, знал о ней и Фалес. Но приводит ли доказательство «своей» теоремы Пифагор, создавший *доказательную* геометрию? Ответ сомнителен, а доказательство, которое дал Евклид в своих *«Началах»*, вряд ли принадлежит Пифагору или пифагорейцам первого поколения. Очевидно, свод геометрических знаний пифагорейцев был достаточно велик —

79

он включал в себя элементарные свойства фигур на плоскости (параллельные прямые, параллелограммы, треугольники и т. д.). Однако многое говорит за то, что пифагорейцы не знали геометрического понятия подобия, развитого в платоновскую эпоху. Одно из следствий теоремы Пифагора — неизмеримость диагонали квадрата со стороной, равной единице. Другими словами, если 1 — сторона квадрата, величина x диагонали должна быть такова, что $x^2 - 1^2 + 1^2 = 2$ (диагональ — это гипотенуза прямоугольного треугольника, стороны которого представляют собой две стороны квадрата). Но число 2 не имеет точного квадратного корня (можно доказать, что если существует число x , которое равняется в квадрате 2, то это число должно быть одновременно четным и нечетным, что является абсурдом; это, возможно, и было понятным доказательством для пифагорейцев первого поколения): приводили этот факт, говоря, что квад. корень из 2 есть *число иррациональное*, что этимологически обозначает «число, которое невозможно посчитать». Мы скоро увидим, какой «скандал» это обстоятельство вызвало в пифагорейских кругах.

* * *

Перейдем к пифагорейской космологии. Адепты братства чрезвычайно серьезно занимались музыкой. Обратив внимание на то, что звуки, извлекаемые из струн лиры, бывают более или менее высокими в зависимости от длины струны, они открыли, что отношение 2/1 соответствует октаве, отношение 3/2 — квинте, отношение 4/3 — кварте. Впервые в истории греческой мысли были приведены в соответствие, с одной стороны, вещи, точнее — чувственные впечатления от них, и с другой — математические отношения: без сомнения, в этой поразительной интуиции можно увидеть источник знаменитой пифагорейской формулы, согласно которой «все вещи существуют в подражание числам, и потому вещи суть числа». Эта формула обобщила арифметическую теорию лиры. Нам все равно, какие связи Пифагор устанавливал между «вещами», объектами науки (Луна, Солнце, времена года, дождь и т. д.) и числами, но неопифагорейцы отделились мистическому полководью чисел, которое послужило истории суеверий больше, чем философии. Однако не стоит слишком иронизировать: именно пифагорейцы сделали

80

попытку перевести на язык математики (строго говоря, арифметики) феномены

вселенной. Таким образом, они стали первым звеном в цепи ученых, которые, от Галилея к Декарту и Ньютону, разрабатывали математическую физику, описывающую вселенную через системы уравнений.

Понятно, что проблема неисчислимости диагонали спровоцировала логический скандал в пифагорейском мире: признать, что все вещи суть числа, одновременно признать, что вещь, казалось бы, легко измеряемая как отрезок прямой, на самом деле не может быть обозначена никаким числом, — это способно вызвать шок. И если подумать, сколь особое место заняла «теорема Пифагора» в братстве (говорят, что, найдя ее, Пифагор стал прямо-таки «священной коровой»), понятно смущение пифагорейцев.

Пифагорейская космология похожа отчасти на милетскую. Отрывок из *«Физики»* Аристотеля это показывает:

«Пифагорейцы также утверждают, что пустота существует и входит из бесконечной пневмы в само небо, как бы вдыхающее в себя пустоту, которая определяет природные существования, как если бы пустота служила для разделения и определения предметов, примыкающих друг к другу. И прежде всего, по их мнению, это происходит в числах, ибо пустота разграничивает их природу» (Физика. IV, 6).

Как показывает анализ всех высказываний о пифагорейцах, согласно их учению, началом всего мироздания является «Единое» (монада), которое произвело на свет «неопределенную» материю (диаду). От «Единого» и диады произошли числа, и, начиная с них и последовательно, точки, линии, поверхности и объемы. Объемы (Азций называет «пять телесных фигур Пифагора» — куб, пирамиду, октаэдр, икосаэдр и додекаэдр) породили четыре элемента (землю, огонь, воздух, воду) и сферу Вселенной (эфир), которые, сочетаясь в различных пропорциях, создали Вселенную. Вселенная — существо живое, сферическое, и в его центре находится Земля, «круглая и обитаемая по всей поверхности». Эта вселенная вращается вокруг самой себя (пифагорейцы считали, что это движение порождает день и ночь) и окружена огненными дорогами, которые являются орбитами звезд, которые распределены концентрически вокруг земной сферы, и их радиусы соотносятся между собой, как из-

81

вестные пропорции $2/1$, $3/2$, $4/3$. Огромные светила несутся с великой быстротой по кругу. И от их движения возникает гармонический звук. Эта доктрина называлась «гармонией сфер».

Второй пифагореизм, или «Последние пифагорейцы» (по словам Аристоксена)

После потери своей политической роли в ахейских городах Большой Греции, в конце VI века до н. э. (восстание в Кротоне произошло около 510 г. до н. э.), пифагорейцы, которым удалось избежать преследований, оказались в Регионе (современный город Реджио-ди-Калабрия, лат. — Региум). Однако школа, которую они там основали, быстро пришла в упадок, и они расселились в разных местах континентальной Греции: так, Лисий, который был совсем юным во время Кротонских событий, поселился в Фивах, ставших в середине V в. центром пифагореизма. Другие города, в которых создавались пифагорейские школы, были: Флиунт, собравший пифагорейцев из Региона, и Тарент, единственный город Большой Греции, не изгнавший пифагорейцев. Впрочем, Тарент стал главным центром пифагореизма в IV в., когда им управлял Архит (ок. 430—360 гг. до н. э.).

История второй волны пифагореизма начинается с 450 г. до н. э., через полвека после смерти Пифагора. Период 500—450 гг. до н. э. — период почти полного его исчезновения (в Регионе особенно). Некоторые имена пифагорейцев V-IV вв. сохранила история — это Филолай (родился в Кротоне около 470 г. до н. э.; преподавал в Фивах) и Архит Тарентский, уже упоминавшийся. О них мы имеем кое-какую информацию, в частности от Платона. Филолай, среди учеников которого числились Кебет и Симий, выведен Платоном в *«Федоне»*; мы знаем также имена — и только имена — флиунтских пифагорейцев конца V в.: Ксенофил, Фантон, Эхекрат, Диокл, Полимнаст и тот Тимей из Локр Итальянских, которому Платон дал слово в диалоге, названном его именем (*«Тимей»*). В течение IV в. пифагорейское течение угасало, чтобы вновь возродиться в I в. до н. э.

О Филолае известно, что он размышлял над теорией чисел и вопросами медицины (он противопоставил пифагорейскую

82

точку зрения доктрине сицилийской медицинской школы): по его мнению, человеческое тело состоит из теплых элементов, холод в него поступает через дыхание после рождения; жидкости в теле (кровь, желчь, лимфа) являются причиной болезней. «Фрагменты из Филолая» (оспариваемые тексты) предлагают новую интерпретацию пифагорейской мистики чисел: вместо того чтобы говорить, что вещи *суть* числа, Филолай утверждал, что они *содержат* числа, что означает, что вещи познаваемы при помощи арифметических правил. Филолай также истолковал своеобразно учение о переселении душ: без сомнения, ему принадлежит знаменитое изречение, которое Платон анализирует в «Федоне», а именно что «тело есть могила» (для души), построенное на игре слов: soma-sema (*гр.* soma = «тело», *гр.* sema = «могила»). Смысл этого изречения в том, что душа соединена с телом и, как бы в могиле, погребена в нем.

Пифагорейцы V в. до н. э. значительно развили свою космологию (известную главным образом по анализу Платона). Система Филолая больше не геоцентрическая. Он помещает посередине Вселенной и вокруг нее центральный огонь. Этот центр он называет Гестией (очагом) Вселенной, Матерью и Алтарем богов, вокруг которого пляшут в хороводе десять божественных тел. Самый нижний из них так называемый Антихтон (Противоземля). Небо расположено за сферой неподвижных звезд; пять планет (Меркурий, Венера, Марс, Юпитер, Сатурн современной астрономии), за ними Солнце, под Солнцем Луна, под ней Земля, а под ней Антихтон. И еще огонь лежит выше всего, объемлет Вселенную. Эта теория (особенно гипотеза вращения Земли вокруг своей оси, высказанная якобы пифагорейцем Гисетом) двинула астрономию в сторону гелиоцентризма, впервые поддержанного астрономом Аристархом Самосским (310—320 гг. до н. э.), который учил, что Земля обращается вокруг самой себя (дневное движение) и одновременно вокруг Солнца. За это учение он был обвинен в безбожии, и это учение пребывало в забвении вплоть до Коперника (XVI в.)

Итак, вторая волна пифагореизма была менее замкнута, чем в предшествующем веке, и в основном ориентировалась на математику и астрономию. (Скажем, Архит был не только дальновидным политическим деятелем; он дал точные определения

83

геометрических терминов, предположил решение знаменитой задачи древности удвоения куба (делитская задача) и много работал над изобретением летающей машины.) Пифагореизм, несомненно, способствовал развитию научной мысли. Платон, бывший другом Архита Тарентского, был многим обязан пифагорейцам: его теория души («Федон», *Федр*), его физика («Тимей») и некоторые из его политических аристократических концепций явно содержат отзвуки пифагорейского учения. Именно в кругах Академии в I в. н. э. был вновь открыт пифагореизм.

II. Сократ

1. БИОГРАФИЧЕСКИЙ ОБЗОР

Сократ жил в V в. до н. э., приблизительно между 470-м и 399 гг. до н. э., в Афинах. Он ничего не писал, он обучал устно, но его речи донесены до нас такими авторами, как Платон, Ксенофонт, Аристотель. Проблема историка философии — раскрыть истинную личность и истинные мысли Сократа через эти свидетельства, иногда несходные между собой и даже противоречащие друг другу.

Сократический вопрос

Сократ вызвал восторг у одних (начиная с Платона, который начертал его идеализированный портрет), порицался другими — он был судим и приговорен к смерти, часто подвергался осмеянию своими согражданами, по крайней мере теми, кто отвергал философов и софистов, с которыми иные его отождествляли. Отсюда разнообразие свидетельств о нем, которые следует тщательно рассортировывать.

Надо учитывать довольно простое обстоятельство: Сократ вызывал столь много страстей, что приходится остерегаться свидетелей, которые его слишком хвалят

либо слишком порицают. Казалось бы, чтобы иметь представление о личности Сократа и его учении, лучше всего обратиться к стороннему наблюдателю, беспристрастному свидетелю, который не заинтересован в искажении событий и идей. Таким свидетелем представляется Ксенофонт (ок. 430—355 до н. э.). В своих *«Воспоминаниях о Сократе»* — произведении, написанном через

85

тридцать лет после смерти философа, он дает изложение его доктрин и показывает несостоятельность обвинений, которые выдвинул против него афинский суд. Однако историк философии Е. Дюринг в 1895 г. так писал о Ксенофонте:

«Ксенофонт похож на комиссионера, продающего товар, настоящих качеств которого он совершенно не знает, но который честно пытается нам всучить с завидным постоянством».

Сократ Ксенофонта предстает человеком не слишком большого философского размаха, смолоду предпочитавшим вести праведную и простую жизнь, выступавшим с моральными призывами, довольно условными: нужно чтить богов, умерять свои желанья, уважать родителей, быть верным друзьям, взращивать добродетель, основанную на любви и почитании. Этот Сократ весьма далек от платоновского Сократа, неутомимого спорщика, подвергавшего сомнению устоявшиеся понятия и ведущего своего великого ученика к знаменитой теории Идей. Сочинение Ксенофонта оставляет неразрешимым вопрос: почему афиняне вынесли смертный приговор этому смиренному моралисту?

Однако и в других отношениях свидетельства Ксенофонта подозрительны. Сам автор — личность сомнительная; многие историки философии обращали внимание на его мелочность, тщеславие, ограниченность, его искусство умолчания, общую тенденцию к мелким ухищрениям и фальсификациям. Вот пример. Ксенофонт размышляет над своевременностью экспедиции, предпринятой персом Киром Младшим против своего брата Артаксеркса в 401 г. до н. э.; Кир действительно призвал наемников-греков («Десять Тысяч»), чтобы разбить своего брата на флангах его войск; предприятие окончилось провалом, Кир был разбит под Кунаксой, и «Десять Тысяч» отступили под руководством Ксенофонта, который рассказал об этой экспедиции, особо подчеркнув свою роль. В *«Воспоминаниях о Сократе»* Ксенофонт утверждает, что Сократ якобы отговаривал его от этой авантюры и советовал обратиться к Дельфийскому оракулу. Эта история позволила Ксенофонту по ходу дела напомнить, что он сам, Ксенофонт, славный «старый вояка», что он прекрасно знал Сократа (что не бесспорно), который был человеком весьма набожным и добропорядочным, если уж он советует обратиться к пресловутому оракулу. Этот эпизод открывает

86

в некотором смысле даже мошенничество: вместо того чтобы спросить Пифию, должен ли он выступать с Десятью Тысячами, Ксенофонт спрашивает, к кому из богов он должен воззвать, дабы тот покровительствовал его путешествию. Рассказывая же о размышлениях Сократа над тем, что можно назвать умственной нечестностью, непорядочностью, он проявляет полное непонимание вопроса.

Ксенофонт с его недобросовестностью, узким утилитаризмом, побуждающим его думать, что, если хочешь добиться чего-то от богов, им следует приносить богатые дары, с его хитростью и тщеславием вряд ли был способен оценить учение Сократа и создать достойный портрет своего Учителя — если он, конечно, был таковым. В *«Воспоминаниях о Сократе»* проявились все качества Ксенофонта как историка: его исторические тексты, в частности *«История Греции»*, довольно посредственны, непоследовательны, в них все мерится одной мерой; он предпочитает романтический жанр, который ему удастся лучше (он написал любопытную историческую повесть *«Киропедия»*). В *«Воспоминаниях о Сократе»* содержится довольно мало сведений о биографии главного героя, что особенно странно для «историка». *«Воспоминания»* не дают ответа на вопросы: в каком возрасте Сократ выпил яд и умер? Какова была его роль в отдельных эпизодах Пелопоннесской войны? Какова была его военная карьера (мы знаем от Платона, что Сократ принимал участие в нескольких битвах)? Почему Ксенофонт промолчал о том, какой ответ дала Пифия Керифону (ученику и другу Сократа) на вопрос, существует ли на свете кто-то более мудрый, чем Сократ? Считается, что Пифия

ответила отрицательно и что ее ответ определил всю жизнь философа, которая с этого момента стала служением Аполлону. В *«Воспоминаниях»* много неправдоподобного и анахроничного. Например, Ксенофонт описывает Сократа как искусственного знатока нравов малоазиатских народов, хотя это маловероятно; Ксенофонт делает его знатоком кавалерии, хотя Сократ служил в пехоте, он был тяжеловооруженным воином; Ксенофонт связывает равнодушие Сократа к сельскому хозяйству с тем, что якобы «Сократ никогда не покидал Афин». Все это по меньшей мере сомнительно.

Почему же большинство специалистов по греческой философии придавали столь серьезное значение свидетельствам

87

Ксенофонта? Объяснить это довольно просто. В течение долгого времени считалось, что образ Сократа, идеализированный Платоном, — это и есть реальная историческая личность. Затем историки философии решили, что платоновский Сократ, глубокий и тонкий диалектик, великий метафизик, строящий теорию Идей и теорию бессмертия души, социальный реформатор, прозревающий идеальный город, был всего лишь литературным образом. Тогда они бросились искать «реального» Сократа, менее глубокомысленного, менее «божественного и несравненного», чем платоновский, и нашли его у Ксенофонта. Но не кинулись ли они из одной крайности в другую? Уже Кьеркегор задавался вопросом, почему афиняне обрекли на смерть настолько невыразительную, незначительную личность, как ксенофоновский Сократ. Достойно удивления, если некий условный моралист, представленный в *«Воспоминаниях»*, мог обладать таким полетом мысли, высотой разума, как это описывает Платон. Мог ли персонаж Ксенофонта оказать влияние на всю историю философии, и влияние настолько длительное? Каким образом бесцветный, безликий ксенофоновский Сократ мог очаровывать, завораживать на протяжении четверти века (с 425 г. до н. э. и до самой смерти) образованную афинскую молодежь, до такой степени беспокоить восстановленную афинскую демократию, что она возбудила против него судебный процесс, удовлетворяя свое желание мести и одновременно давая показательный пример? Если бы он был в действительности простоватым морализатором, проповедовавшим набожность и уважение к семье, то почему Аристофан избрал именно его символической мишенью для своих атак в *«Облаках»*?

Приходится признать, что свидетельства Ксенофонта сомнительны, ненадежны и ничем не подтверждены.

* * *

Таким образом, если Ксенофонт как свидетель исключается, то самым обширным источником информации о Сократе остается Платон, который вошел в круг его учеников в возрасте около двадцати лет, то есть приблизительно в 407 г. до н. э. Он оказался весьма внимательным и проницательным слушателем и в своих *«Диалогах»* подробно описал беседы, происходившие 88

между Сократом и различными его собеседниками. Возможно, Платон начал писать первые *«Диалоги»*, когда Сократ был еще жив, что подтверждается самими этими диалогами. Диоген Лаэртский сообщает, что Сократ изумился «изобретательности» своего юного ученика по поводу диалога, озаглавленного *«Лисид»*. Впрочем, возможно, это более поздняя легенда, подчеркивающая, с одной стороны, зрелость мысли юного Платона, а с другой — его оригинальность. Но как бы то ни было, бесспорно, Сократ *«Диалогов»* в большой степени литературный образ. Как каждый хороший писатель, Платон ловко перемешивает реальность и фантазию. Хронологические подробности и конкретные обстоятельства, которые иногда даются в начале *«Диалогов»*, кое-какие биографические аллюзии приводятся им не для того, чтобы идеализировать Учителя или вводить в заблуждение читателя; очевидно, они отражают действительность, судя по тому, как они перекликаются между собой и совпадают с другими источниками. Наоборот, отрывки, раскрывающие личность Сократа, его реакцию на те или иные события, анекдоты, неизвестно, случались ли они на самом деле или это просто легенды, вроде ответа Пифии Керефону, о чем уже упоминалось, -- вот эти анекдоты, несомненно, были продуктом литературной транспозиции, перестановки, перегруппировки. Ученые дотошно изучали их, сравнивали с другими источниками

и извлекали из этой работы более или менее основательные выводы, которые позволяют воссоздать образ Сократа исторического.

Но так ли важно знать, участвовал ли Сократ в той или иной битве и размышлял ли он перед смертью о жертвоприношении Асклепию или питал ли в действительности слабость к Алкивиаду? Важнее всего этого — знать его мысли, его учение. Был ли он таким моралистом, смело раздававшим правильные советы, каким представляет его Ксенофонт, или же он был тем, кто заложил основы морального интеллектуализма и вдохновил Платона и Аристотеля на их поиски истины? Был ли он инициатором платоновских теории Идей, социальной доктрины «Государства»?

Два известных историка греческой философии, британцы Дж. Барнет и А.Е. Тейлор, в 1911 г. вновь поставили вопрос о Сократе. Они доказывали идентичность Сократа «Диалогов» и исторического Сократа, видя в Платоне только точного и умно-

89

го «репортера», который сохранил для последующих поколений учение этого замечательного человека. Дело в том, что платоновские «Диалоги» были распределены исследователями по трем хронологическим блокам: ранние зрелые и поздние произведения. Считается, что ранние «Диалоги» были созданы под влиянием Сократа (их так и называют — сократические), а зрелые и поздние выражают собственное учение Платона. Согласно Барнету, эта классификация не имеет оснований, и все диалоги, в которых Сократ выступает главным персонажем, независимо от того, относятся ли они к юности Платона или его зрелости, следует назвать сократическими. Сократ, таким образом, предстает не только ироничным диалектиком, повергавшим своих собеседников в *затруднение* (апорию), поставив их перед их противоречиями, но также создателем теории Идей, понятия «Творца и Отца этой Вселенной», учения о бессмертии души, доктрины истинного знания и простого мнения, диалектического метода (восходящего и нисходящего), теорий гармоничной организации идеального государства, концепции любви как средства познания — короче говоря, всего, что относилось к ранней и зрелой платоновской философии и что изложено в таких диалогах, как «Федон», «Пир», «Федр», «Государство», «Менон» и др. Те же идеи, которые относили к поздней платоновской философии и которые изложены в «Пармениде», «Софисте», «Политике», «Тимее», «Законах», и составляют в действительности собственную оригинальную философию Платона. Именно ее и преподавал Платон в Академии на своих устных уроках, о которых Аристотель донес некоторую информацию, к сожалению, слишком скудную.

Что же до Сократа, описанного Платоном, — причем последний, может быть, и допустил некоторые вольности по отношению к истории, но, в сущности, не большие, чем Фукидид при описании Пелопоннесской войны, — так вот этот Сократ не оставался в стороне от великих научных движений V в. до н. э., а потому следует понимать его речи, приведенные в «Федоне», как буквально переданные. «Федон» посвящен последней беседе Сократа со своими друзьями, в тюрьме, в тот день, когда ему предстояло выпить чашу с цикутой. Будущий основатель элидо-эретрийской школы, ученик Сократа, Федон пересказывает пифагорейцу Эхекрату из Флиунта, среди прочих, такой монолог Сократа: «Когда я был молод, Кебет (Сократ обраца-

90

ется к одному из учеников. — *Авт.*), эту чудесную страсть я отдал тому виду познания, которое называют исследованием Природы. Я нашел в нем поистине несравнимый блеск: оно знает причину каждой вещи, на основании которой каждая приходит в существование, в силу чего она (вещь) разрушается, в силу чего все это существует!»

Как видим, Сократ, отдававший должное Анаксагору и Эмпедоклу, вызывает восторженное поклонение пифагорейцев из Фив и элеатов из Мегар. Мироззрение самого Сократа связывают с пифагореизмом (теория Идей) и с орфизмом (вера в бессмертие души и мистицизм, который видит в теле могилу и воспринимает земную жизнь как приготовление к смерти). Но он сохранял холодный рассудок и потому не был ни пифагорейцем, ни орфиком. Нельзя игнорировать основную черту его разума: иронию, отказ от догматизма,

критический разум. И Барнет принимает такое определение личности Сократа: «Горячее сердце, подчиненное холодному разуму».

* * *

Современные исследователи не разделяют крайней точки зрения Барнета и Тейлора, которая, однако, сыграла важную роль, остановив безоглядное следование свидетельствам Ксенофонта с некоторой корректировкой в духе Платона. Кратко рассмотрим другие свидетельства, которые проясняют проблему личности и учения Сократа.

Аристофан (ок. 445 — ок. 386 гг. до н. э.), великий мастер комедии, создал сатиру на современное ему греческое общество, в которой нарисовал пародийный образ Сократа. *«Облака»* были поставлены в 423 г. до н. э., в разгар Пелопоннесской войны, когда дух софистов, как и учение Сократа, процветали в Афинах. Аристофан издевается над методами софистов, которые, переворачивая вверх дном традиционные ценности, доказывают все, что угодно, пародируя философские размышления. Он целится главным образом в софистов, но главным софистом, который их представляет, оказывается... Сократ! Это он живет в своей «мыслильне» и, сидя в гамаке, созерцает светила и небесные тела, тогда как его почтительные ученики ползают по земле, внимая его моральным наставлениям и поучениям. Он преподает некоему юноше, влезшему по уши в долги, искусств-

91

во уклонения от их уплаты, нагло обезоруживая своих кредиторов целым рядом софизмов, ибо аристофановский Сократ способен доказать любую мысль и выиграть любое дело — даже у собственного отца. Отец юноши с удовольствием обучается искусству обмана с помощью софистики Сократа, пока сам не становится его жертвой, когда его сын, следуя опять-таки этому методу, логически побеждает отца и в полном соответствии с законом бьет его палками... Вот тут-то глаза старика открываются, и он поджигает «мыслильню» Сократа. Заглавие комедии объясняется таким образом: Сократ и ему подобные не верят в богов Олимпа, они поклоняются «облакам», символам их сумасбродства, персонифицированным в длинноносых женщинах, окутанных пепельно-серыми покрывалами. Они и составляют хор — обязательную принадлежность древнегреческого театра. Итак, Аристофан предвосхищает судей, которые приговорят Сократа к смерти за безбожие и за то, что он сбивает молодежь с пути истинно традиционной морали. Конечно, нам предлагается карикатурный образ. Однако было бы ошибкой отбрасывать его полностью. По меньшей мере одним позитивным элементом он обладает: если такой комедиограф, как Аристофан, который обращался, так сказать, к широкой публике, то есть к публике не особенно искушенной в философии, выбрал своим главным героем именно Сократа, а не какого-то софиста, значит, что это имя было хорошо известно в Афинах, что Сократ имел известность, которая выходила за рамки собственно философского мира. Афинский лавочник, самый далекий от умственных построений, знал имя Сократа, как французский лавочник в XX веке знает имя Сартра. Впрочем, некоторые замечания Аристофана согласуются с теми, которые мы находим у Платона: оба описывают Сократа как главу школы, собирающего вокруг себя учеников (сократиков, согласно классической терминологии). В эту школу принимают молодых людей, которых родители послали получить классическое образование. Оба автора описывают метод стимулирования ума (майевтика) через диалектические упражнения (у Аристофана он представлен как смешная игра и обман). Оба описывают его человеком, ставящим под вопрос традиционные постулаты и свободно их принимающим после критического осмысления, развивающим идею парадокса, необходимого для приведения мыслей в порядок. Обыватель, ограниченный только житей-

92

скими вопросами, прочитав некоторые платоновские диалоги, возможно, реагировал бы так же, как и зритель, хохочущий над комедией Аристофана. Например, утверждение Сократа в *«Гуннии»* о том, что лжецы — люди способные, и умные, и знающие, и мудрые во лжи, способно шокировать неподготовленного читателя. Таким образом, в изображении Аристофана, как и в изображении Ксенофонта, образ Сократа, хоть и искаженный, как в кривом зеркале, подтверждает тот факт, что Сократ не оставлял равнодушным ни одного из своих

современников.

На описание судебного процесса над Сократом исследователи извели много чернил и бумаги. Мы поговорим о нем позже; запомним пока только то, что обвинение против Сократа было вновь выдвинуто через несколько лет после его смерти Поликратом (не путать с тираном Самоса). Этот текст тоже не сохранился, но его можно восстановить по опровержениям, которые ему давали Исократ, Ксенофонт, Платон и знаменитый ритор *TV* в. н. э. Либаний.

Жизнь и личность Сократа

Как, имея все эти источники, получить достоверное и полное представление о жизни и личности Сократа?

Сократ был сыном каменотеса Софрониска и повивальной бабки Фенареты, они оба считались афинскими гражданами скромного достатка. Источники, которые мы рассмотрели, не дают никакого представления ни о его детстве, ни о юности; более поздние предания опускают этот период его жизни. Упомянем лишь эпизод с Сопиром, физиономистом, который на основании безобразной внешности Сократа сделал вывод о том, что он должен обладать всеми пороками, вызвав всеобщий смех; сам же Сократ признавал, что родился с некоторыми дурными наклонностями, которые подавил силой воли. Согласно Либанию, он работал вместе с отцом и после смерти последнего оставил орудия каменотеса, чтобы начать — вначале с помощью своего богатого ученика Критона — жизнь философа. Вот и все, что о нем известно, и эта информация, конечно, ненадежна. Можно допустить также вероятность интереса, который Сократ проявлял к физике, но длинный список учителей, к которым его приписывают в качестве ученика, вероятнее всего,

93

относится к области легенд. Брал ли он уроки у Анаксагора (*«Федон»* дает основание предполагать, что он был знаком с трудами этого мудреца, который поселился в Афинах около 450 г. до н. э.)? Посещал ли уроки геометрии Феодора Киренского? Учился ли у Продика риторике? Все это невозможно узнать. Но нет сомнения, что Сократ обладал любознательным умом, интересовался всем происходившим в Афинах, куда с середины V в. до н. э. со всех концов эллинского мира устремлялись художники, ученые, философы. Возможно, он не дискутировал с Парменидом, как утверждает Платон в диалоге, который носит это имя. Но он вполне мог слушать Зенона Элейского. Он не мог игнорировать мощную научную Ионийскую школу, которая возродила к новой жизни учение Анаксагора, и теория Эмпедокла из Агригента, без сомнения, была ему известна. Наконец, будучи почти современником софистов (моложе, чем Протагор, но того же поколения, что Горгий), он должен был в юности ломать в спорах с ними копья. Все это рассказывает Платон, приправляя рассказ некоторыми искажениями исторической правды в пользу своей литературной композиции; подробности могут быть оспорены, но интеллектуальное окружение, на которое мы будем ссылаться, вполне определено. Нет ничего неправдоподобного в том, что Сократ встретил своих первых учителей среди тех, против кого позже выступил. Нельзя сказать, что Сократ из *«Облаков»*, изображенный чрезвычайно карикатурно, совершенно не связан с Сократом историческим; Аристофан, сделав его учеником ионийцев, не слишком погрешил против истины ради выдумки: эта подробность ничего не прибавила к карикатуре.

Как бы то ни было, молодой Сократ вступил в противостояние со множеством натурфилософских спекуляций, которые циркулировали в его время. Софисты «жонглировали» ими, доказывая с помощью красноречия истинность тех или других положений в зависимости от предмета спора; элеаты, напротив, отвергали все науки о природе в целом, подчеркивая их бессвязность и противоречия; приверженцы Гераклита, по различным причинам, утверждали то же. Понемногу Сократ убедился в том, что эти споры имеют причиной тщеславие и постепенно вступил на путь, который стал его собственным путем нравственного размышления. Именно на эту интеллектуальную революцию намекает Аристотель, когда говорит, что Со-

94

крат «первым опустил философию на землю». Это оценка философа, который

еще не родился, когда Сократ принял цикуту, и эта оценка связана с учением Сократа. К тому же Аристотель был учеником Платона, и его мнение особенно интересно по двум причинам:

1) методический и критический ум Аристотеля, конечно, умел познать правду, правдоподобие и видимость правдоподобия в том, что касается Сократа; он четко различает Сократа исторического, которого называет просто Socrates, и Сократа платоновского, которого называет «о Socrates», что означает «тот самый Сократ» (хотя это различие не всегда абсолютно);

2) Аристотель преподавал и создавал свои произведения через пятьдесят лет после процесса Сократа, а потому для него острые углы были сглажены, острота былых споров приглушена; у него не было необходимости ни умалять личность Сократа, ни идеализировать его, как это делал Платон.

Законопослушный гражданин, Сократ участвовал в качестве пехотинца (гоплит) в осаде Потидеи (431 г. до н. э.), в битве при Делионе (424 г. до н. э.), где он спас, как считается, жизнь Ксенофону. Когда на него пал жребий быть *притоном* и он вел дело военачальников Аргинуза, то был единственным, кто голосовал против смертного приговора, требовавшегося «гласом» народа. После установления в Афинах олигархического режима «тридцати тиранов» (404 г. до н. э.) Сократ не изменил ни образ жизни, ни образ мысли; он не слишком почитал и демократию, но совсем не принимал тиранию: известно, что он не подчинился приказу олигарха Крития, «главе тридцати», который требовал указать, где скрывается некий враг тирании. Когда демократия была восстановлена, его обвинили в безбожии и приговорили к смерти. В 399 г. до н. э. он добровольно выпил чашу ядовитой цикуты.

Учительство Сократа началось около 425 г. до н. э. У него не было собственной школы, и он беседовал со своими учениками и слушателями в случайных местах: на городской площади, в гимнасии, в лавке ремесленника, в пиршественном зале у богатого друга и т. п. Он дискутировал на все темы, связанные с жизнью гражданина и индивидуальной моралью. Его метод заключался в том, чтобы выяснить тезисы противника (софиста или, скажем, демагога), которого он опрашивал с притворной наивностью, якобы чтобы удовлетворить любопытство. Когда

95

тот более или менее точно формулировал свои тезисы, Сократ, ставя вопрос за вопросом, заставлял своего оппонента доводить высказывание до явного абсурда. Этот спор происходил перед внимательной аудиторией. Платон сравнил метод Сократа с нападением электрического ската, который вначале обездвигивает свою добычу. Он неоднократно отмечал особый пленяющий эффект бесед Сократа: когда мы слушали любого другого спорщика, оратора, даже более искусного, признается он в *«Пире»*, мы сохраняли о нем меньшее впечатление, чем слушая Сократа или кого-нибудь, кто пересказывал его речи.

2. ПРОЦЕСС НАД СОКРАТОМ.

Обвинение в безбожии

В 400—399 гг. до н. э. Сократа обвинили в безбожии. К этому времени он нажил множество врагов, как личных, так и общественных. Демократы, которые пришли к власти в 403 г. до н. э., упрекали его в неуважении к традициям, в частности к традиции выбирать по жребию магистров («Какая глупость, — говорит он, — что один боб решает выбор магистра, ведь не тянут жребий те, кому доверяют руль корабля!»); они припомнили, что его учениками были Алкивиад, афинский военачальник, дважды предавший родину, и Критий, возглавлявший «тиранию тридцати». Сократ оказался жертвой «чистки», которая последовала за восстановлением демократии. Нужен был предлог для «демократического» процесса. Итак, его обвинили в безбожии — классический предлог, вполне пригодный для процессов этого типа и в другие времена. Подсудимыми вполне могли быть интеллектуалы вроде Анаксагора, Эсхила, Протагора. Члены афинского народного суда выбирались жребием из простых людей, более привыкших слушать жалкие оправдания обвиняемых, чем терпеть высокомерные и ироничные поучения какого-то философа. Главным обвинителем был некий Мелет, о котором Диоген

Лазртий сообщает:

«Мелет, сын Мелета, из поселка Пифос, обвинил под присягой Сократа, сына Софрониска, из поселка Алопес. Сократ виновен в том, что не верит в богов республики и проявлял в городе демонические странности. Он виновен в том, что развращает молодежь. Приговор: смерть».

96

Другие обвинители, Ликон и Анит, дополняют Мелета: почему Сократ никогда не говорит о богах иначе как с ироническими оговорками? Почему он пренебрегает участием в общенародных мистериях? Почему он проповедует вступление в культ, который официально не утвержден (намек на связь Сократа с орфико-пифагорейской школой, подозревавшейся в «интернационализме», а к тому же Сократ называл себя «гражданином мира», согласно Цицерону)? Помимо прочего, вина Сократа отягощалась фактом учительства. Афинская демократия допускала личное безбожие, но не могла допустить, чтобы оно пропагандировалось на городских площадях. Афинские традиционалисты не могли не приговорить к смерти человека, который угрожал установленному порядку; да и обвинения, выдвинутые Аристофаном в *«Облаках»*, все еще жили в умах двадцать три года спустя.

А многое ли изменилось с тех пор? Морис Кламель написал в 1977 г.:

«Если бы Сократ вернулся, наверняка мы опять возбудили бы против него судебное дело, без всякой отсрочки, не вдумываясь в свои подозрения и желания. Впрочем, мы всегда еще раньше убиваем его в самих себе...»

Сократ был первым в истории нонконформистом, и афинские демократы не могли его не убить.

Процесс

Сократ, как сообщают Ксенофонт и Платон, отнесся к процессу с глубочайшим душевным спокойствием. Одному из друзей, который спросил его, не хочет ли он обдумать свою защиту, он ответил:

«Моя лучшая защита в том, что я никогда не совершал несправедливости».

Сократ явился перед *гелиастами*, окруженный своими учениками; выдающийся оратор того времени, Лисий (ок. 440—380 гг. до н. э.), который был противником «тридцати тиранов», составил для него защитительную речь, от которой Сократ отказался, предпочитая защищаться самому. Цицерон пишет, что он защищался не как виновный, но как судья над

97

своими судьями; и это действительно так, потому что единогласно свидетельствуется и Ксенофонтом, и Платоном (последний не присутствовал на процессе, но был в курсе всех событий, извещаемый друзьями Сократа, поддерживавшими его в час испытания). После прений, которые Платон пересказал в *«Апологии Сократа»*, судьи (их было пятьсот пятьдесят девять) признали Сократа виновным с перевесом в три голоса. Мелет требовал смертного приговора, но, согласно афинскому обычаю, суд предложил осужденному самому определить меру своего наказания. Сократ ответил так:

«Какое же наказание, о мужи афиняне, должен я положить себе? Не ясно ли, что заслуженное? Чему по справедливости подвергнуться или сколько я должен уплатить за то, что ни с того ни с сего всю свою жизнь не давал себе покоя, за то, что не старался ни о чем таком, о чем старается большинство: ни о наживе денег, ни о домашнем устройстве, ни о том, чтобы попасть в стратеги, ни о том, чтобы руководить народом; вообще не участвовал ни в управлении, ни в заговорах, ни в восстаниях, какие бывают в нашем городе, считая себя, право же, слишком порядочным человеком, чтобы оставаться целым, участвуя во всем в этом; за то, что я не шел туда, где я не мог принести никакой пользы ни вам, ни себе, а шел туда, где мог частным образом всякому оказать величайшее, повторяю, благодеяние, стараясь убеждать каждого из вас не заботиться ни о чем своим раньше, чем о себе самом, — как бы ему быть что ни на есть лучше и умнее, не заботиться также и о том, что принадлежит городу, раньше, чем о самом городе, и обо всем прочем таким же образом. Итак, чего же я заслуживаю, будучи таковым? Чего-нибудь хорошего, о афиняне, если уж в самом деле воздавать по заслугам, и притом такого хорошего, что бы для меня подходило. Что же подходит для

человека заслуженного и в то же время бедного, который нуждается в досуге вашего же ради назидания? Для подобного человека, о афиняне, нет ничего более подходящего, как получать даровой обед в Пританее¹; по крайней мере для него это подходит гораздо больше, чем для того из вас, кто на Олимпийских играх одержал победу в беге на колеснице... Итак, если я должен назначить себе что-нибудь

¹ Обед в Пританее на общественный счет был чрезвычайно почетен. На него имели право, например, победители Олимпийских игр. — *Прим. пер.*

98

мною заслуженного, то вот я себе назначаю — даровой обед в Пританее» (Платон, «Апология Сократа»).

Эта речь еще больше раздражила судей, если они и сомневались; теперь большинством голосов они приговорили философа к смерти. Согласно «Апологии», его последние слова, обращенные к *гелиастам*, таковы:

«Но вот уже время идти отсюда, мне — чтобы умереть, вам — чтобы жить, а кто из нас идет на лучшее, это ни для кого не ясно, кроме Бога».

После приговора Сократ провел три дня в тюрьме, куда к нему приходили его жена Ксантиппа и его трое детей. С ним были его друзья, и он утешался, философствуя с ними. Его ученик Критон, который способствовал началу его деятельности в качестве философа, предложил ему побег, но Сократ отказался, предпочитая смерть в уважении к закону — хотя и несправедливому — жизни в его нарушении. Платон описывает его последние минуты, когда, после того как он выпил цикуту, холод смерти постепенно завладевал его телом, он напомнил Критону его обещание принести за него в жертву Асклепию петуха¹. Его последними словами были: «Не забудь исполнить этот долг».

Учение Сократа

Содержание учения Сократа может быть восстановлено с помощью указанных нами свидетельств, в частности начиная с Платона и кончая Аристотелем. Перечислим его главные идеи:

— философия касается не природы неба и звезд, но судьбы человека, который ищет то, что можно назвать «спасением», и не находит, поскольку проходит мимо добра («Никто не зол добровольно»);

— задача философа состоит в том, чтобы вести невежественного к мудрости («ибо добродетель есть знание»), практикуя майевтику (стимулирование) ума, как повитуха стимулирует тело роженицы;

Таков был обычай после выздоровления. Сократ высказывает ироническое суждение: в данном случае под болезнью он понимал жизнь, а под выздоровлением освобождение от нее — смерть. — *Прим. пер.*

99

— роль Учителя состоит в том, чтобы помочь человеку в глубине самого себя найти Истину и обрести искусство жить в согласии с добродетелью; формула, которая была нанесена на фронто́не храма в Дельфах «Познай самого себя», — является одновременно и программой познания себя, и познания Истины.

Эти темы определяют направление западной мысли на долгое время — это моральный интеллектуализм, совершенным примером которого был Сократ.

III. Платон и Аристотель

Платон

1. ЖИЗНЬ И ПРОИЗВЕДЕНИЯ

Биография

Платон родился в Афинах около 428—427 гг. до н. э.; он умер там же в возрасте восьмидесяти лет около 348—347 гг. до н. э. Можно уточнить, что он родился в годы, последовавшие за смертью великого Перикла, который привел Афины к расцвету их могущества и процветания и умер во время войны, предпринятой македонскими «варварами» против греческих городов и впоследствии закончившейся окончательным порабощением Греции и включением ее в империю Александра Великого.

Платон происходил из знатного рода. Семья его отца, Аристона, претендовала на родство с последним афинским царем Кодром. Среди предков его матери, Периктионы, был Дропид, друг знаменитого законодателя Солона, который в VI в. до н. э. заложил в Афинах основы демократии. Критий, глава «тридцати тиранов» из Филы, был ее двоюродным братом, а Кармид, один из олигархов, занимавший важный пост в Пирее, порте Афин, — родным братом. Юность философа протекала в обстановке политических конфликтов, которые он не мог не замечать, поскольку некоторые члены его семьи были в них замешаны. После смерти Перикла власть в Афинах стала объектом борьбы между демократами и олигархами, то есть между сторонниками гражданских собраний и сторонниками диктатуры, или власти небольшого количества людей, олигархов. Но в течение двадцати пяти лет, прошедших со смерти Перикла, (429—404 гг. до н. э.), афинская демократия терпела одну не-

101

удачу за другой. Пелопоннесская война закончилась поражением, и в 404 г. победившая Спарта навязала Афинам режим олигархии («тирания тридцати»). В 403 г. демократия была восстановлена, и Сократ — среди многих других — стал ее жертвой. Молодой Платон (ему было двадцать три года) испытал в это смутное время серьезный политический скептицизм: он остерегался как демократии Перикла, которая привела к упадку Афин, так и олигархии Крития, как реставрированной демократии, приговорившей Сократа к смерти, так и афинского морского империализма. Короче говоря, он в полную меру осознал тяготы политической нестабильности. И этим объясняются, возможно, его сицилийские приключения, о чем ниже. Первым учителем Платона, юноши из хорошей семьи, был Кратил, некогда бывший учеником Гераклита. По крайней мере, так утверждает Аристотель в *«Метафизике»*:

«Смолоду сблизившись прежде всего с Кратилом и гераклитовскими воззрениями, согласно которым все чувственно воспринимаемое постоянно течет, а знания о нем нет, Платон и позже держался таких же взглядов».

Это утверждение впоследствии оспаривалось, но в нем нет ничего невероятного. Как бы там ни было, в возрасте двадцати лет, а возможно, и позже, Платон вошел в круг учеников Сократа и стал его самым ревностным последователем и, конечно, самым глубоким. Несомненно, нравственное и политическое учение Сократа отвечало многим запросам ученика: оптимизм Учителя, его отношение к справедливости, которая должна главенствовать в деле управления государством, принцип компетентности, обязательный как для уравнилительной демократии, так и для тиранического абсолютизма, — все это привязало его к тому, о ком он скажет в *«Федоне»*, что он был лучшим, самым мудрым и самым справедливым из людей. Безусловно, процесс над Сократом вызвал в нем уныние и обеспокоенность. Он не присутствовал при его смерти, по его словам, из-за болезни. Он покинул Афины, как и другие ученики и друзья Сократа, возможно, из предосторожности, а возможно, и потому, что новая афинская демократия его разочаровала. Некоторое время он провел в Мегаре, где действовала школа, называемая Эристической, поскольку там культивировалось искусство диалектического спора (Эрис у греков была богиней Разногласия).

102

В 390 г. до н. э., то есть через девять лет после смерти Сократа, Платон предпринял путешествие, которое после посещения Египта, Киренаики и Южной Италии привело его на Сицилию. Первый этап этого путешествия был практическим: Платон вез с собой груз масла, произведенного на его оливковых плантациях, чтобы продать на рынке Навкратиса и получить таким образом средства для продолжения путешествия. Киренский этап (восточная часть современной Ливии) имел характер более интеллектуальный; Платон встретился в Кирене с математиком Феодором (у которого, должно быть, познакомился с трудами о иррациональных числах) и с философом Аристиппом, который учил, что наслаждение является целью жизни, и с несколькими его последователями, которые постоянно сопровождали Аристиппа, как, например, богатый киренец Анникерид, о котором речь пойдет ниже. Третий этап путешествия Платона был в Южной Италии, и в частности в Таренте, где правил политический авторитарный режим (тирания), основанный на науке и философии; просвещенный деспот,

который поддерживал с удовольствием это положение вещей, был пифагореец, философ, математик, астроном и инженер (он изобрел винт, блок, бумажного змея): Архит из Тарента. Диоген Лаэртский упоминает переписку между Платоном и Архитом, относящуюся к рукописям, которые один посылал другому.

«Он [Филолай из Кротона, пифагореец] написал книгу, о которой Гермипп говорит, доверившись писателю, что философ Платон прибыл на Сицилию к Дионисию, купил у его родителей четыре мины Александрийской монеты и он вынес оттуда материал для своего *«Тимея»*.

Из Тарента Платон отправляется на Сицилию, в Сиракузы, по приглашению сиракузского тирана Дионисия Младшего. Философу в это время было сорок лет, и его известность была, без сомнения, уже довольно велика: собирался ли Дионисий использовать в управлении Сиракузами идеи Платона и следовать его советам, или его больше занимали роскошь и великолепие, чем математика или философия? Известно, что от намерения до исполнения слишком далеко. Дионисий, возможно, раздраженный дружбой, которая установилась между Платоном и Дионом, его молодым шурином, а возможно, что еще более правдоподобно, раздраженный упреками философа в адрес

103

своей государственной деятельности, погрузил его на корабль, который уходил в Грецию. Буря (если только не секретный приказ, исходивший от Дионисия) вынудила судно сделать непредвиденную остановку на острове Эгина, жители которого были в то время в состоянии войны с Афинами, и Платон рисковал погибнуть или, по крайней мере, оказаться в рабстве. Именно Анникерид с Кирен, о котором упоминалось, выкупил его из плена, и Платон смог наконец добраться до Афин.

А в 388—387 гг. до н. э. Платон — уважаемый и известный гражданин, автор дюжины произведений, в которых он развивает идеи Сократа и свои собственные. Они представляют собой небольшие пьесы для философского театра, «диалоги», в которых его великий Учитель является главным действующим лицом. Из его сочинений самыми известными были диалог о софистах, *«Горгий»*, и произведение о справедливости в гражданском обществе — первая книга большого труда, который в будущем будет состоять из десяти книг. Он известен нам под заглавием *«Государство»*. Войдя в период зрелости, Платон решил основать свою философскую школу. Он купил около Колона на северо-западе от Афин гимнасий и сад, смежный с ним; это место находилось под покровительством мифического героя *Академа*: школа получила, соответственно, название *Академия*. Это был своего рода маленький университет, имевший преподавательский состав, помещения для занятий, место, посвященное Музам (Museum), библиотеку, научные коллекции и т. п.; было и общежитие для слушателей. Эта организация, налаженная самим Платоном, впоследствии была усовершенствована, и Академия стала могущественным учреждением, а в римскую эпоху, в I в. до н. э., Академия переселилась внутрь самого города. Итак, Платон был первым схолархом — главой Академии; среди его сотрудников были его племянник Спевсипп, математик Фетет и Евдокс из Книды и некоторые другие. Платону наследовали в качестве схолархов: Спевсипп, Ксенократ, Гераклид из Понта и т. д.; последним был Дамасций: Академия, главный бастион эллинистической мысли, была закрыта девять столетий после своего основания в 529 г. н. э., тогда же, когда и другие философские школы Афин; а вместе с ними наступил закат греческой философии и культуры.

В течение двадцати лет — с 387-го по 367 г. до н. э. — Пла-

104

тон преподавал в Академии, где собирались философы, ученые и ученики, пришедшие со всех концов греческого мира и эллинизированной Малой Азии. Не сохранилось ничего (или почти ничего) от его устного преподавания, которое ученики называли *agrapha dogmata* («незаписанные поучения»). Очевидно, их содержание не особенно отличалось от содержания *«Диалогов»* этого периода, в которых Платон развивает свои самые известные теории (теория Идей, теория души, теория знания-припоминания, социальные теории, нацеленные на создание идеального города, критика элеатов). В 367 г. до н. э. Дионисий Сиракузский умер, и его сын, Дионисий Младший, унаследовал власть, которая, однако, фактически была в руках его дяди, Диона, остававшегося другом и почитателем Платона в

течение двадцати лет, то есть с тех пор, когда тот начал работать над *«Государством»* и сделал неудачную попытку претворить свои политические идеи на практике. Теперь Дион призвал Платона к себе, и Архит Тарентский тоже упорно добивался, чтобы он приехал на Сицилию. В 366 г. до н. э. Платон осуществляет второе путешествие на Сицилию. Но по его приезду именно Дионисий Младший встретил его и контролировал его пребывание. Вскоре после приезда философа Дион был изгнан, и Платона удерживали в Сиракузах в течение года, пока он не получил разрешения вернуться в Афины. Отношения между Дионисием Младшим и Платоном не закончились на этом: пять лет спустя (в 361 г. до н. э.) тиран вновь призвал Платона, и философ, в надежде испросить помилование для Диона, принял приглашение. Третье путешествие на Сицилию закончилось плохо: Платон раздражил Дионисия, который отправил его в тюрьму, и он не дождался бы освобождения, если бы не энергичное вмешательство Архита.

Пятнадцать последних лет — с 361-го по 347 г. до н. э. — Платон провел в Афинах, продолжая преподавать и писать свои *«Диалоги»*. Смерть Диона, убитого в 354 г. до н. э., потрясла его. Вместе с Дионом исчезла всякая надежда осуществить в греческом мире благородную просвещенную монархию.

Платон умер в 348—347 гг. до н. э. В это время он завершал *«Законы»*, свое последнее произведение, ставшее известным только после его смерти. Он назначил своим преемником во главе Академии Спевсиппа, своего племянника и ученика.

105

«Диалоги» Платона

Платон является единственным из авторов античности, чьи произведения почти полностью сохранились. Это объясняется, с одной стороны, длительностью существования Академии, сохранявшей и комментировавшей сочинения Учителя вплоть до VI в. н. э., и, с другой стороны, тем обстоятельством, что неоплатоники и всевозможные мистики использовали учение Платона как прикрытие своих собственных концепций, из-за чего платонизм долгое время не получал должного признания.

За исключением *«Писем»*, принадлежность которых часто подвергается сомнению, труды Платона представлены *«Диалогами»*, состав которых неоспорим. О драматических и литературных качествах *«Диалогов»* писалось не одну тысячу раз, и они одинаково обязательны как в программах по античной литературе, так и в программах по философии. К тому же исторические анекдоты, которые содержатся в *«Диалогах»*, рассуждения об учениях предшествовавших Платону и Сократу философов представляют собой поистине золотое дно для историков. Философские размышления даны в форме споров, в которых роль ведущего исполняет Сократ, за исключением четырех диалогов, написанных Платоном в конце жизни (*«Софист»*, *«Политика»*, *«Тимей»* и *«Законы»*). Участники диалогов, независимо от того, являлись ли они современниками или предшественниками Платона, объединены обсуждением актуальной философской темы. Можно сказать, что, если персонажи, появляющиеся на сцене, и принадлежат *другому времени*, они отражают философские и литературные интересы *времени Платона*.

Заголовки *диалогов* — это обычно имена протагонистов, собеседников, с которыми Сократ ведет спор: софисты Протагор, Гиппий, Горгий дали свои имена диалогам, направленным против софистики; философ-гераклитианец «Кратил», который был первым учителем Платона, представлен в *«Кратиле»*; математик Тезтет, сотрудник Платона в Академии, предоставил заголовок *«Тезтету»*; в *«Тимее»* фигурирует некий пифагореец Тимей из Локр Итальянских (V в. до н. э.), речь которого составлена наподобие традиционного натурфилософского сочинения о создании вечно изменчивого мира.

106

ГЛАВНЫЕ ТЕМЫ	СООТВЕТСТВУЮЩИЕ ДИАЛОГИ
Критика софистики	<i>«Горгий»</i> ,
Теория знания-припоминания	<i>«Менон»</i> ,

Теория Идей (первая платоновская философия) первое упоминание развитие теории	« <i>Менон</i> » « <i>Федон</i> »
Теория души Бессмертная душа, понимаемая как гармония. Любовь, как двигатель познания. От любви человеческой к любви к Добру и Богу. Пути души.	« <i>Федон</i> » « <i>Федр</i> », « <i>Государство</i> » (кн. X: рассказ Эра о судьбе души)
Теория деления (вторая платоновская философия) Критика элеатов Что такое наука? Новый метод деления	« <i>Парменид</i> » « <i>Тезет</i> » (диалог без ответа) « <i>Софист</i> », « <i>Политик</i> »
Теория образов, видов Сущего	« <i>Филеб</i> »
Теории политические и моральные Идеальный город, управляемый философами Искусство управления Новое государство	« <i>Государство</i> » « <i>Политик</i> » « <i>Законы</i> »
Космология	« <i>Тимей</i> »

Платоновские диалоги от «*Горгия*» до «*Тимея*»

Тексты Платона многократно переписывались в платоновской Академии после его смерти и до конца IV в. до н. э. Философы, грамматики и библиотекари прилагали усилия, чтобы сохранить определенную последовательность сочинений Учителя, а из опасения утратить что-нибудь даже включали в них

107

диалоги, возможно, не принадлежавшие перу самого Платона. Фрагменты рукописей распространялись по всему греческому миру, а затем по эллинистическому и романскому. Мало-помалу сложилась традиция разбивать платоновские диалоги в группы по тройкам (такая классификация была названа трилогической александрийским библиотекарем Аристофаном из Византии, жившим между 257-м и 180 г. до н. э.), например: «*Тезет*» — «*Софист*» — «*Политик*», или «*Государство*» — «*Тимей*» — «*Критий*» и так далее. Другая, более древняя классификация разбивает диалоги на группы по четыре (тетралогическая классификация грамматика Фразилла, который был астрологом у римского императора Тиберия, в самом начале христианской эры). Разумеется, от этих рукописей не осталось и следа. Однако археологам, занимавшимся раскопками на местах древних египетских городов, посчастливилось в древнем культурном слое обнаружить фрагменты папирусов, относящихся к началу христианской эры или даже предшествующих ей, на которых были записаны копии нескольких личных писем Платона. К сожалению, они слишком фрагментарны и плохо сохранились, чтобы их можно было использовать для восстановления полного текста.

В IX в. константинопольский патриарх Фотий (820—895) сделал прекрасные копии с древнегреческих рукописей. Рукопись А находится в Национальной Парижской библиотеке, ее называют «Parisinus 1807»; рукопись В — в библиотеке Оксфордского университета и называется «Bodleianus № 39». Сохранились и другие средневековые рукописи (около двадцати), которыми пользуются как вариантами или комментариями к тому или иному диалогу. На них и основываются современные издания «*Диалогов*» Платона.

* * *

Современные историки философии относительно текстов Платона ставят два главных вопроса:

1) Какие из текстов, приписываемых Платону, действительно написаны им, а какие — другими авторами из круга платоновской Академии?

2) Какова хронология написания текстов Платона? Отвечая на первый вопрос, основываются на тщательном

анализе текстов и свидетельств древних авторов (особенно на пересказах платоновских текстов Аристотелем). Таким образом было установлено двадцать семь несомненно принадлежащих Платону диалогов. Всего сочинений, известных под именем Платона, сорок четыре. Двенадцать диалогов, в том числе *«Соперники»*, *«Минос»* и др., вызывают сомнения, хотя и в разной степени. Известно также тринадцать *«Писем»*, подлинность которых тоже сомнительна, за исключением писем VII и VIII, безусловно подлинных.

Что касается вопроса хронологии, то первые западные издатели Платона группировали диалоги произвольно, не задумываясь над вопросом датировки. Это относится и к Марселио Фичино, в латинском переводе которого Платона узнал христианский мир (1483—1484), и к издателям текстов на греческом: венецианцу Альду Старшему Мануцию (1513 г.) и лионцу Анри II Этьенну (1578 г.). Исследование и уточнение хронологической последовательности стали делом историков философии, в основном немецких — Ф. Шлейермахера (1804 г.), К.Ф. Германа (1839 г.), Ф. Убервега (1861 г.), Густава Тейхмюллера (между 1879-м и 1884 г.), В. Диттенбергера (1881 г.). Два последних исследователя использовали метод статистического анализа стиля (стилометрия), разработанный шотландцем Льюисом Кемпбеллом в 1867 г. и усовершенствованный поляком Викентием Лютославским в 1897 г. (Этот метод состоит в количественном измерении лингвистических особенностей текста, таких, как частота использования частиц, глагольных форм и т. п., с целью вывести из них *стилистические характеристики*, позволяющие определить закономерности, свойственные тому или другому периоду и т. п.) Комбинируя различные методы анализа, *«Диалоги»* можно классифицировать по трем периодам жизни Платона: юность, зрелость, поздний период.

Диалоги, относящиеся к раннему периоду, были написаны до создания Академии и первого сицилийского путешествия: то есть в основном между двадцатью и сорока годами жизни философа. Речь идет о следующих *«Диалогах»*: *«Ион»*, *«Гиппий больший»*, *«Протагор»*, *«Апология Сократа»*, *«Критон»*, *«Евтифрон»*, *«Хармид»*, *«Лахет»*, *«Лисид»*, *«Гиппий меньший»*, первая книга *«Государства»*, *«Горгий»*. В этих диалогах автор ставит целью дать четкое определение таким понятиям, как смелость, практическая, житейская мудрость, дружба, справедливость и

т. д.; в процессе поиска точного определения собеседники сталкиваются с «трудностями» (по-гречески «апория», откуда название «апорические, или апоритические, диалоги»). В *«Горгии»* подвергается критике софистика.

Диалоги зрелого периода были написаны приблизительно между сорока и шестидесятью годами автора: *«Менексен»*, *«Менон»*, *«Евтидем»*, *«Кратил»*, *«Федон»*, *«Пир»*, *«Государство»* (книги II—X), *«Федр»*, *«Теэтет»*, *«Парменид»*. В них содержится изложение самых известных платоновских теорий (теория Идей, теория души, теория управления городом). Два последних диалога свидетельствуют о предстоящем пересмотре философской системы, созданной Платоном в двадцатилетний период зрелости.

Диалоги позднего периода представляют новый этап платоновской мысли, следствие пересмотра, подготовленного *«Парменидом»* и *«Теэтетом»*: *«Софист»*, *«Политик»*, *«Тимей»*, *«Критий»*, *«Законы»* (в 12 книгах, остались незаконченными).

В завершение отметим, что, хотя в древности многие комментировали Платона, эти комментарии редко дошли к нам в целости. Самые важные среди комментаторов — Плутарх (ок. 50 — ок. 125), философ-медики Гален (ок. 131 — ок. 201) и некий Калкидий (IV в.), переводчик на латинский и комментатор *«Тимея»*. В XX в. исследование творчества Платона занимались немцы: Г. Редер, Конст. Риттер, Ульрих фон Вильямовиц-Моллендорф, П. Фридландер, англичане: А.Е. Тейлор, Дж. Барнет, Пол Шори; француз Леон Робен — их сочинения публиковались между 1929-м и 1938 г.

2. РАННИЕ ДИАЛОГИ

Платону было двадцать лет, когда он стал учеником Сократа, и двадцать девять,

когда Сократ умер. Восемь лет спустя Платон предпринял свое первое дальнейшее путешествие. Совершенно точно, что между смертью Учителя и первым путешествием он написал диалоги, в которых защитил имя Сократа, описал его метод воспитания ума и оживил некоторые знаменитые споры. Возможно, он начал создавать «диалоги» за два или три года, до гибели Учителя. Описание Сократа в них идеализировано, и, несмотря на полное впечатление достоверности, которое они оставляют (оно достигается благодаря множеству мелких бытовых подробностей), трудно установить, действительно ли в них передана именно мысль Сократа.

Эти диалоги имеют две характеристики. С одной стороны, в них подвергается критике, вплоть до карикатуры, учение софистов (Гиппия, Протагора, Горгия, представляющих собой мишени, в которые целится и которые поражает автор); с другой стороны, ни один из этих диалогов не разрешается каким-либо положительным утверждением, вопросы, поставленные в начале каждого, приводят в конце концов к специфическому затруднению — к апории (откуда и определение *апоретики* (или *апорики*), данное в этих текстах). Например, в «Протагоре», где одним из действующих лиц выступает молодой Сократ, еще никому не известный и не имеющий авторитета, он противостоит в споре софистам, преисполненным уверенности (сам Протагор, Продик Кеосский, Критий, Гиппий Элидский). Диалог начинается с вопроса: «Можно ли научить справедливости?» Протагор начинает большой спор с изложения мифа о Прометее, похитившем огонь у Афины и Гефеста и отдавшем его человеку, за что и был наказан.

Сократ (или Платон, выражающий свои мысли устами Сократа) отвечает методичным анализом проблемы: 1) есть ли добродетель (под которой понимается добродетель справедливости) нечто единое; 2) как сосуществуют отдельные добродетели в этом едином и как они различаются; 3) какова связь между мудростью и справедливостью, а также между добром и пользой; 4) рассмотрев, как разрешается тема добродетели лирическим поэтом Симонидом, в поэме которого приведен пример такой добродетели, как доблесть, Сократ доказывает, что добродетель требует знания (в рассматриваемом случае доблесть предполагает знание опасности); 5) далее идет рассуждение о «мнении большинства», которое путает «добро» с удовольствием, а «зло» с болью и горем; 6) в заключение Сократ обращается к Протагору:

«...когда я вижу, как все тут перевернуто вверх дном, охватывает сильное желание все это выяснить, и хотелось бы мне... разобраться и в том, что такое добродетель, и снова рассмотреть, можно ей научить или нет».

Итак, «Протагор» заканчивается **на апории: если в начале диалога Сократ оспаривал, что справедливости можно научить,**

111

то в конце позиции переменялись: Сократ доказал, что добродетель едина — пять традиционных добродетелей (доблесть, мудрость, осторожность, справедливость, благочестие) являются частями единого целого, и доказал, что добродетель предполагает знание, то есть ей можно научиться. Чтобы понять причину этого переворота, нужно, как в романе с продолжением, дождаться следующего «номера», следующего диалога. И это будут диалоги зрелого Платона. «Протагор» — чрезвычайно характерное для молодого Платона произведение:

1) это вымышленный диалог, поскольку Протагор умер в 411—410 гг. до н. э., когда Платону было всего пятнадцать лет и он еще не вошел в число учеников Сократа;

2) метод анализа проблемы дает хорошее представление о платоновской диалектике (в значении «умственный, рациональный спор»), строящейся на изучении действительности, на которую обращает внимание своих собеседников Сократ;

3) Платон противопоставляет диалектику Сократа риторическому методу софистов: Протагор красноречиво, но в сущности умозрительно представляет свой тезис (справедливость познаваема, ей можно научить) как предвзятое мнение, доксу (doxa), тогда как Сократ предпочитает *знание*, основанное на разуме, логосе (*logos*);

4) в «Пармениде» присутствует оптимистическая вера Сократа в эффективность образования. Через тридцать лет она сменится у Платона пессимизмом: скажется

разочарование, испытанное им при безуспешных попытках создать справедливое правление, и он утратит веру в возможность улучшить человека с помощью «преподавания», «обучения» (в прямом смысле слова);

5) в этом диалоге встречается ряд форм изложения, которые Платон введет в широкое употребление впоследствии: дискуссия через вопрос — ответ; миф (легендарная или романическая модель философского учения); последовательно логическое изложение (представлено здесь в утрированной манере в текстах Протагора); литературная часть включает в себя урок по объяснению поэтического текста;

6) высказывается также определенное неприятие «мнения большинства», которое в дальнейшем перерастет в позицию политической доктрины Платона.

В *диалогах* молодого Платона имеется некоторое тематическое сходство. В *«Гиппии меньшем»* рассматривается ложь, вы-

112

думка, в *«Гиппии большем»* — прекрасное, в *«Протагоре»* — добродетель, в *«Критоне»* — обязанности, в *«Хармиде»* — цельность ума, целомудрие, в *«Лахед»* — доблесть (Лахед был известным афинским полководцем, прославившимся в Пелопоннесской войне), в *«Лисиде»* — дружба, в *«Евтифроне»* — благочестие, почитание богов. Каждый из этих *диалогов* начинается с обсуждения частных аспектов исследуемой проблемы. Например, прежде чем поставить проблему благочестия, Сократ спрашивает Евтифрона, что тот называет благочестивым и нечестивым, и получает ответ: благочестиво «преследовать по суду преступника, совершившего убийство, либо ограбление храма, либо учинившего еще какое-нибудь подобное нарушение, будь этим преступником отец, мать или кто бы то ни был другой; не преследовать же по суду в таких случаях — нечестиво». «Эти действия угодны богам», — добавляет он, когда Сократ замечает, что его определения недостаточны. Сократ мало-помалу ведет своего собеседника к следующей позиции (не решенной в этом диалоге): исследование того, что является благочестием, не сводится к описанию благочестивых действий, благочестие можно раскрыть с помощью диалектики, тогда как поступок можно квалифицировать как «благочестивый» или «нечестивый». Но это не значит раскрыть сущность благочестия (сущность благочестия, как и других добродетелей, будет раскрыта Платоном позже, в учении об Идеях).

Таким образом, в апоретических *«Диалогах»* Платон тщательно разрабатывал как само свое учение, так и методологию. Безусловно, он еще находился под влиянием Сократа, и темы, к которым он обращался, — это, в сущности, темы Сократа: справедливость, добродетель, истина, мораль; но уже в этих произведениях видно, что он стремится найти новый угол зрения, и к решению этой задачи он приступает после возвращения с Сицилии.

Период молодости завершается двумя диалогами, которые написаны немного раньше путешествия Платона: первая книга *«Государства»*, которая, в сущности, является апоретическим введением в будущее знаменитое произведение (этот диалог известен под названием *«Фрасимах»* — это имя известного риторика, представленного здесь в качестве собеседника Сократа), и *«Горгий»*. В первой книге *«Государства»* (*«Фрасимах»*) ставится вопрос об определении справедливости и знания, если в конеч-

113

ном счете несправедливость более выгодна, чем справедливость. Изучение проблемы разворачивается в других диалогах, уже упоминавшихся, и собеседник внезапно останавливается на полуслове; Сократ объявляет: «Раз я не знаю, что такое справедливость, я вряд ли узнаю, есть ли у нее достоинства или нет и несчастлив ли обладающий ею или, напротив, счастлив».

Здесь мы ссылаемся на книги *«Государства»*, которые будут написаны Платоном в период зрелости. Что касается *«Горгия»*, это сочинение направлено против софистики и понимания софистами риторики как ораторской «сноровки» навязать какое-то мнение, представить что-то привлекательным, даже если это не имеет никакого отношения к истине. Сократ относится к риторике как к искусству, которое, наряду с другими искусствами, сознательно направлено на насаждение благих чувств. Справедливость для Сократа — это высшее проявление социальной добродетели, тогда как «сноровка» софистов способна поколебать ее («Я

предпочитаю терпеть несправедливость, чем ее совершать», — заявляет Сократ). Сократ проводит четкое разделение между искусством и «сноровкой», используя знаменитый пример различия между искусством врача и сновкой повара. Первое постигает причину того, что лечит, и причину собственных действий, тогда как вторая целиком направлена на удовольствие и ему одному служит, безрассудно и безотчетно. Далее следует суровый приговор государственным мужам Афин и их демократической системе, основанной на равенстве граждан, «большинство» которых представлено «ленивыми, трусами, болтунами, корыстолюбцами». Именно этим «большинством» были изгнаны Кимон, Фемистокл и Мильтиад, победитель при Марафоне. Руководили же мнением «большинства» ловкие и бесстыдные «сновистые» ораторы. Такое безоговорочное разоблачение софистики было уже сделано Платоном, реабилитировавшим Сократа, в диалогах *«Апология Сократа»* (в нем показано, как Сократ защищался на процессе) и *«Критон»* (где Сократ отказывается бежать, предпочитая уважать Закон, хотя и несовершенный).

Выразив свое презрение к афинской политике и идеологии, Платон сел на корабль, направлявшийся в Большую Грецию через Египет и Киренаику. Там он собирался углубиться в пифагореизм, его влекла математика, и он надеялся осуществить

114

на практике свои политические идеи, в чем его ждало разочарование. К тому же отъезд устанавливал между ним и афинскими властями большое расстояние. Когда он вернулся, ему было уже сорок, и бывшие страсти поутихли. Он основал Академию и принялся за новые произведения, к которым теперь был совершенно готов. Это были сочинения, относящиеся к периоду зрелости.

3. ПЕРВЫЕ ФОРМЫ ПЛАТОНОВСКОЙ ФИЛОСОФИИ, ИЛИ ТЕОРИЯ ИДЕЙ

Предварительное замечание: понятие «Идея» (по-гречески: «idea») используется в сочинениях у Платона в значении сугубо специальном, отличающемся от смысла слова «идея» в современном языке. Поэтому, если речь идет о философской системе Платона и его последователей, это слово принято писать с большой буквы; «idea» также переводится как «Форма», с тем же значением, что и «Идея».

Миф о пещере

Проблема познания является наряду с политической проблемой тем, что увлекало Платона в зрелые годы. Так называемую теорию Идей он изложил в четырех диалогах: *«Менон»*, *«Кратил»*, *«Федон»* и в книге VII *«Государства»*. В последней приводится знаменитый миф о пещере, который может служить ключом к платоновскому учению.

«Вообрази людей как бы в подземном пещерном жилище, которое имеет вход для света. Пусть люди живут в ней с детства, скованные по ногам и по шее так, чтобы, пребывая здесь, могли видеть только то, что находится перед ними, а поворачивать голову вокруг от уз не могли. Пусть свет доходит до них от огня, горящего далеко вверху и позади них, а между огнем и узниками на высоте пусть идет дорога, против которой вообрази стену, построенную наподобие ширм, какие ставят фокусники перед зрителями, когда из-за них показывают свои фокусы. Смотри же: мимо этой стены люди несут выставляющиеся над стеною разные сосуды, статуи и фигуры, то человеческие, то

115

животные, то каменные, то деревянные, сделанные различным образом, и что будто бы одни из проносящих издают звуки, а другие молчат».

В этой аллегории представлена ситуация человека в состоянии невежества, незнания, и Сократ — официальный выразитель мнения Платона — так комментирует аллгорию: эти узники ничего не видят, кроме теней проносимых предметов, и эти-то тени и принимают за реальное бытие, «да и истиною будут почитать, без сомнения, не что иное, как тени».

Невежда, неподвижный из-за сковывающих его уз, обреченный находиться в пещере, принимает иллюзию за действительность, и потому он невежествен.

«Однако что происходит, когда какой-то из узников, при такой своей природе, был бы разрешен от уз, чтобы исцелиться от бессмысленности, — если бы кого-то

из них развязали, принудили встать, поворачивать шею, ходить и смотреть вверх на свет. Делая все это, не почувствовал бы он боли и от блеска не ощутил бы бессилия взирать на то, чего раньше он видел только тени?

И что сказал бы он, если бы кто-то стал ему говорить, что тогда он видел пустяки, а теперь, повернувшись ближе к сущему и более действительному, созерцает правильное, и если бы даже, указывая на каждый проходящий предмет, принудили его отвечать на вопрос, что это такое, не пришел ли бы он в затруднение и не подумал ли бы он, что виденное им тогда истиннее, чем указываемое теперь?»

Итак, оказаться на пути познания нелегко. Сначала предстоит сбросить цепи, которые нас удерживают. Но кто это делает? Текст говорит: «когда один из этих узников...», то есть речь идет не о коллективном освобождении, а об освобождении индивидуума (платоновский элитизм). Аллегория о пещере не дает объяснения, какие силы могут помочь освободиться от цепей. Не открывает она и того, почему нужно хотеть избавиться от заблуждения, если пребывать в нем удобно. Ведь освобождение от уз чревато не только неудобством — путь к Истине сопряжен со страданиями, потрясениями, которые заставляют сожалеть об утрате тихого незнания. На эти вопросы Платон ответил тремя теориями — души («Федон», «Федр»), любви

116

(«Пир») и знания-припоминания («Менон»), к которым мы обратимся позже.

Но и созерцание реальных вещей — не последний шаг в познании. Необходимо также открыть глаза навстречу самому свету, что является еще более тяжелым испытанием, чем предшествующие, и оно достигается созерцанием Солнца (аллегория Высшего Божества, Господа), «которое управляет всем, что существует» и которое является также причиной всего (причиной предметов-марионеток и причиной теней, которые они отбрасывают). Далее миф о пещере описывает ситуацию мудреца, который, после того как улицезрел истинные сущности вещей, не мог остаться равнодушным к тем, кто, наблюдая тени, оставались закованными в пещере.

«Но не возбудил ли бы он в них смеха и не сказали ли бы они, что, побывав вверху, он возвратился с поврежденными глазами и поэтому не следует даже пытаться восходить вверх? А кто взялся бы разрешить их и вывести, того они, лишь бы могли взять в руки и убить, убили бы». («Государство» VII).

Здесь очевиден намек на процесс и приговор Сократа, вызывающий у Платона пессимизм: путь к Истине предназначен лишь для немногих; «большинство» довольствуется иллюзиями и не может от них отказаться. Философское знание постигает лишь небольшое число людей, и эти избранные обречены быть непонятыми и отвергнутыми (это понимание пришло к Платону во время его второго путешествия на Сицилию в 366 г. до н. э., когда он пытался применить учение о «Государстве» в политической практике).

Ощущение и мышление

Обычное познание происходит с помощью зрения, слуха прикосновения и т. п., то есть с помощью ощущения. Софисты полагали, что знания возникают именно через ощущение. Через него же они определяли мораль, поскольку для софистов добро — это то, что полезно, приятно мне самому. Этот подход привел Протагора к релятивизму: «Человек есть мера всех вещей», то есть к отрицанию абсолютного знания. И он легко показывает, что чувства вводят нас в заблуждение: горячая вода становится холодной, вино кажется нежным, легким, сладким

117

здоровому человеку и горьким больному; Луна кажется мне близкой, но я не могу ее достать и т. д. Эта критика качества ощущений встречается во многих диалогах, но именно в «Федоне», диалоге о бессмертии души, она излагается наиболее четко:

«...могут люди сколько-нибудь доверять своему слуху и зрению? Ведь даже поэты без конца твердят, что мы ничего не слышим и не видим точно. Но если эти два телесных чувства ни точностью, ни ясностью не отличаются, тем менее надежны остальные, ибо все они, по-моему, слабее и ниже этих двух».

Держаться за чувственное знание — значит оставаться закованным в пещере и

довольствоваться тенями, эхом и отзвуками Идей. Ощущаемые вещи не что иное, как несовершенные образы, неточные копии Реальности высшего порядка, мира Идей, обладающего совершенством и неизменностью: объект истинного познания — это Идеи. Таким образом ощущения, доставляют «образ» круга, кольца, обруча, лунного диска, иными словами, того, что выглядит как круг; но эти различные круги не являются и не могут являться объектами познания. Этим объектом должна быть «Невидимая Вещь», которая делает все эти частные вещи кругами, то есть Идея Круга, Окружности, Круглости. Эта Идея единственна, тогда как «круги» многочисленны; она постоянна и вечна (ее свойства неизменны и вневременны), тогда как округлость «кругов» преходяща (их можно изменить, деформировать); одним словом, она обладает логической необходимостью: ее свойства не могут быть другими, чем они есть. Другими словами, Круглость есть абсолютная реальность, выступающая объектом мысли, а не ощущения. Аналогично прекрасные (красивые) вещи являются не чем иным, как множественным отблеском, отражением Идеи Красоты, а в добрых делах отражается абсолютная Идея Добра и т. д.

Можно привести сравнение между Идеями, «познаваемыми вещами» и научными законами, с которыми имеет дело современная наука. Общее восприятие доставляет нам частные множественные наблюдения и противоречия: шарик, который я держу в руке, падает, когда я разжимаю пальцы; камень, брошенный в воду, тонет в реке, тогда как пробка, наоборот, плавает на ее поверхности, и т. д. Чувственное знание, которое я получаю об окружающем, происходит через разделение, различение — неясное и относительное — понятий «тяжести» и «лег-

118

кости», которые еще далеки от уточнения. Комок земли, кусочек свинца, перо — все это различно связано с понятием «тяжелый»; их падение к земле в обычных условиях разнообразно: оно происходит с различной скоростью, перо, прежде чем упасть, летит по ветру; если падение происходит в воде, а не в воздухе, то различия будут еще более заметны в зависимости от состава и формы падающих тел и т. д. Короче говоря, в вопросе «падения тел» чувственный опыт приводит к тому, что философы называли множественностью; то есть каждое падение имеет отдельную судьбу. Что касается этих феноменов с точки зрения физика, то его ожидает первое потрясение, если пользоваться образами мифа о пещере, когда он выясняет, что перо, комок земли и кусочек свинца падают с одинаковой скоростью и она одинакова для любого тела, падающего в пустоте. Этот закон пытались проверить в опыте, называемом «трубой Ньютона»; Галилей, Гассенди, Декарт, Паскаль проводили его в приближенных условиях (производя падение объектов, одинаковых по форме и размерам, но и из разного материала), но во времена Леонардо да Винчи, около 1500 г., еще считали, что тела, одно из которых в два раза тяжелее другого, падает в два раза быстрее.

Таким образом, научный подход выявляет единство во множественности: в пустоте *все* тела падают с одинаковой скоростью и по одинаковому вертикальному направлению, указанному ниткой с кусочком свинца. Это единство может быть представлено уравнением, если ввести меру в опыте, то есть выразить наблюдение в цифрах, как это делали пифагорейцы. Знаменитый закон падения тел, установленный Галилеем (1604) и Бекманом и Декартом (1619), гласит: в пустоте скорость падения тел есть скорость равномерно увеличивающаяся, описанная в уравнении:

$$E = \frac{1}{2} gt^2,$$

где E обозначает пространство, пройденное в течение времени, t и g — ускорение движения в данный момент, который един для всех тел, какими бы они ни были, когда они падают на Землю. Всякое падение есть не что иное, как чувственная реализация закона Галилея, который представляет собой форму познания.

119

Бытие и познание

Теория Идей, та, что Платон провозгласил сначала в *«Меноне»* и в *«Кратиле»*,

— это дуалистическая теория: мир, который мы познаем через ощущение, является копией мира Идей, который мы познаем через разум. Эти два мира находятся не на одной и той же ступени бытия, не на одном онтологическом уровне: ощущаемые вещи существуют благодаря тому, что они содержат в себе нечто от сущности Идей, копиями которых они являются. Платон поясняет это, говоря, что они *принимают участие* в бытии Идей. Так, падение кусочка мела, который я только что выронил из рук, участвует в Идее (в законе) падения тел; обо всех же частных определениях невозможно сказать ничего определенного (мел белый, но может быть перекрашен; кусочек большой, но может расколоться и т. п.), только Сущность едина, неизменна и постоянна. В «Меноне» Сократ, продолжая сравнение с роем, спрашивает, какова же сущность пчелы и «что она такое, если все они отличаются одна от другой красотой, величиной или еще чем-нибудь подобным», и приводит Менона к ответу: «Они не отличимы ничем одна от другой в качестве пчел...»

В знаменитых диалогах зрелого периода («Пир», «Федон») Платон, раскрывая природу Идей, вводит понятия-определения, которые существуют в философском языке вплоть до современной эпохи: Идеи, говорит он, есть *абсолютные реальности* (в противопоставление относительной реальности чувственного мира), они *существуют в себе и посредством себя*. Некая отдельная вещь красива, потому что она участвует в Красоте сама по себе и через нее, которая не может быть постигнута иначе, чем через осмысление; действие «хорошо», поскольку оно принимает участие в Идее добра; и так далее.

Миф о пещере проясняет (и усложняет) теорию Идей. Идеи представляют собой модели, копиями которых являются ощущаемые вещи, однако между Идеями и Вещами Платон помещает всю иерархию реальностей, которые обозначает символически через:

- огонь, который горит позади пещеры, Солнце;
- кукловодов, которые скрыты от узников стеной;
- кукол-марионеток, которыми они манипулируют и которые освещены

Солнцем;

120

- теней марионеток на стене пещеры.

Солнечный огонь, символ Добра, соответствует самому высокому уровню Бытия, Абсолютной Реальности, единой и вечной, откуда все происходит; это в Добре узнаваемые вещи должны быть узнаны и существовать и быть поняты и осмыслены. Идеи находятся, говоря онтологически, между Добром и ощущаемыми вещами. Но не нужно путать их с марионетками, которые двигаются над стеной: это — искусственные объекты, *образы*, тени которых проецируются во мрак пещеры. Идеи скрыты: если хотите, можно отождествить кукловода с марионеткой. Другими словами, марионетки выступают как бы промежуточными реальностями, безусловно возвышающимися над тенями: их можно уподобить математическим фигурам. Имея следующую онтологическую последовательность, начиная от чувственной интуиции и доходя до Добра, возьмем в качестве примера идею Окружности:

1) отдельные круги, грубые и несущие на себе чувственные признаки (цвет, материал и т. д.) вне связи с фактом их «круглости» (тени в пещере);

2) математическое понятие круга, окружности, понятие чисто абстрактное, которое проходит через все частные опыты и дает представление о круге как таковом, не красном, не синем, не деревянном (= часть марионетки, появляющейся над стеной);

3) Идея Окружности, Окружность, Бытие само по себе и через себя (это то, что не видно из-за стены);

4) Добро, Благо, Высшее Существо, Сущность, Источник всего.

Этой онтологической иерархии соответствует иерархия знания. Простое восприятие, имеющее в качестве объекта тени, не что иное, как незнание, невежество; оно не содержит ничего, кроме случайных и бессвязных представлений, в меру нашего ума. Мы несколько поднимаемся над этим уровнем, ищем в смутном понимании воплощения образов, которые соответствуют множеству иллюзий, то есть содержат некую общность. Говоря языком

современной эпистемологии, мы создаем *модель* чувственной реальности. При этом мы считаем эти модели истинной реальностью, скрытой за чувственной видимостью. Этот тип познания Платон назвал «докса» («doxa», «мнение»), это неточное знание, которое может быть как истинным, так и

121

ложным. Следом идет познание дискурсивное, рассудочное, действующее логически через принципы соответствия, практикующееся в математике. Этот тип познания — «дианойа» («dianoia»), активный и плодотворный разум. Наконец, высшая ступень знания достигается созерцанием мира Идей через интеллектуальный акт, который Платон назвал «ноэсис» («noesis»), который не исключает «дианойа», но в конце которого проявляется интуиция познаваемой действительности (термин «интуиция» в философии приобрел значение «непосредственное узнавание», без посредничества; дискурсивное мышление, которое использует разум как посредник между темой и объектом знания, противопоставляется интуитивному мышлению). Лишь упражнение в дискурсивном мышлении и размышлении ведет к истинному знанию — эпистеме («episteme»).

ОБЪЕКТ ПОЗНАНИЯ	ПРОЦЕСС ПОЗНАНИЯ	ПРИРОДА ПОЗНАНИЯ	ЦЕННОСТЬ ПОЗНАНИЯ
Ощущаемые, чувственные вещи (тени в пещере)	Aisthesis (ощущение, восприятие)	Невежество	Ложно
Образы-модели чувственных вещей	Pistis (среднее между убеждением и полаганием)	Доха («мнение»)	Не истинно, не ложно, неопределенно
Математические объекты	Dianoia (дискурсивное мышление)	Episteme (знание)	Истинно
Идеи	Noesis (размышление)		

Первая платоновская эпистемология: существует параллелизм между уровнями Бытия (от ощущений к идеям) и уровнями познания (от ощущения к размышлению).

Эти отличия важны. Платон позже вернулся к этому анализу (в частности, в *«Тезетте»*) и скорректировал его, но он никогда не отказывался от этой первоначальной формы, представленной в нашей таблице.

122

4. АНАМНЕСИС, РЕМИНИСЦЕНЦИЯ (ЗНАНИЕ-ПРИПОМИНАНИЕ) И ЛЮБОВЬ

Теория реминисценции

Если мы прикованы в пещере, как мы можем повернуться и начать постигать наличие Идей? Безусловно, можно допустить, что придет Учитель, который, наподобие Сократа, захочет сбросить с нас цепи невежества. Но как он появится? Какая сила сможет побудить его освободить нас от невежества наших уз?

Этот вопрос поставлен в *«Меноне»*, диалоге, который начинается с определения добродетели и в процессе дискуссии наталкивается на проблему, похожую на софизм: как можно желать учиться? Вещи могут быть разделены на два класса: те, которые знаешь, и те, которые не знаешь; те, которые знаешь, не ищешь, поскольку ты их знаешь; и те, которые неизвестны, тоже не ищешь, так как они неизвестны, и даже если случайно они «упадут сверху», нельзя узнать то, что неизвестно. Заключение софизма: акт обучения и узнавания непознаваем. Для того чтобы разрешить эту софистическую проблему, Платон, с одной стороны, привлекает сократический метод и, с другой стороны, свою доктрину, известную под названием *«Теории анамнесиса, или реминисценции» (поздн. лат.)*.

В юношеских диалогах мы видим, как Сократ, «водящий в игре», ведет изучение проблемы, ставя своих собеседников перед такой трудностью (апорией), которая требует более глубокого подхода. Удивление перед противоречием производит некий вид умственного шока, который подстрекает ум к поиску и находится в начале познания. В *«Тезетте»* Платон подчеркивает новизну этой идеи, которую выражает через мифологический каламбур: Ириду, говорит он, посланницу богов, символизирующую связь между Землей и Небом, между людьми и богами, называют дочерью Тавманта (игра слов здесь строится на том, что «thauma» обозначает «удивление»; каламбур заключается в сходстве имени Thaumata и слова «thauma»).

Однако удивление не объясняет, что же побуждает меня к поиску Идеи, а это именно то, на чем строится теория реминисценции. Если человеческий разум, заинтригованный апорией, отказывается от чувственного познания для того, чтобы повернуться к познаваемой реальности, это значит, что он уже

123

знал эти реальности в предыдущей жизни: познание есть не что иное, как воспоминание, реминисценция из мира Идей. Эпистемологический подход к теории переселения душ, который выступает условием возможности знания, так решается в *«Меноне»*:

«Жрецы и жрицы, а также божественные поэты утверждают, что душа человека бессмертна и, хотя она то перестает жить [на Земле] — это и называют смертью, — то возрождается, но никогда не гибнет. Поэтому и следует прожить жизнь как

можно более благочестиво... А раз душа бессмертна, часто рождается и видела все и здесь, и в Аиде, то нет ничего такого, чего бы она не познала; поэтому ничего удивительного нет в том, что и насчет добродетели, и насчет всего прочего она способна вспомнить то, что прежде ей было известно».

И чтобы доказать ценность этой теории, Платон показывает, как юный раб, не знающий ничего, под воздействием апоретических вопросов Сократа, открыл геометрическое решение проблемы удвоения квадрата с помощью простого размышления, а иначе говоря, вспомнил знания, которые хранились в его душе, еще с прошлых жизней.

Появление теории бессмертия души в *«Меноне»* — это знаменательный факт в развитии учения Платона. Перед первым путешествием на Сицилию философ еще не имел отчетливой доктрины о душе; в уста Сократа он вкладывает также слова:

«Что же меня касается, о мужи, то, пожалуй, я и отличаюсь от большинства людей только одним: если я кому-нибудь и кажусь мудрее других, то разве только тем, что, недостаточно зная об Аиде, так и думаю, что не знаю» (*«Апология»*, 29 в).

Во время своего путешествия он контактировал с пифагорейцами в Большой Греции, воспринял их учение о метемпсихозе и осознал важность математических знаний. *«Менон»*, написанный в начале периода зрелости Платона, после его первого путешествия, содержит эти два нововведения, а именно теорию бессмертия души и приоритет математики.

В нашу научную и материалистическую эпоху теория анамнесиса (реминисценции) больше напоминает сказку, чем методическое учение. Однако можно попытаться понять ее, забыв о мифе. Возможно, она обозначает тот факт, что человеческий разум содержит в самом себе все условия для познания, пред-

124

шествование всякому опыту на уровне почти генетическом. Ее можно сопоставить с теорией врожденных идей у Декарта, с утверждением Спинозы, что «душа есть идея тела», с *intellectus ipse* Лейбница, с теорией категорий Канта и т. д. Реминисценция является эпистемологической версией сократовского «Познай самого себя».

Платоническая любовь

Но есть другой путь к Идеям и к Высшему Благу, нежели удивление и реминисценция. Это путь любви, рассматриваемый в *«Пире»* (греческое заглавие — *«To Simposien»*; иногда используется калька с латинского «*Симпозиум*» для описания этого диалога).

Это знаменитое произведение, без сомнения, самое «литературное» из платоновских текстов, выводит на сцену множество персонажей (Федр, Павсаний, врач Эриксимах, писатель Аристофан, Агафон, Алкивиад и, конечно, Сократ), которые излагают, один за другим, свои взгляды на бога Эроса. Речь Федре, довольно незначительная, о ни с чем не сравнимой жизненной силе Эроса, первого среди богов, дарующего человеку блага. Павсаний говорит о том, что бог Эрот не один, а их несколько. Он противопоставляет вульгарного Эроса, бога примитивной любви, не заботящейся о красоте, благородстве и возвышенности, объектом которой может быть как женщина, так и юноша, прекрасному чистому небесному Эроту, богу гомосексуальной любви, обращенной к «юношам мыслящим, понимающим, разумным», ибо мужчина прекраснее и умнее женщины. Ведомый этим небесным Эротом, влюбленный любит не только тело возлюбленного, но такая любовь пребывает в сферах души и ума. Такая любовь бескорыстна, стремится к мудрости и совершенству. Эта небесная любовь есть источник нравственности и соперничества.

Речь Эриксимаха более философична. Этот врач, известный в свое время, начинает с объяснения, что существует в теле человеческом две основы — болезненная и здоровая; хорошо следовать здоровой, когда любящий уступает любовнику, и медицина — это наука о красивой любви (здоровой основе) и плохой любви (болезни). Следуют сравнения между любовью и заня-

125

тиями, которые используют идею гармонии (музыка, астрономия) то есть искусством божественным, которое имеет целью сохранить любовь, ибо безбожие рождает раздоры.

Речь Аристофана самая поэтичная. Он рассказывает древний миф, согласно которому первобытное человечество состояло из двойных однополых существ (мужчина-мужчина или женщина-женщина) или из двуполых (мужчина-женщина). Эти существа были сильными, гордыми и надменными и злоумышляли против богов. Чтобы покончить с этим, Зевс рассекает их на две половины, разбрасывает по всему миру и заставляет их вечно искать свою половину, чтобы воссоединиться в прежней полноте и могуществе. Поэтому Эрот есть стремление рассеченных человеческих половин восстановить первоначальную целостность. Зевс изменил их анатомию, позволив им порождать новые существа при соединении с противоположным полом. Формы человеческой любви обусловлены тем, что каждое существо ищет именно свою изначальную половину, с которой хочет воссоединиться.

В своей речи Агафон рассказывает об отдельных существенных свойствах Эрота, о его красоте, вечной молодости, совершенстве, его добродетелях. Сократ берет слово и подвергает любовь философскому анализу в связи с теорией Идей и теорией души. Вот состав его речи:

1) Поскольку всякое стремление есть стремление к вещам, которыми не обладаешь, а Эрот есть стремление к красоте и благу, то Эрот сам по себе не есть красота или благо.

2. Срединная природа Эрота как сына небесного Пороса (Богатства) и земной Пеннии (Бедности). Сократ слышал из уст Диотимы, что Эрот по природе промежуточен — не хорош, не плох, не красив, не уродлив, это великий гений, представляющий собой нечто среднее между смертными и бессмертными, между бедными и богатыми (он был зачат Поросом, сыном Методы (Мудрости), и Пеннией в день праздника Афродиты, когда Пенния пришла на пир богов просить милостыню), между знанием и невежеством.

Диотима вопрошала: если любовь — это всегда стремление к бессмертию и благу, то каким образом должны поступать те, кто к нему стремится, чтобы их пыл и рвение можно было назвать любовью? И отвечала: они должны родить в прекрасном как телесно, так и духовно. Дело в том, что все люди беременны

126

как телесно, так и духовно, и, когда они достигают известного возраста, природа наша требует разрешения от бремени. Разрешиться же она может только в прекрасном, но не в безобразном.

3) Как существует постепенное, последовательное (от ощущения до интуиции) познание Красоты, как уже было видно раньше, так существует и иерархия любовная, эротическая. Самой простой формой любви является физическая любовь «к одному красивому телу», которая порождает первую ступень обобщения: то, что любовник любит в красивом теле, есть его красота, и она не принадлежит этому определенному телу; должно найти красоту везде, где она находится, и любить все красивые тела. Следующее звено — это любовь к «прекрасным душам» и к красоте, которую они содержат (то, что Платон называет «красотой нравов и обычаев»). Четвертый любовный уровень поднимает нас к любви к красоте знания, к Идеям и к той Любви, которая господствует над всеми остальными: к самому Добру, Благу, существование которого вечно, которое не знает ни рождения, ни разложения и гибели. Платоновский философ-любовник не является более привязанным рабски к физической красоте «юности, юноши единственного», но, стремясь к Красоте уже во всем ее многообразии, он должен «...вернуть к открытому морю Красоты и, созерцая его в неуклонном стремлении к Мудрости, обильно рождать великолепные речи и мысли, пока, наконец, набравшись тут сил и усовершенствовавшись, он не узрит того единственного Знания, которое касается прекрасного» («Пир», 210 d).

Таким образом, мы можем быть введены в мир Идей через другие вещи, помимо удивления и реминисценции; существует также независимая сила Любви, сила изначальная, сила интереса к Познанию, которая приводит к познанию Красоты мира Идей. Любовь — это познание в процессе созидания, и ее существование подтверждается самим процессом познания. Ибо что есть познание, как не движение, которое меня ведет, *тема* внутри меня самого, к *объекту* (для Платона — к Идее), или, пользуясь понятиями Платона, познание отношения

между смертным и бессмертным. Эрот является персонификацией этого отношения.

Подводя итог сказанному о *«Пире»*, отметим две особенности учения зрелого Платона:

127

1) Познание предстает как последовательное движение от уровня к уровню, к некоей Сущности, которая не есть «я, но которая, когда я ее достигаю, меня просвещает». Мы уже встречали такое представление об иерархии существ на пути познания, когда рассматривали миф о пещере; в *«Пире»* выстраивается эротическая иерархия, которая от любви к лишь одному прекрасному телу ведет к созерцанию Красоты как таковой, аналогично тому, как происходит путь от невежества к Знанию. В *«Пире»* говорится о «состоянии, когда следуешь от уровня к уровню, и о необходимости иметь «проводника» на этом пути». Путь Познания и путь Любви — разные пути, по их цель одна, ибо Знание и Красота едины.

2) Платоническая любовь — любовь ценностная (она названа «Красотой» в *«Пире»* и «Благом» в *«Государстве»*). Некоторые христианские авторы, например Блаженный Августин, толкуют платоническую любовь как любовь к Богу; это толкование основано на учении о пребывании души в «поле Истины», падая с которого земная душа сохраняет смутные воспоминания о Боге, Истине, Красоте, Справедливости и стремится к ним в любовном порыве (*«Федр»*).

5. ВТОРАЯ ФОРМА УЧЕНИЯ ПЛАТОНА: ТЕОРИЯ РАЗДЕЛЕНИЯ И ВИДОВ СУЩЕГО, БЫТИЯ

Постановка вопроса

В конце периода, который впоследствии историками философии будет назван периодом «зрелости», Платон ощущает необходимость прояснить свою философскую позицию. В истории философии это случалось очень редко — едва ли не единственным примером такого пересмотра был Л. Витгенштейн. Что же побудило обожаемого Учителя, который приблизился к шестидесятилетию, подвергнуть свою теорию Идей жестокой самокритике? Это неизвестно. Возможно, он захотел отделиться от Мегарской школы, одной из сократических школ, основанной ближайшим учеником Сократа Евклидом из Мегары (умер в глубокой старости после 369 г. до н. э.). Евклид из Мегары, отталкиваясь от учения Парменида о том, что существует только Единое Бытие, и от учения Сократа о Благе, утверждал,

128

что существует одно только Благо, лишь называемое разными именами: иногда Разумением, иногда Богом, а иногда умом и прочими наименованиями. А противоположное благу он отрицал, как несуществующее: разделенность не существует в предметах, она — не что иное, как только слова.

Как бы там ни было, Платон предпринял пересмотр своей философии в двух диалогах, написанных перед его вторым сицилийским путешествием: *«Парменид»* и *«Теэтет»*. В первом Сократ (как выразитель мнения Платона) противостоит Пармениду и Зенону из Элеи; в этом диалоге подвергается критике теория Идей и элеатская теория. В *«Теэтете»* (имя математика, который преподавал в Академии и заложил основы теории иррациональных чисел) Сократ рассматривает вопрос «Что такое знание/наука?» и после рассмотрения всех предлагаемых определений, отклоняет их все, позволяя проблеме зависнуть в воздухе, как это было свойственно апоретическим диалогам раннего Платона. В этих двух критиках рождается новая платоновская философия, которая представлена в поздних диалогах Платона: *«Софист»*, *«Политик»* и *«Филеб»*. Именно ее излагает Аристотель в книгах *М* и *Н* *«Метафизики»* и в трактате *«О душе»* (I, 3).

Перед тем как попытаться изложить, что довольно трудно из-за сложности этих диалогов, «вторую» платоновскую философию, остановимся вкратце на ее главных пунктах. В *«Теэтете»* и *«Пармениде»* показаны все затруднения, связанные с теорией Идей, а именно — какова их природа, каковы взаимоотношения и взаимосвязи, каков смысл ощущаемого мира и т. п. Наконец, это аргументы элеатизма о невозможности осмыслить множество, не-существование, не-бытие, которые составляют основу этой критики и в свою очередь должны быть

подвергнуты испытанию диалектическим осмыслением. Словом, этим углубленным исследованием Платон отказывается от удобного дуализма своей первой философии; более не существует четко различаемых уровня Блага и Идей и другого уровня — частной реальности. В *«Филебе»* ставится чрезвычайно важный вопрос о синтезе ума и удовольствия, где дается представление об уме как некотором «пределе», об удовольствии как «беспредельном» и, наконец, о синтезе того и другого как некоем «числе», или, говоря современным языком, некой цельной структуре. Благо в *«Филебе»* выше всякого ума и удовольствия и

129

относится скорее к причине «смешения» того и другого. Таким образом, реальность является системой отношений, которые описываются в *«Филебе»* под названием *видов Сущего, Бытия*, тогда как Знание состоит в открытии этих отношений в чувственном мире.

Восходящая диалектика первой платоновской философии, которая идет от множественности конкретного к единству Идей, заменена на метод планомерного описания действительности, который Платон назвал разделением, дихотомией; из этого метода тридцать лет спустя родится аристотелевская классификация родов и видов и теория силлогизмов. *«Политик»* и *«Софист»* дают примеры этого метода применительно к определению «политики».

Новизна этого этапа мышления Платона в следующем:

1) отказ от теории Идей (сохраненной в аспекте идей-чисел, позволяющих оперировать конкретными понятиями, переводя их в общие);

2) философский подход, названный монизмом (*μονος* — единственный), тогда как в двух уровнях действительности (чувственном и познаваемом) первой философии заложены принципиально различные способы ее постижения;

3) открытие нового метода познания, разделения;

4) различие между наукой, знанием (описанием чувственной вселенной и отношений, которые ею управляют) и философией (описание Сущего, Бытия начиная с изначального отношения).

Попробуем описать эту доктрину в свете учения позднего Платона.

Что такое знание?

Начнем с *«Теэтета»*; рассказ о беседе, состоявшейся между Сократом и Теэтетом, идет от лица Евклида из Мегары, что для Платона иногда является способом соответственно разместить собеседников, здесь, в сократической школе в Мегаре, — чтобы передать внутреннюю атмосферу этой школы, собравшей всех учеников Сократа после его смерти в 339 г. до н. э.

Что такое знание? Первый ответ Теэтета на этот вопрос звучит так: «По-моему, знающий что-то ощущает то, что знает, и,

130

как мне теперь кажется, знание — это не что иное, как ощущение». Эта концепция принадлежит Протагору, который учил, что «человек есть мера всех вещей, то есть какой мне кажется вещь, такова она для меня и есть, а какой тебе, таковой она и является для тебя». Речь идет здесь об относительном и субъективном знании. Иначе говоря, восприятие предлагает нам реальность бесконечного изменения (гераклитово движение), и сравнение чувственных реальностей между собой ведет к бессмысленным апориям: так, скажем, число 6 содержит одновременно и свойство «больше чем», и «меньше чем» (оно меньше, чем 12, и больше, чем 4). Этот способ рассуждения удивляет Теэтета, и автор этим пользуется для того, чтобы напомнить пассаж об удивлении как источнике знания (вспомним легенду о богине-вестнице Ириде («Радуга»), дочери Тавманта («Удивляющегося»), которая есть символ философии, ибо вопрошает о Сущем). Те, кто учит абсолютному релятивизму познания, проповедуют учение, которое неизбежно приводит к трудностям этого рода. Платон вкладывает в уста Сократа длинное рассуждение, посвященное критике сенсуализма, основывая на нем свою главную тему: если все относительно, все меняется, если каждый человек есть мера всех вещей, то нет ничего постоянного и в языке (ибо сказать, что вещь смертна — значит установить это, значит изменить ее природу).

Если знание не есть чувственное восприятие, можно сказать, что знание — это

правильное *мнение (докса)*, некое суждение, разумеется, при условии, если оно верно. Однако как отличить правильное суждение от ложного? Когда я утверждаю, что «два плюс два равно пять», или утверждаю, что «два плюс два равно четыре», и то и другое является суждением, но как отличить, что из них ложно, а что истинно? Проблема, к которой подступает здесь Платон, — это проблема критерия истины, которая впоследствии будет приводить в замешательство многих философов и которая не решена до сих пор. Она похожа на софистический трюк относительно «желания знать»: невежда не желает знания, поскольку полагает себя знающим, а ученый не желает знания, поскольку он и так уже «знает».

Правильное мнение вообще неопределимо без чистого знания, ибо оно не заключается ни в правильном мышлении, ни в самом факте правильного мнения, ни в правильном мнении с объяснением. «Объяснение в виде слов как таковых» не являет-

131

ся просто словами, потому что само «правильное мнение» выражается словами. Далее идут рассуждения о целостной структуре слова и его составляющих, не имеющих собственного значения, но имеющих значение целого слова, частью которого они являются. По аналогии со структурой слова (взаимоотношение части и целого) и вещью (колесница, состоящая из множества деталей) Сократ открывает возможность размышлять над структурой знания. Анализ раскладывает все на первичные элементы, однако, если эти элементы абсолютно первичны, далее их невозможно анализировать (нельзя к ним применить разум), следовательно, они непознаваемы для разума. Как же эти непознаваемые элементы могут привести к всему познаваемому? Более того, невозможно иметь знание относительно сложного, если оно состоит из элементов, которые его составляют. Даже если возможно познать их в отдельности, то как познать их в целостности, в сложности? На подходе к идее, что знание есть совокупность отношений, которые устанавливаются в мышлении по отношению к реальности, кончается диалог. Каковы эти отношения, остается неизвестным.

Тезет не может предложить положительного заключения; Сократ, пытаясь стимулировать рождение идеи в сознании Тезета, констатирует:

«...ни ощущение, ни правильное мнение, ни объяснение в связи с правильным мнением, пожалуй, не есть знание». И добавляет: «Если ты соберешься родить что-то другое, то после сегодняшнего упражнения плоды твои будут лучше... Теперь ты не будешь считать, что знаешь то, чего ты не знаешь».

Разговор оставляет Тезета перед новым вопросом. В дальнейших диалогах речь пойдет о чистом знании. Но *Тезет* только подводит к этой теме, не раскрывая ее.

«Отцеубийца» против Парменида

Теория Идей, изложенная в *«Федоне»*, является гипотезой судьбы, основанной на доктрине бессмертия души. В начале диалога *«Парменид»*, в котором об этом поставлен вопрос, это выступает еще и в качестве гипотезы, которая представляется для решения проблемы «одного» (единого) и «иного» (множества), или, говоря современным языком, Идеи и материи. Уча-

132

стниками диалога являются элеаты — Парменид и его ученик Зенон, — и тогда еще молодой Сократ. Зенон доказывает, что «многое» не может существовать, ибо если оно существует, то предполагает постоянные противоречия (некая вещь должна быть одновременно холодной и горячей, равной и неравной и т. д.). Зенон говорит, что положение «существует многое» при обстоятельном рассмотрении влечет за собой еще более смешные последствия, чем признание существования «одного». На это Сократ отвечает с помощью теории Идей: ощущаемые, чувственные вещи принимают участие в Идеях, что объясняет их множественный характер. Например, одна вещь может быть *подобна* другой, затем *неподобна*, что означает, что она участвует в Идее Подобия, а затем в Идее Различия; но эти Идеи сами по себе остаются едиными: Подобие не участвует в Различии, и Различие не участвует в Подобии. Другими словами, «Одно» (Единое) есть лишь сторона Идеи, и Множество — это сторона ощущаемых вещей. Таким образом передаются возможности таких суждений, как «*A* есть *B*», или суждений одновременных, таких, как «*A* есть *B* плюс *C*», без того, чтобы было нарушено единство Идей, в

которых участвуют *А*, *В* и *С*.

Присутствующий при этой беседе старый Парменид слушает Сократа и улыбается, видя его молодое рвение к аргументации, но перечисляет трудности, порождаемые теорией Идей:

1) Существуют ли Идеи сами по себе и отдельно ли существует то, что им причастно, — Идея в каждой из чувственных вещей, таких, которые могли бы например, показаться смешными, — грязь, сор, волос?

2) Как понимать приобщение (приобщающиеся к Подобию становятся подобными, скажем, к Великости — великими и т. д.)? Приобщается ли к целой Идее или к ее части каждая приобщающаяся к Идее вещь, или возможен какой-то иной подход? Ведь тогда она теряет свое первоначальное единство и оказывается отделенной от самой себя.

3) Можно ли видеть в Идее синтетическое единство, которое включает в себя все вещи, которые к ней причастны? Как понять, например, Подобие и подобные вещи: ведь для того, чтобы собрать их в Идее Подобия, придется допустить третье единство, которое содержало бы подобные вещи плюс само Подобие, и далее — четвертое единство для объединения третьего единства и предыдущих, и так до бесконечности. Ари-

133

стотель позднее использует эту критику теории Идей для аргумента, получившего впоследствии название «третий человек». Идея не является более концептом, понятием (она пала с предыдущим аргументом) и не является парадигмой (= моделью).

4) Если Идеи существуют, они непознаваемы и недостижимы; это трансцендентальные реальности, что означает пребывание вне всякого опыта или возможности познания. Они не могут быть объектами науки, поскольку реальность в самой себе не может быть познана иначе, чем через науку о себе, происходящую из самого ума.

Парменид делает вывод, что теория Идей и теория приобщения — это несостоятельные гипотезы, которые все же нуждаются в проработке. Парменид поощряет искания Сократа, которому он дает импульс для тренировки в критике этой гипотезы, проверяя все ее следствия, затем противоположной гипотезы, а далее предлагает применить это диалектическое упражнение к своей собственной теории, то есть изучить следствия гипотезы «Одно (Единое) существует» и гипотезы «Одно (Единое) не существует». После критики теории Идей критике подвергается элеатский тезис о невозможности множественности. Толкование диалога *«Парменид»* очень сложно, поскольку в этом диалоге множество отступлений от основной темы. Однако тщательный анализ показывает главную цель Платона — ни больше ни меньше как к отрицанию элеатизма: это некий вид самоубийства доктрины. Платон вкладывает в уста основателя Элейской школы такие слова:

«Выскажем же это утверждение, а также и то, что существует ли единое или не существует, и оно и иное, как оказывается, по отношению к самим себе и друг к другу безусловно суть и не суть, кажутся и не кажутся (*«Парменид»*, 166 с).

Такой вывод чреват полным скептицизмом: невозможно утверждать ничего связного ни о какой реальности, всякое утверждение влечет за собой множество противоречий. *«Парменид»*, как и *«Тезет»*, оставляет вопрос открытым. Но в следующем диалоге *«Софист»* Платон предлагает решение проблемы Сущего, Бытия и познания, требующее отказа от элеатской теории Единого, или, говоря словами Платона, приходится «подвергнуть испытанию учение нашего отца Парменида и всеми силами доказать, что в каком-то отношении Небытие существует и, наоборот, Бытие каким-то образом не существует».

134

Посмотрим теперь, как Платон в *«Пармениде»*, разделявает элеатов под орех. Он применяет тот же метод, что и при проверке теории Идей: каковы следствия из двух противоположных гипотез — «Единое существует» и «Единое не существует»? Находить эти следствия — значит находить свойства, признаки, которые можно принимать или отвергать по поводу той и другой гипотезы Единого. Речь идет не о перечне *всех возможных признаков*: он совершенно бесполезен при изучении ценности частных положений типа «Единое есть белое»,

«Единое есть сыпучее», «Единое есть холодное» и т. п. Речь идет о самых общих положениях типа «Единое подвержено порче» (в «порчу», возможно, включено «белое», «сыпучее» и т. п.).

Впервые в истории философии мыслитель пытается свести все представления, связывающие общие признаки, к малому их количеству (начиная с Аристотеля обозначающие слова будут называться категориями). Категории, которые Платон рассматривает в *«Пармениде»*, представлены в логическом, а не в произвольном порядке. Таким образом Платон является первым в ряду философов, решавших эту проблему. За ним последуют Аристотель (*«Категории»*), первая часть *«Органона»*), Спиноза (субстанция, причина самой себя, атрибут, модус, Бог), Кант (учение о категориях разума), Гегель (диалектическая триада). Перечень общих понятий Сущего в *«Пармениде»* можно представить как общее оглавление онтологического трактата, современного той эпохе: Единое / Множество; Подобие / Различие; Движение / Покой; Порождение / Разрушение; Бытие / не-Бытие. Из каждой категории проистекает другая, менее общая. Например, понятие «Единый, Одно» предполагает не иметь ни части, ни целого; если оно не имеет ни части ни целого, то можно доказать, что оно не имеет ни начала, ни конца; следовательно, не имеет геометрической формы. И так далее. Как видим, такое «диалектическое упражнение» действительно является «тяжким бременем», по признанию Парменида. Чтобы придать правдоподобие этой вымышленной беседе, Платон делает главным персонажем Парменида, а не Сократа (которому должно было бы быть приблизительно двадцать лет, когда умер Парменид, т. е. около 450 г. до н. э. Добавим, что этот диалог был создан около 366 г. до н. э.). Кроме того: диалог *«Парменид»* является, по сути, настоящим монологом, поскольку отвечает на вопросы Парменида самый младший из этой группы,

135

«который будет менее притязателен и отвечал бы именно то, что думает».

Имя этого юного «участника массовки», статиста (Аристотель) только подчеркивает вымышленный характер сцены: великий Аристотель родился через пятнадцать лет после смерти Сократа и вошел в Академию около 366 г. до н. э.

Вот перечень гипотез, рассматриваемых согласно их следствиям, иными словами: что следует для Единого и иного, если Единое

а) существует и б) не существует.

1-я гипотеза: если *Единое* существует, оно единое, а не многое: значит, у него нет частей, начала, конца, середины, очертаний, оно не находится в ином и в себе самом, лишено движения и вообще изменения, тождества, различия, подобия, числа, меры и времени, но тогда оно никак не причастно бытию, т. е. не существует и как единое;

2-я гипотеза: но если *Единое существует*, оно причастно бытию, и тогда ему можно приписать все предикаты, отвергнутые в 1-й гипотезе.

3-я гипотеза: если *Единое существует, то* иное оказывается множеством, причастным (в каждой своей части и в целом Единому).

4-я гипотеза: если *Единое и иное существуют, но совершенно отдельно друг от друга*, то иное не причастно Единому и Единое не существует для него.

5-я гипотеза: если *Единого не существует*, оно одновременно оказывается причастным и непричастным разным идеям.

6-я гипотеза: если *Единое не является абсолютным, совершенным*, оно не может также быть объектом осмысления.

7-я гипотеза: если *Единое не существует*, то иное может быть определено через несхожесть, взаимное отличие вещей.

8-я гипотеза: если *Единое не существует абсолютно*, то и иное не может быть никак определено.

Не вдаваясь в детали платоновского анализа, приведем для примера третью гипотезу:

«Если Единое таково, как мы его проследили, то не должно ли оно, будучи, с одной стороны, одним и многим и не будучи, с другой стороны, ни одним, ни многим, а кроме того, будучи причастным времени, быть какое-то время причастным бы-

136

тию, поскольку оно существует, и какое-то время не быть ему причастным,

поскольку оно не существует?» И далее:

«...[существует] время, когда оно [Единое] принимает свое участие в Бытии, и время, когда оно от него избавляется...»

В какой момент может осуществляться этот переход? Этого не может быть, когда Единое неподвижно (= «принимает свое участие в Бытии»), поскольку оно еще не изменяется; и это не может происходить, когда оно угасает, поскольку оно уже не Единое. Значит, это должен быть отрезок времени, который не имеет времени, иначе говоря, миг, мгновенный перерыв времени, «вдруг», ибо это «вдруг», видимо, означает нечто такое, с чего начинается изменение. Таким образом, сказать, что есть Единое, которое изменяется — значит сказать, что оно существует иногда и в прерывистости, и в продолжительности (ибо изменение есть продолжение, постоянный процесс), что является противоречием. Гипотеза не может быть доказана.

Экзамен по диалектике в *«Пармениде»* является радикальным пересмотром всей предшествующей философии. Он беспощадно разит элеатизм, как и теорию Идей, как и досократические учения (гераклитово движение, плюрализм Эмпедокла, Анаксагора и Демокрита, космологию пифагорейцев). Он говорит о философской отваге Платона, который не колеблется в возрасте почти шестидесяти лет начать все с чистого листа. Платон в *«Пармениде»* готовится не только к методологической революции последних диалогов, но и к великолепному синтезу *«Тимея»*.

Теория видов Бытия

«Софист» — это диалог, в котором Платон предлагает новую теорию Бытия, одновременно порывающую и с теорией Идей, и с элеатизмом. Началом диалога стала дефиниция понятия «софист», что «является не очень-то легким делом».

Платон говорит, что *«Софист»* «ведет охоту» на богатых молодых людей, чтобы использовать их желание знания в корыстных целях, он торгует своим умением рассуждать о душе и истине, извлекает выгоду из ученых споров. Однако софист не просто тот, кто обманывает, софист — это тот, кто говорит, что лжи вообще не существует, а существует только истина. Это нужно ему для того, чтобы доказывать истинность любой лжи.

137

Также понимание истины и лжи требует четкой дефиниции — Платон утверждает, что истина отражает какую-то реальную действительность, тогда как ложь указывает на то, что нет, то есть на несуществующее, или небытие.

Общее противопоставление бытия и небытия, истины и лжи может служить критерием для частных высказываний о чем-то частично ложном, частично истинном. Диалектика бытия и небытия представлена в *«Пармениде»*, и на нее же мы наталкиваемся в *«Софисте»*. Для того чтобы избавиться от неразличения бытия и небытия, как и истины и лжи, необходимо иметь храбрость совершить «отцеубийство», выступив против учения Парменида о Едином Бытии, допустив существование Небытия. Это сходно с тем, что совершают материалисты, утверждающие ценность чувственного познания и идентифицирующие Бытие с физическим существованием; но это сходно и с пониманием «идеалистов» (платоников), отождествляющих Бытие с миром Идей, вечных и неизменных. Но, как известно, *«Менон»*, *«Федон»* и *«Государство»* заставили умолкнуть материалистов; *«Парменид»* разгромил теорию Идей и учение элеатов. Для того чтобы продолжать движение по пути познания, Платону понадобилась новая теория Бытия: вот она-то и стала темой *«Софиста»*.

Речь идет о том, чтобы рассмотреть три тезиса:

- 1) связи между Идеями, то есть между Бытием и Небытием не существует;
- 2) такая связь существует, но без правил, необязательная, т. е. всякая Идея может связываться с любой другой;
- 3) существует обязательная связь, причем некоторые сущности могут быть связаны с одними, а с другими нет, подобно тому как некоторые ноты гармонируют с одними, а не с другими, но не со всеми без разбора.

Два первых тезиса ведут к заключениям, известным уже по *«Пармениду»*; третье предстает единственно удовлетворительным. Бытие определяется здесь не через

противопоставление Небытию, а как система отношений («связей») между сущностями (Идеями, но уже не имеющими смысла, присущего старой платоновской философии); каждая реальность является *смешением* сущностей, которые, в последующем анализе сводятся к пяти фундаментальным, основополагающим видам (категориям): само Бытие, Движение, Покой, Сам (Тождество) и Иное (Различие). То, чего достигает мысль, это всегда смешение

138

ние, а не отдельные элементы, подобно тому, как ухо слышит гармонию, а не отдельные ноты. Диалектика меняет свою функцию: если в первой платоновской философии это было движение по восходящей — от чувственных множеств к Идеям, единым и неизменным, то во второй философии это наука открывать правила, Законы смешения сущностей, подобно тому как музыка — это искусство объединять звуки. Примером может служить понятие Движения. Движение участвует в Бытии (Движение существует), но оно не связано с Покоем, будучи Иным относительно Покоя, следовательно, оно участвует в Ином, что сопоставляет его с Небытием; наконец, поскольку оно таково, каково есть, оно участвует в Таковом.

* * *

В «*Филебе*» — последнем онтологическом диалоге Платона — тема категории повторяется, но несколько отличаясь от темы «*Софиста*». Платон доводит понятия Единого и многого до четырех видов (категорий), описывающих функции Бытия. Это: Беспредельное (= Неограниченность), Предел (= Ограниченность), Смешение (Беспредельное и Предел) и Причина смешения Беспредельного и Предела. В Беспредельном (апейрон) присутствует бесконечный «поток степеней», каждая из которых обладает определенностью становления — более или менее сильный, более или менее низкий, более или менее горячий и т. п. Пределу же принадлежит точное количество — «число». Приложение Предела к Беспредельному порождает смешение (смесь). Платон поясняет отношения этих категорий на примере музыкальных интервалов, которые состояются не из бесконечного количества тонов, но каждый раз из высокого и низкого тонов, предполагая, что между ними есть еще какой-то средний тон. Смешение видов порождает третий вид, тогда как причина смешения порождает четвертый вид Бытия.

Завершая изложение онтологии Платона, сделаем несколько выводов:

1) Отказ от первоначальной теории Идей был неизбежен, поскольку она обязательно подверглась бы критике элеатов, которые, без сомнения, были сильными философами.

2) Платон со всей очевидностью стремился обосновать единую рациональную науку о действительности; для этого он отказывается от дуализма рационально познаваемого и чувствен-

139

ного (Идеи/Вещи), становясь на позиции монизма: действительность — это Бытие с его видами и проявлениями, и игра видов в нем позволяет соединить чувственное, относительное, подвижное, изменяемое. В определенном смысле его вторая философия примиряет Парменида и Гераклита.

3) Метод Платона представляет собой основу аксиоматического метода. Учитывая совокупность (в смысле математики XIX-XX вв.) отдельных реальностей, речь идет об определении их комбинаций, начиная с пяти видов (категорий) Бытия (или четырех в «*Филебе*»), то есть пяти всеобщих отношений.

4) Существует различие между доктринами «*Софиста*» и «*Филеба*». Смешение видов в отдельный вид происходит из его природы («*Софист*»); для того чтобы познать такую реальность, необходимо совершить серию бинарных разделений, отделяя на каждом этапе то, что существует, от того, что не существует: этот метод, предвосхищающий аристотелевскую силлогистику, предполагает, что смешение видов Бытия обладает некой логической необходимостью. В «*Филебе*», наоборот, смешение не понимается само по себе; категория эта не столько логическая, сколько гармоническая: она предполагает Причину, которая вводит в смесь Истину, Красоту и Пропорцию — три понятия, вызывающие в воображении Благого Бога («*Государство*») — безусловную, неизменную Причину всего.

* * *

Мы заканчиваем изложение платоновской метафизики двумя диаграммами. На

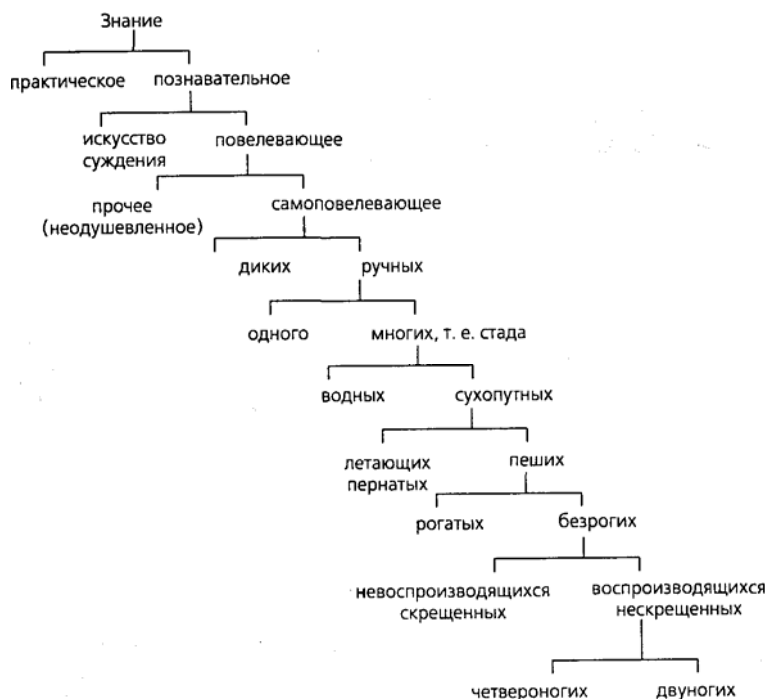
первой представлена классификация знания, приводящая к выделению объекта «царственного искусства» — политики, как оно показано в диалоге *«Политик»*, который был написан после диалога *«Софист»*. На второй диаграмме представлена классификация наук.

Что такое политика? Это совершенно специфическое знание, а именно знание власти над людьми, взятое в ее предельном обобщении. Для его определения его нужно разместить среди прочих знаний. Знания разделяются сначала на два класса: те, которые предметом своим имеют практику (искусство плотника, например), и те, которые целью своей имеют познание (теоретические науки): политика входит, разумеется, в этот класс, который подразделяется, в свою очередь, на искусство

140

суждения и искусство повеления. Политика относится к последним, которые разделяются, в свою очередь... и так далее. В результате получается следующее бинарное древо:

Диаграмма 1



Метод деления позволяет определить политику, то есть направленное на одушевленное существо «царственное знание»: это знание теоретическое, «самоповелевающее», которое позволяет руководить «стадами двуногих» — человеческими сообществами. Политик — это человек, который мягко управляет человеческим стадом, а тиран — тот, кто делает это насильственно и жестко. Другие дихотомии показывают, что исполнение управленческих обязанностей принципиально отличается от практики полезных умений (ремесла, строительство и прочая хозяйственная деятельность).

141

Соперниками истинного царя-правителя являются всевозможные псевдополитики (колдуны, софисты, демагоги и т. д.). Используя сравнение искусства ткача с искусством политика, Платон вводит понятие «царственного плетения» — умения гармонически сплести мужественные и активные силы общества с рассудительными и консервативными, подобно тому как ткач сплетает прочные нити основы с мягкой и нежной пряжей, создавая совершенную ткань. Эта функция правителя «переплетений, перекрестий» производится между противоположностями (война/мир, справедливость/несправедливость и т. п.), в которых царственная политическая наука осуществляет общественную гармонию. Она основывается на знании, на учении об истине, которое препятствует энергичному превратиться в жестокого, а скромному — в бессильного.

В *«Филебе»* Платон предлагает классификацию наук (знания), основанную на методах познания, а также на уровнях его постижения (навык, мнение, спор,

осознание, постижение Идеи), в которой Идея не является неизменной сущностью, как в «Федоне», но это действительность, обремененная небытием (последнее является характеристикой второй платоновской онтологии, эпистимологический аспект которой представляет Идею как познание, а не как бытие. Это — Идея-Число (реминисценция из Пифагора), объект идеальной математики. Сказанное можно представить на следующей диаграмме:



142

6. КОСМОЛОГИЯ ПЛАТОНА

Миф об Эре

Платон рассматривает проблему космологии в двух диалогах — в конце последней книги «Государства» и в «Тимее», который полностью посвящен этой проблеме.

В «Государстве» Платон рассматривает проблему в рамках мифа об Эре. Эр — отважный воин, погибший на поле брани и воскресший через 12 дней после смерти под воздействием жара погребального костра, на который положили его тело. Воскреснув, он рассказывает о том, что видел по «ту сторону бытия»: души мертвых предстают перед судьями, по приговору которых они отправляются вверх, на небо, или вниз, под землю. Злодеи должны подвергнуться за совершенные ими в течение земной жизни несправедливости наказаниям в десятикратном размере. По завершении тысячелетнего искупления они начинают свое новое земное существование, и при переходе из подземных обиталищ Гадеса на поверхность Земли они видят, как устроен Космос (для Платона это прежде всего вращающееся небо). В этом месте миф об Эре становится довольно туманным и трудным для интерпретации. При скрупулезном изучении текста возникает примерно такая картина.

Упомянутые души приходят в такое место, откуда виден луч света, протянувшийся сверху через все Небо и Землю, словно столп, подобный радуге, но еще более яркий и чистый. Внутри этого столпа света свешиваются концы связей, ибо этот столп света — узел неба: он скрепляет небесный свод наподобие бруса на корабле. На концах этих связей висит веретено Ананке, придающее всему вращательное движение. Ось веретена — не что иное, как мировая ось, проходящая через центр Земли, которая мыслится неподвижной. Вал («пятка») веретена устроен наподобие усеченного конуса, включающего в себя семь сфер образующих вместе с первой восемь небесных сфер, причем самая большая, внешняя, заключающая в себе остальные, — это сфера неподвижных звезд. Сферы отличаются величиной и цветом. Вот их порядок, начиная с восьмой:

- 8) Сфера Луны — бесцветна, ибо сияет отраженным светом Солнца;
- 7) Солнца — самая яркая из всех сфер;

143

- 6) Венеры — ярко-белая;
- 5) Меркурия — золотисто-желтоватая;
- 4) Марса — красная;

3) Юпитера — раскалена до яркой белизны;

2) Сатурна — золотисто-желтоватая;

1) сфера неподвижных звезд — самая пестрая, так как передается всеми оттенками составляющих ее светил («слидообразная»).

Все веретено в целом, вращаясь, совершает один и тот же оборот, но при вращательном движении внутренние семь кругов медленно поворачиваются в направлении, противоположном вращению целого. У них различная скорость (неизвестно, на основании чего Платон ее устанавливает). Быстрее всех движется восьмой круг, на втором месте — седьмой, шестой и пятый, на третьем месте — четвертый круг, на пятом — второй.

Каждая сфера обладает звуком определенной высоты, составляя таким образом музыкальную октаву (пифагорейская идея). Та, что вращается быстрее всех, — сфера (небо) неподвижных звезд, — соответствует самой высокой ноте, а сферы (неба) Луны, Марса, Юпитера и Сатурна соответствуют самым низким нотам. Другие планеты соответствуют промежуточным нотам. Восемь нот, составляющих октаву, озвучиваются восемью Сиренами, восседающими на соответствующем круге веретена Анаanke.

Это космическое движение, в котором угадывается как реальное движение планет, известное современным астрономам, так и произвольная геометризация их движения, сопровождающаяся песнопениями Сирен, — все это происходит под управлением богини Необходимости (Анаanke), на коленях которой лежит веретено. Ей помогают три существа, олицетворяющие судьбу (дочери Анаanke — греческие Мойры, они же — римские Парки). Лахесис воспекает прошлое, Клото — настоящее, Атропос — будущее.

Космология «Тимея»

«Тимей» — это диалог, написанный Платоном в поздний период его творчества. Детально разработав онтологическую философию, в «Тимее» Платон конструирует весь материальный космос в его соотношении с умом. Идеи, лежащие в глубине

144

Космоса, рассматриваются как принципы мирообразования в целом. Такой подход получит распространение в Средние века и в эпоху Ренессанса. Этот диалог является наиболее полным из всех научных трудов Платона. Он следует за трилогией «Теэтет» — «Софист» — «Политик» и предшествует незавершенному «Критию», «Филебу» (в котором вновь разрабатывается классификация видов живых существ с точки зрения гармонии) и «Законам», работу над которыми прервала смерть философа. До нас дошли комментарии к «Тимею» Прокла (V в. до н. э.), Калкидия (IV в.), Цицерона, Плутарха и математика Теона из Смирны (II в.). Персонажи диалога — Тимей из Локр Итальянских (род. ок. 490 г. до н. э.), философ-пифагореец и общественный деятель (астроном и/или математик); Критий — внучатый племянник Солона (не путать с Критием-тираном); Гермократ — сиракузский полководец, глава Сиракуз в годы Пелопоннесской войны, бывший самым яростным врагом Афин.

«Тимей» открывается изложением тезисов об идеальном городе из диалога «Государство». Платон устами Тимея утверждает, что подобное государственное устройство существовало в Афинах девять тысяч лет назад, но постепенно пришло в упадок. Отсюда и план исследования — сначала Тимей расскажет о сотворении мира и живых существ, которые его населяют, Критий поведаст об идеальной и идиллической истории первых человеческих обществ, которые послужили моделью для античных Афин, а Гермократ дополнит картину, изображенную Критием. В этом диалоге Платону удалось выполнить лишь начало этой программы, то есть что касается космологии — предмета рассуждений Тимея. Тема Крития осталась незавершенной, ограничившись описанием мифологической Атлантиды. Речь Гермократа Платоном не была написана.

Само перечисление тем, затронутых в «Тимее», дает представление о широте и грандиозности замысла Платона, предлагая две концепции мира, а именно:

— согласно финалистской концепции, изложенной в первой части диалога, Бог, являющийся воплощением Блага, создал мир как воплощение совершенства, желая воплотить все, что могло быть в природе наиболее прекрасного и великолепного.

Таким образом, этот мир, реально существующий, наделенный душой и разумом, возник в таком виде по Божьему

провидению;

— согласно механистической концепции, изложенной во

145

второй части диалога, мир организован по законам необходимости как некое логическое следствие первобытного хаоса.

Все, за незначительными исключениями, вещи были созданы Разумом — Демиургом, однако есть и то, что возникло в силу Необходимости. Платон придерживается смешанной позиции, которая состоит в том, что мир есть результат воздействия (финалистский принцип) Разума на Необходимость (механистический принцип).

Поэтому существует два вида причин, которые необходимо четко различать: одни обусловлены Необходимостью (механистические), другие — Божественные (финалистские). Однако прежде всего следует отыскивать во всем причины Божественные, «дабы стяжать для себя через это блаженную жизнь, насколько наша природа это допускает». Необходимыми причинами следует заниматься ради причин Божественных, ибо без первых эти другие, Божественные, которые и являются предметом исследований, «не доступны ни пониманию, ни постижению, ни приближению».

ВЫВОДЫ ПО ДИАЛОГУ «ТИМЕЙ»

I. Сотворение мира

1. Тело Мира.

Мир был создан божественным Творцом Демиургом в соответствии с вечной моделью. Поскольку этот Творец благ, Его творение является прекрасным и добрым. Он создал Мир как одушевленное существо, объединяющее в себе четыре элемента (огонь, землю, воздух и воду). Мир имеет сферическую форму, поскольку сфера из всех геометрических фигур является самой совершенной и полностью подобной самой себе. Демиург рассудил, что красоты в тысячу раз больше в подобном, чем в неподобном. Чем в большей степени тело Мира самодостаточно, тем в меньшей степени оно нуждается в смысле, дыхательных органах или в каких-либо членах. Это сферическая совокупность, абсолютно гладкая, одушевленная лишь вращением вокруг оси, проходящей через его центр.

2. Душа Мира.

Будучи живым, тело Мира движимо душой Мира, которая его целиком окружает и составляет небесный свод. Субстанцией этой души является смесь Того и Иного (см. «Филеб»). Диалектически она рассматривается следующим образом: а) смесь Того и Иного дает Реальность; б) смесь Того и Иного и этой Реальности дает субстанцию Души Мира.

146

Распределение этой субстанции происходит по правилам математики: божественный Творец изымает одну часть x из субстанции Души Мира, затем серию частей, в соответствии с двумя геометрическими прогрессиями, со знаменателями 2 и 3 и для числа x :

$$\begin{array}{ccccccc} 2x & & 4x & & 8x & & \\ x & 3x & 9x & & 27x & & \end{array}$$

В каждую часть Демиург включает новые порции в соответствии с достаточно сложными арифметическими правилами, которые стремятся

управлять частями Души Мира по закону прогрессии с коэффициентом $9/8$.

Последовательные интервалы напоминают интервалы музыкальной гаммы. Душа Мира - это то имя, которое Платон дает организации солнечной системы, в которой все звезды (Солнце, Луна, планеты) движутся по круговым траекториям или их комбинациям.

3. Время.

Время есть подвижная имитация вечности, оно производится и измеряется движением звезд. Чтобы это измерение было освещено, Демиург зажег факел в цепи над Землей (есть восемь звеньев цепи - Солнце, Луна и шесть планет), эта цепь определяет день или ночь, месяц соответствует вращению Луны по своей орбите, а год - вращению Солнца, вращения же планет малоизвестны (по понятным причинам!).

4. Живые существа.

Кроме звезд и божественных существ, главной субстанцией которых является огонь, существуют смертные живые существа, которые живут в воздухе, в воде и на земле, среди

этих последних - люди. Живые существа представляют собой сочетание души и тела. Структура человеческого тела финалистична, конечна (конечность членов тела, органов чувств и т. д.). В связи с этим Платон вкратце излагает теорию зрения — огонь, находящийся внутри нас, излучается через наши глаза, эти лучи соединяются с лучами, которые испускают светящиеся тела, а зрение является результатом встречи этих двух видов лучей.

II. Механистическое строение мира

1. Хора, или идея пространства.

Чтобы объяснить Мир, исходя из него самого, необходимо ввести новое понятие, а именно *хора* (вместилище) - местопребывание всякого становления. Это понятие, которое трудно поддается анализу, возможно, подобно тому, что философы XVII в. назовут пространством, в некотором смысле это физическое пространство Мира.

147

2. Элементы (стихии).

В первоначальном хаосе, который предшествовал возникновению Мира, четыре элемента (огонь, воздух, вода, земля) сами состоят из отдельных частиц. Платон уточняет, что этим элементам (стихиям) соответствуют правильные многогранники, а именно: огню - тетраэдр, земле - куб, воздуху - октаэдр, воде - икосаэдр (твердые, правильные, изначальные). Эти элементы (стихии) подвержены изменениям: сверкающий воздух образует эфир, самый тусклый - тьма и туман, вода может быть жидкой и парообразной, металлы обладают свойством плавиться и становиться жидкими и т. д. Этим изменениям соответствуют геометрические модификации — например, октаэдр темного воздуха состоит из неравнобедренных треугольников и т. п.

3. Ощущения.

Способность к основным ощущениям дает нам представление о тепле и холоде, о твердом и мягком, тяжелом и легком, верхе и низе, о гладком и шероховатом и т. д. Этим основным ощущениям Платон дает механистическое объяснение, прежде чем перейти к основным чувствам (осознание, обоняние, вкус, слух, зрение). Некоторые объяснения даны с точки зрения физики, например, звук понимается как удар воздуха, который через посредство уха передается в головной мозг и в кровь, чтобы дальше передаться в душу. Приводятся также объяснения восприятия цвета, запаха и т. п.

4. Человеческое тело и другие живые существа.

- Платон приводит подробное анатомическое и физиологическое описание человеческого тела. Рассматривается роль и природа печени (орган воображения), селезенки, костного мозга, костей, сухожилий, мускулов, кожи, ногтей, волос и т. д. Он описывает систему кровообращения, дыхательный аппарат, систему пищеварения, а также болезни тела.

7. ДУША, ОБЩЕСТВО, ДОБРОДЕТЕЛЬ

Философия Платона не ограничивается онтологическими и эпистемологическими исследованиями. Пожалуй, можно утверждать, что эти исследования стали теоретической базой для других, более важных с точки зрения Платона, исследований. Они касаются характерных черт поведения, которые присущи человеку как личности и как гражданину полиса, моделью которого могли бы стать Афины. Другими словами, основной для Платона была та же проблема, что и для Сократа, а именно че-148

ловек и его судьба, Добродетель и жизнь в обществе под защитой Справедливости. Из 28 диалогов 17 имеют отношение к морали и политике, 3 — к науке о Прекрасном, и только 5 — к познанию и бытию (три остальных — это *«Тимей»*, посвященный космологии, *«Критий»*, посвященный Атлантиде, и *«Апология*

Сократа»).

Уже упоминалось, что *«Диалоги»* раннего Платона, касающиеся морального благоразумия, дружбы, благочестия, выходят на апории, которые требуют более глубокого исследования, — чтобы решать поставленные проблемы, необходимо сначала решить проблему познания (отсюда теория Идей, наиболее полно развернутая в *«Меноне»*, который носит подзаголовок «О добродетели»), а чтобы решать проблему познания, необходимо решить проблему Бытия (отсюда «вторая философия Платона»). Только тогда можно свести Идеи и виды Бытия к Добродетели и Справедливости — первоначальным объектам философского исследования.

Три важные философские доктрины увенчивают платоновские исследования: теория души, рассматривающая человеческую судьбу, теория добродетели, определяющая мораль мудреца, политическая теория, излагающая основы устройства справедливого государства и гражданина. Эти доктрины в основном рассматриваются в «Федоне», в «Пире», в «Федре», в десяти книгах «Государства» и двенадцати книгах «Законов», последнего произведения Платона. Мы рассмотрим их в отдельности и в соотношении с другими теориями во второй книге нашего учебного пособия.

Аристотель и перипатетики

1. БИОГРАФИЧЕСКАЯ СПРАВКА

Жизнь

Аристотель родился в г. Стагире в 384/3 г. до н. э. Он не был афинянином, как Сократ или Платон (Стагир — это греческий город на северном побережье Эгейского моря, принадлежавший Македонии). Он был сыном Никомаха, придворного врача царя Македонии (Аминты II, отца Филиппа II и деда Алек-

149

сандра Великого). Но он не испытал столь сильного влияния семьи, как аристократ Платон, потому что его отец умер, когда он был еще очень молод. В 367 г. до н. э. восемнадцатилетний Аристотель приезжает в Афины, где поступает в прославленную платоновскую Академию. Он стал самым прилежным учеником Платона, который дал ему прозвище «книгочей» и доверил ему преподавание риторики, когда тот вышел из студенческого возраста. Надо отметить, что его приход в Академию примерно совпадает по времени с периодом второй платоновской философии. Как и другие ученики Платона, Аристотель был вовлечен в диалектические упражнения, которые называются дихтомическим делением и состоят в том, чтобы включить одни понятия в другие, имея отправной точной наиболее общие. Возможно, эти упражнения склонили его к изучению естественных наук, связанных с искусством классификации.

После смерти Платона, когда Спевсипп возглавил Академию, Аристотель покинул Афины и отправился на Асс, в Троаде (Малая Азия), ко двору «тирана» Гермия, где он женился на племяннице этого монарха. Это было время, когда Филипп II угрожал греческому миру военными походами и когда государственные мужи, важные сановники и интеллектуалы должны были присоединиться к одной из двух партий (за или против македонцев). После смерти Гермия Аристотель жил в Митилене, на острове Лесбос. В 343 г. до н. э. он был призван ко двору Филиппа, чтобы стать наставником Александра. Когда образование будущего завоевателя мира было закончено, Аристотель возвратился в Афины (335 г. до н. э.). Ему было пятьдесят лет, он имел большую известность, но ревнители афинского духа в общем-то презирали этого иноземца, чужака, к тому же связанного с врагами Афин. Аристотель создает собственную Школу, соперницу Академии, в гимнасии, посвященной Аполлону Nikeйскому, названную по этой причине *Ликеем*. Там, при поддержке выдающихся философов и ученых (как доксограф Теофраст из Эреса Лесбосского, который станет его преемником на посту главы школы), он преподает философию, науки о природе и о морали. Преподавание в Ликее отличалось от преподавания, принятого в Академии. Платон вступал в диалог со своими учениками; Аристотель практиковал курс лекций *ex cathedra*, используя при этом специальные конспекты. Парадоксально, что студенты Ликейя назывались

перипатетиками,

150

потому что их видели спорящими и прогуливающимися (по-гречески «*peripatein*» — «прогуливаться»); отсюда термин *перипатетизм*, используемый как синоним *аристотелизма*. Самого Аристотеля часто называли «Философ из Стагира» или «Стагирит».

После смерти Александра Великого (323 г. до н. э.) афинская партия подняла голову и выдвинула против Аристотеля обвинение в безбожии, как это было сделано с Сократом семьюдесятью шестью годами ранее. Философ бежал в Халкиду (о. Эвбея), где и умер годом позже (322 г. до н. э.), очевидно, от язвы

желудка.

Произведения

Аристотель написал множество произведений, но до нашего времени дошла лишь часть его трудов, изданных в I в. до н. э. Андроником Родосским. Эти тексты могут быть подразделены

на два класса:

— *гипомнематические* тексты, т. е. программы лекций, планы для дискуссий и т. п.

— *синтагматические* тексты, т. е. сборные, композиционные произведения, предназначенные либо для широкой публики (экзотерические тексты), либо для студентов и изыскателей Ликея (тексты акроаматические, или эзотерические).

До наших дней не сохранилось и следа от *гипомнематических* произведений; что касается экзотерических текстов, самые ранние из которых принадлежали периоду, когда молодой Аристотель был в Академии, то все они утеряны: это были диалоги в манере Платона и трактаты высокой литературной ценности (Цицерон говорит о «золотой реке» его красноречия). От этих произведений не осталось ничего, кроме заглавий: *«Эвдем»* (о бессмертии души), *«Протрептик»*, *«К Деменоксу»*, *«О Благе»*. Некоторые из сохранившихся текстов представляют собой научные тексты, ходившие внутри Академии, наподобие того, как в наши дни передаются из рук в руки ксерокопии конспектов. Андроник Родосский сгруппировал их по направлениям (тексты по физике, «метафизические» тексты, т. е. буквально: «сочинения, следующие после физики» и т. д.). Вот список, по порядку исследуемых материй:

151

— философские тексты (теоретические): *«Органон»* (тексты по логике, распределенные в шесть трактатов), *«Риторика»*, *«Поэтика»* и *«Метафизика»* (14 книг);

— Произведения о природе: *«Физика»* (8 книг), *«О небе»*, *«О возникновении и уничтожении»*, *«Метеорология»*, *«Механика»* (последнее, возможно, принадлежит не Аристотелю, а кому-то из его учеников);

— труды по биологии: *«История животных»*, *«О частях животных»*, *«О возникновении животных»*, *«О передвижении животных»* и небольшие произведения по вопросам биологии и психологии, объединенные под латинским названием *Parva naturalia* («Небольшие трактаты, касающиеся природных явлений»), в которых рассматривались ощущения, память, сон, мечты, сновидения, продолжительность и краткость жизни, молодость, старость, дыхание;

— умозрительное произведение, трактующее метафизико-биологическую проблему *«О душе»*;

— труды по этике: *«Евдемова этика»*, *«Никомахова этика»*, *«Политика»*, *«Устройство Афин»*.

Не все перечисленные произведения написаны самим Аристотелем: видимо, некоторые из них писались под его руководством такими сотрудниками Ликея, как Евдем, Менон и Теофраст.

По преданию, римский диктатор Сулла (138—78 гг. до н. э.) вывез в Рим произведения Аристотеля, которые считались утерянными. Это случилось около 85 г. до н. э. во время войны против Митридата, когда были разграблены Афины. Комментарии к Аристотелю, начиная с изданий Андроника Родосского и Александра Афродисийского (конец II в.) до Симпликия (VI в.), были богаты и многочисленны. Диоген Лаэртский составил точный каталог текстов Аристотеля. Один из первых латинских переводов был предпринят Боэцием (ок. 480—ок. 524), который перевел часть *«Органона»*. Аристотель стал учителем логики для всего христианского Средневековья. Его произведения широко изучаются в европейских университетах, после того как Аристотель был заново открыт через арабов (в X в.) и их иудейских учеников (арабские философы были учителями иудейских философов, хотя Ренан считал, что только иудеи смогли понять арабскую философию). Перевод на латынь произведений Аристотеля с XII в. осуществлялся с арабских переводов, которые,

152

в свою очередь, делались с сирийских переводов греческих оригиналов. Первые переводчики — например, Доминик Гундисальви, Авраам бен-Давид из Толедо, Иоанн Испанский — переводили тексты, переведенные с греческого на иврит или арабский, на латынь. Эта работа началась в Испании и в Италии. Выдающимся переводчиком был Герард Кремонский (ум. 1187).

2. ОБЩИЙ ВЗГЛЯД НА СИСТЕМУ АРИСТОТЕЛЯ

Разделы философии

Труды Аристотеля представляют собой глубоко продуманную и полномасштабную систему форм и методов научного мышления. Поэтому, прежде чем приступить к исследованиям в других отраслях знания, Аристотель объясняет саму природу познания в *«Топиках»*, одном из трактатов, составляющих *«Органон»*, а также в *«Метафизике»* и *«Физике»*. Философию, по его мнению, можно разделить на три класса:

- поэтическая философия, целью которой является знание ради творчества художников, ремесленников, механиков;

- практическую философию, целью которой является знание ради действия, деятельности (этика и политика);

- теоретическая умозрительная философия, которая направлена на приобретение чистого знания, иначе говоря, знания ради знания.

Теоретическая философия, в свою очередь, подразделяется, согласно своей природе и объекту, на три науки:

- математическая наука изучает то, что не существует «отдельно» (т. е. абстракция) и что неподвижно;

- физическая наука изучает то, что существует «отдельно» (т. е. субстанционально) и что движется;

- и, наконец, теологическая (первичная философия, или метафизика) имеет объектом Бытие (т. е. то, что существует «отдельно» и неподвижно).

Прежде чем предпринимать изучение какой-то науки, нужно обладать точным методом мышления, который является инструментом (*organon*) науки. Такой пропедевтикой (предварительным знанием), не являющейся наукой в собственном значении слова, выступает логика, к которой привязаны риторика и поэтика — науки красноречия и искусства. Студент, желав-

153

ший пройти полный курс наук в Ликее, начинал обучение с введения в логику, чтобы далее приступить к математике, физике и метафизике. В действительности логика во всей полноте не преподавалась студентам, и математика, столь популярная в соперничающей Академии, была в Школе перипатетиков на положении бедной родственницы. К тому же наряду с логикой преподавалась диалектика, искусство мыслить начиная с вероятных посылок (и недостоверных), которые не ведут к истине, но рассматриваются Аристотелем как упражнение для ума и эффективный способ дать увидеть незнающему свое невежество. Заметим, что термин «диалектика» в философии от Зенона Элейского до Аристотеля уже имеет несколько различных значений: искусство выявления скрытых противоречий (апорий) в положениях о множестве у элеатов; процесс, ведущий от вещи к понятиям и Идеям у Платона (восходящая диалектика); описание действительности методом разделения у Платона в поздних произведениях; спор о вероятном у Аристотеля.

Логика

Аристотелевская логика, которую называют также классической формальной логикой, будет особо рассмотрена позже (книга II, гл. I). Здесь мы ограничимся несколькими замечаниями, необходимыми для понимания философии Аристотеля:

Аристотель приходит к диалектическому анализу, как его понимали Сократ и Платон, чтобы выяснить, принадлежит или нет атрибут подлежащему. Заключение спора звучит таким образом: «*B* принадлежит *A*» или «*B* не принадлежит *A*». Эти данные являются предпосылками, в которых *A* и *B* — это термины, определения; их представляют обычно (уже со Средних веков) в форме:

«*A* есть *B*», «*A* не есть *B*».

Скажем, в платоновском *«Политике»*, на вопрос «Что такое наука политика?»

Дается ответ: «Наука политика есть наука самоуправления человеческими существами». Представим это утверждение в виде знаков, где подлежащее *A* — «Наука политика», атрибут *B* — «наука самоуправления человеческими существами». Вопросы, которые ставятся по поводу этих предположений, таковы:

154

1. Как они излагаются?
2. Каков переход от одного предположения к другому?

На первый вопрос отвечают два первых трактата «*Органона*» («*Категории*» и «*Об истолковании*»); на второй — теория силлогизмов, изложенная в двух трактатах, озаглавленных «*Первая аналитика*» и «*Вторая аналитика*». Ясно, что эти вопросы ставятся независимо от содержания предположений; они рассматривают только их форму: вот почему речь идет о *формальной* логике.

Итак, как утверждается предположение? Платон показывает нам путь следования по своему методу разделения: найти самый обширный класс, к которому принадлежит объект *A* (в нашем примере этот класс — «Наука самоуправления»), разделить его на множество подчиненных ему классов и найти в них различия (здесь различие несет природа существа, которое подвержено этому «самоуправлению»: это человеческие существа). Аристотель вновь берет эти отличия, но при этом дает им имя: тема, которую исследует «то, что существует» (сущность, основное качество), — это вид; класс более общий, в котором оно содержится, — это род, различие называется специфической разницей. Предположение идеальное обладает таким образом следующей формой:

предм	есть	атрибут
ет		
(вид)	(род + специфическое отличие).	

Возможно, Аристотель был сподвигнут на этот подход своими зоологическими и ботаническими исследованиями, в которых он рассматривает действительность как общность видов и родов. Действительно, он утверждал, что род + специфическое отличие, вместе выражая сущность полагаемого предмета, то есть предположение «*A* есть *B*», формирует таким образом определение, дефиницию *A*. Но можно также приписать к *A* черты, которые не являются формулой род + специфическое отличие; эти черты являются собственными, принадлежащими исключительно предмету; случайность ему не принадлежит исключительно. Вот три примера предположений:

Треугольник является

- многоугольником с тремя сторонами (род + отличие);
- *n*-многоугольником, в котором сумма углов равна двум прямым углам (собственным);
- многоугольником (случайность).

155

Предмет и атрибут (*A* и *B* в наших общих примерах) являются терминами предположения; утвержденные вне предполагаемой связи, они не являются простыми словами, но объектами мышления. Некоторые смыслы, которые могут иметь термины, являются категориями. Их десять:

- сущность (субстанция) («Коротко говоря — это, например, человек, лошадь»);
- количество («сколько» — например, длиною в 2 локтя, в три локтя);
- качества («какое» — например, белое, умеющее читать и писать);
- отношение («по отношению к чему-то» — например, двойное, половинное, большее);
- место («где» — например, в Ликее, на площади);
- время («когда» — например, вчера, в прошлом году);
- положение («находиться в каком-то положении» — например, лежит, сидит);
- состояние («обладать» — например, обут, вооружен);
- действие («действовать» — например, режет, жжет);
- страдание («претерпевать» — например, его режут, жгут).

Таким образом, в суждении «Эта лошадь белая» атрибут «белая» — качество, а в суждении «Эта лошадь легла» «легла» — категория положения, и т. д. Для того чтобы предположение было ясно, нужно знать, является ли атрибут родом, видом,

отличием собственным или случайным и к какой категории он принадлежит. Таким образом, истина не может быть достигнута (ибо исследование истины требует логики более всех других вещей), но появятся способы разумного обсуждения. Отметим наконец, что первая категория (сущность, или субстанция) является категорией предмета предположения; девять других имеют отношение к атрибутам.

Определив это, предположим, что мы пришли к предположению хорошо сформулированному, типа «*A* есть *B*», и что мы знаем достаточно о логических чертах термина *B* (его категорию и т.п.). Можно пройти от этого предположения (посылки) к другому (заключению) согласно некоторым правилам, которые управляют логическим размышлением, то есть которые позволяют избежать противоречия. Например:

всякое *A* есть *B*,

всякое *B* есть *C*, следовательно, всякое *A* есть *C*.

156

Это логическое размышление называется *силлогизмом*. Силлогизм правилен, если некоторые правила, касающиеся терминов и предположений, соблюдаются. С теорией силлогизма Аристотель открыл механизм размышления: можно определить ценность размышления, изучая его форму и пренебрегая его содержанием. Именно здесь намечен прогресс в искусстве доказательства, впервые использованного математикой. Но формальная логика не касается истинности того или другого предположения. Она позволяет утверждать, что если две первых посылки верны, то и логическое следствие (*A* есть *C*) верно. Но она не дает никаких способов для определения верности посылок, кроме случаев, когда сами предпосылки представляют собой заключения из других силлогизмов. Недоказуемые посылки, то есть не являющиеся заключением из каких-либо силлогизмов, Аристотель назвал принципами (*archai*) доказательства; они достигаются не логикой, а другими путями:

— либо волей ученого, который определяет их как дефиниции, аксиомы или гипотезы;

— либо через диалектику (в аристотелевском смысле, как «наука о правдоподобном»);

— либо через опыт, благодаря процессу индукции (вид обобщения, связанный на основании многих опытов в один общий закон).

В сущности, аристотелевская логика представляет собой искусство связывать ясные и соблюдаемые предположения и основополагающие формы разума. К ней мы еще вернемся в дальнейшем. Здесь же ограничимся перечислением трех законов (принципов):

— закон тождества, который утверждает, что любая законченная мысль (суждение), взятая в определенном контексте, идентична самой себе (*A* есть *A*);

— принцип (закон) противоречия, который утверждает, что два противоречивых суждения не могут быть одновременно истинными или одновременно ложными;

— принцип исключенного третьего, который утверждает, что всякое суждение или истинно, или ложно, а третьего не дано.

157

3. МЕТАФИЗИКА, ИЛИ ПЕРВАЯ ФИЛОСОФИЯ

Метафизические произведения Аристотеля

Программу цикла научных занятий в Ликее, видимо, можно условно распределить на четыре года:

— в первый год (пропедевтика) студент изучал логику, то есть основы учения о понятии, теорию умозаключений и доказательства, а также основные логические категории и приемы, применяемые рассуждающим мышлением;

— второй год посвящался математике; математическое действие обозначается через дефиниции и аксиомы как формы мысли, из них делаются выводы, логически касающиеся характеристик этих форм начиная с первых предположений;

— третий год обучения был посвящен изучению объектов в движении, то есть физике; студент усваивал понятия продолжительности, объема, времени, бесконечности, различных видов движения и их причин; эти знания подводили к изучению «двигателей», «оживляющих» движущиеся тела, постепенно переходя ко все более высоким уровням, пока не будет открыт неподвижный вечный

Перводвигатель — Источник вечного, непрекращающегося движения в природе;
— на четвертый год он наконец может преподавать в Ликее науку о Бытии, понимаемую не как математика или физика, но независимую от всех частных наук науку о Сущем как таковом, то есть метафизику.

Однако мы в нашем учебнике, бегло упомянув о логике, пропускаем целых два года обучения и сразу переходим к метафизике. Почему? Дело в том, что Аристотель не относился к математическим наукам с тем интересом, который проявлял к ней вслед за Пифагором поздний Платон. Что касается аристотелевой физики, то она содержит так много метафизических допущений, что ее легче понять после проникновения в его метафизику.

«*Метафизика*» — это основное произведение Аристотеля; она состоит из четырнадцати книг, обозначенных буквами древнегреческого алфавита: А, В, Г, Д, Е, З, Н, Θ, Ι, Κ, Λ, Μ, Ν (книга вторая обозначена строчной буквой «альфа»).

158

Четырнадцать книг «*МЕТАФИЗИКИ*» Аристотеля

Книги α,

Δ

α: Книга а) об изучении философии: никто не в состоянии достичь истины надлежащим образом, но и не терпит полную неудачу, а каждый говорит что-то о природе и поодиночке, правда, ничего или мало добавляя к истине, но, когда это складывается, получается заметная величина;
б) причины существующего не беспредельны - ни в смысле беспредельного ряда, ни по виду. Если нет ничего первого, то вообще нет причины.

Δ: Книга философский словарь: (Единое, Бытие, Сущность, Субстанция и т. д.)

Введе в науку о Бытии
ние

Книга история философии до Аристотеля.

А: Книга онтологическая проблема: как она ставится.

В: Книга метафизика - наука о Бытии как существовании;
Г: аксиомы; принцип противоречия.

Книга о Бытии, случай и основные виды Бытия; Бытие как
Е: Истина.

Раздел метафизики:

Книги Ζ и трактат о Субстанции (ousia), первая категория
Н: Бытия.

Книга трактат о действии и о могуществе.
theta:

Книга Ι: Единое и Множество.

Книга Λ: природа Бытия в качестве сущего.

Книга Μ и критика платоновской системы.

Ν:

Книга Κ: итоги книг В, Г и Е; выдержки из «*Физики*».

Чтобы дополнить эту информацию, напомним, что «*Метафизика*» вызвала множество комментариев, среди которых особое место занимает комментарий греческого философа Александра Афродисийского (II—III вв.), который ознаменовал возрождение аристотелизма, гораздо менее распространенного в античности, чем платонизм, и комментарии двух средневековых теологов, писавших их по-латыни, — оба принадлежали к ордену доминиканцев: святой Альберт Великий (родился в 1193 г. в Лауингене, умер в Кельне в 1280 г.; преподавал в Париже между 1245-м и 1248 гг.) и святой Фома Аквинский (родился в замке Роккасекка, около Аквино, в Неаполитанском королевстве, в 1224 или 1225 г.; умер в монастыре Фоссануове в 1274 г.; ученик Альберта Великого в Париже между 1245-м и 1248 гг. и

159

в Кельне с 1248-го по 1253 г.; преподавал в Парижском университете с 1253-го по 1259 г., затем в Италии и снова в Париже с 1269-го по 1272 г.). Деятельность этих двух мастеров заложила основы схоластики.

Аргумент третьего человека и определение (дефиниция) метафизики

Обычная жизнь заставляет нас иметь дело с вещами: объектом нашего размышления становится *этот* человек, *эта* лошадь, *этот* треугольник. Такие исследователи природы, как Анаксагор, Эмпедокл или Демокрит, стремились выявить элементы, составляющие эти отдельные вещи, и правила из объединения (впрочем, этим заняты в определенном смысле и современные нам физики). Конкретные вещи подвержены изменению и подвижны, а как же обстоят дела с абстрактными сущностями, вроде треугольника или пары чисел? Заслуга Платона как раз и состояла в том, что он попытался определить общие черты вообще для всей действительности: узнать, что делает лошадь лошадыю, а число числом? Но, по мнению Аристотеля, проблема хотя и была поставлена, но Платон не смог ее решить. Он удовольствовался тем, что чувственный мир дублирует мир понятий (мир Идей), причем каждая Идея может быть обнаружена с помощью обобщения, начиная с обычного опыта. Но как установить Сущность постоянную и неизменную, то есть Субстанцию? Субстанциальность платоновской Идеи Аристотель критикует через знаменитый аргумент «третьего человека». Между «отдельным» человеком (чувственным, доступным опытному знанию) и Идеей человека необходимо, согласно Платону, допустить существование еще одной (возвышающейся над ними) «Идеи» человека; чтобы сказать, что Первый является существенно подобен Второму, приходится рассмотреть «третьего человека», содержащего отдельного человека и Идею человека; группе, сформированной из этих троих, должна соответствовать «идея» Четвертого человека и т. д. Короче, если Идея есть Субстанция, она никогда не может быть узнана в качестве таковой. И наоборот, если Идея познаваема (является объектом науки), она становится относительной и множественной: если идея человека, например, определяется через сло-

160

восочетание «двуногое животное», то она состоит из субстанции животного и субстанции двуногого, то есть не едина, а двоична, и потому это уже не Единая Субстанция. Иначе говоря, Идея-Субстанция не может быть объектом науки, а идея-объект-науки не может быть Субстанцией.

Вот почему метафизика (наука о Бытии, или первоначальная, первая философия) приобретает с Аристотелем новый смысл: она является наукой о том, что делает бытие Бытием, таким, какое оно есть, или, как перевели в Средние века, общая наука об основном качестве Сущего (to ti en einai):

«Есть некая наука (метафизика), исследующая Бытие (Сущее) как таковое, а также то, что ему присуще само по себе. Эта наука не тождественна ни одной из так называемых частных наук, ибо никакая из других наук не исследует общую природу Сущего как такового, а все они, отделяя себе какую-то его часть, исследуют то, что присуще этой части, как, например, математические науки. Но поскольку мы ищем начала и причины самые высшие, то ясно, что они должны быть началами и причинами чего-то самосущного. Если же те, кто искал элементы вещей, искали и эти начала, то и искомые ими элементы должны быть элементами не Сущего как чего-то превосходящего, а Сущего как такового. А потому и нам необходимо постичь первые причины Сущего как такового» («Метафизика», Г, 1, 1003, а, 20-28).

Субстанция

Эта критика платонизма и это определение метафизики привели к появлению аристотелевской теории субстанции (Книги Z и H «Метафизики»).

Термин «ousia», который переводят как «субстанция», употребляется Аристотелем в двух смыслах: он обозначает либо материальную субстанцию (например, в смысле «ощущаемая, чувственная субстанция»), либо формальную субстанцию некой вещи, то есть то, что делает ее такой, какова она есть, что выражает ее сущность, или, как поясняет Фома Аквинский, ее quidditas, основное качество. Сущность отдельного существа, обладающего различными признаками, изначально присущими ему или случайными, выражается в особом признаке: на-

161

пример, Сократ — существо белое, имеющее крючковатый нос, болтливое и т.

д.; но его главное свойство, качество — способность быть человеком и понимать человека — отличается от других его признаков и выделяет его среди других человеческих существ. Метафизика же является наукой, которая занимается выделением главного свойства Субстанции — ее Сущности.

Главное качество, свойство дается в дефиниции, которая делается через род (вид) и через отличительный признак: человек есть животное (вид), двуногое (отличие). Однако этот процесс вызывает два вопроса, очень серьезных:

1. Как отличить правильную дефиницию (двуногое животное) от неправильной (например, «белое животное»)?

2. Если субстанция определяется по двум элементам (вид и отличие), как она может быть едина?

Ответ на оба эти вопроса один: субстанция не состоит из элементов (вид, отличие) наподобие того, как мелодия сложена из нот или слово — из букв. Субстанция едина, и это предшествует ее определениям. Способ познания, которым достигается постижение многообразия вещей, — это «ноэзис», понимаемый Платоном в своей второй философии как мыслящее усмотрение сущности, идеи, основанный на созерцательной природе разума. «Ноэзис» существует, как существует видение цветов или слушание звуков. Определение — это не что иное, как разворачивание «ноэзиса» а posteriori: говоря о двуногом животном, я говорю не о двух различных вещах, объединенных в одно (человек), сначала определенное через вид (животное), а затем определенное через отличие (двуногий), а об одной вещи, схваченной определениями одновременно в своей целостности.

«Ноэзис», то, что позже назовут «интуитивным мышлением», является основополагающим процессом в теории познания Аристотеля: когда я воспринимаю некую вещь, я воспринимаю сразу общее, универсальное, познавая ее сущность через ее частные определения. «Ноэзис» — это первичная функция мысли — мыслить универсально начиная с ощущения, прежде чем мыслить в частностях. Можно сказать, что для Стагирита нет науки, кроме науки о Вселенной. Тогда как Платон ищет диалектическое движение Сущности, отворачиваясь от ощущаемого мира, Аристотель обращен к ощущаемому, открывая его без специальных методов, используя простое (но не наивное) доверие к собственной мысли.

162

Как же связана у Аристотеля идея субстанции с идеей категорий и чем отличается Субстанция от Сущности?

В *«Категориях»* Аристотель дает десять общих понятий о мире и способах его познания, которые могут быть представлены как основные принципы, термины в суждениях, либо как атрибуты (или предикаты). Девять категорий, за исключением категории Сущности, которая указывает сферу субстанционально сущего, могут выступать как предметы или как атрибуты акцидентальной (случайной) сферы. Но Сущее как таковое не может быть ничьим атрибутом:

«...суть бытия каждой вещи, обозначение которой есть ее определение, также называется ее сущностью» (*«Метафизика»*, Д, 8, 1017 в, 23).

Наконец, различие между субстанцией и первой категорией — сущностью не имеет места, когда речь идет о том, что Аристотель называет «Сущее само по себе». Действительно, в сформированном термине Субстанции и в предикате через случайность, например, «белый человек», Сущность отличается от Субстанции (сущность «белого человека» есть «человек»). Напротив, то, что относится к первичному, называется «само по себе», то есть существует равенство между Субстанцией и Сущностью: так существует идентичность между Сократом и сущностью Сократа.

Бытие в качестве бытия

Размышление о Бытии ведет к понятию Субстанции, точно охватываемой мышлением. Вопрос состоит в том, чтобы доказать, что Субстанция является Бытием в качестве Сущего. Для доказательства вводятся два парных понятия, которые также вводят в теорию познания как теорию Бытия. Эти пары:

действие/способность (сила) и форма/материя.

Способность — это то, что позволяет существу производить действие с другой вещью, относительно другой вещи, и возможность вещи перейти из одного состояния в другое. Таким образом, тепло — это способность нагревать (которая в настоящее время не проявлена), и искусство строить — это возможность архитектора, который в данный момент ничего не строит. Аристотель различает неразумную способность (силу), представленную в существах неодушевленных, которая может про-

163

изводить только единственное действие (тепло обладает способностью только нагревать), и способность (силу) «уразумения», то есть разумную, у существ, наделенных разумом, которая может производить противоположные действия (врач — это способность и лечить болезни, и вызывать их). Действие, осуществление, акт (*energeia*) — это актуальная действительность предмета, в отличие от потенциальной возможности. Акт — это когда способность (сила) реализуется, или, говоря современным языком, актуализируется.

«Акт и потенция бытия соотносятся «как строящее относится к способному строить, так бодрствующее относится к Спящему и видящее к закрывающему глаза, но обладающему зрением, выделенное из материи к этой материи, обработанное к необработанному» (*«Метафизика»*, Θ, 1048 b, 1—5).

Сущее в акте, в действии, когда оно полностью реализовано, — это сущее определенное. Например, статуя Гермеса существует в способности того куска дерева, из которого может быть сделана; если скульптор обрабатывает этот кусок дерева, она станет актом, актуализируется. Когда актуализация завершена, статуя является актуальной действительностью идеи, которая есть в душе скульптора и которая определяет актуализацию существа в силе (способность статуи в куске дерева). *Энтелехия*, наряду с энергией (актом), — термин для обозначения актуальной действительности предмета (в отличие от потенции).

Акт логически предшествует силе: сказать, что архитектор существует в способности строить, — значит предположить, что он уже обладает искусством строить. Знание об акте есть предшествующая необходимость знания о способности «потому, что все становящееся движется к какому-то началу, то есть к какой-то цели, ибо начало вещи — это то, ради чего она есть, а становление — ради цели; между тем цель — это действительность, и ради цели приобретает способность. Ведь не для того, чтобы обладать зрением, видят живые существа, а, наоборот, они обладают зрением, чтобы видеть, и подобным образом они обладают строительным искусством, чтобы строить, и способностью к умозрению, чтобы заниматься умозрением» (*«Метафизика»*, Θ, 8, 1050 a, 9—13).

Наоборот, хронологически акт существует, одновременно предшествуя и следуя за способностью; пшеница (существо в акте) произрастает из семени (пшеница в способности), так это

164

происходит бесконечно; но переход от способности к акту происходит посредством другого существа в акте: человек актуализируется посредством человека, объявляет Аристотель; всегда существует Перводвигатель, и он уже существует в акте.

Противопоставление формы и материи существует в связи с оппозицией акт/способность. Материя есть чистая возможность, или потенция (дерево относительно статуи); форма — осуществление (энергия, *энтелехия* этой потенции). Форма делает материю действительной, актуализированной (идея статуи у скульптора). Статуя представляет собой результат оплодотворяющего объединения этой формы и материи. Всякое данное существо (*эта* статуя, *этот* человек) есть результат объединения формы и материи, то, которое существует в акте. «Сущее актуально всегда возникает из сущего потенциально под действием сущего актуально» (*«Метафизика»*, L, 1049 в, 24). Поскольку акт всегда предшествует способности (потенции), Субстанция является первичным принципом (*arche*).

От онтологии перейдем к теологии. Для этого нужно вернуться к физике, то есть к изучению природы. Предвосхищая продолжение нашего изложения, мы должны знать, что во вселенной все движется, находится в движении, и самым красивым и самым упорядоченным движением является небесное движение (дневное движение у астрономов). Но всякое движение предполагает движущееся тело в способности движения и неподвижный двигатель в акте. Каковы черты небесного двигателя?

Небесное движение — движение круговое, постоянное, вечное! Следовательно, и его двигатель должен быть вечен в действии и неизменен. Но что за существо вечно в акте? Это существо, которое не имеет никакой потенции, то есть имеет только чистый акт. Значит, таким образом, первоначальное Бытие, принцип «в котором подвешены, приостановлены небо и природа», — это Перводвигатель, Божественный Чистый Акт, неподвижный и неизменный. Аристотель утверждает, что Бог — это мысль: «И жизнь Его самая лучшая... Ибо Его деятельность есть также удовольствие (поэтому бодрствование, восприятие,

165

мышление — приятнее всего...). А мышление, каково оно само по себе, обращено на само по себе лучшее и высшее мышление — на высшее. А через сопричастность предмету мысли мыслит Сам Себя: Он становится предметом мысли (соприкасаясь с ним и мысля его, так что Ум и Предмет его — одно и то же» (*«Метафизика»*, L, 1072 b, 15—20).

Состояние, которое нам более всего приятно и которое бывает у людей «очень короткое время», это — «возможность размышления» и «Разум в акте». Это вечное и неизменное состояние Бога, Его жизнь:

«Мы говорим поэтому, что Бог есть вечное, наилучшее живое существо, так что ему присущи непрерывное и вечное существование, и именно это есть Бог» (*«Метафизика»*, L, 1072 b, 27—30).

Открытие Божественного чистого акта, неподвижного Перводвигателя мира и вселенной, Живого Разума, начала, от которого зависят небеса и вся природа — это результат метафизических исканий Аристотеля, которые, придя к этой точке, стали постепенно развиваться в «науку о Боге», теологию. Однако Стагирит посвятил этому одну короткую главу (*«Метафизика»*, L, 9), в которой поставил «некоторые вопросы» о природе Божественного Разума. «Он представляется наиболее божественным из всего являющегося нам, но каким образом Он таков, на этот вопрос ответить трудно». Будет ли составлять Его сущность ум или само мышление, что же именно мыслит он? Либо Сам Себя, либо что-то другое? На эти и другие вопросы в произведениях Аристотеля нет ответов. Зато они стали настоящей отрадой для схоластиков, которые подняли их в свое время, постарались ответить на них и развивали теологию как особую дисциплину, процветающую от Средних веков до XVII века.

4. ФИЗИКА/ Наука о природе

Под заглавием «Физика» можно было бы объединить не только входящие в состав этого трактата восемь книг, а все естественно-научные сочинения Аристотеля. Тем не менее рассмотрим содержание именно *«Физики»*.

166

Введение

Книга 1 (А) Начало природных вещей.

Объект и метод физики; критический разбор теорий предшественников — элеатов, Анаксагора, Платона; доктрина противоположностей.

Книга II (В) Природа и ее причины.

Физика — это наука о природе как «сущности того, что имеет начало движения; в самом себе как таковом»; четыре вида причин; случай, самопроизвольность; необходимость.

Условия движения.

*Книга ИКГ) Движение (изменение), непрерывность и бесконечность.
Место, пустота, время.*

	Движение, движимое и движущее (двигатель); бесконечность существует только потенциально.
Книга IV.(Δ)	<i>Место, пустота и время. Космос.</i>
	Теория пространства и времени; пустоты не существует; эта теория смущала физиков вплоть до Торичелли (природа обладает «ужасом» перед пустотой).
Движение и Перводвигатель	
Книга V(Ε)	<i>Движение и его пространства.</i>
Книга VI (Ζ)	<i>Непрерывность и прерывность движения.</i>
	Непрерывное и его части.
Книга VII(Η)	<i>Перводвигатель.</i>
	Существование Перводвигателя; принцип причинности; сравнение движений.
Книга VIII (Θ)	<i>Вечность движения.</i>
	Учение о неподвижном Перводвигателе, неизменном и вечном.

Восемь книг по физике

Метафизика обозначила явные линии в науке: всякая отдельная реальность есть акт, в котором коренится его причина, и всякая наука состоит в том, чтобы показать, как материя этих реальностей организована их формой и определена некоторой функцией (финализм). Речь, таким образом, идет о встрече всех аспектов вселенной в познающем разуме. Аристотель с учениками приступил к этой энциклопедической работе. Первым объектом, к которому применили эту эпистемологическую модель, стала природа, *phusis*, наука о которой есть физика.

167

Природа для Аристотеля есть сущность, а именно сущность того, что имеет начало движения в самом себе как таковом. Одно из определений природы дано в начале второй книги *«Физики»*:

«Природа есть некое начало и причина движения и покоя для вещи, того, чему она присуща первично, сама по себе, а не по случайному совпадению» (*«Физика»*, II, 1, 192, b, 20).

Причинность

Природа двояка: с одной стороны, она потенция, возможность, с другой — форма, она же — и цель. Она организована целесообразно, и ничто в ней не случайно: все взаимно связано, определено необходимостью. Эта необходимость похожа на детерминизм современной науки.

Теория причин описана в особенно ярких, запоминающихся пассажах второй книги *«Физики»*. Аристотель различает четыре вида причин, группируя их в два класса; причины внешние и причины имманентные; они все имеют для действия свою модальность движения, поскольку все в природе есть движение.

— Внешние причины — это эффективная причина, которая провоцирует движение («источник движения»), и конечная причина (цель, «то, ради чего»), таким образом, отец — это эффективная причина ребенка, здоровье — конечная причина прогулки и т. д.

— Причины имманентные — это причина «материальная» («то, из чего») и причина «формальная». Первая — это материя, которая подвергается движению: так, медь — материальная причина медной статуи, а золото — материальная причина золотого кубка (движение, которое имеется в виду, — это изменение состояния, когда бесформенный металл становится статуей или кубком). Формальная причина — это форма, модель, навязываемая материи: идея статуи у скульптора, или отношение двух к одному в октаве. Говоря современным языком, формальная причина — это имманентная структура изучаемой реальности, ограниченная своей «формулой».

В самом начале седьмой книги *«Физики»* Аристотель излагает принцип причинности: все то, что двигается, приводится в движение другим. Этот принцип, дополненный идеей о том, что все в природе определено, имеет два следствия: 1) все существующее по природе (т. е. всякое движение в аристотелевском

168

смысле) имеет одну или многие необходимые причины; 2) причины, по которым возникает случайное, по необходимости неопределенны. Некоторые вещи, которые иногда происходят, возможны по совпадению и кажутся не имеющими необходимой причины:

«Например, человек, если бы знал, что встретит должника, пришел бы ради получения денег, чтобы взыскать долг, но он пришел не ради этого, однако для него приход и совершение этого действия совпали, при этом он ходил в это место не часто и не по необходимости» (*«Физика»*, II, 5, 197 а, 2—4).

Здесь имеется случайное действие, и случай есть причина «побочным образом», но прямо он не причиняет ничего. Так что если причины такого рода неопределенны, то и случай есть нечто неопределенное.

Теория движения

Третья и восьмая книги *«Физики»* посвящены движению, которому Аристотель дает знаменитое определение: «Движение есть действительность существующего в возможности» (III, 1, 201 а, 10). Это определение объединяет как изменение состояния, так и перемещение. Именно через движение возможность становится действительностью, зародыш становится пшеницей, архитектор строит здание, и т. д. Всякое движение имеет свои условия:

1. Движущееся тело, в котором актуализируется подвижность;

2. Двигатель, присущий движущемуся телу, который делает движение возможное движением действительным.

Не следует понимать эту концепцию как современную физическую концепцию. Современная физика хотя и механистическая (начиная с Галилея и Декарта), но не финалистская; все сводится к движению во Вселенной (движение электронов, ионов, молекул и т. д.) и к качественным изменениям, которые объясняются, в конечном итоге, бесконечной вселенской мобильностью. К тому же аристотелевская физика игнорирует сопоставление движений, столь важное в современной механике. И наконец, Аристотель полностью игнорирует закон инерции, то есть свойство материального тела сохранять свое состояние покоя или прямолинейного равномерного движения, пока ка-

169

кая-либо внешняя сила не выведет его из этого состояния, и приобретать под действием конечной внешней силы конечное ускорение. Аристотелевское движение бесконечно связано с изначальным импульсом.

Движение, находящееся в переходе от одной противоположности к другой, можно определить четырьмя его видами в соответствии с категориями субстанции, количества, качества и места. Движение в отношении субстанции есть возникновение (*genesis*) или уничтожение (*phthora*); движение в отношении количества — рост и убыль (*auxesis kai phthisis*); качественное движение (*alloiēsis*); движение в отношении места — перемещение (*phora*). *«Возникновение и уничтожение не суть движения, как основанные на противоречии», за исключением: переход имеет место от Бытия к небытию, что означает связь между* противоречивыми понятиями, нельзя собственно говорить о движении, поскольку движение имеет место противоположностями.

Теории пространства и времени, пустоты и бесконечности, изложенные в *«Физике»*, связаны движением.

Пространство в понимании Аристотеля не является вещью (ибо, будь оно вещью, оно было бы в пространстве, и т. д.) но оно связано с вещами; огонь, воздух, вода, земля имеют в нем свои природные места (верх, низ и т. д.). Наконец, пространство не является ни формой (иначе оно будет не отделено от вещей), ни материей (поскольку оно не ограничено). Это величина, которую должно определить как «ближайший, непосредственный предел оболочки», непосредственно прилежащий к тому, что содержит, но не формирует с ними продолжительности. Более того, это неподвижный предел, во всяком случае способный перемещаться без изменения места (поворачиваясь вокруг своей оси как устойчивая сфера). Движение в пространстве есть феномен замещения.

Время есть не что иное, как число движения по отношению к предыдущему и последующему» (*«Физика»*, IV, 11, 219 б, 1). Время обладает к тому же

субъективным характером: «Если же ничему другому не присуща способность счета, кроме души и разума души, то без души не может существовать время». Что касается мгновения («теперь», в терминологии Аристотеля) — это предел ощущаемой длительности; что касается случайности, это не время, а мера (она отделена от времени), и это чис-

170

ло. Наконец время, отделенное от движения, вечно, бесконечно в своей протяженности, как и в своем будущем.

Отмечают тонкость аристотелевского определения «теперь» (мгновения). «Если оно всегда иное и иное и во времени ни одна часть с другой не существуют (кроме объемлющей и объемлемой, как меньшее время объемлется большим), а не существующее сейчас, но прежде существовавшее по необходимости когда-то исчезло, то и «теперь» вместе друг с другом не будут существовать, а прежнее всегда должно уничтожиться» («Физика», IV, 218 а, 15). Эти размышления не давали покоя математикам с XVIII в. и они не имели удовлетворительного решения вплоть до XIX-XX вв.

Понятие пустоты аристотелизм отклоняет. Аристотель борется с атомистами, которые полагали, что атомы перемещаются в пустоте. Но, поскольку аристотелевское движение есть замещение вещей в пространстве, оно не нуждается в пустоте для своего объяснения. Более того: если пространство было бы пустотой, движение стало бы невозможным: ибо невозможно понять, почему тело движется по одному направлению скорее, чем по другому, почему двигатель находится в движении, более быстром в соседстве со своим «природным местом». Кроме того, в пустоте движения стали бы бесконечными и совершались с одинаковой скоростью для всех тел, а это Аристотель оспаривает. Короче, Аристотель отказывается от пустоты, потому что это не согласуется с его качественным динамизмом.

Бесконечность может пониматься как потенциальная и как актуальная. Бесконечность потенциальная — раздел бесконечности, несовершенный, неоконченный; бесконечность актуальная — реализованная бесконечность. Но если первая совершенно мыслима, постижима, то вторая бессмысленна и должна быть отвергнута (сравните с понятием «число, стремящееся к бесконечности», которое когерентно «числу бесконечности», не имеющему смысла, ибо оно настолько велико, как может быть велико число, а оно всегда конечно).

Однако существует бесконечность, которую Аристотель принимает: это бесконечность времени, но речь идет не о том времени, которое знают современные физики, а о времени, связанном с круговым движением звезд (ни начала, ни конца не существует в круге, который и есть в некотором смысле бесконечность).

171

* * *

Природа, как ее понимал Аристотель, — сумма иерархий причин, производящая иерархию движений. Существует один вид первичной материи, полностью потенциальной, в которой форма объединяется для осуществления в целостности. Эта целостность служит материи другой формой и таким образом продолжается до первичной формы, ибо, говорит Аристотель, нельзя без конца восходить к другой форме и «необходимо остановиться» (*anagkē stēnai*). Эта чистая Форма, чистый Акт является неподвижным Перводвигателем, неизменным и вечным: он объект не физики, но того, что гораздо выше, — теологии.

Начиная с этого видения высшей классификации Вселенной развиваются отдельные науки: космология, биология, психология, которые мы здесь не рассматриваем. Аристотелевский метод остается тем же: каждое существо есть актуализированная в какой-то форме материя, и познание этого существа сводится к открытию формы, которая ее создает из субстанции. Научные трактаты Аристотеля одновременно воодушевляют и разочаровывают. Воодушевляют потому, что изобилуют точными и конкретными наблюдениями (естественно, поскольку аристотелевская метафизика настаивает, что познание начинается с ощущения), тонкими связями; разочаровывает, потому что конечная навязчивая идея (впрочем, встречающаяся не только у Аристотеля), монотонное и однообразное, выхолащенное исследование субстанциальных форм приводит к книжной науке, занимающейся бесплодными диспутами. Схоластики к тому же способствовали ее еще большей затемненности.

5. ЭТИКА

Этика Аристотеля будет рассмотрена во второй книге в главе VIII.

6. ПЕРИПАТЕТИКИ

Ближайшие ученики Аристотеля продолжили его деятельность в Ликее, образовав школу перипатетиков. Они размножали и комментировали произведения Учителя для обучения в

172

Ликее, основали доксографию (Теофраст), готовили монографии по частным вопросам, сборники отдельных наблюдений. Хронологический список комментаторов дан в рамке ниже.

История Ликей особенная. Когда он был основан в качестве законного сообщества, признанного афинскими авторитетами, Аристотель, который не был гражданином Афин, а был метеком, чужаком, вынужден был использовать как подставное лицо своего ученика Теофраста, которому он передал имущество и Ликей по завещанию (завещание, кстати, дошло до нашего времени). Жизнь Ликей не была легкой, ибо националистическая партия, которая пробудилась после смерти Александра Македонского, подозревала их (возможно, и справедливо) в «македонизме»; Ликей был, помимо конкуренции с Академией, «хорошей целью» для националистов и стал мишенью для новых школ — стоиков и эпикурейцев. Теофраст вынужден был покинуть Афины в 301—300 гг. до н. э., чтобы избежать преследований. После этого перипатетики мало-помалу теряли связь с Афинами и перебрались в Александрию, благоприятствовавшую умственным занятиям и оснащенную самыми «современными» способами исследования (библиотеки, коллекции и др.). После заката аристотелизм встретил зарю возрождения. Это случилось во II в. н. э. Комментарии Александра Афродиситского, Фемистия, Симпликия и Иоанна Филопона вернули труды Аристотеля философскому обществу.

Теофраст из Эреса.....	372-287 гг. до н. э.
Стратон из Лампсака.....	328-268 гг. до н.э.
Аристоксен из Тарента . . .	кон. IV в. до н. э.
Дикеарх из Мессены.....	360-220? до н.э.
Аристон из Кеоса.....	ок. 250 г. до н. э.
Кристолай из Фаселиды . .	230-143 или 133 гг. до н.э.
Александр из Эги.....	I в. до н. э.
Адраст.....	I в. до н.э.
Аристокл из Мессены.....	Кон I в. до н. э.
Александр Афродисийский .	II в. н.э.
Фемистий.....	IV в.
Симпликий	VI в.
Иоанн Филопон.....	VI в.

IV. Стоики и эпикурейцы

СТОИКИ

1. Историческая справка

Создание школы

Смерть Александра Македонского обозначила конец эллинистического периода, в течение которого греческая культура развивалась только внутри этнического греческого доминиона, а именно в континентальной Греции, на островах Эгейского моря, на побережье Малой Азии (современная Турция) и в колониях на Сицилии и в Южной Италии (Большая Греция). Культурной столицей эллинского мира были тогда Афины. После смерти Александра необъятная империя, завоеванная им, была разделена между диадохами — его преемниками. Персия, занимавшая территорию большую, чем современный Иран (она простиралась за пределы Месопотамии), обрела независимую судьбу только с приходом к власти Селевкидов (династия, основанная Селевком, военачальником Александра) вплоть до арабского завоевания в VII в. н. э.; эллинистический Египет Лагидов (наследников Лагоса, телохранителя Александра) гордился созданием Александрии, новой культурной столицы греческого мира, слава которой затмила славу Афин.

Греческий язык в эту эпоху стал культурным языком всего Средиземноморья, распространившись в просвещенных кругах и среди господствующего класса от Сирии до Испании и Рима.

Период от смерти Александра (323 г. до н. э.) до падения Римской империи на Западе (476 г. н. э.) называется «эллини-

174

отическим и романским периодом». Это один из самых важных периодов в истории европейской культуры, поскольку на него приходится широкое распространение греческой науки и философии, проникновение восточной культуры и культуры Ближнего Востока, зарождение и торжество христианства, разделение средиземноморского мира на латинский (Запад) и греческий (Восток), крушение Римской империи на Западе под ударами германцев и окончательное завершение эллинизма на Востоке, когда Константинополь (Византия) стал центром греко-христианской культуры.

Школа стоиков, о которой пойдет речь, была первой из родившихся в эллинистическом мире школ. Ее название возникло от греческого слова «stoа», которое обозначает «портик», потому что именно в портике (галерее) преподавали ее основатели, иначе говоря, «Портик» — это тот же вид заведения, что и «Академия» или «Лицей». Основатели не были афинскими гражданами; это были переселенцы, как и Аристотель, но, в отличие от него, они не были рождены под греческим небом (Аристотель, как мы помним, происходил из Стагиры во Фракии,

города континентальной Греции). Зенон (335—264 гг. до н. э.) был из Китиона на острове Кипр; Хрисипп (281—205 гг. до н. э.) из Сол в Киликии; Клеанф был эолийцем; их ближайшие ученики приходили часто из дальних краев (Карфаген, Сидон, Вавилон и т. д.). Без сомнения, их происхождением объясняется то, что первые стоики (III в. до н. э.) были равнодушны к политическим проблемам, относящимся к полису, занимавшим особое место у Платона и Аристотеля. В конфликте, который противопоставил греческие города, обозначенные сохранением своей независимости, македонским диадохам, желавшим навязать греческому миру структуру централизованного государства, стоики сразу сделали свой выбор: они были за центральную власть и уважали царей Македонии, которые взамен осыпали их почестями. Именно македонский царь Антигон Ганатас (320—240 гг. до н. э.) слушал речи Зенона и Клеанфа, когда останавливался в Афинах, по его же инициативе в Афинах был воздвигнут памятник в честь Зенона из Китиона. Диоген Лаэртский упоминает об афинских постановлениях, относившихся к этому событию:

175

«...Зенон из Китиона, сын Мнакея, проживавший в Афинах много лет, философ, всегда был добродетельным человеком и всегда советовал молодежи, которая собиралась следовать его учению, жить добродетельно и просто... примером добродетели была его собственная жизнь... он всегда подтверждал свои слова делами, а потому народ решил восславить Зенона из Китиона, сына Мнакея, и удостоить его золотой короны... и воздвигнуть ему памятник».

Хронология

История Стои делится на три периода: Древняя Стоя (до II в.), Средняя Стоя (II—I вв. до н. э.) и Стоя императорского Рима. Древняя Стоя представлена, по сути дела, учением основоположников Портика: Зенона из Китиона, Клеанфа, Хрисиппа, в этой последовательности возглавлявших школу. Они написали великое множество текстов: известно, что у Хрисиппа было 735 трактатов! Но до наших дней от этого множества произведений не дошло ничего, кроме нескольких заглавий (сохраненных Диогеном Лаэртским) и немногих фрагментов. Мы знаем учение древних стоиков только по более поздним свидетельствам:

— изложение логики стоиков, сделанное Диогеном Лаэртским, ссылавшимся на *«Обзор философов»* Диокла из Магнезии (I в. до н. э.);

— тексты стоиков имперской эпохи (Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий), сравнивая которые с фрагментами древних, ученые пытались восстановить учение древних стоиков;

— критические и полемические тексты против стоицизма: *«Учение академиков»* Цицерона; тексты Филона Александрийского (Филона Иудея, 13—20 гг. до н. э. — 50 г. н. э.); *«Против стоиков»* и *«Противоречия стоиков»* Плутарха (конец I в.), тексты скептика Секста Эмпирика (II—III вв. н.э.) и тексты против Хрисиппа его современника, греко-римского врача Галена; критика Отцов Церкви (в частности, Оригена, ок. 182—ок. 254).

Средняя Стоя более догматична, чем Древняя; она представлена сколархами, которые следовали друг за другом от смерти Хрисиппа (205 г. до н. э.) до Панетия (ок. 160—110 гг. до н. э.) и Посидония (135—51 гг. до н. э.). Произведения этих философов тоже утеряны, хотя они были, видимо, достаточно велики (произведения Посидония были не менее обширны и энциклопе-

176

дичны, чем сочинения Аристотеля), поэтому сведения о Средней Стое основываются также на последующих свидетельствах (Цицерон, Сенека, Гален). Именно Панетий с Родоса, друг Сципиона Эмилия, и Посидоний, сириец из Апамеи, принесли стоицизм в Рим. Первый, будучи главой афинской школы стоиков, посещал Рим в 146—129 гг. до н. э., был принят в римских образованных кругах и общался с греческим историком Полибием. Второй много путешествовал по средиземноморскому миру, был учеником Панетия, позже — личным другом Помпея и учителем Цицерона, в 77 г. до н. э., который тогда жил на Родосе, где Посидоний основал школу.

Стоицизм имперской эпохи широко известен именами Сенеки, Эпиктета и

Марка Аврелия. Сенека (5—2 гг. до н. э. — 65 г. н. э.) родился в Кордове, будучи воспитателем будущего императора Нерона, в течение ряда лет имел влияние на управление империей, но закончил опалой и вынужден был покончить жизнь самоубийством. Он был автором около десяти трактатов по морали, трактатов *«О милосердии»* и *«Исследования о природе»* и знаменитые *«Нравственные письма к Луцилию»*, которые содержат довольно свободный кодекс стоической жизни. Эпиктет (50—125/130 гг.) родился в Гераполисе во Фригии, был рабом одного из фаворитов Нерона. Его имя — это обычное для рабов прозвище, что значит буквально «Прикупленный». Получив свободу, слушал лекции стоика Мусония Руфа (ок. 25—80), очень популярного в то время. Изгнанный из Рима вместе с другими философами эдиктом императора Доминициана, нашел убежище в Никополе (Эпир), куда многие юные римляне приходили его слушать. Эпиктет, как и Сократ, проповедовал свое учение в беседах и уличных спорах, и один из его учеников Флавий Арриан, ставший впоследствии правителем Капподокии, изложил его учение в *«Беседах Эпиктета»* (в восьми книгах) и в *«Учебнике Эпиктета»* (в пятидесяти трех частях). Что касается Марка Аврелия (121—180), римского императора с 161-го по 180 гг., он написал около 176 г. сборник максим, подразделенных на двенадцать книг и известных под заглавием *«Мысли»*¹ (текст написан на древнегреческом языке и был озаглавлен «К самому себе»).

¹ В рус. пер. Наедине с собой. Пер. С. Роговина. М., 1914. — Прим. пер.

2. ДРЕВНИЕ СТОИКИ

Логика

Совокупность учений древних стоиков можно подразделить на четыре рубрики: логика, космология, теология и этика. Первая, благодаря Диогену Лаэртию и Цицерону, лучше известна, но это не означает, что стоицизм прежде всего был философией познания; что касается теологии и этики, можно спорить о порядке приоритетов и видеть в стоицизме либо прорыв к божественному, либо моральную практику, заканчивающуюся катехизмами — правилами, типичным примером которых был так называемый *«Учебник Эпиктета»*, составленный слушателем его лекций Аррианом Флавием на основании бесед Учителя.

Стоическая логика является теорией чувственного познания. Для Зенона, как и для Хрисиппа, не существует иного познания, нежели чувственное (по сути, это древняя доктрина досократиков, поддерживавшаяся в том числе и Гераклитом). Каждый предмет оставляет отпечаток в нашей душе, то есть производит изменение. Но не следует уподоблять его следу печати на воске, поскольку не может возникнуть на одном и том же месте много следов. Этот отпечаток есть представления об объекте, которые могут быть чувственными и мнимыми, разумными или неразумными. Представление соединяется с истинным согласием и становится понятийным представлением, или восприятием (*katalepsis*). Стоики не снабдили критерием согласия истинного, которое переводит *phantasia* в *katalepsis*, что означает, что они ловко избегали проблемы верификации, над которой так много размышляли Платон и Аристотель. Что касается науки, которая не может принадлежать никому, кроме мудрого, она создается из совокупности наших восприятий, которые подтверждаются взаимно. Пример, связываемый с Зеноном, иллюстрирует это учение; этот пример известен нам благодаря Цицерону:

«Показав свою раскрытую руку с вытянутыми пальцами, Зенон сказал: «Вот представление»; затем, согнув немного пальцы: «Вот согласие». Затем, сжав пальцы в кулак, он воскликнул: «Вот восприятие»; наконец он сжал кулак правой руки своей

левой рукой и сказал: "Вот знание, которое не принадлежит никому, кроме мудреца"».

Впрочем, неизвестно, кого Зенон считал мудрецами.

Из ощущений и представлений, которыми мы обладаем, появляется представление о вещах, выраженное в суждении, в котором связаны предмет и атрибут (предикат): например, «Сократ прогуливается» или «кто-то ранен». Эти суждения не содержат в себе ничего, кроме одиночных предметов (Сократ, кто-то) и просто излагают наши представления; когда их комбинируют, получается не

дедуктивное умозаключение типа силлогизма, но совмещенное суждение: например, «если светло, то день». Стоики описывают пять видов совмещенных суждений: гипотетические, сопрягательные, или соединительные; разъединительные, причинные и сравнительные. Для примера можно привести совмещенные из простых суждений «Сократ прогуливается» и «Сократ в добром здравии»:

- гипотетическое: «Если Сократ в добром здравии, то он прогуливается»;
- соединительное: «и Сократ в добром здравии, и он прогуливается»;
- разъединительное: «или Сократ прогуливается, или он не прогуливается»;
- причинное: «поскольку Сократ в добром здравии, он прогуливается»;
- сравнительное: «Сократ более или менее в добром здравии, чем он в плохом здравии».

Это описание представления довольно бедное, особенно в сравнении с описаниями его у Аристотеля; но стоики почти не нуждались в тщательной диалектике. Их основное положение было в действительности, только о действительном, реальном, без всякого исключения ни в пространстве, ни во времени; это необходимое, рациональное, совершенное в каждую секунду (даже если секунда кажется противоречащей тому, что ей предшествовало). Всякое восприятие истинно в качестве такового, и связь, которая действует в совмещенном суждении между двумя восприятиями, не может быть иной, как необходимой. Высшая форма разумного есть гипотетическое суждение «Если p , то q »; но импликация, отношение следования из p к q не похоже на переход от гипотезы к заключению, как в геометрическом рассуждении (Зенон из Китиона был современником

179

Евклида): это не некая логическая связь, вводящая благо в систему аксиом, но необходимая связь, интуитивно воспринимаемая. Диалектика стоиков в конце концов утверждает, что идеальное суждение заключается в формуле «Если p , то в таком случае p », что Цицерон иронически пояснял: «Si lucet, lucet» («Если день, то день»). Не имея нужды в инструменте логики, диалектика стоиков сразу посчитала аристотелевский «*Органон*» бесполезным.

Воля необходимости вещей

Необходимость находится в недрах космологии стоиков. Мир совершенен и необходим в каждую секунду в своей целостности; он не содержит ничего, кроме телесных существ, которые могут относиться к двум принципам, являющимся самими телами: Разум (или Бог), который действует, и материя, которая терпит. Разум есть единственная причина всего того, что происходит с материей, что в нее проникает словно дыхание (*pneuma*).

Детали стоической космологии иллюстрируют циклическую историю мира. От активного первичного начала (персонифицированного в Зевсе или в огне) рождаются четыре элемента; активное (огненное, божественное) дыхание проникает в жидкий элемент и производит мир со всеми его индивидуальными существами, в которых существуют искры первоначального огня. Таким образом, они являются одновременно и активным разумом, и пассивной материей. Поскольку все отдельные существа имеют возможность действовать, они действуют; и поскольку их мощь действия происходит из единого дыхания, их действия когерентны, сравнимы, и образуется тот мировой порядок, который мы знаем, с неподвижными сферами, планетами, Землей и живыми существами. Этот мир не вечен; в конце некоего периода, «большой години», вселенский взрыв разнесет всю материю в недрах Зевса: мир вернется в свое исходное совершенство, начиная с которого история будет сходной с предшествующим циклом во всех деталях («Снова будут Сократ, Платон и каждый из людей с теми самыми друзьями и согражданами... и это возвращение всего в прежнее состояние

180

происходит не один раз, а многократно, или, вернее, бесконечно и неумолимо»).

Бог стоиков, за исключением некоторых выражений (Зевс, Первичный Огонь, Разум, или Логос, Необходимость, Судьба и т. д.). не имеет ничего общего ни с Богом-архитектором Платона, создающим материальный мир по образу мира Идей; ни с Богом — неподвижным вечным Перводвигателем Аристотеля. Он пребывает в

каждую секунду во всякой ничтожнейшей части мира, Субстанцией которого он является. Подчеркивая эти черты как черты Бога имманентного, реального, в отличие от Бога Платона или Аристотеля, который предстает трансцендентальной, высшей сущностью, находящейся вне мира и независимой от него, надо отметить, что эта имманентность не абсолютна, ибо она имеет некоторое независимое от мира существование: действительно, Он не исчезает вместе с миром в момент вселенского взрыва, и стоики видели в Нем всемогущего Управителя природой. Таким образом, теология древних стоиков была несколько двусмысленна, и такие христианские авторы, как Ориген и Тертуллиан, это заметили: перед ними самими стояла проблема трансцендентальности и имманентности Бога, которую Церковь в конце концов объявила основополагающей тайной. Когда Ориген или Тертуллиан хотели высмеять стоиков, они подчеркивали их имманентизм, но когда они старались их понять (при этом порицая), они указывали на их противоречия. Так, Ориген в комментарии на «Евангелие от Иоанна» писал:

«Хотя стоики говорят, что Существо, ниспосланное Провидением, такая же субстанция, как существа, которыми Он управляет, они не говорят о Нем ничего, кроме того, что Он совершенен и отличается от того, чем управляет». В этой вселенной, где все является необходимостью вплоть до смешного (вошь необходима, потому что она мешает человеку спать слишком долго, и т. п.), каково в ней место человека? Он, как все животные (но в отличие от растений), наделен индивидуальной душой, находящейся во всяком человеческом существе. Душа восприимчива, являясь прирожденной пневмой. Благодаря ей мы дышим и двигаемся. Высшая ее часть — управляющая часть, создающая представления, приятия, чувства, влечения. Стоики называли ее способностью рассужде-

181

ния — это характеристика разумной души, мыслящей, присущей только человеку и ему одному. Стоики более поздние трактуют эту часть души как порождение Первичного огненного дыхания; тогда как древние стоики ограничивались утверждением существования этой души-дыхания, передаваемой от отца эмбриону.

Такое представление о мыслящей душе соответствует этике стоиков, которая сводится к единственной заповеди: жить согласно разуму — это и значит жить по природе. Дитя, которое рождается, имеет только первичное влечение всякого живого существа, а именно — стремление к самосохранению, сообразное природе. Постепенно, когда его опыт обогащается, человек обнаруживает, что эта наибольшая близость к самому себе — не просто частный случай, а один из аспектов вселенской необходимости, порожденный стремлением себя сохранить. Добродетель, таким образом, не является частным побуждением к тому или иному чуждому действию, но присоединение к общей вселенской необходимости, открываемой с помощью разума. Поэтому формулы, приписываемые Зенону из Китиона, — «жить согласно природе» и «жить согласно разуму» — равнозначны.

Не следует толковать это положение как выражение пассивного согласия со своей судьбой. Мудрый не подчиняется своей судьбе, он ее понимает, и, поскольку он ее понимает, он с ней согласен. Эта установка сохраняется вплоть до имперского стоицизма Сенеки, Эпиктета и Марка Аврелия. «Я не слушаюсь Бога, я с Ним согласен», — пишет Сенека в *«Письме 97»*; ему вторит Эпиктет: «Не проси, чтобы пришло, чего ты желаешь, но желай того, что пришло, потому что пришло...» (*«Учебник»*, VIII). Поэтому мораль стоиков заключается не в фатализме, но в практическом действии; гражданину, жене, судье надлежит жить как подобает, оставаясь равнодушным к тому, что приходит, соглашаясь с природой и не принимая то, что ей противоположно. Также следует предпочитать здоровье болезни, жизнь смерти, но, если такие вещи, как болезнь или смерть, неизбежны, следует желать эту болезнь или эту смерть. Такое добровольное безразличие граничит с квиетизмом (состояние созерцательного спокойствия), что представляет собой один из парадоксов стоицизма. *«Учебник»* Эпиктета содержит множество рецептов и примеров на все случаи жизни: то, что удручает

182

человека, — это не событие, а его мнение о событии; жизнь можно сравнить с комедией, придуманной Богом: «...если Он хочет долгую игру, играй долго; если

хочет короткую, играй коротко; если Он хочет, чтобы ты играл роль бедняка, играй ее с благодарностью, и так же играй роли хромого, судьи, плебея. Ибо твоя задача хорошо сыграть роль, которую тебе дали, но выбирать ее для тебя — это дело Другого».

3. ЭВОЛЮЦИЯ СТОИЦИЗМА

Средняя Стоя

Школа стоиков в Афинах (так называемая Средняя Стоя) несколько изменила первоначальные доктрины, постепенно отказавшись от идеи вселенского взрыва и от теорий Зенона и Хрисиппа о полном возвращении всех вещей по окончании «великой години». Некоторые стоики пытались связать свою физику с физикой Академии (Боэт) и ввели понятие морального выбора (Диоген Вавилонский). Другие, например Антипатр из Тира, ученик Хрисиппа, выступали за возвращение к платоновской этике мудрости.

И тут появляется Панетий (ок. 185—110 гг. до н. э.), который, отказываясь от диалектики древних стоиков, от их противоречивой космологии (если мир совершенен, почему он должен быть разрушен?), от их теологии, открывает ценность гуманизма. На его (ныне утерянный) трактат о долге трактатом на ту же тему отозвался Цицерон («О *долге*»). Панетий описал идеальное управление как честное управление образованного правителя, получающего в этом удовлетворение в меру своих индивидуальных потребностей в удовольствиях, благосостоянии, в общественной деятельности. При этом превращение грубого природного государства в государство культуры, по мысли Панетия, должно было заменить животные кровавые битвы «справедливыми войнами», предполагающими соблюдение некоторых общих справедливых правил, которые можно назвать «интернациональными» (высшее правило состояло в соблюдении клятв). Добродетель есть не что иное, как исполнение природных наклонностей, установленных разумом. Учение Панетия оставило глубокий след в римском обществе, где

183

он бывал с 146-го по 129 г. до н. э., еще до того, как в Афинах Школа стоиков стала самой влиятельной из философских школ.

Сириец Посидоний из Апамен (ок. 135—51 гг. до н. э.) еще последовательнее, чем его предшественники, пытался соединить стоицизм с платонизмом, что дало основание некоторым историкам даже считать его предтечей неоплатонизма. Его космология, динамичная и жизнеутверждающая, описывает мир как градуированную систему реальностей, которые проявляются в чистой неорганике, в органике и в человеке.

Диоген Лаэртский приписывает ему такое понимание мира:

«Мироздание — это также особое свойство сущности вещей, это совокупность неба и земли, а также находящихся на ней созданий или совокупность богов и людей, а также вещей, созданных ради них».

Теория души Посидония интересна критикой, которой он подвергает Хрисиппа и его теорию страстей. Для Хрисиппа страсти — это болезни души, причина которых коренится в ложных суждениях, тогда как для Посидония причина страстей находится в неразумной части души. В душе он различал разумные способности и неразумные (вожделеющие и страстные).

Согласно учению Хрисиппа о единой разумной душе человека, никакая склонность сама по себе не может быть плохой, а Посидоний видел в человеке предрасположенность ко злу, к страстям.

Посидоний проявлял величайший интерес к знаниям, построенным на наблюдении; он создал теорию приливов, наблюдавшихся им на Атлантическом побережье Испании: свои наблюдения над дневными, месячными и ежегодными изменениями он связал с соответствующими влияниями Луны и Солнца.

Он оптимистично смотрел на историю человечества, видя в ней историю мудрости, рост человечности, гуманности, науки. Он видел последовательность в исследовании законов природы, разработке технологий металлургии, сельского хозяйства, гончарных ремесел, развитии искусств. Как и историк Полибий, Посидоний утверждал, что римская цивилизация — это продолжение цивилизаций

Римский (романский) стоицизм

Мусоний Руф, автор трактатов по практической морали, защитник семьи и традиционной морали, имел в свое время некоторый успех в Риме. Но вряд ли его можно причислить к стоикам, поскольку он не обладал их философским подходом и не был сильным теоретиком.

Сенека был стоиком лишь отчасти, потому что испытывал многие влияния. Можно сказать, что он был превосходен в литературном представлении о морали и в описании тонкостей нравственного поведения, но он почти не применял свои идеи на практике. Его исследования уныния, тревожности, душевных недугов, предсмертных состояний делают его скорее далеким предшественником Кьеркегора, чем эпигоном Посидония и Панетия. Эпиктет, наоборот, возобновил связь с великой стоической традицией. Его главная доктрина представляет собой учение о духовной свободе, самоуправляющей и дающей самой себе закон: быть свободным существом, говорил он в своих *«Беседах»*, это высшее благо, и оно достигается философией, открывающей сущность свободы. Эпиктет, как Зенон и Хрисипп, утверждал, что свобода — это согласие с необходимостью, неизбежностью. Идеальная мудрость состоит в том, чтобы «стараться никогда не ошибаться, никогда не судить случайно и только добру давать свое согласие».

Из этой главной идеи происходят все правила Эпиктета, касающиеся обязанностей по отношению к другим, любви, благочестия, благоговения, причитающегося Божественному, отношения к смерти, к страданиям, поведения в жизни: высшее безразличие стоиков, которое устраняло эмоциональную власть внешнего мира. Не существует зла вне человека; только человек превращает вещи в плохие или хорошие, и каждый может обладать «жезлом Меркурия», волшебной палочкой, которая позволяет превращать бедность, смерть и болезнь в благо. Смерть спрашивает: «Ты не боишься?» — как наслаждение спрашивает: «Не желаешь ли?» — но эти вопросы сами по себе не являются ни добром, ни злом. Добро или зло находится в ответе, который дает человек, они — в его отношении. Метафора из *«Учебника»* поясняет эту мысль:

«Запомни, что ты должен вести себя в жизни как на пиру. Блюдо, которое передают по кругу, дошло до тебя? Протяни руку и

возьми в меру. Прошло дальше? Не тянись снова. Оно еще не подошло? Не простирай к нему свое желание, но жди, когда блюдо придет и на твою сторону. Используй это наставление при общении с детьми, с женщинами, поступай так с должностями, с богатствами, и ты будешь достойным гостем у богов. Если же ты не примешь то, что тебе предлагают, и решишь пренебречь этим, то будешь не гостем у богов, но их сотоварищем. Таким образом поступал и Диоген (философ-киник), и Гераклит (Эфесский), и те, кто походил на них: они были божественны, подобны богам и по полному праву могли быть среди тех».

Последним великим стоиком был император Марк Аврелий. Его часто считают первым, кто начал исследование совести, но практически это уже было предпринято Сенекой. Главным в учении Марка Аврелия было присоединение человека к вселенской необходимости, где царит «неизбежное и чудесное родство», «священный узел, связка» между всеми частями вселенной, и «я сам есмь, часть этого мира». «Мир — это место, сущность которого формируется, едино; мир полон дружелюбия: сначала боги, затем люди». Мудрый любит «Всеблагой Разум», Который создал вселенную и Которому эта вселенная отвечает любовью, и, поскольку каждая вещь находится в гармонии с остальными, мудрый одобряет и любит все, что приходит.

После Марка Аврелия стоицизм познал переменчивость судьбы. С одной стороны, он более не изучался нигде, кроме философских школ, и к нему относились как к курьезному миропониманию, которое надлежало критиковать, чтобы утвердить незыблемость платонизма и аристотелизма. С другой стороны, его идеи привлекались для обоснования ожесточенных споров христианских моралистов с язычниками в первые века христианства. Идеи стоиков можно

встретить и в эпоху Ренессанса, например, присоединенными к скептицизму у Монтеня и, естественно, у профессоров Падуанского университета П. Помпонации (1462—1525), который сравнивал Судьбу и Провидение, как стоики, оправдывавшие зло тем, что оно входит в необходимый вселенский план, и Ч. Кремонины (1550—1631). Но этот стоицизм довольно расплывчат, он скорее литературный, близкий к манере Сенеки или Плутарха. Его можно встретить у

186

некоторых моралистов Ренессанса, например у французского философа-скептика Пьера Шаррона (1541—1603), автора трактата «О *мудрости*».

ЭПИКУРЕЙЦЫ

1. ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ

Эпикур родился в Афинах в 341 г. до н. э. Он провел свою молодость на Самосе, мечтая вернуться в родной город, что и произошло в 307 г. до н.э. с приходом того, кто считался «освободителем Греции», Деметрия I Полиоркета. В 306 г. до н. э. Эпикур купил за 80 мин золота свой знаменитый сад, где и разместил свою школу. Он умер в 270 г. до н. э., почитаемый своими учениками. Последователи Эпикура создали эпикурейские центры также в Ионии, Египте и в других местах. Нам известны имена его учеников — Метродор из Лампсака, Эрмарх из Митилены, который стал главой Сада после Эпикура, Полистрат — все в конце III в. и во II в. до н. э.; Аполлодор, Федр, Зенон из Сидона, Филодем из Гадары в I в. до н. э.; и, наконец, латинский поэт Лукреций Кар (98—55 гг. до н. э.) автор, знаменитой философско-научной поэмы «О *природе вещей*».

Нам осталось несколько текстов Эпикура, в которых он излагает свою систему: три письма (*к Геродоту*, о природе; *к Пифоклу*, об астрономических воззрениях; *к Менекею* об этике и небольшое сочинение «*Главные мысли*», написанное в форме афоризмов (их 40). К ним нужно прибавить «81 мысль», обнаруженную в конце XIX в. Известны также трактаты Филодема: «*Об индуктивном умозаключении*», «*О поэтическом искусстве*», «*О смерти*», «*О музыке*», «*О гневе*». Наконец, о завещании Эпикура написал Диоген Лаэртий.

Так же беспорядочно, как и стоицизм, эпикуреизм проник в учения самых популярных моралистов. Эпикурейские идеи можно встретить у многих авторов Средневековья и Ренессанса вплоть до современности. Они проповедовали всякого рода теории удовольствий в их связи с моралью. Наконец, не забудем, что Эпикур был также и физиком, обновившим атомную теорию досократиков, и таким образом оказался у истоков современной науки.

187

2. ЭПИКУРЕЙСКАЯ ФИЗИКА

Вселенная как случайное единство, общность

В учении Эпикура нет комплекса доктрин, которые могли бы претендовать на названия «логика» или «теория познания». Он перечисляет различные виды знания, а именно пассивные впечатления удовольствия (или страдания) и ощущения, а также первоначальное познание (спонтанное знание, заложенное уже в нашем опыте) и общий целостный «взгляд», бросаемый философом на вселенную.

Если два первых способа представляют собой обычный сенсуализм, присущий Гераклиту и досократикам, то два последних нуждаются в пояснении. Первоначальное знание — это представление, которое мы имеем об окружающей действительности, воспринимая эту действительность. Так, чтобы высказать суждение «Это животное — лошадь», нужно, чтобы у нас было представление о лошади — понятие «лошадь», предшествующее тем нынешним ощущениям, которые вызывает вид этой лошади, или, например, чтобы задать вопрос «Существуют ли боги?», нужно, чтобы у нас уже имелось понятие «боги», и т. п. Идея существования в человеческом разуме элементов доопытного знания присутствует в теории воспоминания Платона, в порядке категорий Аристотеля, позже, в другой форме и с расширительным толкованием понятия, мы встретим ее у Декарта (теория врожденных идей), у Лейбница (*intellectus ipse*), у Канта (категории познания). Теория первоначального знания составляет основу физики Эпикура, который не принимал экспериментальное, опытное видение мира,

объясняя видимое через невидимое, через то, что ускользает от чувств. Особое место у него занимает видение целостности, о чем уже упоминалось.

Греческая космологическая мысль колеблется с времени Фалеса между двумя крайними положениями: для одних (ионийцы, Гераклит, Эмпедокл, Демокрит) вселенная есть общность, случайная среди бесконечности других возможных общностей, она множественна, изменяема, подвижна и не подвержена какой-то определенной судьбе; для других (элеаты, Анаксагор, Платон, Аристотель, стоики) — это общность необходимости, единая, совершенная, отмеченная печатью Разума, причем сто-

188

ики даже утверждали, что в каждом мгновении проявляется Божественное предопределение, Судьба. Физика Эпикура связана с первой тенденцией; ученик Навсифана, последователя Демокрита, отказался от физики своего времени — времени стоиков, он отказался от популярных идей, которые уже вызывали насмешки, а именно от идеи организации мира богами, от веры в Судьбу, в предзнаменования и в бессмертие души, от мифов, с этим связанных. Такое видение мира не могло принести человеку ничего, кроме тревоги, смущения и беспокойства; а ведь Эпикур считал величайшим благом отсутствие беспокойства, *ataraxie*. Поэтому он отвернулся от этой слишком метафизической, слишком теологической физики. И в этом он был последним великим представителем ионийского духа, три столетия спустя после основания Милетской школы.

Атомы

Эпикурова физика (сущность которой изложена в *«Письме к Геродоту»*) — это атомистическая физика: вселенная состоит из бесконечного числа атомов, находящихся в вечном движении в беспредельной пустоте; наш мир (Земля, солнечная система, звезды) и существа, которые его населяют, — это частные комбинации и временные состояния части этой общности. Это предполагает:

- 1) существование бесконечности других возможных миров;
- 2) законы мира, которые мы знаем, не являются ни вечными, ни безусловными.

Это доктринальное положение, которое идет вразрез со всей греческой философией двух веков, предшествующих созданию Сада Эпикура, не было простым возвращением к ионийской физике и к учению Демокрита. Чтобы понять учение Эпикура, ответим на несколько основных вопросов.

— Первый вопрос: *«На чем Эпикур основывал свою уверенность в существовании атомов?»*

Для начала упомянем, что признание факта существования атомов как недоступных чувствам сущностей не препятствует знаниям о них; очевидно, эти знания не могут быть результатом ощущений, но они могут иметься в изначальном знании;

189

это знание посредством разума (в состоянии, разумеется, когда изначальное знание имеет подтверждение).

Это легко подтверждается тем общим принципом, что из ничего не может происходить ничего. Если допустить, что всякое видимое тело состоит из маленьких частей, настолько маленьких, чтобы не быть видимыми, но быть твердыми, неделимыми, неизменными и вечными, то, когда некое тело исчезает — скажем, превращается в пепел, который уносит ветер, или испаряется жидкость, — это означает, что составляющие его атомы разделяются и растворяются в бесконечности вселенной. Знаком существования атомов являются ветер, постепенное изнашивание твердых тел, запахи, звуки и т. п. Применяя к вселенной этот способ познания, то есть общее, целостное видение, можно констатировать, что атомистическая гипотеза логична, самодостаточна: чувственный опыт может быть объяснен через вневещественный без противоречия.

— Второй вопрос: *«Каковы свойства атомов?»*

Атомы — твердые неделимые частицы, характеризующиеся различной величиной, формой и силой притяжения. В этом учение Эпикура отличается от учения Демокрита (в последнем все атомы одинаковы и не обладают силой тяжести). Каждое тело состоит из особых атомов: существует столько видов

атомов, сколько видов тел, и так же как мы не обращаем внимания на множество (конечное, хотя и очень большое) видов тел, так мы должны предполагать, что число видов атомов неограниченно, хотя и не бесконечно. Как видим, эпикурейский атомизм не тождественен современному атомизму, атомы (или элементы) которого имеют конечное число (92 элемента таблицы Менделеева), и разница между телами объясняется разницей в организации атомов в молекулы, являющиеся специфичными для той субстанции, которую формируют. Атомы Эпикура несопоставимы с молекулами современной физики, ибо последние делимы, тогда как элементы Эпикура не могут быть разделены на части.

— Третий вопрос: *«Как атомы комбинируются?»*

У Демокрита атомы, оживленные случайным движением, встречаются, объединяются и разъединяются по воле своих орбит вращения. Для Эпикура вечное движение атомов не беспорядочно, но это и не движение, организованное заранее Разумом Демиурга: это природное движение свободного падения.

190

Атомы, каковы бы ни были их тяжесть и форма, падают в пустоте с одинаковой скоростью (разница в скорости зависит от сопротивления, оказываемого средой, например воздухом; в пустоте это сопротивление равно нулю). Но если бы все это было так, то атомы никогда бы не встретились, поскольку следовали бы по параллельным траекториям. Для того чтобы они могли встретиться и воссоединиться, приходится допустить, что эти траектории могут в данный момент отклоняться в сторону: это то, что Эпикур называет «склонение, отклонение» атомов (это представление встретим и у Лукреция). Умозаключение, подтверждающее существование отклонений, аналогично умозаключению, которое выводит существование атомов, то есть допускает отклонение параллельных траекторий, делающее возможными эти комбинации.

— Четвертый вопрос: *«В чем состоит отклонение атомов?»* Поскольку физика Эпикура описывает модель вселенной, обходясь без Вселенского Разума и воли Провидения, отклонения каждого атома являются случайными. Эпикур описывает далее это отклонение как некую обязательность, налагаемую траекторией атома, и не более ощутимую, чем сам этот атом. Как представляется, понятие отклонения атомов — один из камней преткновения в физике Эпикура. Если бы он принял тезис Демокрита о круговом движении атомов (кстати, логически этому ничто не препятствует), он не имел бы необходимости прибегать к идее отклонения атомов. Ни один историк философии не сумел прояснить эту проблему, тем более что в *«Физике»* Аристотель впервые в истории науки подходит к количественному описанию падения тел, используя весьма смутное понятие «скорость», которое будет разрабатываться только Галилеем, в конце XVI в. Эпикур, возможно, прикоснулся к этому вопросу через учение Аристотеля, но его доктрина свободного вертикального падения атомов потребовала отказа от идеи отклонения атомов.

— Пятый вопрос: *«Возможно ли рациональное познание мира?»*

Все греческие философы на этот вопрос дают положительный ответ. От Анаксагора и Платона, а в III в. до н. э. — веке Эпикура — математика, физика и астрономия блестяще представлены в произведениях Евклида (330—270 гг. до н. э.), Архи-

191

меда (287—212 гг. до н. э.) и Аполлония (ок. 262 — ок. 180 гг. до н. э.). Сам Эпикур не интересовался наукой: он утверждал, что целью философа не является рациональное познание мира, но это познание помогает смело встречать то, что много позже философы назовут метафизической тоской (смятением):

«Если бы нас несколько не беспокоили подозрения относительно небесных явлений и подозрения о смерти, что она имеет к нам какое-то отношение, а также непонимание границ страданий и страстей, то мы не имели бы надобности в изучении природы» (*«Главные мысли»*).

Эпикура мало занимает, существует или нет «мировой порядок»; его вполне устраивает чувственное восприятие, достаточное для постижения мира. Если же этот порядок действительно существует, он возник в результате случайности, поскольку эпикуреизм, будучи чистым материализмом, сразу снимает идею Бога-Творца и Высшего Разума как Организатора вселенной. Как же вселенная формируется? Случайной механической игрой: существуют миллиарды возможных

комбинаций, которые бывают устойчивы, если позволяет сила сцепления. Но эта сила сцепления, когерентность, появляется не как результат провиденциального решения: мир логичен потому, что только логичный мир может сам себя поддерживать; все другие эфемерны. Лукреций Кар превосходно передает ход мысли Эпикура:

«Значит, изгнать этот страх из души и потемки рассеять
Должны не солнца лучи и не света сиянье дневного,
Но природа сама своим видом и внутренним строем.
За основание тут мы берем положение такое:
Из ничего не творится ничто по божественной воле,
И оттого только страх всех смертных объемлет, что много
Видят явлений они на Земле и на небе нередко,
Коих причины никак усмотреть и понять не умеют,
И полагают, что все это божьим веленьем творится.
Если же будем мы знать, что ничто не способно возникнуть
Из ничего, то тогда мы гораздо яснее увидим
Наших заданий предмет: и откуда являются вещи,
И каким образом все происходит без помощи свыше...»
(«О природе вещей». I, 146)

192

Скорее случайностью, нежели необходимостью, объясняет Эпикур создание мира. Потому наука, которая предлагает познавать мир как нечто необходимое, не особенно интересует Эпикура — его больше интересует человек.

Теория души

Рядом с этой общей теорией вселенной учение Эпикура содержит многочисленные идеи, касающиеся психологии, лингвистики и т. п. Позиции Эпикура неизменны, он отвергает всякое представление о необходимости, неизбежности и Провидении: язык он понимает как условную систему связи, особую для каждого народа; общественные законы, по его мнению, изменяемы и случайны (для Эпикура нет какой-то идеи Высшего Права, выступающего в качестве Источника отдельных законов), история человечества рассматривается им как процесс приспособления путем проб и ошибок к условиям, в которые поставлены самой жизнью группы людей, и т. д. Теория души также дается в материалистическом аспекте: отдельная душа имеет материальное начало, состоящее из атомов, и, как все, что материально, она рождается и умирает вместе с телом; душа делает тело способным к ощущениям, и способность чувствовать может реализоваться только через тело. Эта доктрина, принятая Лукрецием, была последним значительно усложнена. Лукреций различает дух (*animus*) и душу (*anima*): ум связывает «физические» факты, которые не связаны с телами (некоторые мысли, воления и т. п.), и это для Лукреция является подтверждением того, что *animus* сосредоточен в сердце, тогда как душа рассеяна по всему телу, то есть *anima* присутствует во всех его частях.

Их всех отдельных психологических теорий Эпикура самая знаменитая — теория представления, видения, изложенная им в *«Письме к Геродоту»* и повторенная Лукрецием в поэме *«О природе вещей»*. Эта теория исторически важна, ибо она отмечает исходную точку корпускулярной теории света, которую можно встретить у Ньютона и, в более разработанной форме, разумеется, у Эйнштейна (теория фотонов): с поверхности объектов излучаются *eidola* (очертания, отпечатки, оттиски), которые подобны по виду плотному телу (объекту-передатчику), но

193

по тонкости далеко отстоят от предметов, доступных чувственному восприятию. «Такие истечения могут возникать в воздухе, могут возникать истечения, сохраняющие соответствующее положение и порядок, которые они имели в плотных телах». Эти очертания Эпикур называет образами. «Эти образы имеют непревзойденную тонкость, непревзойденную быстроту, ибо всякий путь для них подходящий, не говоря уже о том, что истечению их ничто не препятствует или немного препятствует. Кроме того, возникновение образов происходит с быстротою мысли, ибо течение атомов с поверхности тел непрерывно, но его

нельзя заметить посредством наблюдения уменьшения предметов из-за противоположного восполнения телами того, что потеряно. Течение образов сохраняет в плотном теле положение и порядок атомов на долгое время, хотя оно (течение образов) иногда приходит в беспорядок. Кроме того, в воздухе внезапно возникают сложные образы». Так писал Эпикур в *«Письме к Геродоту»*.

Эпикур предложил также теорию истечения для слуха и обоняния и, будучи хорошим механиком, объяснил все феномены этого порядка с помощью двух понятий *удара и движения*, которые уже в XVI в. составят основу картезианской физики. С точки зрения истории науки, любопытно сравнить эти доктрины с доктринами стоиков: для последних между ощущаемым объектом и органом восприятия, который его получает (глаз, ухо, орган обоняния), существует передача «чего-то» («дыхания») через некий центр распространения, это «что-то» описывается как сила, давление, натяжение. И эта точка зрения близка к той, которая позже будет названа теорией колебаний (о свете).

Такова эпикурова физика: атомистическая, механистическая, материалистическая, освобождающаяся от всякого провиденциализма и религии. Наш мир является случайным сочетанием атомов, который однажды, возможно, распадется; никакие боги не руководили его рождением и не присутствовали при его становлении. И человек, представляющий собой соединение тела и души, не подчинен никакой божественной предопределенности, и после его смерти, атомы, его составлявшие, войдут в какую-то другую материальную целостность, частью которой станут. Однако Эпикур верит в существование богов: поскольку мы их представляем, поскольку они предстают в на-

194

шем воображении, нужно признать, что мы имеем о них первоначальное знание, которое должно соответствовать некой реальности (эта аргументация близка к тому, что будет называться онтологическим аргументом). Но боги, бессмертные и блаженные, не влияют ни на мир, ни на человека; они живут вне тленной реальности, в постоянном состоянии непреходящей красоты и блаженства.

3. МОРАЛЬ ЭПИКУРА

Многие авторы (например, Цицерон) намекают на то, что мораль Эпикура — это мораль утонченного чувственного удовольствия; само слово «эпикурец» также имеет этот смысл в повседневном языке. В действительности такое толкование неверно. Мораль эпикуреизма сводится к жизни в безмятежности, тишине, спокойствии.

В *«Письме к Менекею»* изложена этическая доктрина Эпикура. Мудрый, считает Эпикур, ищет безмятежности духа (*ataraxia*), и атараксия — источник удовольствия в смысле отсутствия потрясений. Эпикурейская мораль — это мораль удовольствия, но удовольствия не от «разгула и наслаждения». Оно не является ни возбуждением, ни интеллектуальным удовольствием, но прежде всего удовольствием, выражающимся в отсутствии боли. Когда я голоден, я страдаю; насыщаясь, я отменяю эту боль и достигаю атараксического удовольствия, некоего вида безмятежности желудка. Это также верно и для любви, и для жажды. Зга гедонистская доктрина (*ēdone* — наслаждение) не должна быть смешиваема с доктриной киренаиков, которые искали возбуждения чувств, а не уничтожения боли, что свойственно атараксии.

В конце концов эпикуреизм встретился со стоицизмом. Действительно, если я уничтожу страдание от голода или от жажды, поев или попив, то как же рассеять боль, причина которой не зависит от меня? Если объект моей любви меня избегает, как уничтожить любовную тоску? Если я ранен, или болен, или стар, как достичь атараксии? Что такое страх смерти? На эти вопросы Эпикур отвечает как этик, и его ответы похожи на ответы из *«Учебника Эпиктета»*. Мудр тот, кто умеет умерять свои желания и удовольствия, отличать естественные и необходимые желания от всех других и делается таким образом неза-

195

висимым от внешнего мира: с небольшим количеством воды и горбушкой хлеба он «соперничает в счастье с самим Зевсом». Что касается зол, которыми обременяет нас судьба, то мы их уменьшаем тем, что думаем о прошедшем счастье, как это делает старый и больной Эпикур, обращаясь на смертном одре с посланием

к своему ученику:

«Последнее в моей жизни счастье то, что я пишу тебе это письмо. Мои внутренности и мочевой пузырь причиняют мне невыразимое страдание (Эпикур умер от желчно-каменной болезни. — *Авт.*). Но для того чтобы забыть обо всех этих страданиях, я черпаю великое наслаждение и радость в воспоминаниях о моих трудах и разговорах, беседах и спорах».

V. Эллинистическая и романская эпоха

1. ФИЛОСОФСКАЯ ЖИЗНЬ В ГРЕЦИИ В ЭПОХУ ЭЛЛИНИЗМА

Общая часть

То, что философская жизнь в Греции доминировала между IV и I вв. до н. э. в афинских школах, это историческая очевидность; академики, перипатетики, стоики, эпикурейцы влекли умы, жаждавшие умственной работы и знаний. Конкуренция Александрии была, конечно, велика, и традиция странствующих философов-лекторов была блистательно представлена личностями вроде Посидония и Панетия (который, как считается, был учителем Цицерона); но Афины оставались центром, излучавшим эллинскую мысль.

Однако блеск Афин и Александрии не должен затмевать множества более скромных школ, которые существовали в четырех частях Средиземноморья. Они создавались не в греческих центрах: в Киренаике (Ливия), в Вавилоне, в Ливане (Сидон), во Фракии и в романском мире (Южная Италия, Рим). В этой части Европы, которая еще не стала рах готана, но которая больше не опасалась внешней агрессии, интеллектуальное кипение было значительным; оно заслуживает быть описанным более четкими линиями.

— Великие учения прошлого (платонизм и аристотелизм) терпели некое забвение, уже в конце IV в. до н. э. теория идей и интеллектуальные устремления Академии и Ликея были атакованы школами так называемых «соратников» (мегарики, киники, киренаики); в III в. последние несколько поутихли перед возрастающим успехом стоиков и эпикурейцев.

197

— Начиная с конца III в. до н. э. и до римского периода идет обновление платонизма: это эпоха «новой Академии», представленной именами Аркесилая и Карнеада. (Не путать с неоплатонизмом, который появится гораздо позже.) В это же время развиваются средний стоицизм, скептические школы (Пиррон) и киники.

— В I в. до н. э. наступает постепенный закат «новой Академии»; начинается развиваться римский период греческой философии.

Не углубляясь в подробности доктрин и иерархии школ этого периода, ограничимся небольшой исторической информацией.

Мегарики, киники и киренаики

Школа в Мегаре была основана незадолго до смерти Сократа Евклидом Мегарским (приблизительно 450—380 гг. до н. э.), который имел в последователях Евбулида Милетского (IV в. до н. э.), Стиппона (ок. 320 г. до н. э.), Пасикла и Диоклида. Мегарики противопоставляли себя Платону и Аристотелю; Евклид отрицал существование мира Идей и критиковал диалектический анализ, представленный в «*Тимее*» и «*Филебе*». Диоген Лаэртский сообщает знаменитый паралогизм, который принадлежал, должно быть, Евбулиду из Милета и был предназначен для критики аристотелевской логики: «Говорит ли правду человек, заявляющий: «Я лгу»? (софизм «*О лжеце*»). Этот паралогизм с несколькими другими логическими играми заключался в невозможности размышления над понятиями. Стиппон из Мегары также критикует теорию Идей Платона и теорию категорий Аристотеля. В целом мегарики отказывались от диалектики и логики, как пустых по содержанию и не могущих привести к истине дисциплин; они предпочитали риторику, которую философы-классики стремились исключить из своего рационалистического идеала.

Киническая школа получила название от места, где преподавал Антисфен, ее основатель: Киносарг (холм и гимнасий в Афинах). Кроме Антисфена (ок. 444—365 гг. до н. э.) к киникам (*лат.* циники) принадлежали: Диоген Синопский, называемый также Диогеном Собакой (404—323 гг. до н. э.), Онесикрит (IV в.

198

до н. э.), Кратет (род. ок. 370 г. до н. э.), Менедем из Пирра (IV в. до н. э.), писатель-сатирик Менипп (III в. до н. э.), Мони́м (IV—III в. до н. э.). Основное положение киников следующее: философия имеет целью воспитание людей примером (а не через диалектику, логику или интеллектуальную аскезу); добродетель заключается в действиях, а не в размышлениях о Добре; общественная жизнь — это совокупность предрассудков, не имеющих оснований, которую необходимо заменить индивидуализмом, граничащим с эгоизмом. То, что нам известно о главных темах киников, сообщает главным образом Диоген Лаэртий. От него мы знаем, что Антисфен излагал учение, довольно близкое к учению софистов: добродетели можно научиться; она состоит из действия, но не из доктрин; мудрому достаточно самого себя, ибо он обладает в себе всем тем, что имеют другие, и в нем нет ничего, что было бы ему чуждо. Именно Антисфен первым явил тот «образ» мудреца-кинника, который описал Диоген Лаэртий: бородатый, лохматый, в единственной рваной одежде, которую он носит в любую погоду, с котомкой и посохом, не имеющий дома и родины, не щадящий никого из своих слушателей, будь они богаты и могущественны или бедны и слабы. Что касается Диогена Синопского, или Собаки, множество историй, связанных с ним, создают образ типичного киника, философа-бродяги, который учит по собственному разумению, а не по чужим теориям. Он жил в бочке, презирал учение Платона, которое считал пустой тратой времени, и ругал ораторов за их угодни́чание перед вкусами плебса; он противопоставлял игре судьбы собственную уверенность, печали — собственный разум, и Александру Великому, который, увидев его, сказал: «Проси у меня все, что хочешь», он ответил: «Не заслоняй мне солнце». Вот несколько эпизодов из жизни этого мудреца, сохраненных Диогеном Лаэртием:

«Увидев однажды ребенка, который пил из своей ладони, он вынул миску, которая была у него в котомке, и выбросил ее, сказав: «Я побежден, этот ребенок живет еще проще, чем я». «Платон определил человека как двуногое животное без перьев, и слушатели это одобрили, и тогда Диоген принес в свою школу ощипанного петуха и сказал: «Вот человек, согласно Платону».

199

«У него спросили однажды, в какое время лучше принимать пищу: «Когда богаты, — отвечал он, — едят, когда хотят; когда бедны — едят, когда могут».

«Будучи взят в плен при Херонее, он был приведен к Филиппу (царю Македонии). Царь спросил, кто он такой, и Диоген ответил: «Я лазутчик твоей жадности». Ошарашенный Филипп даровал ему свободу».

«Однажды, мастурбируя на городской площади, он воскликнул: «Прошу у небес, чтобы было достаточно потереть свой желудок и не быть голодным!»

«Он желал, чтобы женщины были общими, отрицал брак, ратуя за свободный союз по вкусу каждого и согласно склонностям каждого. По этой причине он также желал, чтобы дети были общими».

Киренская школа была основана также в платоновскую эпоху Аристиппом Киренским (435—356 гг. до н. э.); ее главными представителями были: Арета, дочь Аристиппа, и в IV в. до н. э. ее сын Аристипп Младший, Атеист, Антипатр, Гегесий, Анникерид, Феодор. Как и мегарики, и киники, Аристипп и его ученики выражали великое презрение к научным дисциплинам и политическим проблемам; они основывали свою мораль на поиске удовольствия (гедонизм). «Чему служит математика? — вопрошал Аристипп. — Ведь она не описывает ни Благо, ни Красоту и она не занимается ни благом, ни несчастьями людей? И как неразумны те, кто хочет из философа сделать Высшего Судью! Вместо того чтобы «приказывать другим», мудрец поступит правильно, если займется собой и достигнет приятной жизни, не обременяя себя городскими заботами». Этика удовольствия, которой учили киренаики, известна нам со слов Аристотеля, передающего мнение Евдокса из Книда (ок. 406 — ок. 355 гг. до н. э.), греческого астронома, который был учеником Платона в юности:

«Смотрите, все создания, имеющие разум и неразумные, ищут удовольствия. И повсюду они ищут хорошее и еще сильнее ищут лучшее. Если же все создания тянутся к одному и тому же, значит, этот объект и есть Высшее Благо, ибо каждое существо открывает благо, которое ему свойственно, точно так, как оно находит

пищу, которая ему подходит» (Аристотель. *«Никомахова Этика»*, X, 2, 1172 b).

200

Аристотель уточняет далее, что Евдокс доказывает верховенство удовольствия также через отрицательный довод, что все создания избегают боли и страдания, и он добавляет существенное замечание:

«Кроме того, нужно найти то, что не является ни средством для другого, ни благосклонностью для другого (нравственная ценность должна быть целью в себе): но следует, что удовольствие — это объект этого вида, ибо ни один человек не спрашивает, почему он любит удовольствие, считая, что удовольствие достойно поиска само по себе».

Хотелось бы предостеречь от смешивания этой теории с теорией удовольствия Эпикура. Для последнего человек является кузнецом своего счастья, ибо даже в горе он может найти удовольствие, скажем, в воспоминаниях о прошлых радостях или надеясь на радости будущие; такой подход не в духе киренаиков, которые не предлагают стремиться к атараксии. В действительности есть страдания, которые не зависят от меня (болезнь, например), и не существует никакого философского рецепта, чтобы их избежать, таким образом, мудрец рискует страдать так же, как и глупец, и наоборот — глупец может вести жизнь, полную удовольствий, так же как и мудрец. Единственное отличие между ними заключается, без сомнения, в том, что мудрец, который обладает практическим знанием (но не абстрактным), имеет более широкий взгляд на вещи, чем глупец; он прибавляет к удовольствиям физическим удовольствия умственные: так же как мудрость менее приятна, чем мудрость плюс удовольствие, так и удовольствие без мудрости менее приятно, чем удовольствие, увеличенное мудростью.

Новая Академия и скептицизм

После смерти Платона Академия последовательно сменяла руководителей: Спевсипп (приблизительно 393—339 гг. до н. э.), Ксенократ (400—314 гг. до н. э.), Полемон из Афин (ок. 340—270 гг. до н. э.). Знаменитыми представителями школы этого периода были Гераклид Понтийский (IV в. до н. э.), а в начале III в. до н. э. Кратет и Крантор; этот последний является автором небольшого трактата *«О скорби»*, который был известен Цицерону.

Первое поколение платоников исчерпало себя во внутрен-

201

них распрях, Академия затерялась среди новых интеллектуальных течений (Аристотель, стоики, эпикурейцы). До нашего времени не дошло ничего, кроме заглавий произведений Спевсиппа и Ксенократа, и, судя по доксографическим сборникам, кажется, что Академия IV в. больше всего была озабочена моралью: «академики» призывали жить согласно природе и искать то, к чему влекут естественные склонности: здоровья, согласия, разумной жизни.

Слава Академии возродилась в III в., после Кратета; именно в это время заговорили о Новой Академии, которую последовательно возглавляли знаменитые философы: Аркесилай из Питаны (316—241 гг. до н. э.), Карнеад (215—129 гг. до н. э.), Клитмах из Карфагена (187—110 гг. до н. э.), Филон из Ларисы (148/150—85/77 гг. до н. э.) и Антиох из Аскалона (ок. 130—69 гг. до н. э.). Два последних сколарха вышли в пределы римского «периода»: Цицерон знал Филона в Риме между 88-м и 85 г. до н. э. и был учеником Антиоха в Афинах в 79 г. до н. э.

Для понимания основ позиций Академии следует учитывать влияние стоической мысли в III в. до н. э. Греческая классическая философия — и Платона, и Аристотеля — отличалась интеллектуальной стройностью, тогда как доктрины стоиков были амбициозны и догматичны. Достаточно сказать, что Платон не колебался по прошествии шестидесяти лет поставить под вопрос теорию Идей; Аристотель стремился вникнуть в идеи предшествовавших философов и позволил себе писать главы книг, заканчивающиеся на знаке вопроса, тогда как философы-стоики навязывали тоталитарное и окончательное видение мира. И это обернулось большим злом для греческой мысли. Аркесилай, первый представитель Новой Академии, противопоставил претензиям стоиков сократическую дерзость: «Я знаю, что я ничего не знаю», — и доказал, будучи искусным диалектиком, что это ощущение неопределенности было у таких великих философов, как Анаксагор и Платон. Как можно быть уверенным в ценности стоической науки, основанной на

сравнительных представлениях, если ошибки чувств, мыслей, порожденные опьянением или безумием, приводят к ошибочным представлениям, неотличимым от истинных? Существуют вещи, о которых мы не имеем определенного представления: скажем, начиная с какого числа зерен можно говорить о «мере зерна»? Такого рода критические замечания можно встретить у скептика Карнеада, который нападает на физику и теологию

202

стоиков. И все же Карнеад не столь радикален, как его предшественник, ибо допускает существование критерия истины: это правдоподобие. Однако правдоподобие не порождает ничего, кроме мнений, и на нем нельзя построить научное определение, и потому содержание знания неизбежно оказывается относительным. Как об этом писал французский историк философии, живший в первой половине XX в., Эмиль Брейер:

«...речь более не идет о противопоставлении абсолютной уверенности стоиков и полной неуверенности «новых академиков», а о том, что же происходит между ними, когда выявляются все нюансы: это вероятностный подход Карнеада, особенно отчетливый в свете негативных категорических суждений Аркесилая».

В присутствии реальности я не имею ничего, кроме собственных мнений, более или менее правдоподобных, более или менее вероятных; так, скрученную веревку я принимаю в темноте за змею (вероятное мнение), но, если принимать во внимание мой опыт восприятия, я вижу, что она не двигается, не имеет окраски змеи, я всматриваюсь во все ее особенности и прихожу к более вероятному представлению: это просто свернутая веревка.

Мы еще вернемся к рассмотрению этих идей, как и к критике Карнеадом понятия Совершенного Бога. Здесь же надо сказать несколько слов о моральных последствиях скептического отношения к вещам. Факт отсутствия какой бы то ни было физической определенности не ведет к невозможности иметь правила действия. В противоположность стоикам платоники Новой Академии не связывали человеческие действия с необходимостью или случайностью мира. Для Аркесилая существует внутренний критерий нравственного поведения, который не имеет ничего общего с познанием внешнего мира: правильное действие, по его мнению, навязывается нам некой внутренней необходимостью, определенностью, собственным разумом и характером. Неважно, как Аркесилай определил этот критерий; возможно, здесь присутствует, как у первых последователей Платона, аллюзия на природные склонности; впрочем, некоторые тексты показывают его склонность принимать очевидно близкие ему тезисы об атараксии и равнодушии к бедам. Итак, философы Новой Академии отчасти соблазнились скептическим гуманизмом с его природной, натуралистской тенденцией; они отклонились и от ортодоксального платонизма, и от последующих догматических учений.

203

Начиная с Филона из Ларисы мысль философов Академии теряет силу и оригинальность, она, в свою очередь, замораживается некоторым догматизмом. Теперь надо дождаться романского периода, чтобы увидеть возрождение платонизма.

* * *

Пиррон из Элиды (ок. 365—275 гг. до н. э.) был современником Зенона из Китиона и Эпикура; он следовал за Александром Великим в его войнах в Индии, где его поразили полуголые бесстрастные мудрецы, которых греки будут называть гимнософистами. Пиррон основал свою школу около 330 г. до н. э., в своем родном городе (Элида находится в западной части Пелопоннеса). Как и Сократ, он ничего не писал, и мы знаем основные направления его учения по более поздним свидетельствам Цицерона, Тимона из Флиунта (ок. 320 — ок. 230 гг. до н. э.), перипатетика Аристокла из Мессены и от врача-философа Секста Эмпирика (II/III вв. н. э.), а также, конечно, из записей Диогена Лаэртия. Пиррон в течение жизни имел множество учеников, среди них наиболее известны Тимон и Навсифан. Самыми знаменитыми после Пиррона скептиками были Секст Эмпирик, Энесидем из Кноса (I в. до н. э.) и Агриппа (даты жизни неизвестны, жил после Энесидема).

Учение Пиррона основано на «временном прекращении рассуждения» (epoché), которое ведет к тишине и атараксии. Вот что писал о Пирроне со слов его учеников Диоген Лаэртий:

«Пиррон из Элиды был сыном Плестарка... он везде сопровождал Анаксарха (философ-атомист, ученик ученика Демокрита. — *Авт.*), в том числе и до Инда к гимнософистам и магам, откуда он и привез свою мудрость и такую замечательную, глубокую идею, что нельзя познать полностью никакую истину и что нужно приостанавливать свое рассуждение... Он утверждал, что нет ни красоты, ни уродства, ни справедливого, ни несправедливого, что на самом деле не существует в действительности ничего, но что со всякой вещью люди справляются согласно своему обычаю и закону. Ибо одна вещь не есть больше это, чем то... Энесидем сообщает, что он философствовал по принципу размышления в сомнении, но все же без неосторожных поступков».

Диоген Лаэртий продолжает, излагая скептические учения в общем (без необходимости их сводить к Пиррону); он перечис-

204

ляет, в частности, два вида причин, по Энесидему, сомневаться в ощущениях или в суждениях (одному жарко в тени и холодно на солнце; другой находит удовольствие в сельском хозяйстве, тогда как его товарищ предпочитает медицину; яблоко выглядит незрелым, но хорошо пахнет; установления меняются в соответствии с временем и народами и т. д.); он сообщает, что скептики отказываются от всех классических эпистемологических элементов (определение, доказательство, критерий, теория доказательств, причинность, наука) и что высшее благо они видят в сомнении, «которое ведет к тени спокойствия».

Скептицизм имеет множество обликов: это школа счастья через атараксию (Пиррон), антидогматическая полемика (Тимон из Флиунта), общий интеллектуальный скептицизм (философы Новой Академии), возведенный в систему последующими скептиками (Энесидем, Агриппа). Интересно выделить скептицизм врачей-философов (II—III вв. до н. э.): теоретикам медицины и ученым, последователям учения Гиппократов, в начале этого периода противопоставляется эмпирическая школа скептиков, самым заметным представителем которой является Секст Эмпирик, автор двух произведений, которые до нас дошли достаточно сохранившимися: *«Пирроновых основоположений»* и *«Против математиков»* (этим словом в античности обозначали ученого вообще). Эти тексты, которые представляют собой истинный требник скептицизма, содержат множество исторических заметок и представляют большую ценность для историков греческой философии. Что касается основной доктрины Секста Эмпирика, она общая для всех скептиков: мы не можем достичь не только абсолютной истины, но и сколь-нибудь постоянного, неизменного знания; единственные суждения, которые мы можем формулировать, — это суждения о видимости явлений, которые ведут нас по жизни. Таким образом, мы узнаем, что мед сладок, и потому пытаемся его попробовать; но это наблюдение находится вне рассмотрения сущности сладости или установления связи между поглощением меда и ощущением сладости: у нас нет основания утверждать, что в меде есть «правило произведения сладости»; все, что можно установить, — это то, что обычно это чувственное ощущение следует за съедением меда. И так далее. Скептицизм реабилитирует общее чувство, ощущение и осуждает притязания науки и метафизики: мы встретим это отношение у английских философов XVIII века.

205

2. ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В РИМСКУЮ ЭПОХУ И КОНЕЦ ЭЛЛИНИЗМА

Период, который мы описали, начался за некоторое время до христианской эры, во времена Цицерона, и заканчивается с официальным закрытием Афинской школы в VI в. н. э. История интеллектуальной жизни этого периода необычайно запутанна, и всякое деление на школы и направления было бы искусственным. Поэтому предложим несколько общих ориентиров.

— От Панетия и Посидония понемногу все стоики перебрались в Рим, хотя не были римлянами, как Сенека или Марк Аврелий; после Марка Аврелия стоицизм потерял былую силу, но оказал влияние на возрождение платонизма (Новая Академия) и аристотелизма.

— В I—II вв. платонизм и аристотелизм возрождаются, о чем свидетельствует многочисленность комментаторов произведений Платона и Аристотеля, среди

которых — Филон Александрийский (называемый также Филон Иудей, ок. 13/20 гг. н. э. — 50 г. н. э.), Плутарх из Херонеи (ок. 50 — ок. 125) и Александр Афродисийский, знаменитый комментатор Аристотеля (II в.). Так зарождается **неоплатонизм**, который получает развитие в III в. в трудах Плотина. Тогда же наблюдается появление новых тем для размышления, восточных по происхождению: космополитизм Александрии совмещается с эллинским рационализмом и религиозно-историческим иудаистским мировидением Филона Александрийского; во II в. появляется христианство с первыми своими апологетами (Иустин Мученик, Татиан, Ириней Лионский). Именно в это время укрепляется гностицизм, стремящийся синтезировать различные восточные верования и философии, и тогда же восточный культ Митры проникает в Рим. Чисто интеллектуальные проблемы онтологии, космологии, науки отходят на задний план, уступая место проблемам моральным и религиозным, например проблемы человеческой судьбы и т. д. Неопифагорейцы делают попытки объединить эллинский рационализм с восточным мистицизмом и воскрешают мистику чисел (Модерат из Гадеса или Никомах из Гераса).

— В III в. начинает разрушаться античный мир; Римская империя, завоеванная на севере германцами, на востоке персами, изнутри разрывается на части междоусобицами: она падет через сто лет. Критика скептиков встряхнула умы, и религия начинает вытеснять философию: философия стремится создать

206

единую концепцию Вселенной, цель которой — привести к решению проблемы человеческой судьбы, тогда как христианство, основательно утвердившееся в Римском мире, разрабатывает свою собственную космогонию (...и свои первые ереси) и свою собственную доктрину спасения души. Именно в сердце этого периода жил Плотин (205—270), система которого соединяет с классической традицией Сократа свою теорию, пропитанную мистицизмом.

— В IV и V вв. противостояние эллинизма и христианства завершается в пользу христианства, которое становится официальной государственной религией в 380 г. (эдикт Феодосия I, римского императора), определив свои догматы в 325 г. (Никейский собор). Некоторые символические события говорят о постепенном исчезновении эллинской культуры и мысли: отмена Олимпийских игр в 394 г., конец Элевсинских мистерий в 396 г., публикация Кодекса Юстиниана I и закрытие Афинской школы в 529 г.

3. ПЛОТИН И НЕОПЛАТОНИЗМ

Биография

Прежде чем представить Плотина, нужно сказать несколько слов о Нумении из Апамеи, неопифагорейце, который жил во 2-й половине II в. и придерживался теологических концепций, известных благодаря Евсевию Кесарийскому (ок. 265—340; историк Церкви, автор апологетических произведений *«Церковная история»* и др.). Нумений выдавал свою теологию за принадлежавшую самому Платону, который якобы должен был ее утаивать, чтобы не подвергнуться участи Сократа: на вершине Бытия находится Бог, невыразимый, непознаваемый, трансцендентный, в котором пребывают Идеи; на последующем уровне находится Демиург, вращающийся в небесах (сопоставленный с душой мира), противопоставленный вечной материи в чистом становлении и принципе зла; эта двойственность реальности продолжается и в человеке, который обладает двумя душами (как и двумя глазами, и двумя ушами) — одна разумная; и другая, собственно разум, личный разум. Нумений оказывается имеющим довольно большое влияние, поскольку его комментировали в Школе Плотина.

Плотин родился в Ликополе (Египет), ок. 203 г. в обеспеченной семье Александрии. С 232-го по 242 г. он был учеником

207

Аммония Саккаса, о личности которого почти ничего не известно, кроме того, что Плотин весьма его почитал. В 242 г. Плотин последовал за императором Гордием III в Персию, видимо, с намерением познакомиться с восточной мудростью. Он поселился в Риме в 247 г.; там, окруженный обожающими его учениками, будучи одновременно учителем философии, духовным наставником и примером для подражания, он учил в течение десятка лет. Самым знаменитым его

учеником был Порфирий из Тира (234—305), который опубликовал его *«Эннеады»* в 298 г., предварив их биографией Учителя.

Плотин преподавал в манере Сократа, дискутируя со своими слушателями, начиная с обсуждения данного предмета, темы или с чтения; он начал писать позднее, около 255 г. Его произведения не были заранее обдуманными композициями, но текстами, написанными наспех, часто продиктованными и переписанными начисто его секретарем, Порфирием; они объединены в группы по девять, откуда и их заглавие: *«Эннеады»* (Девятки). Существует шесть *«Эннеад»*, следовательно, всего 54 текста: о человеке и морали, о чувственном мире, о Предопределении, о душе, о разуме и Едином; 21 трактат написан между 255-м и 263 г., 23 трактата — между 263-м и 268 г., 9 трактатов — между 268-м и 270 г., последний из них стал годом смерти философа.

Единство Бытия

Основная особенность мысли Плотина — ее амбивалентность: с одной стороны, он пытается отчитываться о реальности в рационалистических терминах, согласно великой эллинской традиции; с другой стороны, его неотступно преследует проблема индивидуального спасения, столь важная как для мистических религий римской эпохи («путешествия души»), так и для религий Ирана и Сирии. Особое место занимает она и в христианстве.

Центральной идеей его учения является идея Единого Первоначала всего сущего. Плотин именует его Благом и сравнивает с Солнцем, как это делал и Платон. Философская мудрость состоит в освобождении от видимостей, рожденных в распылении, и в нахождении живого единства с тем, откуда все произошло, обходя всех посредников между небытием и Единым (эта иерархия форм представлена также у Платона, Аристотеля

208

и у стоиков, а также в гностической мысли). Движение, которое идет от Единого к материи (Плотин), называется процессией, обратное движение — асценцией.

Чтобы описать метафизическую реальность, следует начать с Единого, проявляющегося Единства, в высшей степени реального, Причины всех вещей, Бесконечного плодородия: это первая Платиновская гипостаза (т. е. Субстанция, считаемая онтологической реальностью). К Единому привязана вторая гипостаза, Интеллект, Разум, множественность, упорядочение которой Единым есть Причина; Разум понимается как познаваемый мир Платона, который включает в себе вечные модели чувственных вещей, вселенная мыслей и отношений, причина основного единства духов, разумов. Третья Платиновская гипостаза — Душа, действующий принцип, и движущееся тело, мобиль между актом Разума и материей. Теория Души у Платона является комплексной: Разум, производящий Душу Мира (ср. Платон), которая порождает уже отдельные души; ниже находится вторая душа, содержащаяся в теле мира, это не что иное, как Природа (аристотелевский *Physis*), которая, будучи неспособной к чистому созерцанию Души Мира, поворачивается к материи и проявляется через свое действие в мире чувственных тел. Проблема судьбы стоит в связи с упадком человеческих душ, которые в процессе, который ведет от Единого к материи, ушли «дальше, чем нужно». Отдельная душа своей высшей частью находится в познаваемом мире, а в своей низкой части — в чувственном; она находит спасение, сбега из своей материальной тюрьмы, чтобы возвратиться в Первичное Единое. Этот побег совершается не путем стоического самоубийства или путем смерти в орфическом смысле, но через внутреннюю трансформацию, разом видоизменяющую значение вещей: видимости разрушаются, и мы открываем в себе самих счастье вечности. Этот процесс может проявляться в мимолетных состояниях экстаза, когда дух пребывает в том, что гораздо глубже его.

Безусловно, учение Плотина является религиозной философией; но религия Плотина — это религия без Бога, без благочестия. Мудрый обретает свое спасение один на один, без посредников, с Божественностью, которая названа им. Верно то, что существует глубинное сходство между отдельной душой и Богом (Единым); именно это Плотин сжато выразил в своей знаменитой фразе, сказанной на смертном одре: «Я силюсь перенестись от Божества, которое во мне, к Божеству, которое во Вселенной».

Неоплатонизм

Учение Плотина стало торжественным открытием неоплатонизма, но история эта довольно сложна. В действительности Плотин рассмотрел множество доктрин, связанных с религиозной мыслью эпохи. Неоплатоники отличались между собой и от других религиозных мыслителей набором идей, которые они комментировали и считали важными. Сам Плотин верил в божественность звезд, действительность религиозных обрядов, молитвы и т. п. Но были и такие неоплатоники, которые в принципе придерживались того же, но неизбежно впадали в суеверия, верили в магию и другие иллюзии. Так появлялись так называемые теурги, разновидности пророков-колдунов, полагавших себя обладателями практик, которые демонстрировали божественное могущество по просьбе желающих. К тому же неоплатоники встретились наконец с неопифагорейцами, тоже придававшими великую важность обрядам, мистическим созерцаниям и некоторой таинственности. Но, несмотря на все соблазны, истинные философы-неоплатоники убереглись от таких эксцессов (оставаясь в высшей степени благочестивыми почитателями мистерий): Порфирий, Ямвлих, Прокл и Дамаскин занимались словопрениями по поводу теории гипостаз и процессии, добавляя к этому духовные опыты, иногда граничившие с мистицизмом. Но великолепная форма греческой философии была разбита. На эти споры о гипостазах, веру в магию и обряды, на все это, называвшееся тогда эллинизмом (который не имел ничего общего с классическим эллинизмом), медленно наступало христианство со своей основательно проработанной доктриной спасения, концепцией Творения и утверждением, что Бог есть непроницаемая тайна. Политическое, интеллектуальное и практическое превосходство христианской религии вскоре стало очевидным: философы уже не имели места в городе. В Александрии их преследовал епископ Афанасий, и в 415 г. чернь зарезала ученую женщину — неоплатоника Ипатию; в Афинах IV в. не осталось больше ни учителей философии, ни студентов: эту опустевшую школу закрыл в 529 г. император Юстиниан. Греческая философия, сыгравшая огромную роль в интеллектуальной истории человечества, закончила свое существование.

Часть 2. Философия Средневековья и эпохи Возрождения

VI. Раннее Средневековье

1. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ

Философские учения в эпоху первых Вселенских соборов (до разделения церквей)

Греческая философия — это учение о человеке и о мудрости: человек мыслится как часть Вселенной, которую он познает и над которой он властвует благодаря мысли, *logos*: это знание порождает мудрость. Досократики, Парменид, Платон, Аристотель, первые стоики, Эпикур исходили из мира чувственной реальности и, выходя за пределы простых чувственных впечатлений, достигали реальности более высокой, мыслимой: Первооснова вещей, Бог в качестве единой и единственной реальности, Идеи как суть чувственной реальности, материальные формы и Бог-творец (Перводвигатель), всеобщая необходимость, атомы. Что касается человека, являющегося составной частью мира, а не сверхъестественным существом, то его скорби, страдания и отчаяние перед лицом смерти могут быть преодолены путем обретения мудрости, основанной на знании; таков смысл учения Сократа или морали стоиков. Одним словом, греческая философия, независимо от того, призывает ли она к действию или к созерцанию, всегда является оптимистичной: достаточно добродетельно мыслить, чтобы добродетельно поступать и достичь атараксии.

Конечно, в этом хоре голосов, воспевающих Разум, возникают диссонансы: киники, скептики, философы Новой Академии в III и II вв. до н. э. не верят в безраздельную власть разума

213

и учат мудрости, основанной на равнодушии и эгоизме. Тем самым они способствуют угасанию духа эллинизма. Их критика оставляла человека беззащитным пред лицом страдания и метафизического отчаяния (речь идет о человеке греко-римской цивилизации). Вот почему жители Александрии, Афин, Рима в первые века нашей эры положительно отнесутся к новым метафизическим учениям, пришедшим с Востока: к манихейству, митраизму, иудаизму, гностицизму, христианству; последнее восторжествует над всеми и будет признано сначала в Средиземноморье, а потом во всей континентальной Европе. А между тем христианская религия, зародившаяся в лоне греческого мира, основана на понятиях, противоположных эллинизму: человек в ней связан с Лицом (ипостасью) — Бог, — а не с явленной ценностью — *logos*; эта религия предлагает человеку спасение при условии определенного неведения, через веру (Бог — это тайна) вместо мудрости, приобретаемой через знание. В Средние века, после нескольких столетий инертности, философия вновь выходит на авансцену (в XI в.): именно тогда и складывается, помимо богословия, настоящая средневековая философия, представляющая собой поле битвы между эллинизмом и христианством.

Социальные условия средневековой философии резко отличаются от условий античного мира. Покончено с философскими школами, с объединениями, со странствующими философами и с философами-законодателями, которым их сограждане воздвигали статуи; прошли те времена, когда допускались все формы мысли, когда учить можно было чему угодно и когда единственное, чем занимались на судебных процессах, — если дело до этого доходило, — было сведение политических счетов. Все философы Средневековья являются христианами; большинство из них — монахи, священнослужители, епископы; после смерти некоторые будут даже канонизированы. Таким образом, они не являются авторами своих систем; всех их объединяют философские учения христианской («Никейской») империи: Бог является существом абсолютно всемогущим, бесконечно благостным, и грех Ему не угоден; человек расплачивается своим земным существованием за первородный грех и будет спасен

только самим Богом, который принес Себя в жертву, ради человека, в лице Христа. Ученые (схоластики) преподают догматическую философию в самом прямом смысле этого слова; а

214

если и бывают какие-либо крупные споры, то они могут касаться интерпретации логики Аристотеля, а не положений веры. Эти положения священны, и тот, кто их обсуждает, подвергается осуждению; наказание от простой епитимьи может дойти до отлучения от Церкви.

Новые учителя преподают теперь не в заброшенных гимнастических залах и не в частных садах, а в монастырях, под защитой соборов и с благословения епископов: III Латеранский собор (1179) постановил, что каждый Кафедральный собор (Храм) обязан обеспечить подготовку церковнослужителей; IV Латеранский собор (1215) подтвердил это решение. В некоторых городах — и в первую очередь в Париже — эти епископские школы объединились; преподаватели и студенты образовали корпорацию, названную Университетом парижских учителей и школяров, которая мало-помалу вышла из-под власти епископа. Светская власть (Филипп Август в 1200 г.) и папская власть (1215 г.) даровали Университету привилегии как корпорации служителей культа.

Периодизация истории философии в Средние века

История средневековой философии, как и античной, охватывает более одиннадцати столетий. На первый взгляд приступающего к ее изучению — настоящий муравейник из учений, школ, имен, идей, прений и т. д. Но не следует упускать из виду, что святого Августина от святого Фомы отделяют около девяти веков и что на протяжении этих девятисот лет мысль не находилась в застое, как и язык или терминология: происходила эволюция, неспешная, но очевидная, в чем можно убедиться в результате краткого обзора пяти крупных периодов этой эпохи.

Первый период:

Первый период: первые пять столетий нашей эры. В это время происходит оформление христианской веры в церковных догматах, и оно сопровождается борьбой с различного рода ересями и с учениями магов. Христианские авторы, в чьем творчестве представлены основы церковной догматики и христианской философии, называются Отцами Церкви: совокупность их произведений (на латыни или греческом) составляет патристику (последним Отцом Церкви считается святой Бернар Клервоский, живший в VI в.). Самым крупным теологом и фи-

215

лософом этого времени является, несомненно, святой Августин (354—430). Отец Церкви (святой в католицизме, блаженный в православии), он был епископом в городе Гиппон (карфагенская колония, по соседству с нынешним Бонном). Его перу принадлежат сочинения «*О граде Божием*» и «*Исповедь*».

Второй период:

Второй период: с VI по X в. С политической точки зрения этот период начинается плохо: германцы, завоевавшие Западную Римскую империю, воюют между собой; франки, возглавляемые Меровингами, ломбарды, готы, бургунды и др. несут с собой разрушение культуры, которая всегда сопровождает нашествия и войны. Гибнут латинские и греческие корни античной культуры; ученость и интеллектуальная жизнь монастырей. Карл Великий был первым, кто попытался поднять культурный уровень Европы, повелителем которой он был; он реорганизовал обучение и создал благоприятные условия для сохранения и передачи латино-греческой культуры. С этой точки зрения в империи Каролингов можно видеть возрождение — после четырех веков обскурантизма — погибшей Римской империи. Среди крупных авторов этого времени нужно назвать Северина Бозция (Boetius), переводчика сочинений Аристотеля в V/VI в., Исидора Севильского (f 636 г.), первого «энциклопедиста» христианской эпохи, и англосаксонских монахов, таких, как Беда Достопочтенный (673—735) и Алкуин (730—804), деятель «Каролингского возрождения» при Карле Великом.

Третий период:

Третий период: XI и XII вв. После глубокого упадка, в котором пребывала страна в X в. в вследствие нашествия норманнов, отбросившего ее на уровень V в., философия, представленная такими авторами, как святой Ансельм

Кентерберийский, Абеляр (предтеча схоластов) и теологи-философы Шартрской школы, снова занимает достойное место.

Четвертый период:

Четвертый период: XIII в. Это самое важное столетие для философии Средневековья. На европейскую мысль оказывают заметное влияние арабские мыслители и ученые (Авиценна, Аверроэс), в это время создаются университеты и формируется такой тип философии, как схоластика (святой Фома Аквинский и его последователи), которая является христианским истолкованием онтологии Аристотеля (это определение весьма поверхностно, но в дальнейшем мы его уточним). XIII в., помимо имени святого Фомы, отмечен еще такими именами, как

216

Роджер Бэкон, работавший в Оксфордском университете, Раймунд Луллий, Сигер Брабантский.

Пятый период:

Пятый период: XIV в. Первая половина этого века — процветание томизма и схоластики, которые были развиты и разработаны Уильямом Оккамом, а во второй половине века — его последователями (Буридан, Николай Орем); это также расцвет критики, называемой «реалистической» (Иоанн Дунс Скот), и творчества Майстера Экхарта, немецкого ученого-мистика.

Начиная с XV в., Европа прощается со Средневековьем, и, сначала в Италии, а затем и в других европейских странах, возрождается интерес к светской культуре, искусствам и гуманитарным наукам.

2. СОПЕРНИКИ ХРИСТИАНСТВА

Манихейство

Проповедь христианской веры в Европе начинается во второй половине I в. (Евангелия были написаны между 35-м и 110 г. — не раньше и не позже, — т. е. примерно в период между правлением Нерона и правлением Траяна). Но, как известно, христианство не сразу было принято Римской империей; оно подвергалось политическим гонениям, резкой критике со стороны идеологов язычества и должно было выстоять в соперничестве с другими религиозными течениями и победить их.

Гонения на христиан хорошо известны; они продлились до IV в. Что же касается духовного сопротивления идеям христианства, то о них уже упоминалось, это, прежде всего, культура эллинизма, еще очень распространенная в первые века нашей эры, породившая два направления в философии: стоицизм и неоплатонизм. В сущности, самым серьезным врагом каждой новой религии в период ее утверждения является мировоззрение, которое занимают близкие ей позиции: в данном случае это относится к персидскому манихейству и к учению гностиков.

Манихейство проповедовал на территории нынешнего Ирака, входившего в состав Иранского царства Сасанидов, некто Мани (или Манес, или Манихей; он жил примерно в 216—277 гг.). Его отец принадлежал к небольшой секте гностиков, мандеистам, которая почитала единственным пророком Иоанна Крестителя. Считается, что Мани начал проповедовать свое учение

217

в 242 г. во время коронации сасанидского шаха Шакура I, и, будучи изгнан жрецами-зароастритами, обошел с проповедью всю Центральную Азию, Индию и Китай. Вернувшись на родину в 270 г., он подвергся гонениям со стороны местного жречества (магов). Его бросили в тюрьму, где он и умер, спасшись таким образом от жестокого приговора: с него, живого, должны были содрать кожу.

Основная идея манихейства состоит в утверждении двух принципов бытия, воплощением которых являются «Отец света» и «Князь тьмы», владыки двух земных царств, царства света на севере и царства мрака на юге.

Некогда, в далеком прошлом, было время, когда князь тьмы попытался завоевать царство света; Благой отец Владыки Света, создал тогда первочеловека, чтобы бороться с архонтами мрака, которые тем не менее победили. Тогда он создал Духа жизни, который на сей раз победил князя тьмы. Мани истолковывал персонажи и легенды Библии в свете этого дуализма: Адам — творение демона, заключившего в него Свет, который он украл у Владыки Света; соблазнительница

Ева содержала в своей телесной оболочке меньше света, чем ее супруг; потомки Адама и Евы тоже удерживают в оковах своей плоти искру света. Таковы условия мира и человека в периоде, который в манихействе называется «вторым временем». Когда наступит «третье время», произойдет еще одна битва, исходом которой станет освобождение Божественного Света, находящегося в человеческих существах. Это освобождение совершат посланники Отца света: Ной, Авраам, Будда, Иисус (но не христианский Иисус, а его современник) и наконец, Мани, являющийся последним из пророков, Параклетом («Утешителем»). Когда полное освобождение будет осуществлено, настанут «последние времена»; свершится Страшный суд, апокалипсис будет длиться 1468 лет, существующий мир будет разрушен и произойдет окончательное освобождение Духа от тела, Света от тьмы, как это и было первоначально.

В поздней Римской империи манихейство имело много сторонников; одни были простыми мирянами («слушателями»), которые должны были соблюдать некоторые моральные установки общего характера (не заниматься идолопоклонством, не предаваться распутству и т. д.); другие были священнослужителями, работавшими с текстами Мани и обязанными придерживаться очень строгих правил. Манихейство подвергалось ожес-

218

точенным гонениям со стороны всех власть имущих (Царство Сасанидов, Византия, ортодоксальное христианство); оно породило многочисленные ереси в христианстве, как, например, каиниты (в III в.), павликиане (IV—V вв.), богомилы (XII в. на Балканах) и катары (с XI в., в Лангедоне).

Учения гностиков

Гностицизм (от греческого «gnosis» — знание) — религиозно-философское течение, зародившееся в I в. в иудейской Самарии и в Сирии; затем оно распространилось в Антиохии, Александрии и, наконец, в Риме, где христианские ересеологи столкнутся с ним и будут против него бороться: святой Иустин и святой Ириней во II в., Климент Александрийский в конце II в., а позднее святой Епифаний в IV в.; в основном благодаря их трудам нам известно учение гностиков. Из их сочинений известно, что гностических сочинений, написанных на греческом или копском, было очень много, но до нашего времени не дошло ничего или почти ничего. Из тех же христианских источников мы кое-что знаем об авторах гностических сочинений: Симон и Досифей были из Самарии, Менандр и его преемник Церинт были родом из Палестины; Алквиад, Цердон, Саторнил писали на сирийском языке; Василид, Валентин и Карпократ происходили из Антиохии и Александрии; Маркион был родом из Синопа Понтийского.

В гностицизме рассматривается очень много тем: положение человека в мире, фантастические интерпретации Библии и Евангелия, ссылки на Каббалу или герметизм. Некоторые гностики, как, например, Симон (упоминаемый в «Деяниях Апостолов» под именем Симон Волхв), похоже, создавали экстравагантную доктрину на основе библейских текстов; другие попытались создать синтез философии и христианства (например, Карпократ, включивший в свой пантеон Платона, Сократа и Иисуса); наконец, третьи, как Маркион, избавляясь от противоречий и сложностей, избрали дуализм, противопоставив Бога Ветхого Завета (Бога-Мстителя) и Бога Нового Завета (Бога Добра), чьим воплощением является Иисус. Однако всем гностикам присущ одинаковый пессимизм, связанный с осознанием абсурдности бытия и с желанием освободиться от его власти с помощью религиозного очищения и ритуалов. В конечном

219

счете эта направленность довольно близка устремлениям христиан к спасению; именно предлагаемым грешникам решением проблемы человеческого бытия гностики прельстили многих христиан к отступничеству. Поэтому Отцы Церкви сурово боролись с ними, и им приходилось несладко. Самый знаменитый из гностиков Валентин, «акмэ» которого относится к 150 г., основал секту в Риме, и его учение имело сторонников на Востоке даже в IV веке.

Первого отождествляли с Симоном-волхвом, который в «Деяниях Апостолов» предлагал Петру деньги за низведение на себя даров Святого Духа, что апостол с негодованием отверг (термин «симония» употреблялся в дальнейшем для обозначения практики продажи или покупки церковных должностей). Что касается Василида, который, видимо, написал (около 120 г.) 24 книги *«Разъяснения Евангелий»* и работы, посвященные магии, то он находился под сильным влиянием Каббалы.

Учение Симона

В начале всего пребывает Бог-Отец, библейский Яхве, Всепожирающий огонь, Корень великого древа Бытия. Этот Огонь, мыслящий и говорящий, порождает три пары существ, Эонов: Интеллект и Размышление, Голос и Имя, Рассуждение и Сознание (или Желание). Мысль, исходящая от Бога, породила ангелов, создателей всего сущего. Но — и именно в этом источник всех несчастий человечества — эти ангелы заключили Мысль (Еunoia) в тело женщины, претерпевшее ряд метаморфоз (Еunoia воплощалась, в числе прочих, в тело Елены из мифов троянского цикла и в тело одной сирийской проститутки, которую Маркион постоянно возил с собой). Чтобы спасти Мысль, разбить преступных ангелов и спасти своих «избранников», Бог принял форму Иисуса, а потом и самого Симона.

Учение Василида

Здесь тоже все начинается с единого Бога (Саваоф, сравнимый с Яхве); ниже Его находятся его помощники (Элохим, Адонай и т. д.), которые присутствуют при битве Света и Тьмы; в третьем ряду мы видим астральных богов, в четвертом — бога, равнозначного зороастрийскому богу Ахурмазде, а в пятом ряду богиню-мать, называемую различными именами (Энойя, Елена, Королева Неба, Парфенос и т. д.), воплощающую одновременно первородные чистоту и порочность. Богиня-мать соединяется с Плеромом, в котором угадывается образ первочеловека, Антропоса, и вместе они являют некий образ Троицы (Отец, Мать, Сын). Антропос — это падшее

220

небесное создание, смешавшееся с материей (орфизм) и ожидающее спасения; возле него находится Мудрость (София), сама спасенная старшей Софией (Святым Духом). Вселенная имеет 365 небосводов, последний из которых является небом, где живет падший Эон, — это не кто иной, как Яхве, древнееврейский Бог, который хотел бы покорить мир. Из людей только имеющие чистую душу будут спасены: они способны познать Истину, находясь в состоянии духовного экстаза, и укрепляют свою чистоту с помощью ритуальных обрядов; их телесная оболочка находится во власти планет, и они могут возвеличить ее добродетели, занимаясь астрологией.

В первые века христианской эры имело хождение множество и других досужих измышлений: вера во влияние звезд и в алхимию (название имеет арабское происхождение, но сущность была греческой, алхимией занимались в Александрии со II в. до н. э., стремясь магическими методами добиться превращения металлов) и т. п.; эти таинственные знания некогда были получены Пифагором в Египте, иероглифы которого интриговали греков, видевших в них священные письмена (кстати, именно таков смысл слова «иероглиф»). Особняком стоят вероучения, также связанные с Египтом, с его древними тайными текстами, в которых якобы собраны указания и наставления бога мудрости, письма и счета Тота, которого греки отождествляли со своим богом Гермесом, «Трижды величайшим» (Трисмегистом). Слово «герметизм», означающее «тайнознание», происходит от имени Гермес. Герметические религиозно-философские течения сочетают элементы платонизма, неопифагореизма, стоицизма, манихейства и т. д.: положение человека объясняется его двойственной природой (он одновременно чист и нечист), он может спастись благодаря тайным знаниям, полученным от Гермеса. Практическое их применение помогает освободиться от оков плоти и спасти свою душу.

3. ПАТРИСТИКА. Эллинизм и христианство

В первые века нашей эры разрабатывались определения и рассматривались догматы, которые станут основой христианской веры; практически, к моменту Никейского собора (325 г.) сущность учения Церкви выработана и уже не изменится. От-

221

сюда и особенности деятельности Отцов Церкви: до Никейского собора Отцы Церкви (их называют Апологетами) имели в качестве первоочередной цели выработку принципов христианства и борьбу с ересями; после Никейского собора они по-прежнему защищают христианскую догматику, четко изложенную в

Никейском Символе веры, но, учитывая начинающееся возрождение светской интеллектуальной жизни, считают своей обязанностью контролировать не только религиозную, но и философскую и научную мысль. Кроме того, существует глубокое различие между тем, что происходит на Востоке (в Александрии, в Константинополе, в Антиохии), и тем, что происходит на Западе. На Востоке еретические учения находятся рядом, они живучи, и к тому же приходится бороться с неоплатоническим идеализмом; поэтому греческие Отцы Церкви были ярыми противниками гностиков и ересиархов любого рода. Однако приходилось считаться с действительностью, с реальным распространением неоплатонизма, поэтому иногда они пытались на основе предпосылок христианской религии построить целостную философскую систему (пример: святой Иустин), а иногда им приходилось вступать в сложные взаимодействия с терминологией неоплатонизма (Александрийская школа в III в., где выделяются фигуры Климента Александрийского и Оригена). После Никейского собора, впрочем, борьба с платоническим идеализмом угасает (святому Евсевию принадлежат такие слова: «Платон — это Моисей, который говорил по-гречески»; а Отцы-Каппадокийцы позитивно воспринимают космологические традиции, восходящие к Платону).

На Западе столкновение между эллинизмом и христианством было не таким резким. После периода варварских нашествий проблема состояла в том, каким образом выжить духовно, сохраняя религиозные принципы, в этом варварском мире. Первые Отцы Церкви на латинском Западе живут в Северной Африке: Тертуллиан (ок. 155 — ок. 222) в Карфагене, Арнобий Старший (260—327) и святой Августин (354—430) в Нумидии. V век — это век резни и разрушений; лишь в VI в. Боэций (470—524) и Кассиодор (490—580) возрождают философию. И тот и другой попытались спасти и передать потомкам то, что могли, из области науки и античной философии; первый перевел *«Органон»* Аристотеля со своими комментариями, и этот свод логических сочинений стал известен философам христи-

222

анского Средневековья. Второй даже создал небольшое научное общество, академию, в монастыре Вивариум (в Калабрии), куда он удалился. Оба были приближенными короля остготов Теодориха, завоевавшего Италию, и каждый из них мог претендовать на печальное звание «последнего римлянина». Стоит сказать, что Боэцию мы обязаны разделением философских дисциплин на две группы, оказавшим исключительно важное влияние на средневековую культуру: четыре науки о природе (или квадриум), а именно арифметика, астрономия, геометрия и музыка, и три дисциплины (тривиум), которые сегодня назвали бы «гуманитарными», а именно грамматика, риторика и логика. После них, в VI в., получают всеобщее признание средневековые «энциклопедисты», такие, как Исидор Севильский (ум. 636 г.), Мартин из Брага, Григорий Великий, а в VII в. Беда Достопочтенный.

Теперь Церковь в своих многочисленных монастырях будет хранить и развивать достижения греческой философии. Распространение христианства сопровождается открытием при монастырях школ для подготовки священнослужителей на всех европейских территориях. Так, папа Григорий Великий особо поощрял развитие школ при английских аббатствах, а Йоркская школа, в свою очередь, помогла организовать школы для обучения франков. Такая деятельность имела поддержку и со стороны светских властей. Например, Карл Великий поощрял просветительскую деятельность Алкуина во Франции и его ученика Рабана Мавра, аббата Фульдского монастыря, в Германии. Произведения греческой теологии делаются доступными европейцам с тех пор, как ирландец Иоанн Скот Эриугена (810—877) переводит на латинский язык сочинения святого Августина и Псевдо-Дионисия Ареопагита и дает их истолкование.

Патристика и философия до X века

В то время как греческая культура постепенно приходит в упадок в эпоху Плотина, основателя неоплатонизма, христианские мыслители, и в первую очередь, Отцы Церкви, кладут начало стабилизации догматики и кодификации наук под эгидой теологии; следующая таблица дает возможность увидеть совокупность доктрин, появившихся между II и VI в.

ОТЦЫ ЦЕРКВИ И ТЕОЛОГИЯ (II—V вв.)

Даты	Авторы и сочинения	Основные идеи
II в.	<p>Апологеты: Кодрат; Аристон из Пеллы; Флавий Иустин Мученик (ок. 100 — ок. 165, <i>«Первая Апология», «Вторая Апология», «Диалог с Трифоном Иудеем»</i>); Татиан (ок. 120 — после 173, <i>«Речь против эллинов»</i>); Афинагор (ок. 170, <i>«Моление за христиан»</i>), Мелитон Сардский (ок. 170); Феофил Антиохийский (после 180, <i>«Послание к Диогнету»</i>); Ерма (Герма, до 200 г., <i>«Пастырь»</i>)</p>	<p>А) Оправдание философии христианства; примирение с греческой философией (Иустин Мученик, Афинагор).</p> <p>Б) Ниспровержение греческой философии (Татиан).</p> <p>В) Первые спекулятивные разработки проблем Бога и Творения.</p>
Конец II — нач. III века	<p>Гностики: Маркион (ок. 85 — ок. 160); Валентин (160); Василид, Саторния и др.</p> <p>Первые критики гностицизма: св. Ириней (ок. 130-208, <i>«Против ересей»</i>); св. Ипполит (175-235).</p> <p>Первые Отцы Церкви, писавшие на латинском языке: Тертуллиан (Карфаген, 155-222, антифилософ и критик гностиков); Феликс Минуций (ритор).</p>	<p>Вера в знание (гнозис); создание мистических концепций, совмещающих христианские и неоплатонические идеи.</p>
III в.	<p>Александрийская школа: Пантен (основатель, ум. 200); Климент (150-216, <i>«Протрептик» («Обращение»), «Педагог», («Строматы»</i>); Ориген (182—254, <i>«Против Цельса», «О Началах»</i>); Арнобий (Сикка, 260-327): христианский скептицизм (сомнение в возможностях человеческого познания)</p>	<p>Выражение христианского учения языком философии (неоплатинизма), однако философия занимает по отношению к религии подчиненное место.</p>

Даты	Авторы и сочинения	Основные идеи
IV в.	<p>325 г.: Никейский собор. св. Евсевий Кесарийский (265-340, <i>«Летопись»</i>, <i>«Церковная история»</i>).</p> <p>Отцы-Каппадокийцы: св. Григорий Назианский (ок. 335 - ок. 390); св. Василий Великий; св. Григорий Нисский (ок. 335 - ок. 394); Немезий Эмесский.</p> <p>Отцы Церкви, писавшие на латинском: Лактан (ок. 260—325), св. Иларий; еп. из Пуатье (ок. 315 — ок. 367); св. Амвросий Медиоланский (340-397).</p> <p>Платоники, писавшие на латинском: Макробий; Калкидий; Марий Викторин; Кандид Арианин.</p>	<p>«Платон - это Моисей, говоривший по-гречески».</p> <p>Уточнение догмата о Святой Троице, учение о структуре мира (патристическая космология)</p> <p>Истинная мудрость христианства; заимствования у герметических учений; этические вопросы.</p> <p>Комментарии к <i>Тимею</i></p>
V век	<p>Вне греческой патристики: Макарий Египетский (ок. 301—394; христианский отшельник); Синезий (ок. 370 — ок. 415, философ и поэт); Феодорит Кирский (ок. 393 - ок. 466). Блаженный Августин (354-430).</p> <p>Святой Винцент Лерикский (ок. 450, <i>Commonitorium</i> (Наставление); Кассиан Мапсельский (ок. 360—после 432, <i>Установление для монахов обители, Собрание Отцов Церкви</i>); Савелий Марсельский (ок. 390- ок. 484, <i>Об управлении Божиим</i>)</p> <p>Клавдий Мамерий (ок. 476, «О <i>состоянии души</i>»)</p>	<p>Примирение христианства с эллинизмом</p> <p>Антиавгустинство: 1) благодать — это вознаграждение; 2) отрицание внетелесной души; 3) традиция Священных Писаний, отрицание пользы «языческой» философии.</p> <p>Защита Блаженного Августина и греческих философов</p>

4. ТЕОЛОГИЯ И ЕРЕТИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ

Самой возвышенной и прекрасной идеей христианской религии является, несомненно, идея Бога. У греков идея Единого Мирового Духа, сотворившего мир и затем им распоряжающегося, широко использовалась всеми философами — от Парменида до скептиков и киников. Мы видели, какое место занимает эта тема в учениях Платона (Высшее Благо) и Аристотеля (неподвижный Перводвигатель, Бог — чистая энергия, не сопряженная ни с какой материальностью или потенциальностью). В иудаизме и в христианстве, возникшем в его контексте, этот Единый Мировой дух персонифицирован: это Яхве, Всевышний Господь, Всемогущий Бог, Создатель неба и земли, Предвечный. Но у Него есть и еще одна роль: Он принимает непосредственное участие в судьбах людей и, при всей Своей «вечности», имеет Свою историю. До сотворения мира Он является единственной неизреченной Реальностью; а потом (совпадение времен) Он решает создавать Вселенную последовательно во времени, как о том рассказывает Библия; сотворение мужчины, а затем женщины — это один из этапов творения, после чего люди совершили грех, чем и объясняется горемычное положение человека, живущего на Земле. И наконец, Бог иудеев и христиан внимательно относится к Своему творению и следит за поведением сынов Адама: он ведет Свой народ, посылает ему пророков, дает ему закон, а при необходимости наказывает его.

Короче, Он постоянно являет Себя человеку с намерением его спасти; к тому же Он обещает ему приход Мессии — Спасителя. Явление Спасителя возвращает человеку надежду на примирение Бога с Его творением: человек может возвратиться в Его лоно. Одно из основных отличий между иудаизмом и христианством в этом и состоит: для иудеев приход Мессии еще ожидается, и человек еще не получил прощения (в иудаизме речь, впрочем, идет в большей степени о «народе Божьем», то есть о еврейском народе, чем об отдельном человеке); для христиан Мессия уже явился, Он находится среди людей в лице Сына Божьего, Иисуса Христа, и Его жертва искупила первородный грех.

Таким образом, единый Бог христиан очень отличается от единого Бога греческих философов, который не играл никакой роли в судьбах человеческих ни до, ни после смерти. Христиан-

226

ский Бог является Творцом и Опорой материальной Вселенной, Он создал человека, Он допустил грехопадение первых людей, Он приносит Себя в жертву в лице Своего Сына, чтобы искупить это грехопадение и спасти человека. Каким образом Он может быть таким многообразным в одно и то же время? Нет ли в этом противоречия? Если Он совершенен, то почему допустил грех? На эти вопросы и на многие другие «Символ Веры» Никейского собора ответил раз и навсегда, установив один из основных догматов христианства — догмат о единосущности и неслиянности Троицы: Бог един в Своей Сущности, но пребывает в ипостасях, трех Личностях (Бог-отец, Бог-сын и Бог-Святой Дух). Отец — Творец неба и земли, всего видимого и невидимого. Сын рожден от Отца прежде всех веков, Он абсолютный Смысл и Слово. Святой Дух, исходящий от них обоих, говорит через пророков с людьми, являя собой божественную Любовь. Этот догмат выработали Отцы Церкви, называемые Апологетами. Острые дискуссии, так называемые тринитарные (по поводу троичности Бога) споры, в христианской церкви были вызваны еретическими течениями, начиная с V в.; с ними вели решительную борьбу Отцы Церкви, а церковные Соборы их осудили. Первое течение — арианство, выдвинутое около 318 г. александрийским священником Арием (256—336). По мнению Ария, Сын не единосущен Отцу, не является Предвечным, Богом, а лишь «совершенным творением», то есть существом, стоящим ниже Бога-отца. Крайним выводом арианства является рационализация веры: если исключить все сверхъестественное из христианских догматов, то Иисус предстанет человеком, которого Бог-отец наделил частицей Своей божественности. Специально для осуждения арианства был созван Никейский (I Вселенский) собор.

Вторым еретическим течением в христианстве является несторианство, основанное Несторием (380—451), патриархом Константинопольским в 428—431 гг. Согласно догмату Никейского собора, в ипостаси Сына присутствуют две природы, божественная и человеческая, отличающиеся друг от друга, но слитые в единую сущность; таким образом, Мария является одновременно матерью Иисуса (человеческая природа Сына) и Богоматерью (божественная природа Сына). Несторий восставал против выражений «Матерь Божия», «Богоматерь», которые были уже общепринятыми в его время. Он подчеркивал че-

227

ловеческую природу Иисуса, отрицая догмат полного боговоплощения. Согласно Нестору, Иисус стал Христом (Спасителем) через наитие Святого Духа, а Слово Божие пребывало в нем лишь в относительном соединении. После осуждения на Эфесском соборе (431 г.) эта ересь исчезла из Византийской империи, но распространилась в Персии, где возникла так называемая Несторианская церковь.

Проблема соединения двух природ во Христе была вновь поднята третьим еретическим течением: монофизиты трактовали ее как поглощение человеческого начала Божественным. Начало этой ереси положил константинопольский архимандрит Евтихий; в 451 г. она была решительно осуждена Халкидонским собором, но выжила в Армянской, Коптской и Эфиопской церквях. В VII в. Сергий, патриарх Константинопольский, который надеялся на компромисс между ортодоксальной догмой и монофизитами, утверждал, что Христос действительно обладал двумя природами, но единой Божественной волей и одной «Богочеловеческой энергией». Это учение, получившее название монофелитства,

было осуждено как еретическое на Вселенском соборе в Константинополе в 680 г., где воля и энергия Сына была признана «богочеловеческой», то есть единой, не вступающей во внутреннее противоречие.

И наконец, пятое еретическое учение в рамках христологических споров, адоптианство (VII в.) утверждало, что Иисус является приемным, а не единородным сыном Бога; зародившаяся в Испании, эта ересь была осуждена в 794 г. Церковным собором во Франкфурте.

5. СВЯТОЙ АВГУСТИН. Биографические сведения

Святой Августин (354—430) родился в Тагасте в Нумидии; он еще не был христианином, когда уехал изучать гуманитарные науки и риторику в Карфаген, но его мать, Моника, была христианкой и внушила ему любовь к Христу. В ту пору своей довольно беспорядочной юности он открыл для себя греческую философию (по сочинениям Цицерона); увлекшись на какое-то время манихейством, он познакомился с метафизикой, читая Плотина (в Милане, где он преподавал риторику). Лишь

228

в 386 г. он стал убежденным последователем христианской религии. Особое впечатление на него произвели Послания апостола Павла, в частности мысль о том, что человек несчастен, потому что живет во грехе, и может избавиться от этого состояния лишь через благодать, полученную от Иисуса Христа. С этого времени святой Августин будет разьяснять и прославлять не только христианскую теологию, но и философское учение, которое она в себе заключает и которое во многом близко к учению Платона (однако не следует преувеличивать платонизм святого Августина, который всегда подчеркивал, насколько вера далека от философии, хотя бы на примере предопределения Бога относительно благодати, которая даруется лишь некоторым). Среди его многочисленных сочинений есть философские трактаты (о блаженной жизни, о бессмертии души, о музыке), толкование библейских текстов и теологические произведения, в частности, *«Христианская доктрина»* (*«De Doctrina Christiana»*), написанная в 397 г., и *«Троица»* (*«De Trinitate»*), созданная в 400—416 гг., ставшие основополагающими книгами для средневековой христианской культуры, а также множество текстов, посвященных отдельным религиозным вопросам, и обширная переписка. Но три произведения: *«Исповедь»* (397—401), являющаяся шедевром как с точки зрения литературной, так и философской, внушительное сочинение *«О граде Божьем»* (413—426), которое содержит всю его философию, и *«Отказ от своих слов»* (426—427), — необходимо прочитать, чтобы уловить все богатство и красоту его мысли. Добавим несколько слов о его духовной карьере: он был крещен в 387 г. святым Амвросием, рукоположен в сан священника в 391 г. и назначен в Гиппон — город в Самарии, где он стал епископом в 396 г. и умер там же в 430 г., когда город осаждали вандалы.

Бог, человек и Божья благодать

Основой вероучения святого Августина является его теория Бога и динамики человеческой личности и учение о благодати.

Бог святого Августина находится в тесной связи с человеком и одновременно трансцендентен. Поскольку человек мыслит, поскольку ему доступна Истина, поскольку он осознает

229

необходимость Истины, поскольку он обращается за помощью к Кому-то, Кто его превосходит, поскольку Истина непреложна, необходима и вечна, а он, субъект, которому открывается Истина, не обладает ни одним из этих качеств, поскольку «Нечто во мне превосходит меня, и это Нечто учреждает истинное», постольку это Нечто человек и называет Богом. Значит, говорит Августин, бытие Бога можно вывести из самодостоверности человеческого мышления. Бог — это и бытие человека, и бытие вещей, сущность (*essentia* в терминологии Августина), то, что является истинным внутренним содержанием, а быть настоящим — значит не изменяться (любое изменение содержит момент небытия), значит обладать непреложностью. Повторить вслед за библейским текстом, что Бог — это «Тот, Кто

есть», — значит сказать «Тот, Кто неизменен». Понятие «Бог» святого Августина сходно с понятием «Сверхприродное» Платона, что даст основания Августину предположить, что Платон, возможно, был знаком со Священным Писанием (но в *«Отказе от своих слов»* он откажется от этой мысли, заявив, что она «ему не нравится... главным образом потому, что христианскую доктрину следует защищать от крупных ошибок, которые можно вменить в вину платоникам»).

Его учение о человеческой душе связано с очень самобытным (по сравнению с греческими Отцами Церкви) подходом к троичности Бога. Греки определяли Троицу как три лица, имеющих одну Сущность, а он предлагает формулу: Единая Сущность в трех лицах. То же и про человеческую душу; природа человека самореализуется в его душе, которая подобна Отцу, в самопознании (Слово) и в личном Бытии, реализующем разумение и волю. Другими словами, душа является мыслью (*mens*), откуда исходит знание (*notitia*), а из ее отношения к этому знанию рождается любовь (*amor*). Что касается человека, то святой Августин дает ему определение в духе Платона: это душа, пользующаяся телом, которое она оживляет своим присутствием. Но первородный грех изменил порядок подчиненности: непослушание Адама привело к изменению соотношения, и душа, созданная для того, чтобы управлять телом, стала его рабыней; изначально созерцавшая Божественное, теперь она привязана к материальному. Отнюдь не тело является могилой для души, как говорится в *«Федоне»*, нет, пленницей ее делает тот факт, что она забыла свое первоначальное призва-

230ы

ние. Чтобы выйти из тьмы, ей нужна помощь Бога, Божественная благодать. Учение о благодати у святого Августина не противоречит его постулату о свободе воли: человек согрешил, потому что обладал свободой воли, но он не может через свободу воли спасти себя, ему необходима Божья помощь. Августин страстно опровергал доктрину бретонского монаха Пелагия, который утверждал, что человек рождается свободным от наследственной силы первородного греха и что его спасение зависит исключительно от его собственных нравственно-аскетических усилий (ересь под названием «пелагианство» была осуждена на Церковных соборах в Карфагене и в Эфесе в 416-м и в 431-м гг.). Для Августина понятие Божьей благодати было чрезвычайно важным: без благодати возможно познать закон Божий, но без благодати человек не в состоянии соблюдать его. Иначе говоря, вера (которая сама по себе является благодатью) предшествует делам; без благодати нет спасения. В этом вопросе учение Августина становится таинственным, даже мистическим: избранные, получившие Божью благодать, объединены общей любовью к Богу; они образуют народ, состоящий из всех христиан прошлого, настоящего и будущего, объединенных в единую духовную общность, вечный «Град Божий». Он совершенно отличен от любого временного «Града земного». Вся история мира, начиная с момента творения, — это история строительства «Града Божьего». В день Страшного суда жители этого Града, праведники, избранные Богом, спасутся, тогда как грешники будут осуждены на вечные мучения с сатаной. Почему осуществляется это предопределение? Наш разум этого не знает, ибо это Божественная тайна: но люди должны покорно принять ее, так как Бог справедлив.

VII. Философия XI—XII веков

1. ФИЛОСОФИЯ В СТРАНАХ ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЫ XI век

В X в. философия оказалась в жалком состоянии. После Иоанна Скота Эриугены (810—877), жившего при блестящем дворе Карла Лысого, где высоко ценили ученость, она не знала блестящих имен. Но в начале XI в. философия снова начинает играть заметную роль в жизни общества. В это время, в частности во Франции и в Италии, во многих школах традиционными и даже обязательными стали тривия (науки) и квадривия (словесность), переданные средневековой практике Боэцием. Теперь в этих школах можно было встретить и мирян. Новое поколение преподавателей и студентов с восторгом изучает софистику, диалектику, силлогистику. Так называемые диалектики — Ансельм из Безата и Беренгар из Тура — даже осмеливаются провозглашать превосходство формальной логики над

откровениями веры. Основное произведение Ансельма носит название *«Rhetorimachia»*, что можно перевести «Искусство вести риторический спор», и это название говорит само за себя; а Беренгар Турский, ученик Фульбера, основателя Шартрской школы, без колебаний применял теорию формы и материи (перипатетическая школа) к Святому причастию! Но богословы не дремлют и сурово осуждают такие перегибы в духе Аристотеля: они допускают, что не запрещено интересоваться диалектикой, но нельзя применять ее к догматам веры и к Священному Писанию. Таков смысл критики со стороны Отло из Сент-Эммерама (германский теолог, 1010—1070 гг.), Манегольда из Лаутенбаха (ок. 1080) и особенно святого Петра Дамиани (1007—1072), ко-

232

торый видит в философии дьявольское изобретение, причем испорченность начинается с грамматики (ведь латинская грамматика предлагает склонять Deus во множественном числе, забывая об основном положении монотеизма!). Широко известно выражение Дамиани, гласящее, что философия всего лишь служанка религии, которой она должна смиренно подчиняться: божественное превосходство исключает даже самую мысль о применении к Богу законов человеческой логики; философия — это очередной «золотой телец», которому поклоняются «язычники».

Однако современник Дамиани, Ланфранк (1005—1089), аббат из Нормандии, а затем архиепископ Кентерберийский, относится к философии более терпимо, если, разумеется, она склонится перед верой; ту же позицию займет его преемник на посту архиепископа, святой Ансельм Кентерберийский.

Совсем другими проблемами занимались Росцеллин из Компьяна (ок. 1050—1120), бывший учитель Абеляра и основатель направления в средневековой философии, *номинализма* (отрицающего реальное существование общих понятий, считая их лишь именами), и святой Ансельм Кентерберийский (1033—1109), родившийся в Аосте в Италии, приор, затем настоятель монастыря бенедиктинцев в г. Бек, в Нормандии, ставший в 1093 г. архиепископом Кентерберийским. Этот известный теолог был также крупным философом. Разумеется, будучи теологом, он провозглашает приоритет Божественного откровения, но считает допустимым использование рассудочных выводов. Он считает, что после завершения работы над догматическими основами церковной доктрины следует попытаться понять, во что именно мы верим. Конечно, недопустимо подменять веру разумом (так, разумом невозможно понять тайну Троицы), но это не означает, что разум ни на что не пригоден. Напротив, если разум использовать надлежащим образом, осознавая границы его применения, то его могущество приблизит нас к Богу, давшему человеку веру. Самым примечательным примером такого понимания разума является известное онтологическое доказательство существования Бога, к которому мы еще вернемся.

Наконец, к списку философов XI в. добавим имя Ансельма Ланского (умер в 1117 г.), который создал новый вид литерату-

233

ры — объемные сборники избранных текстов Отцов Церкви, подобранных по темам. «Книга изречений» Ансельма стала образцом, усовершенствованием которого займутся богословы следующих веков, обогащая тексты комментариями. Когда материала в этих сборниках будет очень много, пойдет речь о «суммах теологий»: своего расцвета этот вид литературы достигнет в XIII веке.

ХII век

XII век — канун поразительного подъема XIII века. До середины XII в. центром богословия и философии является Шартрская школа (точнее — школы), слава которой восходит к Фульберу (960—1028), основавшему ее около 992 г. Наиболее ярким мыслителем этой школы является Бернارد Шартрский (умер до ИЗО г.), философия которого известна только по упоминаниям в *«Металогике»* Иоанна Солсберийского (1115—1180), еще одного представителя этой школы. Преподавание в Шартре велось в атмосфере, предвосхищавшей свободомыслие грядущей эпохи Возрождения. Здесь готовилось великое соединение философии и религии, которое осуществит святой Фома Аквинский в следующем столетии. В Шартрской школе комментировали Аристотеля, это был центр метафизического, космологического и естественно-научного «платонизма» (ср., например, теорию

движения у Тьерри (Теодорика) Шартрского: движение предмета, брошенного с силой, объясняется тем, что тот, кто его бросает, опирается на что-либо. В Шартрской школе утверждали, что «квадривия» (точные науки: арифметика, геометрия, астрономия и музыка) необходима теологии для понимания *«Книги Бытия»*. Этот интерес к объяснению природных явлений, помимо Шартрской школы, мы видим и у таких «энциклопедистов», как Гонорий из Отена (1150 г.), считающийся автором книги *«Об образе мира»* (*«De imagine mundi»*), в которой развивается теория четырех элементов, близкая космологии. В этой книге не столько с научной точки зрения, сколько с мифологической описывается Солнечная система, неподвижные звезды и Земля (неподвижная сфера в центре Вселенной, имеющая 35 тыс. км по окружности (180 тыс. стадий по окружности), причем обитаемой является только умеренная

234

зона, ограниченная Азией, Европой и Африкой. Упомянем еще Александра Некама (1157—1217), английского богослова, автора работы *«Похвала Божественной мудрости»*, в которой он описывает, больше интересуясь этимологией и символикой, чем доказательствами своих выводов, мир с его ископаемыми, животными и растениями. По его мнению, человек — это дерево, растущее наоборот, так что корни являются его волосами; петух может нести яйца, когда он достаточно стар, и из его яиц, высиженных жабой, родится василиск и т. п.

Второе философское течение этого времени не имело четкой географической привязки, хотя аббатство Клерво было его центром. Речь идет о мистицизме, представителями которого были Бернар Клервоский (1090—1153) и его современник и друг Гильом из Сен-Тьерри (умер в 1148 г.), который жил также и в аббатстве Сен-Виктор (в Париже). Иноческий мистицизм святого Бернара (который был, не забудем, проповедником Второго крестового похода) выражался формулой: «Вся философия заключается в познании Распятого Христа». Любое исследование (касающееся человека или мира) должно вести к созерцанию Бога и состоянию, в котором душа сливается с Богом. Эти темы, исходящие от святого Августина (и даже раньше — от Плотина), широко обсуждались в аббатстве Сен-Виктор, где подготовка священнослужителей (от грамматики до космологии) занимала важное место. На этом культурном фоне и возникает призыв к мистическому созерцанию Бога.

К указанным двум направлениям в той или иной степени примыкают богословы, работавшие самостоятельно; Алан Лилльский (+1202 г.), Жильбер Порретанский (1076—1154), Николай Амьенский и др. Самым замечательным представителем этой группы является Алан Лилльский, многое взявший у Платона, но старавшийся сохранить ортодоксальную правоверность, которой угрожали различные еретические учения, расплодившиеся в XII в. (катары и альбигойцы, вальденсы, иоахимиты и другие, пытавшиеся установить новый церковный порядок, склоняясь то к неоманихейству, то к вселенской евангелизации). Папство в лице Иннокентия III (папа с 1198-го по 1216 г.) энергично боролось с этими движениями, снова вернувшими христианский мир в положение IV—VI вв., периода противостояния арианству, несторианству и монофизитству. В 1215 г. состоялся Латеранский церковный собор, который утверждает

235

папскую власть, закрепляет создание трибуналов Инквизиции (процедура судопроизводства, введенная Иннокентием III еще в 1099 г.) и одобряет создание новых монашеских орденов, так называемых нищенствующих (в соответствии с уставами св. Франциска и св. Доминика).

ТЕОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ XI-XII вв.

ШКОЛЫ И АВТОРЫ	ГЛАВНЫЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ
Диалектики: Ансельм из Безата по прозвищу Перепатетик	<i>«Rhetorimachia»</i>
Беренгар из Тура (1000-1088)	<i>«Тайная Вечеря»</i> («О Евхаристии»).

Теологи: Отло из Сен-Эммерама (1010-1070)	<i>«Книга о своих искушениях и сомнениях, утверждающая превосходство веры над разумом»</i>
Петр Дамиани (Дамиан) (1007-1072)	<i>«Похвала бичеванию»; «Dominus vobiscum» (презрительное отрицание античной философии); «Об отшельниках»; «О простоте святости»; «О всемогуществе Бога»</i>
Примирители: Лафранк (1005-1089)	<i>«Комментарий на Послание ап. Павла к Коринфянам»</i>
Святой Ансельм Кентерберийский (1033-1109)	<i>«Proslogium»; «Об истине» (в «Proslogium» представлено онтологическое доказательство бытия Бога)</i>
Нравоучители: Ансельм Ланский (ум. 1117)	<i>«Книга высказываний»</i>
Шартрская школа: Фульбер (ок. 960-1028)	<i>«Комментарий на Бозцию»</i>
Бернард Шартрский (ум. До 1130)	Его учение известно по <i>«Metalogicon»</i> Иоанна Солсберийского
Жильбер Порретанский (1076-1154)	<i>«Книга шести принципов» (метафизическая интерпретация «Категорий» Аристотеля); «Комментарии к Бозцию» (платонизм)</i>

ШКОЛЫ И АВТОРЫ	ГЛАВНЫЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ
Тьерри (Теодорик) Шартрский (ум. 1155)	« <i>Heptateuchon</i> » (тексты, обосновывающие учение о квадривиуме и триuviуме в Шартре); « <i>Шестоднев</i> » (попытка согласования « <i>Книги Бытия</i> » с космологией философов)
Гильом из Конша (1080-1154)	« <i>Философия мира</i> » (энциклопедия, диалог о природных субстанциях); « <i>Догмы нравственных философов</i> » (комментарии на « <i>Тимея</i> » и « <i>Утешение философией</i> » Бозция)
Иоанн Солсберийский (ок. 1110-1180)	« <i>Policratus</i> »; « <i>Металогика</i> » (платонизм и гуманизм).
Мистики: Святой Бернар Клервоский (1090-1153)	« <i>О любви к Богу</i> » (« <i>De diligendo Deo</i> »); « <i>Проповеди на Песнь Песней</i> »; « <i>Размышление о вреде, причиняемом церкви, и об обязанностях папы</i> »
Гийом из Сен-Тьерри (ум. 1148)	« <i>Позолоченное письмо</i> » (« <i>Epistola aurea</i> »); « <i>О созерцании Бога</i> »; « <i>О природе и достоинстве любви</i> ».
Исаак из Этуали (Исаак Стелла) (ум. 1169)	« <i>Письмо о душе близкому другу</i> » (« <i>Epistola ad Familiarem quendam suum de anima</i> »): трактат о душе, содержащий классификацию ее способностей (воображение, рассуждение, разум, мышление) и предназначенный Альхеру Клервоскому
Альхер Клервоский	« <i>О духе и душе</i> »: компиляция сведений о душе из всех великих авторов, дотоле известных
Гуго Сен-Викторский (1096-1141)	« <i>Didascalion</i> » (методология и педагогика, касающаяся квадривиума и тривиума); « <i>О священном</i> » (о влиянии идей бл. Августина на теологию)
Ришар Сен-Викторский (ок. 1110-1173)	« <i>О Троице</i> »; « <i>Приготовление души к созерцанию</i> » (« <i>Benjamin minor</i> »); « <i>О благодати созерцания</i> » (« <i>Benjamin major</i> »)
Фома Галл (ум. 1246)	

ШКОЛЫ И АВТОРЫ	ГЛАВНЫЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ
Нравоучители XII в. Гийом из Шампо (1070-1121); Петр Ломбардский (по прозвищу Мастер сентенций, 1100-1160); Робер Пуллус (ум. 1150); Петр Коместор (ум. 1179); Петр из Пуатье (ум. 1205)	Продолжатели энциклопедического прорыва Ансельма Ланского, которые стремились объединить в единый корпус все, написанное о христианском учении (вера, мораль и т. д.)
Энциклопедисты, космологи: Гонорий Отунский (ок. 1150), последователь Исидора Севильского, Беда Достопочтенного и Рабана Мавра	<i>«Об образе мира» («De imagine mundi»)</i>
Александр Некам (1157-1217)	<i>«О природе вещей и восхвалении Божественной Природы»</i>
Борцы с ересями: Алан Лилльский, «Универсальный Доктор» (ум. 1202)	<i>«Различения»</i> (энциклопедический словарь с разбором библейских понятий по трем уровням смысла); <i>«Против еретиков»</i> ; <i>«Плач природы»</i> и <i>«Антиклавдиан»</i> (два аллегорических произведения в прозе и стихах о неисчерпаемых возможностях Природы, в том числе и для создания совершенного человека); <i>«Правила священной теологии»</i> (анализ неоплатонизма, теория монады)
Николай Амьенский	<i>«Об искусстве католической веры»</i> (этот трактат, долгое время приписываемый Алану Лилльскому, посвящен рациональному доказательству истинности христианской веры. Автор прибегает к такому приему не потому, что вера должна обосновываться разумом, а для убеждения еретиков и неверующих)
Спор об универсалиях: Росцелин из Компьени (ок. 1050-1120)	Теоретик номинализма, преподавал в Туре, Лоше и в Безансоне. Автор нескольких текстов и критических анализов сочинений своих противников - св. Ансельма Кентерберийского и Абеляра

ШКОЛЫ И АВТОРЫ	ГЛАВНЫЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ
Петр Абеляр (1079-1142)	Теологические произведения: <i>«Да и Нет»</i> ; <i>«О единстве Божественной Троицы»</i> (темы патристики); <i>«Теология»</i> ; <i>«Диалог между Иудеем, Философом и Христианином»</i> . Философские произведения: <i>«Диалектика»</i> (комментарий к Порфирию и Аристотелю); <i>«История моих бедствий»</i> (в том числе о том, как Абеляр восторжествовал над Росцелином и Гильомом из Шампо)
Аделард из Бата (ок.1110)	<i>«Вопросы о природе»</i> (о доктринах арабской науки); <i>«Об одинаковом и различном»</i> (об универсалиях)

2. АБЕЛЯР И СПОРЫ ОБ УНИВЕРСАЛИЯХ

Абеляр является, без сомнения, самым крупным философом XII века. Он родился в Палле, близ Нанта; его отец мечтал о военной карьере для сына. В Париже он учился у Гильома из Шампо и был весьма беспокойным учеником, выступая против его крайнего реализма. Тот пыл, который он проявлял во время споров, даже вынудил Учителя подать в отставку: «dixit» Абеляра — вот что погубило его репутацию, создав имя молодому победителю. Сокрушив таким образом своего преподавателя диалектики, Абеляр уехал в Лан учиться у Ансельма Ланского, но и там отношения вскоре испортились, и пылкий студент, изучающий богословие, перебрался в Париж преподавать философию и богословие. Тогда-то и случилось то прискорбное происшествие, которое Ф. Вийон в числе прочих пересказал в своей «Балладе повешенных»: будучи наставником юной Элоизы, племянницы каноника Фульберта, он влюбляется в свою ученицу, вступает с ней в связь и после появления ребенка женится на ней тайно, однако отказывается объявлять об этом браке, потому что это означало бы конец его академической карьеры. Элоизу он уговаривает удалиться в монастырь в Аржантей. Каноник, желая наказать его за такое поведение, которое он считал оскорбительным, нанял шайку головорезов, которые его каст-

239

рировали. Абеляр выжил после этой операции и ушел в монастырь в Сен-Дени. В дальнейшем он продолжал преподавать теологию, переезжая из монастыря в монастырь, часто подвергаясь критике за свое отношение к вере, которое считалось чрезмерно рационалистическим (его трактат *«О божественном единстве и троичности»* был осужден на церковном соборе в Суассоне в 1121 г.). Он умер в 1142 г. О его личности много писали; в нем хотели видеть предтечу вольнодумцев XVII—XVIII вв., предшественника Руссо и Канта, но все же более справедливо назвать его предшественником святого Фомы Аквинского и наследником Иоанна Скота Эриугены и святого Ансельма.

Абеляр был, прежде всего, логиком, даже если он иногда и смешивал логику с богословием. Формальная логика, которую он преподавал, оперирует последовательным рядом предложений типа: «Всякий человек смертен», «Собака — животное», «Треугольник — это многоугольник»; эти логические суждения состоят из подлежащего и сказуемого, соединенных связкой «есть»; подлежащее и сказуемое являются общими понятиями, которые называются универсалиями. И в связи с этим встает фундаментальный вопрос, поднятый еще неоплатоником Порфирием во II в.: являются ли универсалии простыми объектами мышления, выработанными им, или это реальность, имеющая особый тип существования, находясь в определенном месте или в существе (наподобие души или же платоновских Идей)?

Допустим, что универсальное понятие — например, «человек» — будет телесно, будет вещью (res, как говорят по-латыни). Тогда такие предложения, как «Сократ — человек», «Платон — человек», означают, что Сократ и Платон, которые во всем

остальном различаются, имеют между собой нечто общее, что является сущностью, то есть человеческую природу; точно так же все разнообразные собаки принадлежат к виду «собака»; и т. д. и т. п. Но все эти различные виды являются частью более широкого вида, принадлежат к роду «животное», а человек отличается от собаки тем, что он — животное разумное, тогда как собака — неразумное (это то, что в логике Аристотеля называется специфическим различием). Но вот мы и дошли до противоречия: если общее понятие «животное» существует в качестве *res*, то оно одновременно является чем-то и его противоположностью, что невозможно; следовательно, общее понятие не есть

240

res, не есть реальная вещь. Другие трудности в том же роде заставляют сделать вывод, что универсалии просто выражают логическую функцию некоторых слов.

Означает ли это, что положение, выдвинутое Росцелином из Компьени около 1100 г., является просто смехотворным, потому что универсалии являются всего лишь *flatis vocis*, звуками голоса? Подход номиналистов совсем не устраивает Абеяра. Если бы это было так, можно было бы свести логику к грамматике и считать равно истинными такие предложения, как «Сократ — человек» и «Сократ — башня Клуни». Невозможно любому субъекту приписывать любой *flatis vocis*. Если исходить из конкретной реальности, то можно заметить, что конкретные индивиды находятся «в том же состоянии», что и прочие индивиды: Сократ и Платон оба находятся в человеческом состоянии; именно это мы и хотим выразить, говоря «Сократ — человек», «Платон — человек». Не существует универсального «человека»; существует «состояние», присущее многим индивидам, которых мы изолируем силой мысли, называя это «человек». Такая позиция не является номиналистской; она заставляет сделать важный эпистемологический вывод: любое истинное знание может относиться только к единичным объектам. Как это далеко от Аристотеля с его утверждением, что наука изучает только общее, и даже от Росцелина и номиналистов, которые полагали, что любое знание через универсалии — *flatis vocis*. В конечном счете, Абеяр ближе всего к Беркли, а также к таким философам, как Лейбниц и Кант. В этом можно убедиться, если изложить его учение об универсалиях по пунктам:

1) универсалии существуют только в мышлении, а не в материальных предметах, которые могут быть только единичными;

2) поскольку они обозначают формы, состояние вещей чувственного мира, они обладают телесной оболочкой, но в качестве абстракций они находятся вне чувственного опыта (ср. реализм и идеализм категорий у Канта);

3) универсалии, в качестве значений, могут существовать вне отдельных субъектов, к которым они применяются: можно рассуждать прямо на самом квадрате, существовал ли когда-либо какой-нибудь квадрат (ср. положения Декарта).

241

3. ВЛИЯНИЕ АРАБСКОЙ ФИЛОСОФИИ И ЕВРЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Философия в арабских странах

Ислам зародился на границе с Византийской империей; в VII—VIII вв. он распространился в Сирии, Месопотамии (культуры этих двух территорий издавна унаследовали ценности греческой цивилизации) и в западном Средиземноморье (Северная Африка, Испания, Южная Италия), в римском христианском мире. Из их контактов родилась арабская философия, которую иногда нелегко отделить от арабской науки, также связанной с разработкой культурного наследия греков. Это наследие арабы смогли использовать без проблем, поскольку у них не было Отцов Церкви и епископов, которые запрещали древнегреческую культуру. В каком-то смысле даже мусульманским мыслителям Багдада и Басры были ближе «языческие» авторы, чем христиане, которые были для них одновременно противником военным и противником религиозным. Их роль в истории западной философии была двойная: с одной стороны, они непосредственно получили греческие тексты — философские или научные, — которые христианский Запад утерял или запретил, то есть они спасли наследие классической античности; с

другой стороны, они помогали пониманию главных греческих учений своими комментариями, переводами, преподаванием. Уточнить, в чем состоит их вклад, можно, рассмотрев в общих чертах историю арабской философии, с момента ее зарождения до XIV века. Напомним, что не все авторы, которые пользовались арабским языком, были арабами (например, Авиценна был персом); что некоторые из них работали в ведущих школах Арабской империи, а другие были бродячими философами; отметим, наконец, что мы пользуемся здесь традиционной западной транскрипцией арабских имен.

Корни арабской философии (*falsafa*) чисто греческие: первые философы (*falāsifa*) мусульманского мира были переводчиками греческих текстов (или с оригинальных греческих текстов, или с их переводов на сирийский). Вначале их привлек платонизм и неоплатонизм (Плотин, Гален, Прокл). Восходящее и нисходящее движение души в поисках Принципа, объясняющего реальность, восхождение души от сущего к Богу,

242

стремление объяснить Вселенную через это Сверхсущее Единое Благо — все эти идеи неоплатонизма были, помимо всего, совместимы с мусульманским смищенством (суфизмом) и с интересом к наукам и природе, присущим Исламу. Самыми замечательными мыслителями этого периода были ал-Кинди, ал-Фараби и Авиценна (ибн Сина). На Авиценну (980—1037) большое влияние оказали комментарии к Аристотелю ал-Фараби, бывшего его учителем. Энциклопедическое наследие Авиценны содержит более 200 сочинений, оказавших на умы христианских средневековых философов глубокое воздействие: его основное научно-философское сочинение — монументальная энциклопедия *«Книга исцеления»* (*«al-Shifā»*) со ссылками и комментариями на Аристотеля (по некоторым сведениям, он читал *«Метафизику»* сорок раз) и *«Канон врачебной науки»*, использовавшийся в течение нескольких столетий для преподавания медицины. Среди идей, которые Авиценна передал Европе, особняком стоит идея о Первом Движимом, совершенно чуждая средневековой христианской мысли предшествующего периода: в каждой душе есть разум, способный получать от Бытийной реальности сверхчувственные, абстрактные формы; на первой ступени иерархической лестницы природы этот разум пуст, на второй ступени он содержит чувственные впечатления и образы (он уже утратил часть своей потенции), на третьей — он получает от Первого Движимого — сверхсущее единое благо — сверхчувственные формы, соответствующие чувственным впечатлениям. Этим и объясняется метафизический характер эпистемологии Авиценны: существование науки возможно, потому что существует Единое Первое движимое для всего рода человеческого; Мальбранш дал такое определение Первого Движимого:

«Самое распространенное мнение — это мнение перипатетиков, которые утверждают, что предметы за пределами бытия посылают идеи, которые являются их подобиями. Эти идеи, будучи материальными и осязаемыми, могут быть познаны через движимый Разум или Движущее, и только через них он познает материальные тела...»

Эти представления Авиценна сочетает с теорией Плотина об осуществлении, которое нисходит от Бога, Сверхсущего единого блага, Первоначала, спускаясь к миру через ряд промежуточных невещественных звеньев: Бог познает самого Себя и

243

знание, которое Он имеет о Себе, Он воплощает в Первичной Сущности, в относительном неопределенном подлежащем; эта Сущность, мысля сама себя, порождает третью сущность, и так далее до последней, которая является не чем иным, как Первым Движимым рода человеческого, последним исхождением от Первоначала, порождающим чувственный мир и, в частности, людей, чей разум, каждого в отдельности, в большей или меньшей степени предрасположен к соединению с Первым Движимым. Это слияние может быть достигнуто через научное познание, но главным образом — через непорочную жизнь. Тогда каждый вопрос, поставленный человеческим разумом, является «как бы просьбой, удовлетворенной заранее»; разум находится в состоянии святости, вершиной которой является дух пророчества.

Философия Авиценны не могла не обеспокоить правоверных мусульман

(впрочем, сунниты отвергли ее сразу, поскольку он был шиитом, следовательно, так или иначе, но еретиком в их глазах). Первым среди религиозных философов на идеи Авиценны отреагировал аль-Газали (1058—1111), чьи произведения носят красноречивые названия, как, например: *«Воскрешение наук о вере», «Самоопровержение философов»*. Однако христианские богословы не ознакомились с этими работами, потому что их не интересовали чужие теологические споры. Для них аль-Газали (они его называли «Альгазель») был автором единственной книги, носящей название *«Стремления философов»*, в которой он излагал, подвергая их резкой критике, учения ал-Фараби и Авиценны: по этой причине в средневековой Европе его считали учеником Авиценны. Критикуя философов, аль-Газали защищает тезис сотворения мира Богом из ничего и тезис о Страшном суде (воскрешение во плоти, загробное вознаграждение и наказание); он утверждает, что человеческий разум имеет границы, и относительно некоторых вопросов Истина достижима лишь Откровением.

После аль-Газали арабская философия, основывающаяся на логических и научных познаниях, заимствованных у греков, обретает второе дыхание, и это время отличается от времени Авиценны. Представляя собой теологию, право и мистицизм, она в высшей степени интересуется вопросами научной и духовной жизни. Это время представлено именем аль-Рази на востоке (1149—1209); на западе Аверроэс (ибн Баджа, умер в

244

1138 г.) из Сарагоссы; ибн Туфайль из Кадикса, Испания (1100—1185) и, самый знаменитый из всех, Аверроэс из Кордовы (ибн Рушд, 1126—1198). Аль-Рази преподавал в различных городах Персии и Центральной Азии (в частности, в Герате); он исходил из научных и философских взглядов аль-Газали, но особенно часто комментировал Авиценну. Что же касается арабских философов на территории Испании, то их известность в христианском мире была значительной. Аверроэс был автором трактатов по логике и сочинения *«Образ жизни уединившегося»*, в котором он восхваляет уединение и призывает к созерцательной жизни; в своем трактате *«Послание о соединении разума с человеком»* он основывает слияние со Сверхчувственным Движимым на психологии знания. Ибн Туфайль занимался примерно теми же вопросами, но утверждал, что постижение Высшего Начала бытия возможно с помощью интуиции мистического озарения.

Аверроэс, наряду с Авиценной, — самое громкое имя арабской философии. Он написал философско-теологический трактат *«Совпадение религиозного закона и философии»* о религиозных догматах; он ставил своей задачей освободить учение Аристотеля от последующих искажений; в своем трактате *«Самоопровержение самоопровержения»* он критикует трактат аль-Газали «Самоопровержение философов». На Западе он был особенно известен многочисленными комментариями к произведениям Аристотеля (наибольшей известностью пользовались комментарии к *«Метафизике»*), работами по медицине и огромным количеством небольших по объему трудов на самые разные темы, в которых он почти всегда выступает как комментатор, хотя стоит вспомнить и замечание Ренана: «Может быть, это была мера предосторожности, чтобы философствовать свободнее, скрываясь в тени чуждого имени». Данте поместит Аверроэса в Ад, представив его великим комментатором.

Обоснование Аверроэсом философского знания весьма самобытно: Истина целиком содержится в *Коране*, но поскольку Священная Книга адресуется всем людям — и тем, кто рассуждает, и тем, кто довольствуется увещаниями, постольку тот, кто может понять Коран как философ, имеет право толковать его как философ. И наконец, в качестве комментатора Аверроэс постарался передать мысль Аристотеля по возможности точ-

245

но и ясно: не будь этих комментариев, возможно, все по-разному понимали бы *«Метафизику»*.

Наряду с этими знаменитыми преемниками греческой философии, следует упомянуть и самобытную доктрину «Ишрак» (переводится «Мистическое озарение»), разработанную персом Сухраварди (1155—1191). Этот автор построил философию откровения, или озарения, которая связана с греческой философией (Эмпедокл, Пифагор, Платон), восточной философией и учением ислама. Основная

мысль Сухраварди состоит в том, что существует знание реальности, превосходящее рациональное знание (но не в том религиозном смысле, как это понимает Коран), связанное с символикой света: Бог — это Свет Светов, познание — это внутреннее озарение. Духовный свет, исходящий от Бога, по мере удаления от Него теряет интенсивность. Ступени знания являются и ступенями света, озаряющего реальность. Высшее знание делает объект ясным, озаряя его (внутреннее откровение). Способом познания Истины Сухраварди признает интуицию, что весьма далеко от научного знания.

Философия еврейских мыслителей

Религия и философия еврейских мыслителей связаны, с одной стороны, с Библией, с другой стороны, с официальными комментариями к Библии. Основными среди них являются: *Мишна* (Повторение), комментарии к закону Моисея, составленные в I—III вв.; *Гемара*, сборник комментариев к Мишне; *Талмуд*, основной свод правил иудаизма, объединяющий Мишну и Гемару (известны две его редакции: Талмуд иерусалимский, чья окончательная редакция относится к IV в., и Талмуд вавилонский, в восемь раз больший по объему, компиляция которого была завершена в конце V в.); *Таргум* (Переводы) и дополнения к устным традициям. В период I-X вв. на основе системы более или менее тайных доктрин, развившихся из текстов *Библии* и *Талмуда*, возникло множество научных сочинений (на древнееврейском раввинском письме или на арамейском языке), которые сложились в Каббалу (Kabbale, от древнееврейского qabbalah — традиция). Наиболее часто в каббалистической литературе встречаются темы сотворения мира, познания и созер-

246

цания Божественной тайны, Божественного величия. Две основополагающие книги Каббалы — это *Сефер Иецира* («Книга творения») и *Сефер ха Зогар* («Книга сияния»). Каббала соединила пантеистические построения неоплатонизма и мифологемы гностицизма с иудейской верой в Библию как мир символов. Каббалисты учили, что найти скрытый смысл этих символов можно, если для каждой буквы Библии найти соответствующее мистическое число и собрать и проанализировать все аллегории, содержащиеся в Ветхом Завете (особенно в *«Книге Бытия»*, в *«Книге Иезекииля»* и в *«Песне песней»*): все элементы мироздания, все части человеческого тела и свойства души связаны с десятью первочислами, называемыми «Сефирот», и с 22 буквами еврейского алфавита. Авторы *«Книги творения»* неизвестны, но *«Книга сияния»* принадлежит, по видимому, Моисею Леонскому (Моше де Леон, 1205—1305), который предпочел выдать себя за ее компилятора.

Начиная с IX—X в., наблюдается расцвет еврейской философии (угасшей со времен Филона Александрийского); это наблюдается в мусульманских, а не христианских странах, где евреев преследуют или отстраняют от интеллектуальной жизни. Авторы, которых мы назовем, обычно писали по-арабски, их произведения лишь позднее были переведены на еврейский или латинский языки. Первым среди них является Исаак Израэли (прим. 865—955), еврей из Египта, врач в Каире; это довольно посредственный компилятор, если верить Маймониду, тем не менее, схоласты XIII в. очень его ценили; отметим, в качестве философского анекдота, что в своей *«Книге определений»* он дает свое определение истины: это соответствие предмета его пониманию (*adequatio rei et intellectus*). Большой интерес представляет Саадия бен Иосиф из Фаюма (892—942), который занимался проблемой соотношения разума и веры, предвосхитив таким образом схоластов. После этих первых зачинателей еврейская философия продолжает развиваться на территории мусульманской Испании. Авицеброн (Соломон ибн Гебироль, ок. 1021—1058) — автор написанной на арабском языке книги *«Источник жизни»* (переведенный на латынь в середине XII в. Домиником Гульдисальви в Толедо, родился в Малаге). Авицеброн тяготел к космологии и неоплатонизму, стараясь соединить принцип творения Богом из ничего с идеей эманации,

247

пантеистической по своей сущности. Эти же темы будут волновать философов Средневековья и эпохи Возрождения (например, Раймонда де Себонда, апологию которого напишет Монтень). Школа Кордовы представлена ибн Саддисом, который

доказывал существование Бога космологическими доводами, а школа Толедо — ибн Даудом (1110—1180), который приходил к Богу путем Аристотеля, как к Перводвигателю. Столкнувшись с учением этих рационалистов, Иегуда Галеви (умерший в Иерусалиме в XII в.) призывает к возврату к библейской традиции: единственный истинный Бог — это Бог Авраама, а не Бог различных философов.

Самым крупным еврейским философом Средневековья является Моше бен Маймон, иначе Маймонид (1135—1204), родом из Кордовы, автор многих сочинений, в том числе *«Путеводителя заблудших»* (впрочем, это неудачный перевод названия, скорее оно звучит так: *«Руководство сомневающихся»*, или *«Путеводитель колеблющихся»*). В этом знаменитом произведении, которое можно назвать еврейской энциклопедией богословия, Маймонид пытался осуществить синтез религии и философии (он не был первым; в Средние века этим занимались все философы религиозного направления, начиная с Отцов Церкви и до мыслителей эпохи Возрождения — и даже позже). С помощью философских умозрительных построений невозможно открыть Закон Моисея, но можно подтвердить его заповеди, считал Маймонид. Он осуществляет синтез умозрения и откровения с помощью теории сверхчувственного озарения (конек арабской философии): Бог проявляется через Сверхчувственное озарение, воздействуя на среду разума и на силу воображения человека: с помощью одного разума эта божественная эманация рождает ученых, а с помощью разума плюс воображение — пророков, «необходимых для того, чтобы объединить людей в совершенное, идеальное общество».

Заключение

Несомненное воздействие еврейская средневековая философия оказала только на последующее развитие еврейской философии, оградив веру от рациональных спекуляций (Маймонид); но еврейские мыслители послужили также и греческой

248

философии, став промежуточным звеном между арабскими комментаторами и христианами. Эллинистическая традиция была все еще жива: она выжила в среде представителей передовой мысли в Византии, таких, как Фотий (820—895), *«Мирио-библион»* которого сохранил до нашего времени множество произведений греческих авторов (в частности, Аристотеля), и таких, как Михаил Пселл (1018—1098), воскресивший учение Платона и древнегреческую науку, дав в мемуарной *«Хронографии»* живое описание работ Никомаха из Герасы по арифметике, Диофанта по алгебре (оба служили источником вдохновения для арабских математиков), Евклида по геометрии, Птолемея и Прокла по астрономии и т. д. Пселл стал первым философом в длинной цепи последователей Платона, которые преподавали и на Востоке (Михаил Эфесский, Иоанн Итал, Михаил Италикос и т. д.), и на Западе, как византийский гуманист Гемист Плифон (Плетон 1355—1452), насаждавший неоплатонизм во Флоренции, где он основал «Платоновскую Академию» под покровительством династии Медичи.

Первые латинские переводы Аристотеля и арабских философов относятся к середине XII века. Имена первых переводчиков следует запомнить, хоть мы и немного знаем о них, как о конкретных личностях: Доминик Гульдисальви, ибн Дауд, Иоанн Испанский, Герард Кремонский, переводчики Толедской школы. Они работали над арабскими или сирийскими текстами, а если не знали этих языков, обращались за помощью к еврею, умеющему читать на этих языках, и он переводил тексты на свой разговорный язык, а потом они делали латинский перевод. В дальнейшем комментарии лучших мыслителей (Авиценна, Аверроэс) становятся необходимым руководством для преподавателей и студентов университетов, которые начинают распространяться в странах христианского мира с XII в. (первым европейским университетом был Болонский университет, XI в.); самым знаменитым — Парижский.

В начале XIII в. готов рабочий инструментарий, обеспечивающий развитие философских школ; особенное влияние получили сочинения Аристотеля: благодаря арабским переводчикам в распоряжении ученых стран Западной Европы оказались великие произведения Аристотеля по логике, физике, метафизике, тогда как во времена Абеляра из них были известны толь-

249

ко отдельные фрагменты, спасенные от средневековых опасностей Боэцием; так же как и в арабских странах, созданы университеты, обеспечивающие преподавателям, ученым, профессорам, возможность усиленно заниматься научными исследованиями и распространять их, не слишком подвергаясь риску испытать на себе гнев политических властей или быть отлученным от Церкви, поскольку Церковь сама участвовала в создании этих университетов. Наступала эра схоластики.

VIII. Схоластики и их противники в XIII-XIV веках

I. ОБЩИЕ ПОЛОЖЕНИЯ

В XIII—XIV вв. зрелая схоластика представляет собой тип религиозной философии, характеризующейся христианским истолкованием аристотелизма. Схоластика зарождается в Париже, столице Филиппа Августа, последнего из Капетингов и самого могущественного европейского государя того времени; там же ее и преподают, причем учителя приезжают из всех уголков Европы: Александр из Гэльса (который стал первым преподавателем в Парижском университете) был англичанином, Альберт Великий — немец из Кельна, Роджер Бэкон — англичанин, святой Бонавентура и святой Фома — итальянцы, и т. д. Ученые схоластики не проводят всю жизнь в Парижском университете; обычно поработав несколько лет, они возвращаются в свои монастыри или в родные университеты. Их труды, многочисленные, объемистые, терпеливо переписывают писцы, и они распространяются по всей Европе; языкового барьера не существует, поскольку все пишут на латыни, языке христианского богослужения (редко кто-нибудь, подобно Роберту Гроссетесту, знает греческий язык); точно так же не существует идеологического барьера: все они христиане, принадлежащие к папской Римско-католической церкви. Если «административно» они и зависят от того или иного государя, то в конечном свете они подчиняются главе Церкви, а в начале XIII в. ее главой является папа Иннокентий III, поддерживающий нищенствующие ордена (францисканцев и доминиканцев), учредивший Инквизицию и давший устав Парижскому университету.

251

Иными словами, духовная жизнь и развитие философии в этот период протекают под знаком единства христианского мира, который к тому же объединился для проведения грандиозного мероприятия — крестовых походов. В XIV в. это прекрасное единство разрушается. Столетняя война породит понятие «национальность»: когда Филипп Август сражался с Ричардом Львиное Сердце, речь шла о соперничестве принцев; но когда Жанна д'Арк заявит, что хочет выдворить англичан из пределов Франции, это будет означать, что конфликты приобрели национальный характер.

Развитие средневековой мысли шло следом за политическими изменениями, о которых мы упомянули. В XIII в. все направления (аристотелизм, августианство, платонизм, христианский традиционализм) соединяются в схолистике; в XIV в. она остается победительницей на поле битвы духовных сражений (и так будет до Френсиса Бэкона и Декарта), но в ней выявляется несколько противоположных позиций, множество независимых течений, и наиболее показательны из них учения Дунса Скота, Уильяма Оккама и мистиков, таких, как Майстер Экхарт или святой Фома во всем своем своеобразии.

Не может быть и речи о том, чтобы подробно рассмотреть труды и философские учения почти пятидесяти религиозных философов, которые принесли славу схолистике; некоторые имена появятся в других главах этой книги, а теперь рассмотрим самые основные черты наиболее важных философских систем (томизм, скотизм, окканизм). Вот общие представления, касающиеся всего этого периода.

1. Учение Аристотеля в том виде, в каком оно было пущено в обиход арабскими и еврейскими переводчиками и комментаторами в предыдущем веке, подвергается резкой критике; это учение называют безбожным, и ученые схоласты хотели бы его очистить от язычества и подогнать под Символ Веры, принятый Никейским собором, и под учение Отцов Церкви. Значительная часть богословов XIII в. посвятила себя этой работе: Гильом из Оверни, Анри из Гента, святой Бонавентура,

Евстратий из Арраса, Александр из Гэльса, Раймунд Луллий и т. д. Особенно коробила критиков в произведениях Аристотеля его физическая философия с теологией, которая подразумевается и которая не имеет ничего общего с христианским богословием. Бог Аристотеля — всего лишь Перводвигатель, а Бог христи-

252

ан — Творец; мир Аристотеля вечен (сферическая астрономия и т. д.), а мир христиан создан из ничего волей Бога; душа у Аристотеля погибает вместе с телом, которое она формирует, а у христиан она бессмертна и призвана соединиться с Богом: в учении Аристотеля нет ни первородного греха, ни учения о спасении, ни Искупителя, ни Страшного суда.

Значило ли это, что следует отвергнуть перипатетизм? Церковные теоретики хорошо понимали, что если просто-напросто осудить философию Аристотеля, то это может вызвать к жизни еретические течения, привести к конфликтам, и что гораздо лучше приспособить это учение к своим целям, чем отрицать его полностью. Поэтому папы, через епископов и с помощью церковных соборов, осудили то, что было абсолютно несовместимо с христианской догматикой (например, физическую философию), и сохранили то, что могло превратить философию в служанку богословия, а именно, логику. Затем, увидев неумное восхищение учителей и школяров, папы изменили позицию: примерно с 1250 г. *«Физика» и «Метафизика»* Стагирита стали повсеместно изучаться в университетах, и Церковь ограничивается осуждением тех, кто извлекает из этих текстов еретические толкования. Выражаясь современным языком, Аристотель был «реабилитирован».

2. — Трудно понять противостояние и ссоры схоластов, если не сказать здесь несколько слов о деятельности двух нищенствующих орденов (названных так, потому что их уставы предписывали его членам жить в бедности; в XIII в. их было четыре; в дальнейшем было создано восемь): францисканцы и доминиканцы. Первые глубочайше почитают святого Августина: их самыми крупными представителями являются Александр из Гэльса и святой Бонавентура. Доминиканцы восхищаются Аристотелем, на учении которого они основывают свою философию, независимую от их теологии Божественного Откровения, которую они исповедуют; их выдающимся представителем был святой Фома Аквинский.

3. — Можно провести еще одну демаркационную линию. Это — линия, отделяющая преподавателей Парижского университета (доминиканцев, или францисканцев, которым также поручалось и преподавание) от преподавателей Оксфордского университета, основанного в 1167 г.: Александра Некама, Роберта Гроссетеста, епископа из Линкольна, Роджера Бэкона и

253

Иоанна Пекама. Ученые из Оксфорда продолжают разрабатывать направления, которыми так увлекались в прошлом веке; они занимаются как науками (абстрактными, или экспериментальными), так и глубокими всесторонними познаниями, логикой и платонизмом.

4. — В XIV в. утвердились два новых направления: реализм (Дунс Скот) и номанализм, «знаменосцем» которых был Уильям Оккам, англичанин, францисканец, получивший образование в Оксфордском университете. Некоторым сторонам своих учений, своей критикой томизма они готовят приход философии будущего: поэтому нет ничего удивительного, что теории Оккама были запрещены в Парижском университете, к тому же неоднократно (Эдикт Людовика XI в 1473 г. напомнит о запрете оккамизма).

2. ФИЛОСОФЫ XIII ВЕКА

Вот краткое изложение направлений философий XIII века. (Философская система Фомы Аквинского будет рассмотрена отдельно.)

Реакция августинцев (францисканцев) на культуру Аристотеля, полученную через арабов и евреев

— Гильом Овернский (1180—1249); Парижский епископ в 1228 г. Основные произведения: *«О первом принципе»* (1228 г.), *«О душе»* (1230 г.), *«О вселенной»*

Божьих тварей» (1231—1236 гг.). Критика теологии Аристотеля (с позиции августианства) и отказ от идеи сверхчувственного движимого. Гийом — автор знаменитого разделения сфер между сущностью/ и существованием: «Бог — это Существо, сущность которого в том, чтобы быть».

— Анри из Гента († 1293 г.); преподает в Париже с 1276-го по 1292 г.; получил прозвище *doctor sollemnis*; основные произведения: *«Quodlibeta, Summa, Theologica»*: сущность сама в себе носит свое существо.

— Анри Бат из Малина (1246—1310), поэт, музыкант и философ; основное произведение *«Зеркало вещей божественных и некоторых естественных»* (в сокращении по-латыни:

254

«Speculum»: удачная компиляция системы философских понятий (сверхчувственное движимое, идея, душа и т. д.) — и понятий космологии; учение Августина о восприятии (воздействие души на себя и невозможность для тела воздействовать на

душу).

— Александр из Гэльса (1170—1245) родился в Глочестере, основатель францисканской школы в Парижском университете: основное произведение: *«Summa Theologica»* (это *«Сумма теологии»*, «тяжелее лошади», как сказал Роджер Бэкон, не принадлежит ему непосредственно; вероятно, она составлена кем-то из его последователей на основе его работ и работ его учеников).

— Иоанн из Ла-Рошели (+ 1245) принял кафедру Александра Гэльского в 1228 г.; основные произведения: различные Суммы, одна из которых — о душе (*«Сумма знаний о душе»*), которая содержит классификацию способностей души, данную святым Августином: чувство (способность тела к восприятию), воображение (восприятие подобия тел), разум (восприятие природы тел), рассудок (объект, сотворенные духи), понимание (восприятие Бога).

— Святой Бонавентура (1221—1274), прозванный «серафическим доктором»; глава францисканского ордена, ученик Александра из Гэльса, профессор теологии в Парижском университете с 1248-го по 1255 г.; основные произведения: *«Комментарий к сентенциям»*, *«Путеводитель души к Богу»*, *«О сведении искусств к теологии»*, *«Жизнь святого Франциска Ассизского»*. Философия для этого философа божественного озарения не должна быть просто работой любопытствующего ума, но движением к Богу: сотворенные субстанции являются признаком божества. Ступени умозрительного знания это — вера (верить), понимание того, во что веришь, и созерцание того, что понимаешь (*Credere, intelligere credita, videre intellecta*). Мир тварного в своем многообразии и со всеми своими недостатками непонятен сам по себе, если считать его полностью независимым; он обоснован, если в нем видеть присутствие Бога.

— Евстратий из Арраса (+ 1291); проповедник францисканского ордена; автор комментариев в *«Никомаховой этике»* Аристотеля, ученик святого Бонавентуры, развивший его теорию о Божественном озарении.

255

— Матфей из Акваспарты (1240—1302) ученик святого Бонавентуры, произведения которого он комментировал в своих *«Вопросах»* и *«Комментариях к изречениям»*, защищая их от искажений томизма и развив до логического конца теорию божественного озарения: знание возможно лишь потому, что Бог озаряет человеческий разум, следовательно, в крайнем случае, знание может быть, но лишь теологическое.

Петр Олье (Petrus Olivi, 1248—1298), францисканец из Лангедока, — он одним из первых поддержал теорию движения, называемую *impetus*: толчок, данный предмету, брошенному с силой, продолжает заставлять его двигаться, даже в отсутствие первопричины движения (утверждение, противоречащее Аристотелю).

— Виталь из Фура (+ 1327), францисканец, автор *«Спорных вопросов»*, ошибочно приписываемых Дунсу Скоту. Он разрабатывает оригинальное положение о сущности и существовании: как и все августианцы, он полагает, что у сущего сущность отделена от существования и только Божественная Сущность обладает полноправным существованием, но — и в этом его самобытность — существование сущего ничего не добавляет к его сущности, это всего лишь еще одно следствие у причины; существование не добавляет к сущности, сущность

актуализуется через свою причастность Богу.

Ричард из Миддлтона (1290 г.), автор *«Комментариев к изречениям»* — францисканец, который частично разделял идеи томизма; он принимает положение о Сверхчувственном движимом, которое у него играет роль Божественного озарения, он доказывает существование Бога аргументами a posteriori (у него нет врожденной идеи Бога) и т. д. Он является также автором интересных работ по космологии.

— Уильям из Уэра (+ после 1300 г.) тоже францисканец, англичанин; как и предыдущий, он отвергает теорию божественного озарения и склоняется к томизму.

— Раймунд Луллий (1235—1315) был мирянином в первой половине жизни и католическим теологом во второй; его прозвали озаренным доктором; его основные труды: *«Древо философии любви»*, *«Древо науки»*, *«Искусство созерцания»*, *«Признание в форме диалога»*, *«Великое и последнее искусство»* (*«Ars magna»*), именно эту работу называют *«Искусство Луллия»*), *«Феликс, или Книга чудес света»*, *«Книга созерцания»*, *«Стихи»*; по непрове-

256

ренным данным он был также алхимиком, хотя эта легенда вызывает сомнения. Знаменитое *«Искусство Луллия»*, на которое ссылается Декарт, носит апологетический характер: оно состоит из таблиц основных концептуальных положений, которые, если их механически комбинировать всеми возможными способами, создадут все возможные соотношения между этими основными понятиями, то есть покажут все верные положения, а значит и богословские истины. *«Искусство Луллия»* — первая «мыслительная машина» в истории; конечно, пользоваться ею было невозможно, но она предшествовала другим утопическим «машинам» того же ряда, как, например, *«Об искусстве комбинаторики»* Лейбница; это археологический предок наших современных компьютеров, но, в отличие от современных компьютерщиков, Луллий думал, что от его *«Искусства»* можно получить больше, чем он туда вложил.

Магистры Оксфордского университета

— Роберт Гроссетест (1168/75—1253), епископ Линкольнский, перевел с греческого языка *«Никомахову этику»* Аристотеля, составил комментарии к его *«Органону и Физике»* и опубликовал множество трактатов по оптике, акустике, астрономии, о методах, о человеке и человеческой природе, по проблемам метафизики. Под влиянием арабских авторов Роберт Гроссетест придает свету основную роль в возникновении мира («Все вышло из единственной световой точки, благодаря совершенству первого света»); в плане теории познания, естественно, он ориентируется на учение об озарении; его учение о душе также не лишено самобытности (высшая часть душиотягчена материальной субстанцией: если бы не тело, она познала бы божественные причины сотворенных вещей).

Роджер Бэкон (1220—1292), «изумительный доктор», ученик Роберта Гроссетеста, учился в Парижском университете, был преподавателем в Оксфордском в 1251—1257; монах-францисканец, пользовался поддержкой папы Климентия IV (1265—1268 гг.), но подвергался многочисленным гонениям за свое учение (был осужден епископом Этьеном Тампье и заточен в монастырскую тюрьму в 1277 г.). Его основные произведения: *«Opus majus»* (составленный по заказу Климентия IV в

257

1267 г.), *«Opus minus»* (1267 г.) и *«Компендиум»* по богословию, опубликованный в 1292 г. Основное положение его философии, радикально противоположное «философии парижан» (томизму), — это положение о единстве знания; он полагал, что существует только одна мудрость — мудрость Священного Писания, а языческие философы, такие, как Платон, Аристотель и Плотин, являются преемниками библейских патриархов. И вот Роджер Бэкон принимается перечислять все промежуточные звенья этой передачи: во-первых, Адам, библейские патриархи, Сет, Ной; затем, после периода заблуждений злокозненных ложных философов (Немрод, Зороастр, Атлас, Прометей, Гермес, Эскулап, Аполлон и т. д.), появляется Соломон, далее следует новый перерыв (из-за грехов человека) и вот Фалес и целый ряд греческих философов вплоть до Аристотеля.

Для того чтобы воспеть победу философии, Роджер Бэкон резко критикует легковёрную приверженность к авторитетам; он с сарказмом высмеивает теологов своего времени, которые, по его словам, хотят всему научить, прежде чем сами чему-нибудь научатся. Но больше всего Роджер Бэкон известен как поборник конкретного опытного знания, поскольку только опытная наука приближает к истине. Он был приверженцем как экспериментальной физики, так и физики геометрической (он размышлял о разработке оптики — практической геометрии), он верил в инструментарий инженеров, изобретающих автоматы и летательные машины, он высказал смелую догадку о научно-технократической организации общества. Во многом Бэкон предвосхищает человека периода Возрождения, но у него есть свои слабости: уверенный — и он частично прав, — что у природы есть свои секреты, он наивно думает, что можно в них проникнуть, если изучить некоторые символы, в частности путем астрологии (кстати, именно его рассуждения об астрологии и приведут его в тюрьму в 1277 г.).

— Роберт Килуорди (+ 1279), монах-доминиканец; будучи архиепископом Кентерберийским, он пытался поддержать августинцев в борьбе с аристотелизмом. Эта неожиданная позиция объясняется духом, царившим в то время в Оксфорде; в Кентербери на его счастье его сменил францисканец Иоанн Пеккам (+ 1292), который тоже стал сторонником августиниан.

258

Немецкие философы, предшественники святого Фомы Аквинского

— Альберт Великий из Кёльна (1200—1280), получивший титул «всеобъемлющего доктора», преподавал в Париже с 1245-го по 1248 г. (он был монахом-доминиканцем). Его основные произведения: *«Сумма богословия»*, небольшие работы, посвященные алхимии, металлам, минералам, составным нематериальным сущностям и простым элементам, чья сущность совпадает с источником их бытия, философские трактаты о душе, о метафизике, комментарии к *«Физике»* Аристотеля. Самого себя он считал компилятором перипатетиков: «...во всех своих философских книгах я не сказал ничего от себя», но было ли это признание искренним? Не было ли это всего лишь тактическим маневром, который можно извинить в такое время, когда наказание со стороны церкви было суровым (как в случае с Роджером Бэконом)? На самом деле аристотелизм Альберта Великого весьма самобытен; он далек от комментариев аверроистов и близок к томизму.

— Среди учеников-немцев Альберта Великого, которые распространяли его идеи в среде монахов-доминиканцев, следует назвать Ульриха Страсбургского (плохо известного) и Дитриха Фрейбургского (+ 1310).

Томизм и триумф аристотелизма

— Святой Фома Аквинский здесь упоминается лишь мельком; см. статью о нем далее.

— Сторонники томизма защищали и комментировали труды основателя этого течения, носившего титул «ангельского доктора». Это были Жиль из Лессины (после 1304 г.), Томас из Саттона (ок. 1290 г.), Эрве из Неделлека (ок. 1318 г.), Николай Тривет (+ 1330 г.), Жиль из Рима (1247—1316), Жак из Витерба (tl308 г.). Защита учения Фомы была необходима, так как некоторые положения томизма были осуждены в 1277 г. парижским епископом Этьеном Тампье из-за их близости к аверроизму (аверроисты утверждали, в частности, что одно и то же положение может быть одновременно истинным для разума и

259

ложным с точки зрения веры) и из-за их «легкомыслия» (например, Трактаты о куртуазной любви). Эта защита сделала свое дело, так как в дальнейшем строго ортодоксальный омертвевший томизм стал основой университетского образования вплоть до XVII в., по крайней мере в Париже.

— Среди аверроистов запомним имена Петра Испанского (+ 1277 г.), Боэция Дакийского (конец XIII в.) и Сигера Брабантского (1235—1281). Этот последний, самым известным произведением которого является трактат *«О разумной душе»*, обосновал «теорию двух истин» (истина философии как рационального познания и истина теологии с ее религиозными догматами), но самым дискуссионным было его учение о единстве Сверхъестественного Движимого: в основном именно против

этого положения и были приняты меры со стороны цензуры в 1277 г.: не подталкивало ли оно к выводу, что могут существовать человеческие тела без разумной души?

3. СВЯТОЙ ФОМА АКВИНСКИЙ.

Разум и вера

Младший сын графа Аквинского будущий святой Фома родился в замке Роккасеска близ Акуино в 1224 или 1225 г. Он вначале учился в Неаполе и там же в 1244 г. стал монахом-доминиканцем; он изучал богословие в Париже под руководством Альберта Великого с 1245-го по 1248 г. Затем он переехал в Кёльн (1248—1252), после чего вернулся в Париж, где находился вплоть до 1259 г. Получив звание магистра, преподавал в Италии с 1259-го по 1268 г. (Ананы, Орвието, Рим и Витерб), потом в Париже с 1269-го по 1272 г., а затем в Неаполе в 1273 г.; отправившись в январе 1274 г. по приглашению папы в Лион на Церковный собор, он умирает в монастыре Фоссануова 7 марта 1274 г. на пятидесятом году жизни. Его основные произведения: *«Комментарий к изречениям Петра Ломбардского»* (1252—1257), *«Сущее и сущность»* (1255 г.), *«Сумма против язычников»* (1258—1264 гг.), *«Комментарий к Аристотелю»* (1265—1273 гг.), *«Сумма теологии»* (1266—1273 гг.), *«О духовных сущностях»* (1265—1273 гг.), *«От единого к разуму»* (1269 г.), *«О зле»* (1269—1271 гг.), *«Спорные вопросы»* (1271 г.).

260

В результате глубокого осмысления аристотелизма, святой Фома основывает свое философское учение на антитезе разума и веры; он не первый заинтересовался этим вопросом, но его вероучение имеет отработанную ясную и четкую форму. Философия и наука целиком и полностью зависят от разума; кроме того, есть положения веры, которые превосходят человеческое разумение, например тайна Троицы, и они основаны на откровении. Области разума и веры отделены одна от другой и относительно самостоятельны. Действительно, философское познание основано на рациональных посылах (например, принцип тождества), тогда как религиозное познание основано на откровении, то есть не имеет ничего общего с разумом: так, из откровения о том, что каждому человеку предназначена необыкновенная, сверхъестественная судьба (он пойдет или в Рай, или в Ад), можно сделать вывод о необходимости Божественной благодати. Утверждение, подобное тому, которое сделал святой Бонавентура, видевший в каждом сущем (подвластном разуму) высшую субстанцию, форму, иначе говоря, присутствие Бога, неприемлемо для святого Фомы: нельзя перейти от того, что познаваемо с помощью чувств и разума, к тому, что познаваемо через откровение. И сразу все вопросы, смущающие философов, исчезают, любое усилие философа, который, подобно Абеяру, стремится разгадать истины вероучения с помощью достижений науки, вызывающих постоянные сомнения, иначе говоря, с помощью разума, становится бесцельным и ненужным.

Второе основное положение томизма дополняет это обособление: не может быть противоречия между истиной разума и истиной веры, поскольку эти две области несоизмеримы. Более того, философия остается служанкой богословия: если покажется, что какая-нибудь разновидность истины, открытой рассудком, противоречит истине веры, это не означает никакого противоречия, это означает, что истина, открытая рассудком, является «ложной истиной». Никогда разум не сумеет доказать, что ошибается вера, тогда как вера всегда может доказать, что разум заблуждается: оба вида истин отдалены одна от другой, стоят на разных ступенях лестницы, ведущей к Богу.

Означает ли это, что в области теологии недопустимы рассуждения? Конечно, нет, поскольку существуют два вида тео-

261

логии: теология откровения, которая диктует догматику (например, определение Господа «Я есть тот, кто есть»), и теология естественного бытия, выработанная тем «естественным светом», каким является наш рассудок, позволяющая понять, что именно Бог собой представляет.

Существование Бога

Естественная теология стремится доказать существование Бога. Это доказательство не заменит откровения, и невежда верит в Бога точно так же, как и метафизик, и с той же силой («вера угольщика»).

С точки зрения святого Августина (которую мы находим и у святого Ансельма), самопознание и богопознание сближены и часто переходят друг в друга; «Он в большей степени я, чем я сам», Он присутствует во мне, как разумное основание того представления, которое я о Нем имею (это — онтологический аргумент, который будет анализировать Декарт). Для святого Фомы, напротив, Бога можно понять лишь как конечную цель всего сущего. Каждое существо есть «нечто существующее», но оно не содержит в себе разумного основания своего существования: сущность отличается от явления (акциденции): все доказательства существования Бога (пути к Богу) в томизме сводятся к тому, чтобы найти в Боге это разумное основание.

Святой Фома Аквинский сформулировал пять доказательств бытия Бога, то есть пять путей, ведущих к нему.

1) Во Вселенной наблюдается постоянное движение, а любое движение предполагает наличие двигателя, который в свою очередь предполагает наличие двигателя и т. д., если допустить, что ряд двигателей бесконечен и нет Перводвигателя, то это движение невозможно объяснить. Следовательно, необходимо предположить, что в этом ряду наличествует Неподвижный Перводвигатель, и этот Перводвигатель и есть Бог.

2) Всякое существо, обладающее чувствами, порождается другим существом, которое является его действующей причиной (принцип каузальности); и тут, как и в случае с двигателями, причины выстраиваются в ряд (причина причины причины при чины... и т. д.), которые должен завершиться первопричиной. Эта действующая Первопричина и есть Бог.

262

3) Опыт показывает, что люди как общественные существа рождаются, погрязают в пороке и исчезают; поскольку они развращаются, они могут как существовать, так и не существовать: они потенциально возможны, но не обязательны. Но если бы все существа были исключительно чистой потенциальностью, в истории мира наступил бы момент, когда не существовало бы ни одного существа, и от этого абсолютного отсутствия существа никакое существо не могло бы родиться, и не было бы ничего. Но это явно противоречит нашему опыту. Следовательно, необходимо предположить, что есть Существо, необходимое Само по Себе, Первопричина всех потенциально возможных существ. Это Существо, несущее внутри Себя необходимость Своего существования, и есть Бог.

4) Существуют различные степени истинности; некоторые утверждения являются более истинными, чем другие, и т. д.; такое сравнение может проводиться лишь по отношению к чему-то справедливому по своей Сущности, по отношению к Благу, носящему Абсолютное Благо в Себе Самом, т. е. в конечном счете, по отношению к Завершенному и Совершенному Существо. Вот это Абсолютное Совершенное Существо и есть Бог.

5) Миропорядок предусматривает конец света (финализм), что позволяет предположить наличие Провидения, Организующего начала мира, что и называется Богом (так называемый телеологический аргумент от telos — результат, завершение; четыре первых доказательства, основанных на существовании мира, называются космологическими).

Бог, чье существование мы доказываем таким образом, является одновременно Первопричиной мира, Провидением и Всесовершенной Сущностью, необходимо включающей бытийственность. Если Бог заключает в Себе бытие с необходимостью, то все остальные существа потенциальны — неустановившаяся, открытая для перемен незавершенность и несовершенство, — которым нужен Бог, как источник оформления и индивидуации. В соответствии с учением Аристотеля его можно назвать перводвигателем, Источником движения, неподвижным и вечным. Те доказательства, которые мы только что перечислили, взяты из *«Физики»* (когда речь идет о движении) и *«Метафизики»* Аристотеля, тем самым

они могут показаться подозрительными богослову: святой Фома это, впрочем, учел и

263

внес несколько дополнительных соображений в свою теорию о путях, ведущих в Богу, в книге *«Сумма против язычников»*. Откровение говорит нам о Боге больше: оно нас учит, что мир имеет свою историю (начало, середина и конец), что первородный грех и искупление являются составной частью этой истории, что противоречит учению Аристотеля (вечность и антиисторичность мира, отсутствие сверхъестественного предназначения человека). Следовательно, необходимо принимать доказательства существования Бога за то, чем они и являются: это истины естественной теологии, которым не должны противоречить истины богооткровенной теологии, превосходящие их.

Акт творения и его создания

Бог — первопричина мира, предлагаемый естественной теологией, и есть Бог-Творец, предлагаемый теологией откровения. До сотворения мира нет ничего, кроме Бога, Сущность которого в том и состоит, что Он существует (*Ego sum qui sum*, Я — Тот, кто есть)! Итак, сотворение мира не предполагает наличия никакой первоначальной материи, которую Бог оформил бы: акт творения происходит из ничего, путем эманации существа Бога. Более того, сотворение мира является свободным актом воли Бога; Бог не нуждается ни в чем, чтобы существовать, Он имеет свою причину в Себе Самом, и существование мира не приумножает Его бытие; вот почему существование всех тварных существ и вещей случайно, необязательно: Бог мог бы их и не создавать. Остается понять, почему Он их создал: но здесь разум бессилен, и мы оказываемся в области веры. Тем не менее, поскольку Бог бесконечен и совершенен, Его свободная воля имеет определенную цель, направление, которое телеология (учение о цели и целесообразности, финализм) сумела показать. Пути Провидения Божьего неисповедимы, но Оно не действует вслепую.

В связи с сотворением мира возникают и другие вопросы, на которые разум — а значит, и естественная теология — не может дать ответ. Например: имел ли начало мир, по крайней мере, так его позицию понимал Аверроэс; святой Бонавентура доказал обратное. Святой Фома отвечает на этот вопрос следующим образом: доказать, что наш мир имел начало, невоз-

264

можно, но точно так же невозможно доказать, что он вечен; мы должны полагаться на Божественное Откровение (т. е. на Священное Писание): Бог сказал, что мир имел начало, и мы в это верим, но верить — не значит доказывать или знать. Другой вопрос — вопрос о происхождении зла: каким образом Бог, являясь совершенным, мог создать несовершенный мир? Здесь тоже возможны два ответа, в зависимости от того, обратимся ли мы к вере или к разуму? Согласно христианской вере, зло существует в мире в лице дьявола, творения, восставшего против своего Творца. Но почему Бог допустил этот бунт? Осторожный ответ святого Фомы: пути Господни неисповедимы. Более энергичный ответ святого Августина: зло порождено Первородным грехом, а грех дает повод Богу доказать, что Он есть Любовь, принеся Себя в жертву в лице Своего Сына, чтобы искупить вину человека. Таким образом, грехопадение становится «счастливой виной» (*felix culpa*), ибо без первородного греха в мире было бы меньше Божественной Любви. Контраргументы (предполагаемые) святого Фомы: это — объяснение, но такая трактовка откровения в откровении не содержится, следовательно, ее можно принять, а можно и не принимать.

* * *

Сейчас обсудим все Божьи творения, которые исходят от Бога, но Богом не являются, которые от Него даже столь удалены, что имеют недостатки. На вершине иерархической лестницы существ стоят ангелы, бесплотные, нематериальные тварные существа, которые получают от Бога фрагменты Его Божественного света, созидающие их чистый Разум (святой Фома считал, что для ангелов тоже установлена иерархическая лестница и каждый получает от того, кто стоит выше, крупицу Божественного света и передает меньшую часть ее тому, кто стоит на ступень ниже). Ниже ангелов стоит человек, состоящий из формы и материи;

форма — это его душа, бесплотная и бессмертная, а материя — его плоть. Наличие плоти мешает человеческой душе быть чистым Разумом, подобно ангелам; душа — всего лишь рассудок, способный познать кое-что сверхчувственное, но далеко не все сверхчувственное. Каждый отдельный разум является частью бестелесного движимого, последнего отблеска Божественного света; но тогда как Разум ангелов может непосредственно созерцать сверхчувственное, бестелесное дви-

265

жимое способно лишь отличать это сверхчувственное от своего чувственного опыта. Таким образом, сфера человеческого знания обязательно начинается с чувств, которые нас обеспечивают нашими собственными впечатлениями; разум выделяет среди этих частных впечатлений то всеобщее, что в них содержится.

Именно это состояние существ, имеющих и форму, и материю, не позволяет человеку интуитивно созерцать Благое. Наш опыт показывает нам только частное благо, а мы должны отыскивать те проявления благого, которые связаны с Высшим Благом; этим и объясняется суетная жизнь человека, когда он предоставлен самому себе, и счастливая, когда он получил евангельское откровение. Философское знание тоже может наставить на благой путь: зная, что наша душа бессмертна и нематериальна, мы знаем, что Благое находится не в этом мире, но за его пределами.

4. ФИЛОСОФИЯ XIV ВЕКА

Можно выделить четыре основных направления этого века: реализм (Дунс Скот), номинализм (Оккам), мистицизм (Майстер Экхарт) и аверроизм, выживший, несмотря на осуждение в 1277 г.

Дунс Скот

Иоанн Дунс более известный как Дунс Скот (1266—1308), шотландец по национальности, что подчеркивает его прозвище; монах-францисканец; учился в Париже, затем в Оксфорде, где и преподавал богословие с 1300-го по 1302 г.; умер в Кёльне в возрасте сорока двух лет. Основные произведения: *«Комментарии на «сентенции» Петра Ломбардского»*, *«Вопросы по метафизике»*, *«О Первом Принципе»*, *«Вопросы quodlibetales»*. За острую критику, которой он подверг аристотелизм, аверроизм и томизм, ему дали прозвище «Тонкий доктор».

Учение этого крупнейшего представителя францисканской школы основано на трех основных постулатах: 1) философское знание ограничено, только откровение дает нам возможность познать и понять Бога (все свойства Бога, которые святой Фома выводил из понятия Бог, по учению Дунса Скота, не являются доказуемыми, в них просто следует верить); 2) воля

266

сильнее разума; 3) универсалии являются реальностью (откуда и название «реализм», которое раскрывает смысл этой доктрины). Первый постулат столь же далек от томизма, как и от августианства; речь идет уже не о том, чтобы «верить и понимать» или «верить, чтобы понимать», но о том, чтобы просто верить. Второй постулат затрагивает проблему свободной воли человека и Бога-Творца (положение, которое будет оспаривать Декарт). Что же касается реализма, его можно кратко изложить таким образом: универсалии (например, виды и роды) являются, конечно, продуктом разума; но они имеют основание в индивидуальных вещах (мы не смогли бы извлечь их оттуда, если бы их там не было изначально). А чтобы дать объяснение субъекту (индивиду), Дунс Скот вводит особое понятие «этости» (haecceite): одна только форма (иными словами, совокупность свойств, соответствующих виду) не может произвести индивида (сократическая философия не является Сократом, но она существует в Сократе); нужно к ней добавить решающее действие, которое придаст индивидуальность виду; его-то он и называет «этостью».

Ученики «тонкого доктора» развили эти положения, порою делая весьма сомнительные выводы; назовем самых известных его учеников: Франсуа из Мейрона (+ после 1328 г.), Иоанн из Бассоля (+1347), Гийом из Алнвика (+1332), Иоанн из Рипы (+1350), Томас Брэдуорд, магистр Оксфордского университета, ученый и философ (+ 1349) и Джон Уиклиф (1320—1384), религиозный реформатор, предтеча англиканской церкви, имевший сильное влияние на Яна

Гуса, впрочем, влияние зловещее, роковое, поскольку оно привело последнего на костер (учение Уиклифа было запрещено, а Ян Гус, который отказался его осудить по решению церковного собора в Констанце был заживо сожжен как еретик 6 июля 1415 г.).

Майстер Экхарт

Прежде чем говорить об оккамизме, на котором мы завершим этот обзор средневековой философии, необходимо познакомиться с философским мистицизмом, который распространялся в Германии по мере появления произведений Иоганна Экхарта (Майстера Экхарта, 1260—1327), монаха-доминиканца, который преподавал в Кельне и учение которого было осуждено папской буллой через два года после его смерти. Он на-

267

писал *«Книгу божественных утешений»* (около 1305 г.) и *«Проповеди»*, в которых, как и все мистики, он излагает свои взгляды, не рассуждая, а опираясь на видения и ничем не подкрепленные утверждения. Таким образом, краткое изложение основных положений его учения не позволяет понять всю силу его воздействия.

Его идеи многое теряют в пересказе. Божество Майстера Экхарта — это безразличный и бескачественный Абсолют; Майстер пишет о примате знания над существованием (Бог — Творческий Исток мирового процесса), он символически интерпретирует ситуацию человека (бедность — это состояние невежды, любовь — это экстатическое переживание соединения с Богом и т. п.). Главные его темы характерны для всех мистиков: идеалистическая диалектика Единого божественно-мирового процесса, отречение от своего «я» для единения с Божеством. Самобытность Экхарта состоит в его вере, совсем не похожей на верования Прокла или Плотина: возвращение к первоначальному единству возможно, только если индивидуальность ощущать как акциденцию: «Убери эту бездну, соединишься с божественным Ничто, и все творения станут едины», — говорит он. В учении об Абсолюте он выделял безосновное Божественное ничто, как основу Божества и как Бытия. В этом смысле мистицизм Экхарта называют умозрительным. Добавим, что понимание роли Иисуса может вызвать сильное недовольство ортодоксальной церкви: Экхарт отрицает Его роль Искупителя, но видит в Нем пример для подражания; он даже утверждает, что воплощение Сына состоялось бы, даже если бы не был совершен первородный грех!

После Экхарта в Германии и другие мистики призывали к единению с Богом: Иоанн Таулер (1300—1361), Генрих Сузо (1300-1365), Иоанн Руисбрек (1293-1381), Гарфиус (+ 1477); во Франции движение мистиков представляет в конце XIV в. проповедник Иоанн Шарлье, иначе Иоанн Гертон (1363—1429), родившийся в Гертоне в Арденнах, которому приписывали (как выяснилось, напрасно) анонимное произведение *«Подражание Иисусу Христу»*.

«Бритва Оккама»

В XIV в. аверроизм приобретает политический характер. Период Средневековья подходит к концу, конфликты между

268

светской и духовной властями уже многих утомили, а учение о двух истинах (сосуществование веры и разума) в приложении к реальной жизни привело к размежеванию между церковной властью — которая взяла на себя заботу о душах — и властью государя, который берет на себя, вместе со своими подданными, материальные заботы. Среди аверроистов этого времени назовем Жана Жандена (+ 1328), Марсилия Падуанского (+ ок. 1340 г.), Анджело д'Ареццо, Пьетро д'Абано (+ ок. 1307 г.).

Последним крупным философом поздней схоластики был главный представитель номинализма Уильям Оккам (1285— 1349), который ниспроверг столько понятий и традиционных разграничений, что один из его учеников (Буридан) сравнил его действия с работой бритвы («бритва Оккама»). Этот монах-францисканец родился в Англии в г. Оккаме в Суррее, учился в Оксфорде, а затем проявил столь бурную духовную активность, что предстал перед папской курией в связи с обвинением в ереси и подвергся длительному судебному разбирательству в Авиньоне, где находился папа Иоанн XXII. Некоторые положения учения Оккама

были осуждены: например, он выступил против претензий Церкви на светскую власть. И тогда ему пришлось искать убежища при дворе императора Людовика Баварского, врага папы. Основные произведения Оккама: *«Комментарии к «Сентенциям» Петра Лантарского»*; *«Сумма всей логики»*; *«О предвидении»*; *«Семь бесед обо всем»*; *«Восемь вопросов о власти и достоинстве»*; *«Свод прегрешений папы Иоанна XXII»*.

Уильям Оккам решительно критиковал все основные положения томизма, начиная с проблемы разума и веры. Известно, что, по мнению святого Ансельма, существует взаимопроникновение философии и теологии в соответствии со знаменитой формулой «credo ut intellegam» («Верую, дабы уразуметь»); известно также, что, по мнению святого Фомы, такое взаимопроникновение невозможно, поскольку вера и разум отличаются друг от друга, но связаны между собой в порядке подчинения (истина веры выше истины разума). По мнению Оккама, обе эти области абсолютно разные вещи (в противоположность умозаключениям святого Ансельма в августинианской традиции), к тому же не существует связи в порядке подчинения между богословием и философией; потому что невозможно доказать, что существует только Бог, как это делает святой Фома. По мнению Оккама, наука о Боге и наука о природе не разви-

269

ваются параллельно и не конкурируют друг с другом: они просто не имеют между собой ничего общего. Такое различие существует также и на политическом поприще: светская власть не имеет ничего общего с духовной властью; и на основании этого учения он резко нападает на папу Иоанна XXII в своих сочинениях, называя его еретиком, отказывая ему в праве вмешиваться в избрание императора и т. п.

Именно на радикальном разграничении разума и веры и основан номинализм Оккама. Он отрицает существование универсалий, что утверждали реалисты: «Существование универсалий, — пишет он в своих *«Комментариях к «Сентенциям» Петра Ломбардского»* — столь же невозможно, как невозможно, чтобы человек был ослом». Универсалии «человек», «животное» не существуют, это всего лишь слова, имена (отсюда и название системы: номинализм). А если универсалии не существуют, то нет никакой необходимости предполагать наличие Высшего Разума, способного их воспринимать, как это делали томисты и арабские философы. Таким образом, Оккам сводит проблему познания до чисто психологического уровня (в современном смысле слова), освобождая ее от метафизических предпосылок, которые связывали бы ее с проблемами веры. Единственное знание, возможное для человека, это — интуитивное знание отдельных вещей; человеческий разум немедленно познает единичные объекты, данные в чувственном опыте, не прибегая к помощи универсалий.

Тем не менее мы используем термины, обозначающие общие понятия, и мы их понимаем. Когда мы произносим предложение «Сократ — человек», мы знаем, что оно означает, и мы знаем также, что предложение «Сократ — многоугольник» ложно; значит, мы вкладываем нечто, какой-то смысл в общие понятия «человек» и «многоугольник». Это нечто не является качеством, существующим само по себе, обособленно от единичного предмета, к которому оно относится; это — универсальный признак, потому что его можно приложить к нескольким единичным вещам. Говоря современным языком, общее понятие является не объектом, а функцией.

Теория универсалий — знаков определяет логические рассуждения Оккама, основанные на соответствиях между названиями и реальностями, которые они символизируют; этот метод позволяет убрать все искусственные различия, все сущно-

270

сти, которые схоласты множили, как хотели. Принцип его теории называют «бритвой Оккама» или законом экономии мысли. По-латыни это звучит так: «Non sunt multiplicanda entia praeter necessitatem», то есть «сущности не следует умножать без необходимости».

В применении к метафизике и физике, понимаемых в духе Аристотеля и святого Фомы, «брита Оккама» действительно уничтожает многое: понятия субстанции, действующей причины, конечной цели, материи и формы, действия и

потенциальной возможности теряют свое значение, как и порядок подчиненности между небесной материей и материей простых тел, заменившихся единой материей. Уничтожает она и аргументы для доказательства единства мира, его вечности и т. п. Критика Оккама, требующая ограничения сферой эмпирических констатаций, привела его к выводам, которые делают из него предвестника современной науки. Возьмем, к примеру, учение о падении тел на Землю: по мнению Аристотеля, тело падает для реализации своего совершенства, чтобы занять то место, которое ему предназначено, а по мнению Оккама, просто-напросто потому, что его притягивает земная масса, и если бы были другие массы, сравнимые с массой Земли, поблизости от движущегося тела, то оно упало бы на них. Мы видим, как формируется научный склад мысли, который достигнет наивысшей точки развития в XVIII в. в эпоху Ньютона. По мнению схоластов, описание мира требует описания множества вещественных форм, родовых и видовых понятий, сущностей и т. д.; Ньютон же показал, что все видимое многообразие реального мира можно свести к одному основному принципу (гравитация): он умел лучше, чем кто бы то ни было, пользоваться «бритвой Оккама».

Философское течение окказимизма получило широкое распространение в XIV в., особенно среди английских францисканцев (Адам Вудам, + 1358, Роберт Холкот, + 1349) и парижских (Григорий из Римини, + 1358; Жан из Мирекура), чье учение было осуждено в 1347 г.; Николай из Отрекура, приговоренный к сожжению за свои работы в 1347 г.; Жан Буридан 1300—1358, который прославился своей теорией о свободной воле и своим парадоксом об осле, как примере абсолютного детерминизма («Буриданов осел»); Николай, умерший в 1382 г., предтеча Коперника и Галилея).

IX. Философия эпохи Возрождения

1. ФИЛОСОФИЯ В ИТАЛИИ

Духовные преобразования, которые шли в XV—XVI вв. в Европе, связаны с тремя движениями: религиозными (Реформаторство), культурным (гуманизм и возрождение художественной литературы) и научным (великие открытия).

В Италии первые признаки нового образа мысли появляются в конце XIV в. (итальянские окказимисты). Начиная с XV в., все критикуют Аристотеля: самой язвительной критике его подвергает Лоренцо Балла (1407—1457); схоластику подвергают критике Леонардо Аретино (1369—1444) и Пьетро Помпонацци (1462—1525), самый видный представитель Падуанского университета. Аристотеля критикуют также и итальянские платоник, такие, как Франческо Патрици (1529—1597) и Кампанелла (1568—1639 гг.). Упадок аристотелизма совпадает с подъемом платонизма; распространяется культура эллинизма: Георгий Гемист Плифон (1355—1450) преподает греческий язык во Флоренции в 1438 г.; его ученики (Кризоларас, Гварини, Барбаро, братья Филелфи) будут пропагандировать Платона и Аристотеля в подлинниках. В 1468 г. Медичи поддержат его идею о создании Платоновской Академии благородных умов, одним из членов которой станет Марсилио Фичино (1433—1499), кстати, впервые сделавший перевод Платона на французский язык в 1469—1477 гг.

Среди итальянских философов этого времени было много оригинальных мыслителей; ход развития передовой философской мысли обусловил выдающиеся достижения и в других областях науки и культуры. Вот несколько ориентиров.

272

Галилео Галилей (1564—1642) закладывает основы современной физики.

Николо Макиавелли (1469—1527), поэт, историк, стратег и политический мыслитель; наибольшую известность получило его произведение *«Государь»* (1514 г.), в котором он развивает идеи политического реализма, названные его именем (макиавеллизм).

Джером Кардано (1505—1571), математик (один из создателей алгебры, физик, а также философ); он изложил свою пантеистическую систему мысли в 1550 г. в трактате *«О проницаемости»* (*«De subtilitate»*). Его концепция жизненной силы, проявляющейся во всех вещах, будет воспринята Бернардино Телезио (1508—

1588), автором учения об эмоциональной жизни, предвосхитившем *«Трактат о страстях»* Декарта.

Джордано Бруно (1548—1600), приговоренный Инквизицией к сожжению на костре, наверное, самый мощный ум своего времени. Он видит Вселенную, как совокупность всего сущего в единстве с безличным Божественным Абсолютом, Первопричиной, а с другой стороны, Действующей причиной, которую он отождествляет с Душой мира. Любое существо, каким бы оно ни было, является единичным элементом, монадой, воспроизводящей Единое начало бытия, Верховную монаду, то есть Бога и бесконечную Вселенную. Методом познания является опыт, контролируемый разумом; познание Вселенной — цель жизни философа. Наследие Бруно обширно; отметим *«De infinito»* (*«О бесконечности, Вселенной и мирах»*), *«De immenso»* (*«О безмерном и неисчислимом»*), *«Sigillus»* (*«Печать печатей»*), *«De causa»* (*«О причине, начале и едином»*). Бруно, философ-пантеист, развивал неоплатонические понятия, критиковал схоластический догматизм (хотя он и был доминиканцем) и доказал свое свободомыслие, оказав большое влияние на современную философию; Гегель назвал его одним из создателей современной философии. Он полемизировал с католической церковью и был обвинен в ереси в Риме в 1576 г., он полемизировал с кальвинистами в Женеве и был вынужден спасаться бегством; он полемизировал с перипатетиками в Париже и был вынужден тоже эмигрировать в более свободные страны: свои основные сочинения он опубликовал в лютеранской Германии. Затем он жил в Венеции, где посещал Галилея и ведущих авангардистов Венеции того времени, именно там тот патриций, который вы-

273

звал его в город дождей (Джованни Мочениго, принадлежавший к одной из самых знатных семей города), рассердившись на него за то, что Бруно отказался обучать его магии, совершил гнусный поступок — выдал его конгрегации священной канцелярии. Бруно пытали, но он не отрекся от своего учения и был сожжен на костре.

Томмазо Кампанелла (1568—1639) — уже не представитель эпохи Возрождения; это картезианец, который основывает свою философию на критике чувственного знания. Его основные сочинения: *«Философия, доказанная ощущениями»* (1591 г.), *«Побежденный атеизм»* (1605 г.), *«Апология Галилея»* (1616 г.), *«О смысле вещей и о магии»* (1620 г.), *«Город Солнца»* (1623 г.), *«О царстве Божиим»* (1636 г.). Большинство его произведений написаны на итальянском языке, а не на латыни. Ход рассуждения Кампанеллы таков: чувства могут меня обмануть, я не могу быть уверен в существовании такого мира, каким они мне его представляют, тогда как я могу быть уверен в моем собственном существовании, благодаря внутреннему чувству (ср. картезианские сомнение и cogito); исходя из самодостоверности сознания, из уверенности, что я существую, Кампанелла доказывает существование внешнего мира и существование Бога, Организатора Вселенной. Кампанелла был также и политическим мыслителем; впрочем, он провел тридцать лет своей жизни в тюрьмах Неаполя как противник испанского владычества. В *«Городе Солнца»* он описывает общество философов, аналогичное обществу Платона, общество кассовое, преобразованное на основе общности имущества, характеризующееся отсутствием семьи, государственным воспитанием детей, расовой селекцией (евгеника) и т. д. Но, в отличие от Платона, Кампанелла доверяет управление этим идеальным городом папе, а не философам.

Лючилио Ванини (1585—1619), популяризатор идей Помпонацци, — второй итальянский философ, павший жертвой непримиримости Инквизиции. Он поддержал положение натурфилософии и эпикурейцев, отрицал бессмертие души (хотя и был священником) и завершил свою карьеру философа бродягой в Тулузе, где, обвиненный в атеизме, он предстал перед церковным судом, который постановил отрезать ему язык и сжечь живым, что и было выполнено во славу Церкви.

Не забудем, что в Италии XV—XVI вв. зародилось широкое

274

И мощное научное движение, представителями которого были Леонардо да Винчи (1452—1519), Галилей и алгебраисты периода Возрождения (Бомбелли, Тарталья, Кардано, Феррари); эти последние открыли путь для элементарной

алгебры, которую усовершенствовали Виет и Декарт; она сыграла не последнюю роль в теории познания.

2. ФИЛОСОФИЯ В ЭПОХУ ВОЗРОЖДЕНИЯ В ДРУГИХ ЕВРОПЕЙСКИХ СТРАНАХ (ЗА ПРЕДЕЛАМИ ИТАЛИИ)

Во Франции, Англии, Голландии и Германии философское возрождение произошло позднее. Схоластика там еще не потеряла силу, ее продолжали преподавать в университетах, и свободная мысль проявлялась только за их стенами, у писателей (Эразм, Рабле, Монтень) и в среде ученых (Коперник, Кеплер), причем последние не оставляют камня на камне от космологических воззрений античности: Земля более не является неподвижным центром мироздания, она вращается, как и другие планеты, вокруг Солнца, и круговое движение, символ совершенства, уступает место движению эллиптическому (закон Кеплера).

Профессиональных философов не так много, как в Италии, и они не пользуются таким влиянием. Крупнейшими философами специалистами являются Николай Кузанский (1401—1464), Пьер де ла Раме, иначе Петрус Рамус (1515—1572) и англичанин Томас Мор.

Николай Кузанский, из Гейдельберга, исходя из оккализма и неоплатонизма, с которыми он ознакомился через Дионисия Ареопагита и Прокла, попытался развить и обобщить эти философские течения. В своей самой крупной работе *«De Docta ignorantia»* (*«Об ученом незнании»*) он противопоставляет духовное познание вещей (с помощью рассудка) рациональному значению (абстрактному и дедуктивному), причем первое ставит выше второго. Неоплатонизм пользовался большим успехом в эпоху Возрождения из-за расплывчатости его теории; его воспринимали и врачи, как, например, Парацельс (1493—1641), и мистики, как Э. Вейгель (1533—1588) и философы-мистики, как Якоб Бёме (1575-1624).

275

Совсем другим было движение, в центре которого стоял Пьер де ла Раме, или Рамус, подвергнувший критике *«Органон»* Аристотеля в своей *«Диалектике»* («Все, что сказано Аристотелем, ложно»); Франциск I отстранил его от преподавания в Парижском университете, но он был тепло принят в Швейцарии и в Германии. Решение вернуться во Францию в 1570 г. оказалось роковым: религиозные войны волновали умы. Он был убит на третий день после Варфоломеевской ночи, 26 августа 1572 г., вероятно, своим коллегой и врагом Шарпантье.

Политическое направление философской мысли развивалось тоже бурно. Отметим Жана Бодена, юриста (1530—1596) и Томаса Мора (1478—1535), автора *«Утопии»*.

Часть 3. Современная философия от Декарта до Ницше

Х. Период классической философии

1. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ПЕРИОДА КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Период классической философии принято определять XVII—XVIII вв. Понятия и учения, выработанные в этот период, живы и сегодня; на них в определенной степени опираются положения современной философии. И поэтому мы не будем здесь подробно рассматривать учение каждого философа: мы встретимся с ними позднее. Здесь мы попытаемся сравнить проблематику различных философских концепций, чтобы иметь общее представление об именах, идеях и доктринах.

Организация духовной жизни в XVII веке

Переход от эпохи Возрождения к эпохе Новой истории характеризуется явным отказом от прежних ценностей: греческий язык, как язык философии, выходит из употребления, схоластическая ученость вызывает презрение, в философии начинают использовать языки, считавшиеся «вульгарными», то есть народные — французский, английский, итальянский. Философы пишут произведения, которые до того времени полагалось писать исключительно на латыни, на своих национальных языках: Френсис Бэкон — на английском языке, *«Of Proficiency and Advancement of Learning»* — *«О достоинстве и приумножении наук»*, Кампанелла — *«Город Солнца»* на итальянском. Однако и тот и другой опубликуют свои трактаты на латинском. Наконец Декарт пишет и публикует на французском языке (1637 г.) свою первую крупную научно-философскую работу *«Опыты»* с пре-

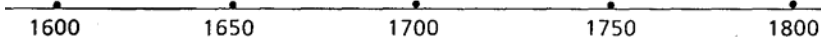
279

дисловием, которое стало отправной точкой для современной философии *«Рассуждение о методе»*.

Х. Период классической философии

Сравнительная хронологическая таблица жизни великих философов XVII-XVIII вв.

1588	<u>Гоббс</u>	1679
1596	<u>Декарт</u>	1650
1632	<u>Спиноза</u>	1677
1632	<u>Локк</u>	1704
1638	<u>Мальбранш</u>	1715
1646	<u>Лейбниц</u>	1716
1647	<u>Бейль</u>	1706
1668	<u>Вико</u>	1744
1685	<u>Беркли</u>	1753
1689	<u>Монтескье</u>	1755
1711	<u>Юм</u>	1776
1712	<u>Руссо</u>	1778
1713	<u>Дидро</u>	1784
1714	<u>Кондильяк</u>	1780
1723	<u>Адам Смит</u>	1790
1724	<u>Кант</u>	1804



A horizontal timeline at the bottom of the table, marked with dots and the years 1600, 1650, 1700, 1750, and 1800.

Условия духовной и умственной жизни тоже изменились. В университетах по-прежнему преподают традиционное богословие и осуждают сочинения, противоречащие ортодоксальной доктрине; но университеты потеряли реальное влияние, за исключением тех случаев, когда они становятся организацией, формально утверждающей решения, какие-то группы влиятельных граждан, поддерживаемых Церковью (как это было в случае осуждения янсенизма в 1642 г. и в 1653 г. по наущению иезуитов). Церковь все меньше и меньше вмешивается в научные и философские споры; последним крупным ее вмешательством был процесс 1633 г. над Галилеем, которого Инквизиция заставила отречься от своих «Ошибок и еретических заблужде-

280

ний». Философы и ученые работают вне стен университетов и религиозных школ, которые все не могут понять, что развитие научной мысли нельзя остановить — иезуиты запрещают преподавать картезианство в своих колледжах. Философы и ученые живут или на деньги, полученные по наследству (почти все они принадлежат к привилегированным классам) или на содержание, которое им назначают короли, принцы, меценаты, или (в XVIII в.) на деньги, заработанные своим пером. Мыслители общаются между собой, переписываются, обмениваются своими разработками и их результатами; во всех европейских странах образуются научные общества, академии, в которые принимаются как ученые своей страны, так и иностранцы: *Academia dei Lincei* в Риме в 1603 г.; Французская академия в 1635 г. и *Академия наук* в 1666 г., обе во Франции; *Royal Society of London* в Лондоне в 1660 г. (на базе научного общества, созданного в 1645 г.); *Научное общество в Берлине* в 1700 г. (ставшее в 1743 г. Королевской Академией наук и изящной словесности в Пруссии). И, наконец, именно в XVIII веке были основаны первые научные журналы, как «*Журнал Ученых*» (1644 г.).

Вот на таком социальном фоне прошло развитие философии, которую называют классической. В этот период пальма первенства принадлежала французским и английским мыслителям (Декарт, Паскаль, Мальбранш, Бейль, Монтескье, Дидро, Руссо, Кондильяк, Бэкон, Гоббс, Локк, Беркли, Юм, Ньютон, Адам Смит). Были звезды первой величины и в Италии (Вико), в Голландии (Спиноза) и в Германии (Лейбниц), в той самой прусской Германии, где Кант обобщит два столетия классической философии.

С XVII по XVIII столетие

Эпоха классической философии отнюдь не однородна: XVII век сильно отличается от XVIII века во многих отношениях. Отличается с политической точки зрения (постепенное становление абсолютизма в XVII в.; критика политических систем в XVIII в., завершившаяся американской революцией и революцией во

Франции); отличается с экономической точки зрения (в XVII в. экономика все еще сильно ориентирована на сель-

281

ское хозяйство; XVIII век является прелюдией промышленной революции XIX века); отличается и в области духовной жизни.

В XVII в. в философии царит Франция: философские учения развиваются под знаком картезианства (хотя Декарт и написал большую часть своих произведений за пределами Франции, в Голландии). Те, кого называют «великими картезианцами» (Спиноза, Мальбранш, Лейбниц), как и «малые картезианцы», конечно, являются представителями других европейских стран, но среди них нет ни одного, кто не побывал бы в Париже, или не поддерживал отношений с представителями парижских философских кругов (кроме Спинозы, который после великого отлучения и исключения из еврейской религиозной общины Амстердама прожил всю жизнь в Гааге). Два видных философа-англосаксонца XVII века, это — Томас Гоббс (1588—1679), проживший большую часть жизни во Франции, и Фрэнсис Бэкон (1561—1626). Можно было бы еще упомянуть Локка, который хронологически относится к XVII веку (1632—1704), но он слишком явно является провозвестником английской философии XVIII века. В XVIII в. приоритет у Англии, идет ли речь о философии как таковой (Беркли, Юм), о космологии (Ньютон, Уорбертон и т. д.), о науках о человеке, которые появляются в это время (политэкономия Адама Смита, психология Томаса Рейда), о введении «чувства» в теорию познания в качестве третьего способа познания, после «Разума» картезианцев и «опыта» английских эмпириков с Мандевиль и Хаттесон). Конечно, прогрессивное идейное течение Просвещения было французским (Монтескье, Руссо, Дидро и энциклопедисты, Вольтер), но его представители будут ориентироваться на Англию в поисках либерально-политического идеала и там же будут искать политического убежища.

Второе различие между двумя веками классической философии можно кратко выразить противопоставлением рационализма и эмпиризма; впрочем, на этом надо остановиться подробнее. XVII век — это век картезианства, открытия роли разума в теории познания, понимаемого так, как его понимают математики (которых все еще называют «геометрами»), то есть связанного с представлением о том, что всякая реальность, которую хочет понять философ, сама является рациональной: рационализм, примат математического метода, обновленного Декартом, теория субстанции, превосходство сущности над суще-

282

ствованием — вот основные темы, которые можно найти у Декарта, Мальбранша, Спинозы, Лейбница. Напротив, XVIII век поклоняется опыту и все подвергает сомнению: разум оперирует абстрактными идеями, а они не имеют соответствий, то есть непосредственной достоверности, поскольку в уме человека могут быть лишь отдельные идеи, соединенные между собой традиционной формой передачи знания: обычаем и примером. Беркли и Юм возобновляют на новом уровне спор об универсалиях, критикуют научные понятия и идею сущности, а еще раньше выступает Локк со своей теорией сенсуализма. Мечте Декарта построить познание в виде «длинной цепи мыслящих субстанций», причем каждое тело представлено математически, Локк противопоставляет лозунг сенсуализма: «Nihil est in intellectu quid non prius fuerit in sensu» («Нет ничего в интеллекте, чего раньше не было бы в чувствах»). Из этого последнего положения можно сделать вывод о том, что все познание рождается в опыте (это относится как к наукам о природе, так и к этике и к политике), а любая попытка систематизации довольно сомнительна. Этот же лозунг породил скептицизм Юма (критика идеи причинности, атеизм). Противостояние рационализм/эмпиризм приводит к противостоянию догматизм/скептицизм в плане теории познания и к противостоянию терпимость/нетерпимость в плане общественной жизни.

В этом же плане XVII и XVIII вв. противостоят друг другу. «Государство, это — я», — говорил Людовик XIV; «Государство, это — мы», — отвечает Руссо; Монтескье резюмирует противостояние деспотизма и политических свобод (основанных на гарантии Закона) следующим знаменитым изречением:

«Сила законов устанавливает в одном случае демократию, в другом — рука государя, поднятая для наказания, регулирует и содержит все» («О духе законов»).

Тем не менее именно здесь оба века находят точки соприкосновения, так как переход от терпимости к нетерпимости происходит посредством разума. Монтескье, Дидро, Гольбах, Гельвеций используют рациональный анализ (т. е. деятельность разума, обрабатывающего результаты опыта), разработанный философами XVII века, чтобы обосновать свободу совести, чтобы бороться со слепым догматизмом, породившим, в частности, деспотические формы правления. Философы-материалисты XVIII века боролись отнюдь не с разумом, они лишь стремились преодолеть ту чрезмерную власть, которой его наделяли в прошлом веке: их вполне устраивает рационализм как средство сделать выводы из опыта, как принцип познания, дающий возможность критиковать предрассудки и предвзятые мнения. Именно путем умозаключений Беркли опроверг понятие материи как вещественной основы (субстанции) тел, а дейвид Юм пришел к атеизму. Впрочем, что такое *«Энциклопедия»* или *«Толковый словарь наук, искусств и ремесел»*, изданный в 17 томах в 1751—1780 гг. философами-энциклопедистами, как не талантливая популяризация достижений разума и опыта, руководимого разумом, то есть популяризация победы разума над «презренным чудовищем невежества»!

283

И последнее отличие, о котором следует сказать, касается содержания философии XVII и XVIII вв., потому что здесь различие еще более явно. В эпоху Декарта и Спинозы все интересовались единой, вечной и бесконечной Субстанцией, исключающей какое-либо другое начало, и Спиноза сделал ее центральным пунктом своей онтологии. Он видит целостную картину природы, и в том числе человека, как бы исходящей из Единого Центра, который он называет Субстанцией, когда он мыслит как начало и причину самого себя, Природой, когда он видит реальность бесконечно многообразных отдельных вещей, и Богом, когда он в Нем видит необъятный объект любви, в который мы все погружены (пантеизм); мир представляет собой иерархическую систему единичных вещей, находящихся во взаимодействии с субстанцией, мыслимой в атрибуте мышления и в атрибуте протяженности (модусы субстанции Спинозы). Напротив, философы XVIII века рассматривали реальность во всем ее многообразии, а не в целостном единстве; у них отсутствует понятие системы, а мысль о полном отождествлении принципов мышления с принципами бытия им совершенно чужда. Во всяком случае скептицизм Юма представлен следующим образом в *«Трактате о человеческой природе»*:

«Но как это я сказал, что размышления уточненные и метафизические влияют на нас очень незначительно? Я с трудом удерживаюсь, чтобы не отречься от этого мнения и не осудить его под влиянием моего сегодняшнего чувства и на основании моего личного опыта. Столь бросающиеся в глаза многочисленные противоречия и несовершенства человеческого разума

284

так меня возбудили, так разгорячили мой мозг, что я готов отречься от всяких верований, от любых рассуждений, и теперь даже не могу считать одно мнение более вероятным, или более правдоподобным, чем другое. Где я? И что я такое? Какие причины породили мое существование и к какому состоянию я вернусь? Каково То Существо, Чьей благосклонности я должен добиваться, и То, Чьего гнева я должен опасаться? Что за люди меня окружают? На кого я имею влияние и кто оказывает влияние на меня? Все эти вопросы меня смущают, и я чувствую, что скоро окажусь в самом плачевном состоянии, какое только можно себе представить, погрузившись в абсолютную тьму, полностью лишившись возможности пользоваться своим телом и его свойствами».

Один из любопытных парадоксов XVIII века в том и состоит, что в одно и то же время возникли скептицизм Юма и восторженное воодушевление энциклопедиста Дидро, раздробление знания до пуска свойств и различных восприятий, следующих друг за другом, и убежденность в его целостности. Именно в XVIII в. исчезает та порода философов, которые знали все обо всем или, по крайней мере, были способны интересоваться всем. Прошло время Декартов и Лейбницев, бывших одновременно и математиками, и физиками, и биологами, и астрономами, и историками, и моралистами, и антропологами. Постепенно наступает век специализации: возникает разграничение между философией природы и

философией чувства и веры (Ньютон не интересуется метафизикой, а Юм — физикой), появляются новые научные дисциплины, которые замыкаются в рамках своих узкоспециальных интересов (например, политическая экономия: мы не найдем и следа общих философских рассуждений у Франца Кенэ или у Адама Смита).

2. КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И НАУКА В ПЕРИОД ЗАРОЖДЕНИЯ БУРЖУАЗНЫХ ОТНОШЕНИЙ

Зарождение современной науки

Современная наука родилась в эпоху Возрождения; начало ей положили арабские математики и Галилей. Первые приступили к изучению новой области математики, которая до того

285

времени относилась к геометрии и теории чисел, к изучению комбинаторики, в которой анализируются сочетания предметов объективно произвольной природы. Что же касается знаменитого Галилея, то он проложил дорогу последующим поколениям ученых с XVII в. до наших дней: наблюдать, экспериментировать, опираясь на строгое количественно-математическое описание, распространять выводы, полученные таким образом, для подтверждения ранее выдвинутых предположений, формулируя физические законы, называемые универсальными, которые говорят о наличии постоянных отношений между измеряемыми величинами. Это — переход от средневековой категории качества (жара, холод, сухость, влажность) к науке, устанавливающей количественное различие между вещами: поскольку такое сравнение основывается на обнаружении однородности качеств, то познание идет от качества к количеству и далее к их единству — мере. А поскольку проще всего измерить протяженность и длительность, то неудивительно, что первой отраслью физики, которая получила свое развитие, стала механика, предметом изучения которой является движение тел. Впрочем, у Галилея имеется нечто большее, чем простое наблюдение и измерение тел; принцип механистического материализма Галилея основан на вере философа в то, что «великая книга природы» требует для своего описания исключительно механико-математических средств. Этот пункт объединяет Галилея, алгебраистов и Декарта: к опытным данным становится возможным приложить математические понятия, которые, по законам алгебры, на основе синтетически-дедуктивного метода композиции позволяют открыть другие понятия и уже на их основе другие элементы реальности. Дальнейшее развитие науки дает множество ярких примеров справедливости этого положения. Одним из таких примеров является открытие планеты Нептун астрономом И.Г. Галле по координатам, вычисленным французским астрономом Урбеном Леверье в 1847 г. Леверье исследовал возмущения Урана, а в качестве математического доказательства использовал закон всемирного тяготения, который объясняет принцип движения небесных сфер (в данном случае планеты Уран), причину притяжения тел и определение расстояния между ними. На основе этих данных Леверье удалось теоретически рассчитать, что существуют малые отклонения от средних значений плотности и скорости вещества в первоначаль-

286

чально однородной среде под действием гравитационных сил некой массы (которую он рассчитал), движущейся одновременно с Ураном и изменяющей его орбиту; он сумел точно указать, в какой именно точке небосвода окажется такого-то числа планета, о которой идет речь; и действительно, 23 сентября 1846 г. астроному Галле удалось наблюдать планету, существование которой предположил Леверье, именно там, где тот и предсказывал; она была названа Нептуном. Утверждают, что Верье был до такой степени убежден в справедливости Закона всемирного тяготения и в своих расчетах, что даже не пожелал полюбоваться «своей» планетой.

В XVII в. физика развивается в основном в двух различных направлениях, которые считались связанными между собой: механика и оптика (свет, по мысли Декарта, каким-то образом связан с движением). Итог научных достижений этого века выглядит впечатляюще:

— в математике: после того как Виет ввел в алгебру буквенные обозначения, принятые и сегодня, и построил первое буквенное исчисление (1591 г.), Декарт усовершенствовал систему символических обозначений, а в 1637 г. создал аналитическую геометрию, тогда как Дезарг в 1639 г. заложил основы проективной геометрии; в 1625 г. Жирар впервые высказал основную теорему алгебры о наличии корня у алгебраического уравнения с одним неизвестным; в 1635 г. в результате упорной работы Кавальери создал метод «неделимых» для вычисления площадей и объемов фигур; Ферма в 1636 г. написал статью *«Введение в изучение плоских и телесных мест»*, дав геометрическое представление уравнения с двумя переменными с помощью косоугольных координат; Валлис в 1655 г. опубликовал труд *«Арифметика бесконечного»*, который сыграл важную роль в создании исчисления бесконечно малых величин; Ньютон в 1671 г. написал работу *«Метод флюксий и бесконечных рядов»*, разработав дифференциальное и интегральное исчисление; Лейбниц в 1672—1676 гг. создал исчисление бесконечно малых, совершенно независимо от Ньютона; Лопиталь в 1696 г. опубликовал первый печатный учебник по дифференциальному исчислению; Ферма в 1656 г. создал теорию чисел;

— в астрономии (небесная механика): законы Кеплера (1604—1618); гелиоцентрическая система мира Галилея (1632 г.);

287

закон всемирного тяготения Ньютона (1687 г.); определение скорости света Оле Ремером (1670 г.).

— в физике: закон свободного падения тел (Галилей, 1604 г.; Беккам и Декарт, 1619 г.); законы геометрической оптики (Декарт, 1637 г.); атмосферное давление (Торричелли и Паскаль, 1643 г.); тепловой двигатель Дени Папена (1687 г.).

Этими первыми успехами экспериментального метода в сочетании с переводом на язык математики законов природы (язык, ставший весьма абстрактным, как только речь заходит об исчислении бесконечно малых, метод которого был разработан Лейбницем и Ньютоном и объясняется слепая вера в силу человеческого разума, которая господствовала в XVII в.; лишь в 1748 г. Давид Юм скептически ограничит роль науки познанием явлений, заявив о недостижимости истины;

— наука XVIII века в меньшей степени опирается на математику, она более конкретна и чаще проводит качественный анализ; итог достижений этого периода, по сравнению с предшествующим столетием, позволяет заметить влияние иррационального, характерного для этого периода, когда, прежде всего, разрабатывали полученные результаты и изучали проявления статического электричества;

— в математике: развитие теории уравнений, завершившееся доказательством основной теоремы алгебры Гауссом в 1799 г.; удивительный расцвет математического анализа вообще и, в частности, разработка функционального анализа (Бернулли, Тейлор, Эйлер, Лагранж, Лежандр, Д'Аламбер); нововведения и развитие аналитической геометрии (Лагранж, 1773 г.), геометрии бесконечно малых (Монж, 1775 г.) и создание начертательной геометрии (Монж, 1799 г.); геометрическое представление комплексных чисел (1797 г., Вессель);

— в физике: корпускулярная теория света (Ньютон, 1704 г.); экспериментальное электричество; открытие существования двух родов электричества (Дюфе, 1733 г.), открытие основного закона электростатики (Кулон, 1785 г.).

До сих пор мы не говорили об естествознании, о биологических науках, так как XVIII век в этой области не так уж сильно отличается от XII века. Именно в биологии эмпирико-математический метод исследования не смог восторжествовать, поскольку объекты исследования тут намного сложнее, чем в астрономии или в физике; то же можно сказать и о химии. К тому же

288

биология была совсем в другом положении по сравнению с физикой; у нее было славное прошлое (бесчисленные наблюдения врачей, зоологов и ботаников, начиная с Аристотеля), тогда как в физике до эпохи Галилея развивалась лишь космология. Новый научный подход привел в этой области к усовершенствованию экспериментального метода, который и без того уже подвергался сильной критике, то есть очищению его от априорных верований; изобретение микроскопа (около

1600 г.) привело к созданию цитологии. Крупными достижениями этого периода явились следующие открытия: в 1628 г. Уильям Гарвей опубликовал труд, в котором изложил учение о кровообращении, опровергавшее представления, господствовавшие ранее; в 1665 г. Роберт Гук установил клеточное строение тканей и ввел термин «клетка»; начиная с 1673 г. Антони ван Левенгук опубликовал ряд работ с описанием своих наблюдений (он изготовил линзы с 150—300-кратным увеличением) и своими зарисовками ряда простейших, сперматозоидов, бактерий, эритроцитов; Карл Линней опубликовал в 1735 г. работу *«Система природы»*, посвященную системе растительного и животного мира; в 1759 г. Каспар Фридрих Вольф опубликовал труд *«Теория зарождения»*, заложив тем самым основы эпигенеза, то есть учения, согласно которому в процессе зародышевого развития происходит постепенное и последовательное развитие органов зародыша из бесструктурной субстанции оплодотворенного яйца; в 1765 г. Ладзаро Спалланцани впервые доказал невозможность самозарождения микроорганизмов: в период 1772—1777 гг. Джозеф Пристли и Антуан Лоран Лавуазье опубликовали ряд ценных работ, объясняющих роль кислорода в процессах горения и дыхания; в 1752 г. Рене Антуан Реомюр, французский естествоиспытатель, провел экспериментальное исследование процессов пищеварения как процессов механической и химической обработки пищи; в 1785 г. Луиджи Гальвани впервые исследовал электрические явления при мышечном сокращении; в 1789 г. немецкий врач С. Ганеман разработал систему лечения ничтожно малыми дозами лекарств, названную гомеопатией; в 1790 г. Иоганн Вольфганг Гете опубликовал труд *«Опыт о метаморфозе растений»*, в котором (так же как и в своем художественном творчестве) рассматривал природу и все живое, включая человека, как единое целое; Эразм Дарвин (не путать с Чарл-

289

зом) в 1794 г. и Кильмейер в 1796 г. развивали в натурфилософской форме представления об эволюции животных под влиянием внешней среды.

Философия в XVII и XVIII веках

В XVII в. в русле идей Декарта (1596—1650 гг.) в философии и естествознании сформировалось направление, называемое картезианством, которое получило особенное распространение во Франции и в Голландии. В развитии картезианства обозначились две противоположные тенденции — к материалистическому монизму (Спиноза, 1632—1677) и к идеалистическому окказионализму (Мальбранш, 1638—1715). Идею Мальбранша разделяют: отец Томассен (1619—1695), отец Бернар Лами (1640—1715), преподобный отец Андре (1675—1764), аббат Террассон (1670—1750) и аббат де Линьяк (1710—1762); следует также назвать англичанина Джона Норриса (1677—1711) и итальянца Паоло Маттео Дориа (1662—1746). Два видных ученика Спинозы — это Ван Ленхоф (1647—1712) и Ван Хаттем (1641—1706). Во Франции было много тех, кого называют малыми картезианцами: Роо (1620—1675), Сильвен Режи (1632—1665), Жерар де Кордемуа (1628—1684), Луи де Лафорж и Антуан Лэгран — это самые известные. В Голландии таковыми можно назвать: Гелиника (1624—1669), Даниеля Липсторпа, Жана де Рея, Христофа Виттиха Беккера; не следует забывать и немцев, как, например, И. Клауберга (1622—1655), сэра Кенельи Дигби (1603—1655), Микель-Анджело Фарделла.

Одновременно в Англии властителем умов был Джон Локк (1632—1704); христианскую теологию развивали кембриджские платоники: Джон Смит (1616—1652), Ралф Кедфорт (1617-1688), Генри Мор (1614-1687), А.Шефтсбери (1671-1713) и теоретик естественной религии, Сэмюэль Кларк (1675—1729). Концепция свободы воли представлена Дж. Толандом (1670—1722) и А.Коллинзом (1676—1729).

В первой половине XVIII в. обозначились три основных течения, а именно: натуральная философия (предтеча: Ньютон), философия познания, породившая ассоциативную психологию (предвестник: Локк) и общественно-политическое течение в философии. Религиозное мировоззрение, получившее распространение в Англии — это деизм и естественная религия:

290

М. Тиндаль (1656—1733), Томас Вулстон (1669—1731), Уильям Уорбертон

(1698—1779) и Джозеф Батлер (1692—1752). Материализм и рационализм представлены такими именами: Дидро (1713—1784) и энциклопедисты Жюльен Оффре де Ламетри (1709—1751), Поль Анри Гольбах (1723—1789), Клод Адриан Гельвеций (1715—1771), Пьер Луи Моро де Мопертюй (1698—1759), Руджер Иосиф Боскович (1711—1787) и Мазес Мендельсон (1729—1786). Работа Локка *«Опыт о человеческом разумении»* кладет начало философии эмпиризма; представителями этого течения являются Беркли (1685—1753) и агностик Юм (1711—1776); к ним можно присоединить и Артура Коллье (1680—1732) и Дейвида Гартли (1705—1776); сенсуалистическая теория познания Кондильяка (1714—1780) и хитроумные рассуждения Вовнарга (1715—1747) принадлежат к тому же течению. Что касается социологии, то ее самыми крупными представителями в то время являются неаполитанец Джамбаттиста Вико (1668—1744), один из основоположников историзма, написавший *«Основания новой науки об общей природе наций»* Монтескье (1689-1755) и Жан-Жак Руссо (1712-1778).

Переход к XIX веку идет по двум направлениям: одни мыслители продолжают развивать рационализм, другие отдают предпочтение ощущению и сознанию перед разумом и опытом. Рационалисты разделяют идеи Лейбница, как, например, Христиан Вольф (1679—1754), первые экономисты современности (Кенэ, Адам Смит, Кондорсе) и предтеча психологии Томас Рид (1710—1796), изучавший способности восприятия. Другие философы уже ищут иной метод познания; в основном это те, кто исследует этические и эстетические темы, например Хатчесон (1694—1747) и Мандевиль (1670—1733), предшественник романтизма (Лессинг, Гердер, Гете), и те, что избрали мистический путь религиозного провиденциализма, божественного озарения и/или масонства: Жозеф Мари де Местр (1753—1821), Месмер (1734—1815), Ретиф де ла Бретонн (1734—1806), Фабр Д'Оливе (1768—1825), «неизвестный философ» Сен-Мартен (1743-1803) и т.д.

XI. Декарт и картезианцы

1. ДЕКАРТ

Жизнь и творчество

Рене Декарт родился в Лаэ — сегодня это Лаэ-Декарт в честь философа, — маленьком городке в Турени между Туром и Пуатье, 31 марта 1596 г. Его семья принадлежала к судейскому сословию Пуату; его отец был советником парламента Бретани, а мать, Жанна Брошар, — дочерью королевского наместника Пуатье; у него было два старших брата. Он учился в иезуитском колледже Ла Флеш, где преподавали логику и метафизику Аристотеля с 1604-го по 1612 г.; в 1611 г. он изучает алгебру по трактату немца Клавиуса (1537—1612, иезуит). В своем *«Рассуждении о методе»* он рассказывает с юмором, как его разочаровал принятый прежде метод обучения:

«С самого детства я был вскормлен книгами, и поскольку меня убеждали, что с их помощью можно получить ясное и твердое знание всего, что полезно в жизни, мне чрезвычайно хотелось все, что написано в книгах, выучить».

В 1616 г. он сдает экзамены по праву в Пуатье и, располагая небольшим состоянием и потому не испытывая необходимости в заработке, он отказывается от всех опекунов и руководителей, чтобы искать истину самостоятельно, «читая великую книгу жизни». Он проводит два года в Париже, потом решает пойти на военную службу и в 1618 г. поступает в армию принца Морица из Нассау в Голландии (бывшей тогда союзницей Франции в войне с испанцами); тогда-то он и знакомится с врачом Беккамоном и открывает вместе с ним законы свободного падения

292

тел (уже сформулированные Галилеем в 1604 г.). В 1619 г. он переходит в армию главы Католической лиги Максимилиана Баварского, воюющей против короля Богемии, и принимает участие в первых сражениях Тридцатилетней войны. Но мысли его уже далеки от поля боя. 10 ноября 1619 г. он пишет (по-латыни) на полях одной из своих первых рукописей (*«Олимпиада»*, незаконченное произведение, имеющее отношение к «вещам Божественным»): «Я начинаю

понимать основы чудесной науки» (видимо, посылки его метода как нового средства познания); приблизительно в это же время он посещает тайное общество розенкрейцеров и видит (как о том гласит легенда) «пророческий» сон: он читает стих латинского поэта Озона: «Quod vitae sectabor iter?» («Какой жизненный путь мне выбрать?»), расшифровал его как указание на свое призвание философа.

В 1621 г. он окончательно расстается с профессией военного и начинает путешествовать: посещает северные страны, Италию, Париж, «поездил по свету, стараясь быть везде скорее зрителем, чем актером в разыгрывающихся повсюду комедиях» (*«Рассуждение о методе»*). С 1626-го по 1628 г. он живет в Париже, посещает людей науки и искусства, занимаясь математикой и оптикой. В этот период он пишет *«Regulae ad directionem ingenii»* (*«Правила для руководства ума»*), которые будут опубликованы лишь после его смерти, в 1701 г. В это время он твердо решает стать ученым и начинает писать *«Трактат о мире»*, который тоже будет опубликован посмертно. В 1628 г. он поселяется в Голландии, распродав имущество, и именно в этой республике, известной терпимостью к новым идеям, он и написал все свои сочинения, ему нравились «маленькие сельские домики», поблизости от больших городов, и он часто переезжал с места на место. Трижды он побывал в Париже (в 1644-м, в 1647-м, и 1648 г.), но он не любил жить там подолгу. В сентябре 1649 г., желая доставить удовольствие французскому послу, он отправляется в Стокгольм по приглашению королевы Швеции Кристины; но он не вынес суровой шведской зимы и изменения своих привычек, вызванного новыми обстоятельствами, и 8 февраля 1650 г. Лейбниц, узнав о его смерти, писал: «Утверждаю, что род человеческий понес с его смертью великую потерю, восполнить ее будет очень трудно».

293

* * *

Произведения Декарта после его смерти неоднократно переиздавались. Полное издание выпустили Адам и Таннери (в 12 томах), включающее его эпистолярное наследие; оно служит образцовым справочным изданием.

В 1637 г. Декарт опубликовал в Лейдене объемный труд под названием *«Очерки»*, куда он включил очерки в следующем порядке: *«О метеорах»*, *«Диоптрика»* и *«Геометрия»*; предисловием к ним является знаменитое *«Рассуждение о методе»* (полное название: *«Рассуждение о методе, чтобы хорошо направлять свой разум и отыскивать истину в науках»*). Это — первый научный труд, написанный на «вульгарном» (французском) языке, а не на латыни; в *«Метеорах»* обсуждаются вопросы о дожде, тучах, радуге и т. д.; в *«Диоптрике»* можно найти законы рефракции, теорию зрения и соображения об искусстве шлифования стекла; в *«Геометрии»* преподносится основное изобретение Декарта, аналитическая геометрия. Многие главы *«Очерков»* были написаны для *«Трактата о мире»*, начатого в 1629 г., но не напечатанного при жизни: осуждение Галилея в 1633 г., который подвергался гонениям за его утверждение, что Земля вращается, заставило философа воздержаться от публикации: ведь он основывал свое учение как раз на том, что Земля вращается. Но разделить судьбу Галилея он не хотел.

В 1641 г. он публикует в Париже *«Метафизические размышления»*, одно из основополагающих сочинений в истории философии. Книга носит не научный, а философский характер: Декарт излагает в ней на латыни свою метафизику, обращаясь к теологам, которые заправляли в Сорбонне. До публикации Декарт ознакомил с рукописью своего друга, жившего в Париже, отца Мерсенна, с которым он поддерживал оживленную переписку, несколько теологов и ученых, живших в Париже (Гоббс, Гассенди, Арно). Все, прочитавшие рукопись, направили автору свои соображения и возражения, которые он опубликовал в Приложении к *«Размышлениям»* со своими ответами. Работа была переведена на французский язык герцогом де Люином и вышла в 1648 г. в авторизованном переводе.

В 1644 г. Декарт публикует в Амстердаме вольный перевод на латынь своего *«Трактата о мире»*, в который он внес изменения. Вышедший под названием *«Principia philosophiae»* («На-

294

чала философии»), он был переведен на французский язык аббатом Пико спустя три года.

Начиная с этого времени Декарт в основном интересуется проблемами этики и

психологии; в это время он переписывается с принцессой Елизаветой, дочерью Фредерика, свергнутого короля Богемии, и пишет по-французски *«Трактат о страстях души»* (1649 г.).

После смерти Декарта были выпущены в свет *«Трактат о человеке»* (*«Человек Рене Декарта...»*, 1664 г.) и *«Трактат о мире»* (1677 г.), а также более мелкие работы.

Переписка Декарта была опубликована через много лет после его смерти; при жизни он опубликовал в 1643 г. *Открытое письмо теологу Воззису из Утрехтского университета*, чтобы защитить свое учение, раскритикованное университетскими учеными традиционных взглядов (в конечном счете Голландия оказалась не такой терпимой, как ему представлялось!). Ему пришлось также защищаться от нападков Лейденского университета, а преподавание его философии было запрещено в 1640 г. в иезуитских школах.

Место философии

Целью Декарта было занятие не философией, но науками. Он хочет познать и понять мир и человека с помощью того метода, который он нашел и выработал к 1619 г., когда он проезжал в большей степени, как зритель, чем участник по полям сражений Германии: наблюдать, измерять, проверять опытным путем и выражать все это средствами алгебры, в уравнениях. В Париже в 1626—1628 гг. он занимался геометрией, оптикой, не особенно увлекаясь философией. В Голландии он сначала занимался исключительно наукой: в каждом домике, где он жил, устраивалась маленькая лаборатория, и с 1628-го по 1633 г. он работает над своим *«Трактатом о мире»*. И, даже остановив после осуждения Галилея работу над трактатом, он продолжает научные исследования. Он выпускает свой первый труд в сорокалетнем возрасте, после двадцати лет размышлений и самостоятельной работы: философия занимает там всего несколько страниц в четвертом разделе предисловия. Если бы Декарт умер в этом возрасте, он остался бы в истории философии, но не в

295

качестве крупного философа, а в общем ряду с такими учеными, как Галилей или Ньютон.

Философия — имеется в виду метафизика — была для Декарта на первых порах занятием второстепенным по сравнению с физикой. Но он вскоре понял, что физика по многим причинам зависит от философии. Прежде всего, нужно найти источник объективной значимости науки, поскольку сам факт существования отнюдь не доказывает необходимости ее существования; нужно обезвредить философский скептицизм, скептицизм Пирона, а для этого недостаточно просто пожалеть плечами или противопоставить ему религиозную веру; необходимо неопровержимо доказать возможность достижения непосредственной, очевидной достоверности, которую невозможно поколебать «самыми экстравагантными предположениями скептиков» (*«Рассуждение о методе»*). Как видим, подход Декарта прямо противоположен подходу древнегреческой философии или подходу средневековых схоластов: Платон, Аристотель, Плотин, святой Фома Аквинский стремились достичь абсолютно достоверного утверждения за пределами бытия, тогда как Декарт размышляет прежде всего о знании и о проверке знания. В эпоху античности и в Средние века мысль шла от физики к метафизике: Декарт начинает с метафизики и доказывает, что физика обязана ей своим существованием. В 1637 г. он кратко излагает свое учение о принципах бытия в *«Рассуждении о методе»* (4-я часть), а затем описывает свои работы по физике. Однако найдутся причины, которые заставят его пойти дальше в области метафизики, что приведет его к изданию *«Метафизических размышлений»*.

Эти причины не являются внутренней потребностью, породившей *«Рассуждения о методе»*: они носят социальный характер. Коснемся их вкратце.

Физика Декарта опирается на гелиоцентрическую систему мира, и Декарт опасается гнева Церкви, судебных процессов, осуждения, преследований. Мы уже говорили, что именно по этой причине он отложил в сторону *«Трактат о мире»*; он даже написал отцу Мерсену, что, возможно, ему придется его сжечь! Итак, прежде чем продолжать свои научные исследования, он должен дать гарантии авторитетным инстанциям религиозной общины, то есть провозгласить, что Бог

существует, а душа бессмертна.

296

И не просто провозгласить; Декарт должен включить эту «правильную доктрину» в свою философскую систему: то есть доказать существование Бога и бессмертие души, даже если он считает, что это недоказуемо, что эти истины относятся к вере. Он должен убедительно доказать, что его система, его метод не противоречат истинам вероучения и, отнюдь не затмевая последних, служат именно им. Поэтому полное название его работы недвусмысленно говорит само за себя: *«Метафизические размышления Рене Декарта, касающиеся первой философии, т. е. метафизики, и доказывающие существование Бога и реальность раздельного существования души и тела человека».*

И все же в 1637—1641 гг. он подвергался нападкам своих религиозных противников; иезуиты запретили преподавание картезианства в своих учебных заведениях, начиная с 1640 г. Это запрещение было связано в большей степени с *«Рассуждением о методе»*, чем с *«Очерками»* как таковыми, которые не опровергли никаких истин вероучения. Но *«Рассуждение»* было воспринято, как нападка скорее на традицию, чем на догматы веры (которых Декарт не касался). Первая же часть отнюдь не безобидна; в нескольких строках Декарт отвергает всю средневековую схоластику и критикует образование, полученное в иезуитском колледже «Ла Флеш»:

«Я не буду говорить о философии ничего, кроме того, что я заметил, что ее развивали самые выдающиеся умы на протяжении нескольких столетий и, тем не менее, не существует ни одного положения, которое бы не оспаривалось и, следовательно, не являлось бы сомнительным...»

«...что же касается прочих наук, то, ввиду того, что они базируются на философии, я решил, что ничего прочного не может быть построено на столь непрочных основаниях...» (*«Рассуждение о методе»*, часть 1).

Вынужденный объясняться через четыре года, он публикует *«Метафизические размышления»*, но эти четыре года Декарт посвятил не философским размышлениям: он продолжал свои опыты и научные изыскания. Сами *«Размышления»* заняли немного времени: в ноябре 1639 г. он придал окончательную форму работе по метафизике, которую начал десять лет назад, и 11 марта следующего года она была сдана в печать. Разделение работы на шесть «размышлений» и некоторые выражения са-

297

мого Декарта (например, в начале Второго «размышления» он пишет по поводу Первого: «размышления, которым я предавался вчера...») породили легенду о том, что Декарт написал свои *«Размышления»* за шесть дней, подобно Создателю с его «сотворением мира за шесть дней»; но, разумеется, это чистая выдумка.

* * *

Декарт излагал свое философское учение трижды: в 1637 г. в *«Рассуждении о методе»* (4-я часть), в 1641 г. в *«Метафизических размышлениях»* и в 1644 г. в *«Началах философии»*. Каждый раз он пишет в соответствии с собственным методом, и эти три произведения отличаются только подачей. *«Рассуждения»* написаны по-французски, это краткое изложение; две другие работы написаны на латыни, они более развернуты и более специализированы. Но во всех трех случаях он действует одинаково в соответствии с основными правилами: сомнение, Cogito — мыслящая субстанция, существование Бога, критерий истины (принцип очевидности и непосредственной достоверности), выводы: теория субстанции (дуализм), противопоставление души и тела.

«Метафизические размышления» полностью посвящены метафизике, и мы поговорим о них ниже. Вот несколько уточнений по другим работам. *«Regulae»* — незаконченный текст, опубликованный после смерти Декарта, и тут мы находим логические правила, относящиеся к математическому методу, который позволил ему изобрести аналитическую геометрию: превосходство умопостигаемого над чувственным (воображение); выделение интуиции в качестве критерия истины: с помощью которой усматриваются «первые начала», такие, как движение, протяжение в длину, ширину и глубину, фигура и определенное расположение частей; и дедукция, то есть математические правила, позволяющие получать

следствия из цепи умозаключений: случайность исключается, а на первый план выступают важнейшие элементы метода — измерение и порядок. *«Начала философии»* состоят из четырех частей; в первой повторяется метафизика Декарта, три остальные посвящены проблемам физики (и, в частности, представлена теория вихревого движения частиц материи). *«Рассуждение о методе»* состоит из шести частей:

298

— в первой части собраны «различные рассуждения о науках», это — автобиография духовной жизни автора и критика, относящаяся к годам учебы, с полным разгромом традиционного образования;

— во второй части изложены основные правила метода Декарта, как нового средства познания, в более сжатой форме, чем в *«Regulae»* (правила о проверке всякого знания с помощью естественного света разума, о делении трудностей на части, «на столько частей, на сколько возможно, на сколько потребуется, чтобы лучше их разрешить», о том, что начинать научное познание следует с простого и очевидного, с помощью дедукции получать более сложные высказывания, действуя при этом так, чтобы не упустить ни одного звена, сохраняя непрерывность цепи умозаключений, и делать всюду настолько полные перечни и общие обзоры, чтобы быть уверенным, что ничего не пропущено);

— в третьей части говорится об этике, рассматриваются аффекты и страсти, которые, пока они не прояснятся светом разума, порождают заблуждения ума (свободная воля побуждает человека высказывать суждение и действовать там, где разум еще не располагает ясным и отчетливым знанием; свет разума может изменить наши воззрения);

— в четвертой части кратко излагается метафизика Декарта;

— в пятой и шестой частях обсуждаются некоторые проблемы физики и основополагающие принципы естествознания.

Картезианский принцип сомнения

Цель философии — научное знание и истина; но если оценить наш жизненный опыт и историю философии, то мы увидим, что человеческий ум погряз в противоречиях и всякого рода ошибках. Следовательно, необходимо усомниться во всей сумме наших знаний, чтобы выработать достоверное знание.

Итак, рассмотрим наши знания, знания не отдельных людей (с этим мы бы не справились), а основы наших знаний, которые мы получаем или через органы чувств, или через способность суждения. В том, что можно усомниться в чувственном знании, согласны все: чувства нас обманывают, скажем, прямая палка кажется сломанной, если ее опустить в воду (рефрак-

299

ция), или если причуды меланхолии заставляют меня бредить, я могу считать себя королем, тогда как я всего лишь заурядный человек; притом, когда я в бреду, я уверен в реальности моих галлюцинаций, но кто может быть уверен, что в данный момент у него нет бреда? Сомнения Декарта в знании, основанном на свидетельствах органов чувств, не отличаются от сомнений скептиков или сенсуалистов, его современников (Гоббс, Гассенди); но Декарт придает сомнению положительную роль. И действительно, речь идет не о том, чтобы ограничиться сомнением: это, говорит он, «слишком легкая дорожка, так можно отучить наш разум опираться на чувства», то есть разум, вероятно, заставит нас пересмотреть наши воззрения, когда мы обнаружим истинность исходного принципа. В этом смысле сомнение является частью рабочего метода, готовя нас к дальнейшей работе.

При этом Декарт идет гораздо дальше скептиков, ибо его сомнение затрагивает сверхчувственные знания, и самые главные понятия — так называемого идеального, или математического, тела. Обманывают ведь не только чувства; можно найти множество математиков, которые считают себя правыми, а на самом деле рассуждают неверно и, «касаясь самых простых вопросов геометрии, приходят к ложным умозаключениям», — пишет он в четвертом разделе *«Рассуждения о методе»*. В *«Метафизических размышлениях»* он приводит огромное количество причин для сомнения в математических истинах: даже если я не делаю ложных умозаключений, скрупулезно соблюдая правила логики (если допустить, что их

можно абсолютно надежно установить), кто докажет, что не существует злого духа, обманщика, который ежеминутно будет мне подсказывать, что трижды два будет пять, тогда как это может быть ложно? Это, конечно, безумное предположение, оно гиперболизирует сомнение, доводя его до бесконечности, но сам факт, что мы его допускаем — даже если потом от этого откажемся, — должен на мгновение заставить меня усомниться в математических истинах, так же как и в истинах чувственных.

В конце Первого размышления нет никакого достоверного знания, на которое я мог бы опереться. Сомневаясь в истинах, основанных на свидетельствах органов чувств, и в истинах сверхчувственных, разум может окончательно запутаться в отрицаниях. Сомнение Декарта идет не только от разума (в мате-

300

риальных истинах сомневается рассудок), но и от субъективно-личной воли: формулируя гипотезу о злом обманщике, сомнение выступает с требованием сомнения. Это смелое требование, поскольку метафизическая изоляция, в которую меня погружает сомнение, рискует уничтожить самого сомневающегося.

Cogito

Декарт покончил с сомнениями в самом начале Второго размышления: я не могу сомневаться в моем сомнении, так как если я усомнюсь в том, что я сомневаюсь, я буду снова сомневаться, и т. д.; я, сомневающийся, означает я мыслящий (так как сомневаться — значит мыслить), но являюсь ли я чем-то? Может быть, я и не телесная субстанция, поскольку я поставил под сомнение существование тел в Первом размышлении, но, чтобы размышлять, надо существовать, даже если все мои мысли ошибочны, даже если злой дух исхитрится меня все обманывать: «Нет сомнения в том, что я существую, если он меня обманывает». Мое сомнение возможно лишь в том случае, если я существую: поскольку я мыслю, я существую. В рассуждении о методе Декарт написал следующее:

«Заметив, что утверждение: *я мыслю, следовательно, я существую* — было таким незыблемым, таким твердым, что никакие, даже самые нелепые предположения скептиков не могли его поколебать, я решил, что могу несомненно его принять в качестве исходного пункта всей философии, что его-то я и искал».

В *«Размышлениях»* он говорит не просто «мыслю, следовательно, существую» (*cogito ergo sum*), но что предложение «я есмь, я существую» обязательно будет верным всякий раз, как я его произнесу вслух или сформулирую мысленно.

Положение картезианской философии, называемое *cogito*, ценно с двух точек зрения. Я мыслю — это, прежде всего, субъективно-личное переживание, которое мне показывает, что мысль является моей мыслью (эмпирический характер); но это также в чистом виде предмет любого знания, не ограниченный ни в прошлом, ни в будущем: *cogito* тут не просто субъективно пережитый процесс мышления, от которого невозможно отделить мыслящего, но принцип мышления как таковой.

Cogito

301

является чем-то большим, чем простой мыслительной операцией: *cogito* носит трансцендентный характер.

Cogito у Декарта имеет два свойства: это первое достоверное суждение новой науки и в то же время первый непосредственно данный сознанию ее объект — мыслящая субстанция, что готовит почву для дуализма души и тела.

Прежде всего, *cogito* — одна из истин: это ясная идея (вложенный в человека естественный свет разума) и полностью автономная; я располагаю абсолютной истиной: все, что я сумею воспринять с такой отчетливостью, может считаться истинным. Декарт полемизирует здесь с концепциями древних греков в том виде, в каком их донесли до Нового времени Средние века и эпоха Возрождения, в том виде, в каком их обучали. Философы античности утверждали, что уверенность может быть достигнута только в отношении всего видимого — живого и неживого; Платон, например, считал, что уверенным можно быть лишь в отношении умопостигаемого мира путем постижения мыслию многообразия вещей как некоторого единства. В *cogito*, напротив, абсолютная уверенность достигнута, хотя она и относится лишь к ограниченной частичке реальности, к моему субъективному существованию в качестве мыслящего существа. И тут мы подходим ко второму

свойству *cogito*: на этой ступени философского размышления я могу с уверенностью утверждать, что я существую, но существую лишь в качестве мыслящего существа; я могу притвориться, что не обладаю телом, но не могу притворяться, что я не мыслю.

«Я — истинная вещь, я действительно существую; но какая вещь? Я уже сказал: вещь мыслящая (*res cogitans*)... я отнюдь не являюсь тем механическим набором рук, глаз, крови — тех частей, которые называются человеческим телом; я не являюсь также ветром, воздухом, паром, ничем другим, что я могу вообразить и чем я могу притвориться, поскольку я, сомневаясь, решил считать, что все внешние вещи — лишь иллюзия и грезы» (*«Размышления»*, II).

Иными словами, я знаю себя в качестве «души» (в смысле ума) гораздо раньше, чем познакомился с собой в качестве «тела»: душу проще узнать, чем тело. Это противопоставление дает Декарту возможность построить свою теорию восприятия. Что значит думать? Это значит сомневаться, постигать, утверждать, отрицать, желать, не желать, и все это может происхо-

302

дить без тела, поскольку я могу сомневаться в существовании моего тела, но не моей мысли; но ведь это еще и чувствовать, и воображать. И действительно, что я имею в виду, когда я утверждаю, что познаю мир через органы чувств? В конце второго размышления он приводит знаменитый пример с куском воска, чтобы показать, что, когда я говорю «я знаю, что собой представляет этот кусок воска» я имею в виду «Работу ума»: чувство — это всего лишь модус ума:

«Возьмем, например, этот кусок воска, который только что вынули из улья: он не потерял еще сладости меда, который в нем находился, он сохраняет еще нечто от запаха цветов, с которых он был получен; его цвет, его форма, его размер явно видимы; он твердый, он холодный, его можно потрогать, и если вы по нему ударите, он издаст какой-то звук... Но вот, пока я о нем говорю, его приближают к огню: то, что в нем оставалось от сочности, испаряется, запах рассеивается, его цвет меняется, его форма теряется, его размеры увеличиваются, он становится жидким, он нагревается, до него можно едва дотронуться, и бей его не бей, он не издаст больше ни звука. Сохранился ли тот, прежний воск после изменений? Нужно признать, что сохранился; и никто не может это отрицать. Так что же такое мы знали с такой достоверностью об этом куске воска?»

Следовательно, этот кусок воска не обладает тем набором воспринимаемых качеств, которые Декарт, вслед за Галилеем называет вторичным. Но поскольку я думаю, что это тот же самый кусок воска, когда эти качества изменились, то это означает, что он обладает другими качествами, первичными, которые мы обнаружим благодаря работе ума; вот продолжение Второго размышления:

«...избавившись от всего, что не принадлежит воску, посмотрим, что осталось. Конечно, не осталось ничего, кроме чего-то протяженного, податливого и изменчивого. А что это означает, податливое и изменчивое? Может быть, то, что, воображая этот воск круглым, я считаю его способным стать квадратным, а затем принять треугольную форму? Нет, конечно, это не то, поскольку я полагаю, что он способен пройти через бесконечное множество подобных изменений, которые я не в состоянии даже все вообразить, а следовательно, мое восприятие воска не ограничивается моей способностью воображения».

303

Короче говоря, кусок воска не тождествен тому или иному протяжению, тому или иному движению; протяжение и движение ему присущи; этот кусок воска, который я могу трогать, видеть, воображать, я его знаю только благодаря работе ума, который превращает его в объект суждения. Движение, которое я совершаю для получения этого знания, не является абстракцией, идущей от чувственного к сверхчувственному; это — внутренняя потребность моей мысли. Чувство — всего лишь модус ума. И пример с куском воска возвращает нас к исходной точке: поскольку понимать не означает видеть или осязать, но постигать мыслью, то совершенно очевидно, что не существует ничего, что было бы мне легче понять, чем мой ум, о котором я имею немедленное откровение через *cogito*.

Известно, что отец Мерсенн давал читать *«Размышления»* некоторым философам и богословам, в том числе Антуану Арно, который еще не был доктором, но уже преподавал в Сорбонне (ему было двадцать девять лет) и

развивал теорию святого Августина о Божественной благодати, впоследствии он возглавлял Портруаяльскую общину, важный центр французской культуры, и заслужил титул «великого Арно». Этот молодой богослов обратил внимание на аналогию между ходом рассуждений *cogito* и аргументацией, которую святой Августин противопоставлял скептикам: «*Si fallor, sum*» («Если я ошибаюсь, я есть»). Без сомнения, Декарт знал сочинения святого Августина и все, что написано о его учении, в том числе трактат «*О Троице*», в котором епископ Гиппон доказывает разумность души образ Божественной Троицы, отделяя ее от тела. Но было бы неверным считать, что их учения совпадают: Декарт не стремится ни отвечать скептикам, ни создавать богословское учение: роль *cogito* в теории познания как одной из истин и как основания физики совершенно самобытна, и у святого Августина нет ничего подобного.

Учение Декарта об идеях

Я — мыслящая субстанция. Даже если я заткну уши, закрою глаза, откажусь от всех своих чувств, выброшу из воображения образы телесного мира, в моем уме не будет пустоты: объектом

304

ума являются идеи (которые не имеют ничего общего со сверхчувственной реальностью античной философии). Эти идеи имеют психологическую реальность, в той мере, в какой все они являются аспектами моей способности мыслить; на этом основании не существует идей, которые являлись бы более «реальными», чем другие, постижение в мысли треугольника в той же степени обладает психологической реальностью, что и понятие о химере, о сказочном животном с львиным телом, козьей головой и лошадиными ногами. Но идеи имеют также и объективную реальность, поскольку им придают значение прообразов: такая идея, как *cogito* — пример идеи ясной и отчетливой, она наделена абсолютной объективной реальностью, я не могу думать, если меня нет; мое восприятие куска воска, холодного, твердого и т. д. на этом этапе нашего философского рассуждения почти совсем не обладает объективной реальностью, поскольку эта идея пришла мне на ум из внешнего мира, о котором я даже не знаю, существует ли он, поскольку я о нем думал, сомневаясь в реальности, и еще не расстался с сомнениями.

Первичные идеи возникают из самой глубины разума: они являются врожденными, но не в грубо хронологическом смысле (у новорожденных нет, к примеру, понятия о треугольнике), а в смысле предрасположенности разума к их постижению (тот же новорожденный обладает интеллектуальными способностями, которые, развиваясь, смогут постигнуть в мысли идею треугольника); это говорит Декарт, истинные и непреложные качества, субстанции. Мыслящая субстанция является отправной точкой всякой мысли, и проблема ее существования вне моей мысли даже не ставится: даже если бы не существовало никакого треугольника, основные характеристики идеи треугольника продолжали бы существовать, и, хотя мое воображение не может представить тысячсторонний многоугольник, мой рассудок может рассуждать об этой невообразимой фигуре. Эти идеи не равнозначны по своей причинности, по своему происхождению: исходный принцип идеи должен иметь столько же, если не больше, объективной значимости, чем сама идея. Этот принцип причинности в применении к идеям служит базой для Доказательства существования Бога.

305

Существование Бога

В «*Рассуждении о методе*» Декарт комплексно обсуждает доказательства, которые он приводит в пользу существования Бога; в «*Метафизических размышлениях*» эта проблема рассматривается в Третьем и в Пятом «размышлениях» (Третье называется «*О Боге, о том, что Он существует*», а Пятое: «*О сущности материального и снова о Боге, о том, что Он существует*»); а в четвертом размышлении Декарт рассуждает «*Об истинном и ложном*».

Чтобы покончить с сомнением, Декарту нужно вынести только одно суждение — *cogito*; но, чтобы утвердить истинность мыслей мыслящего существа, каковым я являюсь, — и чтобы утвердить истинность новой науки, которую он разработал, — Декарт должен найти исходный принцип, превосходящий *cogito* в реальности и в

совершенстве. Этот принцип он и называет «Богом», и он, естественно, хочет представить его ученым как философски однозначное объяснение Бога Авраама (в наши дни мы спокойно можем отпустить продолжение христианских рассуждений теологии Декарта). Добавим, что традиционные доказательства существования Бога через существование мироздания (космологическое доказательство) и через его финализм (телеологическое доказательство) Декарт использовать не мог, поскольку он утверждал, что мир не существует, а вернее, сомневался в его существовании.

В Третьем «размышлении» Декарт приходит к Богу в результате рассуждений об идее совершенства (бог как всесовершенная мыслящая субстанция, причина идеи Бога, которая для своего существования не нуждается ни в чем, кроме самой себя, и Бог как творец несовершенной телесной мыслящей субстанции, каковой являюсь я сам).

Из всех идей, которые находятся во мне, есть такие, какие я мог породить, ибо я обладаю по меньшей мере, такой же объективной реальностью, как и они. Например, я могу породить идею субстанции куска воска, в которой нет ничего больше того, что есть во мне. Но есть одна идея, в которой больше реальности, чем в *cogito* — это идея о совершенном и бесконечном, которую я связываю с идеей Бога, вот извлечение из Третьего «размышления»:

«Что же касается других качеств, которыми обладают телесные субстанции, а именно протяжение, фигура, определенное рас-

306

положение частей и движение... то, кажется, они могут быть мне присущи в высшей степени.

Следовательно, остается только идея Бога, которую нужно рассмотреть, чтобы увидеть, есть ли тут что-либо, что могло быть мне открыто опосредованно. Говоря «Бог», я подразумеваю субстанцию бесконечную, вечную, неделимую, не нуждающуюся ни в чем, кроме самое себя, всеведущую, всемогущую, которая создала меня самого и все остальные вещи, которые существуют (если только правда то, что некоторые вещи существуют) и поддерживают их своим могуществом. А эти качества столь грандиозны, они являются настолько выдающимися, что чем внимательнее я их рассматриваю, тем больше я убеждаюсь в том, что это — непосредственно данный сознанию объект. Следовательно, необходимо сделать вывод о том, что из всего вышесказанного вытекает, что Бог существует; так как, хотя мне открыта идея субстанции, из одного того факта, что я являюсь субстанцией, я все же не мог бы извлечь идею о бесконечной субстанции, я, субстанция конечная, если бы эта идея не была непосредственно дана моему сознанию какой-то субстанцией, действительно бесконечной». Таково доказательство через идею совершенства: во мне живет идея совершенного существа, а я не могу быть ее источником, поскольку сам я несовершенен (сомнение является самым очевидным доказательством моего несовершенства); совершенное, бесконечное не могут быть порождены несовершенным, конечным, в силу принципа причинности, применяемого к идеям. Таким образом, необходимо, чтобы эта идея совершенства имела иную причину, кроме моего самосознания, причину, имеющую, по крайней мере, столько же реальности, сколько имеет эта идея: вот эту причину я и называю Богом. Это доказательство находится в связи со следующим: если бы я являлся своим собственным создателем, я бы наделил себя всеми совершенствами, а между тем я несовершенен (поскольку я сомневаюсь; с другой стороны, я не нахожу в самом себе никакой причины, которая могла бы в данный момент поддержать мое существование в следующий миг: следовательно, сохранение моего существа происходит благодаря непрерывному процессу творения, и причину этого процесса я и называю Богом (это второе доказательство дано *a posteriori*: Бог называется

307

причиной моего существования; она похожа на космологическое доказательство схоластиков).

В Пятом «размышлении» Декарт устанавливает существование Бога с помощью *онтологического аргумента*, который был уже изложен святым Ансельмом в XI в. (см. книгу II, гл. V). Он состоит в том, что существование считается атрибутом (качеством) и выводится из идеи Бога: в моем самосознании есть идея совершенного существа, обладающего всеми совершенствами; значит,

существование — одно из совершенств; следовательно, это существо, которое я называю Богом, существует. Выраженный в такой суховатой форме, этот аргумент напоминает умозаключение, и Кант докажет позднее, что это — ложное умозаключение. Но нужно уловить его смысл: когда я говорю «не может существовать горы без долины» — это верно, даже когда нет никакой горы; но когда я постигаю идею Бога, я не в состоянии думать, не существуя. Мы встречаем старую проблему, которую разбирали Аристотель и схоласты о сущности и существовании. Аристотель думал, что невозможно обойтись без существования, чтобы поставить вопрос о сущности: невозможно говорить о горе, не утверждая, что гора существует; прежде чем искать сущность, нужно доказать ее существование, а иначе это будут лишь фантазии. Но Декарт избавился от этого категорического требования схоластов: сам тип суждения о существовании является *cogito*, верное в силу своего ясного и достоверного характера; а о фантазиях мы имеем лишь идеи смутные и неясные, следовательно, мы не можем высказываться о их существовании. Но идея Бога присутствует в нас — это ясная идея, — и мы не можем спутать ее ни с какой другой — она отчетлива; следовательно, мы можем принять эту сущность без дальнейших рассуждений и, анализируя ее, мы в ней найдем существование в качестве ее свойства. Отсюда и онтологический аргумент.

Фактически Декарт нуждается в двух достоверных суждениях, чтобы обосновать свою физику: существование и могущество моей мысли и гарантия, удостоверяющая эту мысль. Первое удостоверяется интуитивностью, вложением в человека *cogito*; второе — через присутствие в нашей душе Всесовершенного Существа, которое тем самым должно иметь объективную значимость, существование. На этом этапе своих размышлений 308

Декарт подчиняет свою мысль механистическим законам мышления, а источник силы приписывает Богу-Творцу (и в этом смысл его знаменитого высказывания «Ни один атеист не смог бы стать геометром»). Искать в его рассуждениях ложные умозаключения или порочный метафизический круг, как это делали некоторые критики (в том числе и Кант) — это значит с порога отвергать картезианство и новую науку, которую он хотел создать.

Истинное и ложное: картезианский метод

Сомнение заставило меня осознать *cogito* и *cogito* к Богу. В *cogito* Декарт нашел образец идеи истинной, идеи ясной и отчетливой: объяснение этого критерия приводит к рационализму: истинно именно то, что не противоречит законам разума. Истинность разума гарантирована существованием Бога, который наделяет разум объективностью, защищая его от ошибок, если только им правильно пользоваться. Идеалом знания является знание математическое, которое соединяет между собой умозаключения, соблюдая основополагающие законы мышления. Начиная с небольшого числа понятий (протяжение, число, фигуры и т. д.), которые, будучи по природе истинными и непреложными, являются частью врожденной структуры понятийных форм. Тем самым Декарт сразу отказывается от учения схоластов, основанных на качествах, на определениях, когда вся наука сводилась лишь к обработке чувственных восприятий. Что же касается метода, то образцом, естественно, является метод, описанный в «*Рассуждении*» и в «*Regulae*», но особенно, метод, которым автор пользуется в «*Геометрии*».

В этом вопросе Декарт снова выступает против учений античности. Геометрия древних — это геометрия Евклида, основанная на гипотетико-дедуктивном методе и на рассмотрении фигур на плоскости и в пространстве. Эта геометрия страдала многими погрешностями. Вот некоторые недостатки, которые математикам не удалось преодолеть:

1) эта геометрия не является общей; она требует нового доказательства для каждой новой фигуры, и решение задач зависит иногда от «случая» (имеет ли решающий представление о действии, позволяющем продолжать доказательство, и т. д.);

309

2) как только задача усложняется, классическая геометрия тут же становится беспомощной (например, действия с нестандартными кривыми, которые не могут быть построены с помощью одной только линейки и циркуля);

3) в частности, евклидова геометрия не предлагает никакого общего метода для решения задач о «геометрических местах точек», то есть определения кривой, все точки которой должны удовлетворять данному и достаточному условию.

Декарту пришла в голову гениальная мысль (после Ферма, который выразил ее недостаточно ясно) перевести геометрические понятия на язык алгебры, то есть уравнения. Показав, каким образом арифметические действия могут быть изображены с помощью построений, касающихся длины отрезков, обозначающих числа а не фигурные числа, геометрические конфигурации Пифагора), он вводит основное понятие — координаты точки: точка на плоскости определяется двумя действительными числами (x и y); точка в пространстве — тремя числами (x , y , и z); этим переходом к пространству мы обязаны Ньютону — поскольку эти числа были определены, как положительные или отрицательные, на оси прямоугольной системы координат (так называемые декартовы координаты). Фигура на плоскости, например кривая, может быть тогда представлена как отношение между координатами x и y каждой точки, которая является уравнением этой кривой. Так, мы больше не будем говорить, например, «прямая Д», но прямая $y = 3x + 5$; вместо того чтобы говорить об окружности с центром O и радиусом r , мы скажем: «окружность $x^2 + y^2 = r^2$; и т. д. Задача об определении точек пересечения двух кривых становится задачей решения системы уравнений с двумя неизвестными. Чтобы найти геометрическое место точек, подобным же образом переводят данные задачи в алгебраические термины и получают уравнение искомого места. Этот метод замечательно прост и плодотворен — это была революция в математике — особенно после того, как он был усовершенствован Ньютоном, Крамером, Лагранжем и Монжем. С точки зрения философии, это — блестящая иллюстрация к примеру с куском воска: конкретное изучение фигуры, которую рисуют на классной доске, над которой осязательно производят действия, чтобы решить задачу, — это дело воображения, перевод конкретного объема в сверхчувственные выражения (уравнения) требует работы ума, о которой говорил Декарт,

310

и доказывает превосходство умопостигаемого над чувственным, а также требует, как будет показано в дальнейшем, взаимодействия между материальным и духовным.

Помимо кривых, выражаемых в декартовых координатах алгебраическими уравнениями, мы видим также и намерение выразить уравнениями и другие данные эксперимента, данные физики; но, чтобы осуществить это намерение, нужно сделать еще шаг в метафизике, и заново оценить материальный мир, в существовании которого мы усомнились на этапе, предшествующем *cogito*.

Дуализм и картезианство

На том этапе, на котором мы находимся, мучения утрированного сомнения, которые мы испытывали на первом этапе, больше нас не терзают. Поскольку существование Бога гарантирует истинность нашего разума, то мы можем быть уверены в истинности всех ясных и отчетливых идей, которые могут у нас быть; среди этих идей фигурируют объект изучения геометрии, протяжение (величина) и объект изучения механики (которая считалась наукой теоретической), движение. Но что сказать о тех мыслях, в которых мы все еще сомневаемся, потому что они смутные, и которые мы привыкли — когда мы не философствуем, — относить к внешнему миру, к материи, отличной от моего разума.

Прежде всего, существует ли этот внешний мир, или мы по-прежнему должны воздерживаться от окончательного суждения и считать его фантазией? Но многое изменилось со временем Первого «размышления»: мы знаем, что Бог существует, что он бесконечен и всесовершенен. Это Совершенное Существо не могло бы обмануть: к чему бы он заставлял меня верить в существование мира, который не существует? Он мне не дал никаких способностей узнать, существует ли мир (в то время как он гарантирует истинность моих ясных и отчетливых идей), и он вложил в меня «очень большую склонность» считать, что мои чувства идут от телесной субстанции; отныне, пишет Декарт в Шестом «размышлении»:

«...я не вижу, каким образом можно было бы его извинить за обман, если бы и действительно эти идеи исходили или были

311

бы порождены другими причинами, а не телесными вещами. А следовательно, необходимо признать, что некоторые тела существуют».

Бог у Декарта был обоснованием моего разума; теперь он — гарант существования внешнего мира. Но это не означает, что он — гарант наших чувств; вещи, конечно, отличаются от тех чувственных впечатлений, какие мы о них имеем, и в любом случае мы должны стремиться их познать путем умопостижения, а не через чувственный опыт, роль которого сводится лишь к тому, чтобы нас предупредить о присутствии материи (предупреждение, которое не может быть обманом, поскольку Бог совершенен). Это учение называется теорией Божественной правдивости; Спиноза будет объяснять ее с антиклерикальных позиций.

Вот мы и подошли к картезианской теории субстанции, которую как только не определяли.

Декарт считает, что существует две категории вещей: категория разума и категория материи; разум и материя — это две реальности общего характера, которые находятся ниже («sub-stare» по-латыни) частных явлений. Разум — это мыслящая субстанция, *res cogitans*, материя — это протяженная субстанция, *res extensa*: обе они были созданы субстанцией бесконечной, совершенной и вечно существующей — Богом. То, что в субстанции есть сверхчувственного, является атрибутом этой субстанции; основными атрибутами разума являются мыслительная способность и воля; основными атрибутами материи являются протяжение и движение. На этой основе я могу думать об общих определениях субстанции, называемых модусами: например, фигура — модус протяжения, ибо я не могу представить себе фигуру без протяжения (величины), тогда как возможно представить себе протяжение без фигуры. Наука о материи как раз и имеет своей целью разобраться в модусах протяжения и движения, а именно в математических законах Вселенной; модусами разума являются аспекты создания. Единичные вещи (идея, материальный факт) являются акциденциями субстанции.

Когда речь идет о человеке, то дуализм, о котором мы только что говорили, описывается в тех же терминах: человеческое существо является одновременно разумом, поскольку обладает душой и материей, поскольку обладает телом (идея души в дан-

312

ном случае не предполагает сверхъестественной судьбы человека). Ежесекундно я устанавливаю связь между этими двумя субстанциями: любое движение моего тела чувствуется как понятие, и наоборот любая идея выражается в движении моего тела («движение» нужно понимать в самом общем смысле; в терминах современной биологии изменение на молекулярном уровне является движением тела). Такой параллелизм между душой и телом является особым уделом того, кто существует между разумом и материей; такой параллелизм позволяет разработать математические методы исследования физических явлений, к чему стремился Декарт: каждому материальному явлению соответствует модус разума (например, уравнение). Дуализм Декарта является привлекательным способом разобраться в реальном мире; утверждение Декарта о том, что существует взаимодействие между мыслящей субстанцией и телесной, между душой и телом, порождает массу проблем, которые будут пытаться разрешить его последователи (Спиноза, Мальбранш, Лейбниц).

Этика

Этика, венчающая философскую систему, не особенно интересовала Декарта, которого гораздо больше привлекало познание, а не действие. Об этике он говорит вскользь в третьей части *«Рассуждения о методе»*, но речь тут идет скорее о нравственности, о комплексе правил поведения, связанных с тем кругом людей, в котором живет человек, а этическая система, которую Декарт будет строить, может привести к совсем иным этическим нормам. Он повторяет эти правила в своей переписке с принцессой Елизаветой, со своим другом Шаню (тем самым, который пригласил его в Швецию), и, наконец, он рассматривает этику как психофизическую проблему в своем *«Трактате о страстях»*.

Его подход к нравственности отражает стремление к компромиссу. Декарт — спокойный философ, и он предлагает традиционную мораль, «по старинке»: не

шокировать своим нравом, быть постоянным в привычках, приспособиться к существующему миропорядку, не пытаюсь его изменить. Более самобытным является поучение из *«Трактата о страстях»*, где Декарт затрагивает проблему психофизического взаимодейст-

313

вия, психологического детерминизма, которую следует сопоставить с его теорией свободы.

Метафизика нас познакомила с понятием души и ее связи с телом; физика, в форме биологии, знакомит нас с телом и его функциями (Декарт выдвинул теорию «животных умов», которая превосходит понятие нервного импульса современных физиологов): в *«Трактате о страстях»* сделана попытка объяснить, каким образом тело воздействует на душу (слово «страсти» имеет еще и религиозный смысл: речь идет о том, что претерпевает душа). Страсти — это ощущения, восприятия, впечатления, чувства и эмоции души, порожденные каким-либо движением животного сознания, возникшим под воздействием на чувство какого-либо внешнего объекта. Существует пять основных страстей: восхищение (внимание, уделяемое объекту), любовь (желание объединиться с объектом), ненависть (желание, обратное предыдущему), радость и печаль (эти два последних соответствуют удовлетворению или неудовлетворению двух предыдущих). Все остальные страсти души являются сочетаниями или степенями этих пяти страстей. Страсти имеют конечную цель. Благодаря им наша воля, в случае отсутствия знания, стремится к тому, что она принимает за наше благо (восхищение, любовь) и удерживает нас на расстоянии от того, что наносит нам вред (ненависть). Но эта функция плохо обеспечена: наше животное сознание действует или слишком быстро, или слишком медленно, оно проявляется или слишком сильно, или слишком слабо, работа нашего мозга сглаживается и т. д. Душа может воздействовать на страсти, регулируя движение сознания, но не напрямую (это не мотор, по Декарту), а путем механических воздействий на шишковидную железу (эпифиз, непарный орган, расположенный в промежуточном мозге), которая воздействует на работу животного сознания.

Картезианская физиология имеет несколько упрощенный характер по сравнению с современными воззрениями, но нужно уметь ее правильно понять, чтобы оценить: отметим значение, которое придается животному сознанию, что породило ряд теорий о чисто неврологическом характере поведения и поступков (с этой точки зрения, такой автор, как Лабори, является картезианцем), и запомним понятие регулирования на расстоянии с помощью железы (которая, как выяснится в XX в., является эндокринной железой).

314

* * *

Картезианская теория свободы может послужить основанием для изучения этики Декарта. Он различает два уровня свободы. Свобода безразличия бесконечна, она была вложена в человека Богом, подобно тому как художник ставит свою подпись под своей работой; это — свобода воздерживаться от оценки, не говорить ни да, ни нет во время обсуждения, предшествующего действию; это — возможность остановиться мы ее используем, когда сомневаемся). Но для человека это — самый низкий уровень свободы, имеющий лишь власть отрицания. Наивысший уровень — это уровень свободы, просвещенной пониманием: это свобода стоика, который желает того, что постиг его рассудок, который согласует свои желания с необходимостью. Это — свобода, опирающаяся на знание; чувственному знанию, которое является иллюзорным: соответствует иллюзия свободной воли, но знанию с помощью идей, ясных и отчетливых (рациональное знание), соответствует просвещенная свобода, свобода философа и ученого.

2. СПИНОЗА

Картезианство преподавали и обсуждали еще при жизни Декарта. «Малые картезианцы» распространили метафизику и физику Учителя по всей Европе: во Франции, в Голландии, в Англии, в Германии и в Италии; картезианство даже стало модой, которую Мольер высмеял в *«Ученых женщинах»*: «Я люблю его вихри», — говорит Арманда. — «А я его падающие миры», — не унимается Филаминта.

Осуждение со стороны богословов было не в состоянии преградить дорогу новым учениям.

Уделим особое внимание великим картезианцам. Начав с рационализма, они разработали новые системы, которые мы сейчас и рассмотрим, начав с философских воззрений Спинозы.

Жизнь и творчество

Барух Спиноза родился в 1632 г. в Амстердаме в семье португальских евреев, эмигрировавших в Голландию в конце XVI в.; он получает, как и все члены еврейской общины, образова-

315

ние в училище, где изучали древнееврейский язык и готовили раввинов; таким образом, он изучил Библию, Талмуд и каббалистику, а также труды средневековых еврейских ученых, в частности Маймонида. После изгнания из еврейской общины гражданскими властями (которые санкционировали «великое отлучение», которому его подвергли раввины) он будет жить в Лейдене, затем в Гааге; он зарабатывал средства к существованию шлифовкой линз, а может быть, пользовался также доходами от торгового дома родителей, которым он передал ведение дел после своего отлучения в 1656 г. Еще до отлучения он познакомился с голландскими картезианцами; его учитель, врач Ван-ден-Энден, познакомил его с воззрениями Бруно, о пантеистически-материалистическом учении которого мы уже говорили. Наконец, нельзя обойти молчанием влияние голландских христианских кругов, более евангелистского типа, чем ортодоксально-церковного (они проповедовали евангельскую мораль непротивления, терпимости, тогда как догматические вопросы их мало заботили, и они принимали католиков, иудеев и еретиков всякого толка). В политику Спиноза не вмешивался (он отказался от покровительства принца Конде и от протекции наместника в 1673 г.), но был восторженным сторонником веротерпимой программы Яна де Витта (который возглавлял Нидерландскую республику с 1653 г. до своей гибели в 1672 г., когда победила партия Вильгельма Оранского). Спиноза умер от туберкулеза в возрасте сорока четырех лет, в 1677 г. Свои произведения он писал на латинском языке. Его философское учение изложено в следующих произведениях: *«Краткий трактат о Боге, человеке и его благополучии»* (1658—1660); *«Этика»* (полное название: *«Этика, доказанная с помощью геометрии и разделенная на пять частей»*) в 1661 г. в первоначальном виде, в 1665 и 1675 гг. — с изменениями и дополнениями, в 1677 г. — посмертное издание; неоконченный трактат *«De Emendatione intellectus»* (*«Об усовершенствовании разума»*, 1662 г.), *«Tractatus theologico-politicus»* (1665—1670), *«Богословско-политический трактат»* и *«Tractatus politicus»* (1675—1677 гг.), *«Политический трактат»*, оставшийся неоконченным. Эти трактаты, как и *«Этика»*, были опубликованы после его смерти, так же как и объемистая *«Переписка»*; при жизни он опубликовал только ра-

316

боту *«Начала философии Рене Декарта»* (1663 г.) с приложением глоссария языка метафизики, *«Мысли о метафизике»*.

Как видим, жизненное поприще Спинозы было совсем иным, чем у Декарта: при жизни его знали только его друзья и ученики, среди которых ходили его рукописи; тем не менее имя его было достаточно известным, чтобы образованные государи того времени приглашали его ко двору. Однако широкие круги философов ознакомились с его учением лишь после его смерти.

Субстанция

«Этика» — главный труд Спинозы, который решил изложить свое философское учение ordine geometrico, то есть как математическую систему; те пять книг, которые ее составляют (*«О Боге»*, *«О природе и о происхождении души»*, *«О происхождении и о природе эмоций»*, *«О зависимости человека»*, *«О свободе человека»*), начинаются с определения аксиом, откуда выводятся, как в трактатах по геометрии, теоремы, к которым добавлены леммы и следствия. Эта форма делает эту работу трудной, ее тяжело изложить кратко, но чтение ее является хорошим упражнением для ознакомления с философией.

Центральным путем своей онтологии Спиноза сделал Бога, Которому он дал следующее весьма многозначительное определение:

«Под Богом я подразумеваю существо абсолютно бесконечное, то есть Субстанцию, состоящую из бесконечным атрибутов, каждый из которых выражает сущность вечную и бесконечную» («*Этика*» I, раздел VI).

«Субстанция», то есть «причина самой себя, не нуждающаяся для своего существования ни в чем, кроме Самой Себя» (там же, раздел III), исключая существование какого-либо другого начала: субстанция — основное понятие Спинозы, прямо понимаемое разумом, это не субстанция Аристотеля или схоластов, которую познавали через ее акциденты. Это — картезианский подход, как и определение IV атрибута: «то, что разум видит в субстанции, как ее суть, ее неотъемлемое свойство». Поскольку мы являемся существами конечными, ограниченными,

317

мы можем воспринимать только два атрибута: протяжение и мышление; но субстанция содержит еще бесчисленное множество атрибутов, о которых мы ничего не знаем. Как следствие, вывод: Бог, существование которого Спиноза доказывает, обращаясь к онтологическому аргументу, обладающий бесконечным множеством атрибутов, обладает, в частности, протяжением. Это утверждение, которое часто неверно понималось современниками Спинозы, подразумевает различие между протяжением как объектом воображения (величину, которую можно делить, ограничить и т. д.) и протяжением как объектом мышления, которое является единым целым, неделимым на единичные вещи и поставленным вне чувственного знания (это математическая величина, которую можно выразить в уравнениях, занимаясь аналитической геометрией).

Бог — Субстанция Спинозы является, таким образом, одновременно началом реальной действительности и началом сверхчувственного мира. Когда философ хочет описать систему материального мира, он больше не говорит о «Субстанции», он говорит о «Природе» (при сохранении двойного тождества Бог-Субстанция-Природа), подобно мыслителям эпохи Возрождения (влияние Бруно). Субстанция и ее атрибуты образуют порождающую производящую природу, атрибуты проистекают из качественной характеристики субстанции — модусов субстанции, которые подразделяются на два класса:

— бесконечные модусы, — это модусы, чье существование реализуется повсюду и постоянно, как разум (модус мышления) или движение (модус протяженности);

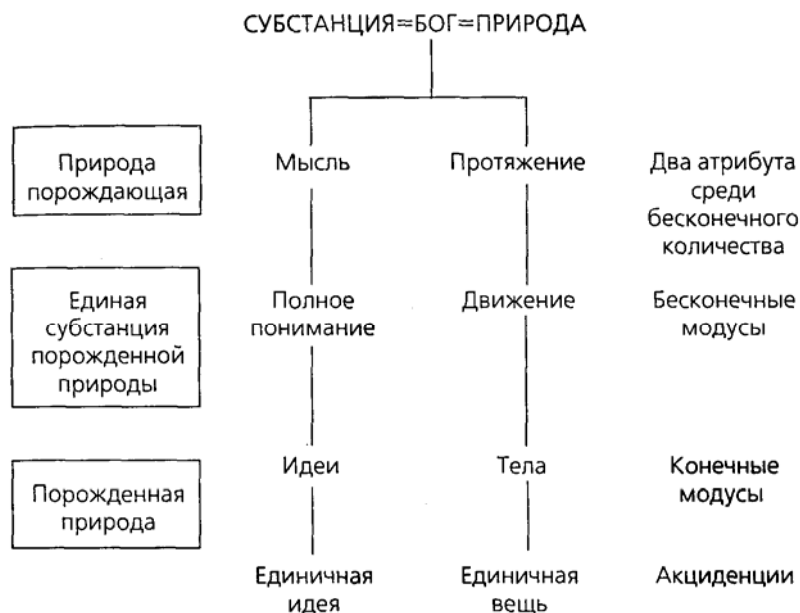
— модусы конечные являются частными определениями субстанции, например: уравнение (конечный модус мышления), сфера (конечный модус протяженности).

Первые составляют единую субстанцию *протяженной природы*, вторые составляют мир *конкретных, единичных вещей порожденной природы*. Кроме того, конечные модусы порождают акциденции субстанции, причем термин берется здесь в своем специфическом смысле (все, что может рождаться или исчезать, не уничтожая субъект, к которому он относится); так, сфера геометра является конечным модусом протяжения, но конкретная единичная сфера — например, вот этот шарик — является ее акцидентом.

318

Эта система материального мира может быть представлена в схеме:

Теория субстанции в философии Спинозы



Все модусы, все акциденции связаны с субстанцией рациональной необходимостью: все, что возможно, есть; Бог не тенденциозен, Он все время действует; эта всеобщая рациональность является гарантией постижения мира. Человек, конечный модус среди прочих, обладает чувствами только через эту общность; он состоит из тела, задуманного как сложная машина, и из души, которая является модусом мысли, как тело является модусом протяженности. В своем знаменитом высказывании Спиноза определяет душу как «идею тела», подразумевая под «идеями» не отражение, но утверждение существования тела в мысли.

319

Познание

Теория познания Спинозы основана на этом самобытном учении о душе. Душа, в качестве конечного модуса, не может быть причиной никакой реальной возможности, никакой способности; то, что мы называем «свойствами души» (чувствительность, воля, понимание), не соответствует никакой реальности: душа не имеет свойств, она имеет только модусы. Поскольку душа является всего лишь идеей тела, душа не имеет других идей, кроме тех, которые соответствуют состояниям тела (чувственные впечатления), но в той мере, в какой это тело является модусом протяжения, следовательно, Бога, чувственное знание будет являться отправной точкой познания Бога.

В центре этой философии познания стоит теория адекватных идей: Спиноза называет «адекватной идеей» любую идею, равную своему объекту, любую идею, причину или основание которой мы знаем; любая другая идея является «неадекватной». Переход от ошибки к истине является переходом от знания неясного и смутного из-за неадекватных идей к знанию ясному и отчетливому через адекватные идеи с помощью различного рода познания:

1) познание первого рода позволяет нам воспринять с помощью чувств наше тело и тела внешние относительно нашего, оно включает способность к восприятию, память и воображение; это неадекватное знание;

2) познание второго рода — это познание, которое, не ограничиваясь рамками мнения или воображения, дает нам знание четкое и ясное о реальном мире: это познание с помощью разума, и оно нам показывает необходимость вещей (тогда как познание первого рода показывает нам несущественные свойства); на этом высшем этапе познания душа поднимается, объединяя всю разность единичных восприятий, образуя всеобщие, родовые понятия;

3) познание третьего рода имеет ту же цель, что и познание второго рода, но оно достигает ее не путем рассуждения, а с помощью интуиции; это самый совершенный вид познания, его достигает святой или мистик: душа видит в каждой единичной вещи адекватную сущность Божественных атрибутов путем озарения (в каждом теле она видит Божественное протяжение, в каждой идее — Божественную

Это учение требует комментариев. Прежде всего, необходимо подчеркнуть отказ от индивидуального: в этом восхождении к Богу наличествует только один истинный объект познания и любви — Бог (или, если хотите, Субстанция); Спиноза отвергает конкретное имя своего требования тотального и всеобщего (в этом и состоит отличие его «рационального тоталитаризма» от «рационального тоталитаризма» Гегеля, для которого сиюминутность конкретного имеет такую же ценность, как и диалектическое движение, в которое оно вписывается). К тому же переход от одного рода познания к другому, кажется, не вписывается в универсальный детерминизм, о котором Спиноза говорит в другом месте; этот переход создает новое измерение, внутри которого можно себе представить определенный уровень свободы. И действительно, если все живут по закону всеобщей необходимости, то свобода не может существовать ни в человеке, ни в Боге (который желает того, что замышляет его разум); Декарт рассуждал примерно так же, но он допускал существование свободы безразличия, которая нам позволяет не выносить своего суждения (в частности, сомневаться). Однако переход от одного рода познания к другому как раз и определяется отсрочкой вынесения суждения: вот и слабое место во всеобщей необходимости! И наконец, возникают вопросы относительно устойчивости познания третьего рода: состояние мудреца, который владеет таким знанием, видимо, объясняется победой души, которая будет разумом над душой, выражающей состояние нашего тела. А эта победа, как и все мистические победы, может ли она быть действительно длительной? Спиноза называл химерами идеи свободы и индивидуализма (человек не является господином среди господ): но сам его пантеизм, может быть, тоже всего фантазия?

Этика

Этика Спинозы похожа на его эпистемологию. Точно так же, как он устанавливает уровни познания, он устанавливает и уровни нравственности. Любое действие предполагает знание: если знание порождается неадекватными идеями (чувственные познания), то действие неудачно (это относится к «страстям», которые не являются настоящими действиями, но лишь пас-

сивно претерпеваемым состоянием); настоящее нравственное действие подразумевает осознание необходимости. Оно достигает своей превосходной степени у мудреца, на стадии познания третьего рода: мудрец интуитивно понимает необходимость, а понимая ее, он одновременно ее желает и достигает таким образом настоящей свободы: желание человека становится в таком случае тождественным воле Бога.

Теория Спинозы о страстях, пороках и безумствах человека развивается в соответствии с тем же математическим методом, что и учение о субстанции. Страсти, как грех, с необходимостью вытекают из самой природы человека; стараться устранить их из нашей жизни означало бы нарушить порядок вещей; надо пытаться их понять. И действительно, ту первооснову, что порождает все страсти, следует искать в самой природе души, модусе, исходящем из бесконечного всемогущества Бога и который делает постоянное усилие, чтобы удержаться в человеке, вопреки всем препятствиям внешнего характера; это усилие называется желанием (*cupiditas*), которому соответствует в теле позыв (*appetitus*). Когда душа осознает, что это желание удовлетворено, она испытывает радость; в противном случае она испытывает печаль; желание, радость, печаль — это три примитивные страсти, из которых проистекают все остальные (познание причин, которые вызывают радость или грусть, порождают любовь или ненависть; надежда — это неуверенная радость, так же как спасение — неуверенная печаль; когда сомнение сменяется уверенностью, надежда становится чувством безопасности, а страх — отчаянием и т. д.). Спиноза приводит довольно тонкий анализ, и во многих местах эта четвертая часть «*Этики*», где он рассуждает о страстях, предвосхищает английских психологов XVIII века. Вот как он описывает смирение: это чувство печали, которое мы испытываем, созерцая наше бессилие и нашу слабость. Однако, добавляет Спиноза, эта страсть встречается редко, потому что человеческая природа старается отвергнуть чувство, которое порождает смирение, — вот так и

получается, что люди, которые слынут наиболее смиренными, почти всегда оказываются наиболее честолюбивыми.

Отношение человека к своим страстям основано на учении Спинозы о свободе. Мы миримся со своими страстями, потому что имеем неадекватные идеи об их причинах, а именно об изменениях во внешнем мире, которые их обуславливают; и это —

322

в порядке вещей. Но по мере того, как мы поднимаемся от смутного знания к познанию с помощью адекватных идей, мы перестаем терпеть последствия этих изменений, мы начинаем их желать, поскольку мы понимаем их необходимость; из пассивных (*ratio* — с терпю) мы превращаемся в активных. Речь идет не о том, чтобы «перебороть» свои страсти, но о том, чтобы их познать, и заметить, что за ними стоят вечные законы природы, нашей природы, Бога. Высшая нравственная цепь состоит, следовательно, в том, чтобы достичь мира в душе путем умозрительного созерцания всеобщей необходимости: философия Спинозы, которая с учением о *cupiditas* начиналась, как эпикурейство, завершается стоицизмом. Глубокая связь между учением о бытии (субстанция) с учениями о познании (роды познания) и о действии (желать того, что нам предлагает наш разум или интуиция) оправдывает заглавие *«Этика»*; цель Спинозы высоконравственна: речь идет о том, чтобы человек сделал шаг, перейдя от своего конечного состояния к бесконечности, от своей случайности к необходимости, от своей несовершенной индивидуальности к Богу.

Политика

Спиноза занимается также и вопросами социологии. Его последнее произведение, неоконченное, *«Tractatus politicus»* носит знаменательное название, если взять его в развернутом виде: *«Политический трактат, в котором показано, каким образом следует строить общество, где действует монархическое правительство, а также общество, где у власти стоят сильные мира сего, так, чтобы оно не выродилось в тиранию, так, чтобы Мир и Свобода граждан не нарушались»*. Благодаря критике деспотизма, благодаря вере в закон, учитывающий интересы всего общества, Спиноза выступает предшественником политических мыслителей XVIII века, особенно Руссо.

В *«Политическом трактате»* отправной точкой является рассуждение, приближающееся к учению Гоббса: если бы все люди достигли второго уровня познания, то есть если бы каждый человек управлял сам собой по законам разума, людям не нужны были бы ни законы, ни правительства; но страсти, которые их волнуют, сбивают их с пути разума, приводят к расколу,

323

втягивают их в бесконечные войны: единственное право каждого борется с естественным правом всех. Подобно тому, как право тождественно всемогуществу Бога, точно так же человек имеет право делать все, что он хочет в границах своих возможностей, поскольку он — один из модусов Бога. Но в таком государстве никто не чувствовал бы себя в безопасности: естественное состояние — это состояние войны, из которого нужно выйти любой ценой; таково происхождение обществ под управлением государственной власти, в которых человек покорился необходимости уступить часть своих естественных прав, чтобы сохранить остальное. Этот общественный договор предоставляет государству, которое, таким образом, создается, все права: оно может угнетать граждан, нарушать законы, которые само же создало, бесстрастно решать, что является справедливым, а что — несправедливым, короче, — вырождаться в тиранию. Таково «естественное» государство.

Такому положению вещей, которое Спиноза считает самой отвратительной формой правления, он противопоставляет государство разума, которое будет тем более прочным, чем больше свобод оно обеспечит гражданам; как можно больше свободы для наибольшего числа граждан — вот его идеал. Такое общество защищает всех своих граждан от ненависти и от войн; оно основано на свободе мысли и слова, на свободе печати и на свободе религиозного вероисповедания (никакой государственной религии: сами члены каждой религиозной общины должны строить храмы и содержать духовенство). В качестве образца — забыв, что

он был изгнан из Амстердама после отлучения раввинами, — Спиноза предлагает Голландию и город, из которого его изгнали.

«*Политический трактат*» должен был завершиться анализом различных форм правления (монархия, аристократическая форма правления, демократия), из которых Спиноза успел описать только две первых. Он был врагом тирании и абсолютной монархии и сторонником того государственного строя, при котором власть правителя ограничивается властью граждан (конституционная монархия), — с представительной формой правления, когда контроль осуществляется избранным органом; аристократическая форма правления, при условии, что сословие аристократов и патрициев будет достаточно многочисленным, чтобы государственный строй не превратился в

324

олигархию или в тиранию; демократия, при которой власть контролируется совокупностью законов. Подобные же мысли были изложены в конце «*Tractatus theologico-politicus*», в котором Спиноза признается в своей любви к демократическому строю, который должен включить в число своих основных законов принцип свободы вероисповедания.

3. МАЛЬБРАНШ

Материя и дух

В начале своего сочинения «*Разыскания истины*» Мальбранш уточняет, что именно является целью философии. С онтологической точки зрения человек находится между Богом и материальным телом; древние философы (например, Аристотель) ошибочно хотели изучить душу в связи с телом, тогда как лучше было бы следовать Писанию, где указано, что человек является прежде всего отображением Бога. Состояние человека на Земле, где он в большей степени привязан к телу, чем к Богу, больше заботится о своем благосостоянии и о славе, чем о чистоте познания, достойно сожаления. Цель философии по Мальбраншу — прийти к духовной жизни, освобождаясь от привязанности к телу. Вот почему его сочинение похоже на трактат по психологии, и даже более того — по антропологии: показать частные причины наших заблуждений, анализируя свойства души, создать науку о человеке — вот как мы сможем выработать нравственные требования, которые приведут нас к созерцанию божественной истины.

Никола де Мальбранш (1638— 1714) был священником (принял сан в 1664 г.), членом Французского мистического ордена августинцев-ораториан, основанного в 1611 г. Пьером де Беруллом, ставшим кардиналом в 1675 г. Легенда гласит, что Мальбранш обнаружил в себе философское призвание, когда читал только что опубликованный (1664 г.) «*Трактат о Человеке*» Декарта. Мальбранш пришел в восторг от метода Декарта, особенно восхищаясь тем, как он разделил рассмотрение истин вероучения и философские размышления. Его первая работа была опубликована в 1674 г. под заглавием «*Разыскания истины*» (это его основное сочинение), а второй том появился в 1675 г. После этого вышли: «*Беседы христианского фи-*

325

лософа» (1676 г.: сокращенный вариант его учения, сделанный по просьбе герцога де Шевреза); две работы о благодати: «*Краткие размышления о смирении и покаянии*» (1677 г.) и «*Трактат о природе и благодати*» (1680 г.), которые подвергли критике философы Г. Арнольд, Ж.Б. Боссюэ («*Pulchra, nova, falsa*» — «Красиво, ново, ложно», — написал он на своем экземпляре) и Ф. Фенелон, а решением Римского суда они были изъяты из обращения; затем последовали «*Трактат о нравственности*» (1684 г.), «*Размышления христианского философа*» (1683 г.), «*Беседы о метафизике и религии*» (1688 г.), «*Трактат о любви к Богу*» (1697 г.), «*Беседа христианского философа с китайским о существовании Бога*» (1708 г.) и «*Размышления о физическом предчувствии*» (1614 г.). Мальбранш умер в 1715 г. в разгар философского спора: 13 октября 1715 г. — ему было семьдесят пять лет — он принял в своей келье ирландского философа Беркли; они так жарко спорили, что Мальбранш обессиленно упал в разгар диспута и больше не поднялся.

Как и Декарт, Мальбранш полагает, что истина разума, критерием которой является очевидность, не тождественна истинам веры, основанным на авторитете Писания; но в глубине его мысли мы видим убеждение в том, что Слово, ставшее

плотью (Новый Завет) и человеческий разум являются двумя воплощениями одного и того же Верховного разума, то есть Божественного Разума: вот почему, в конечном счете, не может быть противопоставления между разумом и верой. И тогда ход его рассуждений оправдан: заблуждение является причиной первородного греха и несчастий человека, следовательно, необходимо работать над тем, чтобы его устранить из поля познания путем анализа восприятия (книга I «*Разысканий истины*»), воображения (книга II), понимания, или чистого разума (книга III). Тогда мы сможем изучить склонности, или естественные движения, разума (книга IV) и страсти Души (обычная картезианская тема рассмотрена в книге V). Завершает сочинение книга VI, где рассматривается метод достижения истины.

Любая истина носит духовный характер, а наш дух, простая субстанция, неделимая и лишенная протяженности, имеет два свойства, с анализа которых и начинаются «*Разыскания истины*»: мыслительную способность и волю. Если учесть, что мы имеем о душе лишь смутное представление, то для изучения ее свойств нам следует действовать по аналогии со свойствами материи, о которой мы имеем более ясное представление, и Мальбранш устанавливает следующую параллель:

326

Сопоставление между протяженной материей и мыслящим духом, проведенное Мальбраншем

ПРОТЯЖЕННАЯ МАТЕРИЯ	МЫСЛЯЩИЙ ДУХ
Получает <i>изображения</i> — внешние (напр. округлая форма воска); - внутренние (напр. внутренняя конфигурация воска) И получает <i>движения</i> , причиной которых является Бог и которые идут по прямой линии, когда не существует никакого препятствия. Не может отклонить движения, которые она получает (отсюда и детерминизм физических законов)	Получает <i>идеи</i> - либо чистое восприятие (напр. представление о круглом, квадратном и т. д.) — либо чувственное восприятие (напр. восприятие цвета, удовольствия или боль и т. д.). И получает <i>склонности</i> , причиной которых является Бог, которые подвигают нас к бесконечному и всеобщему благу. Может отклонить склонности к отдельным объектам, которые нам нравятся, в силу своей <i>свободы</i> .

Таким образом, материя абсолютно пассивна, тогда как дух (душа) обладает частицей активности (свобода); любое знание высказывается в форме суждения, которое использует оба свойства души (рассудок, который получает идеи) и волю (которая получает склонности). Именно рассудок воспринимает отношения, которые содержат в себе суждение — например, между этим куском воска и идеей округлости, — но утверждает или отрицает эти отношения только наша воля; когда отношения, воспринимаемые рассудком, относятся не к двум идеям, но к двум отношениям, к двум выводам из суждений, то мы получаем умозаключения. Когда речь идет о суждениях атрибутивных, как выражаются логики (кусочек воска — круглый, собака — животное), то наша воля должна лишь согласиться с рассудком, и о свободе нет и речи; вот почему такие суждения являются произвольными, не будучи свободными, рассудок бездействует, когда отношение устанавливается волевым актом. Но, если речь идет о суждениях с отношениями (храбрость —

327

это хорошо, нечестивость — это плохо), то простого пассивного согласия нашей воли недостаточно, нужно подключить нашу свободу, чтобы помешать нам согласиться со склонностями, являющимися нравственными лишь по виду. Итак, есть два основных правила, которыми следует руководствоваться в поисках истины:

— правило рациональной очевидности (как у Декарта) требует, чтобы мы соглашались лишь на те предложения, от которых не можем отказаться, не испытав в дальнейшем «внутренней боли» и упреков рассудка;

— правило этической очевидности: никогда не следует безоглядно любить какое-то земное благо, если не будешь испытывать упреков совести за то, что ты его не любишь; в таком случае единственное благо, достойное любви — Господь Бог, (Который и есть Благо с большой буквы).

Учение о Благодати

Из вышеизложенного ясно, что правильное пользование рассудком и волей должно вывести нас на прямой путь к истине, а следовательно, и к нравственности. Почему же человек оказался столь беспорядочен в своих знаниях и в своих действиях, как мы видим? Вот здесь и проходит водораздел между Декартом и Мальбраншем. По мнению Декарта, ошибка — научная или нравственная — объясняется нашим несовершенством; следовательно, задача философа — постоянно бороться с этим несовершенством с помощью разума. По мнению Мальбранша, разума недостаточно (иначе человек уже давно расстался бы со своими заблуждениями); поскольку каждое человеческое существо, рождающееся на свет, несет на себе печать греха, поскольку ни образование, ни добрый пример, ни опыт не мешают ему ошибаться, то это означает, что он несет в себе своего рода проклятие, проклятие первородного греха: наши личные грехи являются последствиями Греха Адама.

До того, как Адам согрешил, он был связан с Богом посредством своего духа, своего сознания; его тело необходимо ему лишь для предупреждения о том, что является полезным, а что — вредным во внешнем мире, и Адам был властелином своего тела. Грехопадение Адама тогда может объясняться двумя

328

причинами: или тем, что Бог удалился, разорвав этот союз, что и заставило Адама предпочесть материальное тело, лишив его ранее испытываемого удовольствия, близости к Богу; или тем, что удовольствие, которое нас связывает с материальным телом, став похотью, возобладало над разумом, который связывает нас с Богом; все грехи, даже пороки, называемые духовными, являются порождением этого вожделения, передаваемого по наследству, физиологически, всем мужчинам, начиная с Адама. Этот анализ указывает путь к спасению как путем познания, так и с точки зрения нравственности (у Мальбранша, как и у Спинозы, нравственный прогресс идет параллельно с успехами познания): 1) необходимо, чтобы Бог, который удалился от нас, вновь снизошел до нас; 2) необходимо бороться с похотью путем очищения тела и вести активную духовную жизнь. Только второй путь зависит от нашего желания; первый предполагает Божью волю: это то, что теологи называют Благодатью.

Можно спросить себя, почему Бог, Всесовершенное Существо: допустил первородный грех, удалившись от Адама. На этот вопрос Мальбранш отвечает, как ревностный христианин, учением о величии и превосходстве Существа Бога. Беспредельное величие и слава Бога — это и Его любвеобилие, и любовь к Себе, чем и объясняется акт творения: Бог создал мир и человека не потому, что в чем-то нуждался, желал чего-то, чего не имел, но как творит каждый художник, ради искусства творить: акт творения является выражением Его славы, Его свободы, Его предвечности. Чтобы все в мире могло славить Бога, необходимо, чтобы Бог оказался в нем; таково значение божественного воплощения, которое делает возможным и умопостигаемым сотворение мира: Иисус — это, прежде всего, Посредник, Который вносит в мир Божественную природу, Он пришел, чтобы восславить Отца. Но воплощения недостаточно для Славы Божией; чтобы сделать ее бесконечной, необходимо еще искупление, следовательно, допущение первородного греха — *Felix culpa!* — делает Сына Искупителем.

Учение Мальбранша о Благодати породило борьбу мнений, которая завершилась осуждением его доктрины. Вкратце это учение выглядит следующим образом: Благодать бывает двух видов: Благодать Отца и Благодать Иисуса Христа. Первая является Светом, который Бог дал человеку, поэтому Адам, по-

329

знав Бога, любил Его, эта благодать не носит принудительного характера, она

рациональна. Вторая — это Благодать чувств, «святое вожделение», которое порождает в нас столь сильную любовь к Богу, что она перевешивает любые человеческие чувства.

Теория познания

Далее Мальбранш решает выявить заблуждения чувств и воображения; его описания явлений, связанных с восприятием и воображением, это — первые шаги классической психологии. Поскольку зрение является «самым благородным из чувств» — особенно для картезианца, восхищавшегося законами оптики, — именно со зрения Мальбранш и начинает свое исследование; он описывает все погрешности зрения относительно формы, расстояния, восприятия третьего измерения; он указывает, что наши глаза ничего не сообщают нам о размерах или о скорости движения и т. д. Затем он переходит к ошибкам, относящимся к качествам, воспринимаемым чувствами (вкус, цвет и т. д.), доказывая, что они существуют не сами по себе, но зависят от психофизиологической организации человека. Общий вывод, который он делает, состоит в том, что суждения, которые мы выносим об объектах, воспринимаемых нашими чувствами, изобилуют ошибками: одно только чувственное восприятие не гарантирует нам ни реальности, ни объективности предметов внешнего мира. Чувства существуют исключительно для того, чтобы предупредить нас о том, что может принести нам пользу или вред, но они не могут дать достоверного знания: таким образом, мы должны непременно подвергать эти суждения критике и сомнению, как того требовал Декарт.

Его теория воображения пронизана модными в то время учениями о «животных умах». В отличие от ощущения отображение производится за счет возбуждения центрального отдела ума (ощущение соответствует внешнему возбуждению). Воображение обладает двумя свойствами, одно активное, которое хочет образов, второе пассивное, которое их формирует; первое действует в душе, второе — в теле. Союз души и тела — который не является слиянием субстанций — находит свое выражение в соответствии, существующем между отпечатками в мозгу

330

и идеями; например, в том, что эмоция (психологическое явление, следовательно, «идея») может выражаться в движениях тела (мы сжимаем кулаки в гневе, плачем в печали и т. д.). Мальбранш добавляет к этому учению набросок теории об ассоциации идей в третьей части книги II *«Разысканий истины»* под заглавием «О *заразительности передачи сильного воображения*»; анализ его порой ни в чем не уступает наблюдениям какого-нибудь психолога классической школы XIX века. Вот тому пример:

«...обычно дети очень мало общаются с другими людьми, которые могли бы порою запечатлеть другие следы в их мозгу и в какой-то степени прервать постоянное давление родительского авторитета... Ребенок, который никогда не покидал родительского дома, воображает, что чувства и манеры его родителей хороши в любых обстоятельствах: вернее сказать, он не думает, что может существовать какое-нибудь другое основание здравого смысла или добродетели, кроме подражания родителям. Поэтому он верит всему, что слышит, и делает все, что делают они. Но это впечатление родительского примера столь сильно, что оно действует не только на воображение детей, но и на остальные части их тела. Юноша ходит, говорит и делает те же жесты, что и его отец. Девушка тоже одевается как мать, ходит как она, говорит как она; если мать картавит, дочь тоже картавит; если мать подергивает головой, дочь тоже перенимает эту манеру. Словом, дети подражают родителям во всем, вплоть до их недостатков и ужимок, точно так же, как и в их недостатках и пороках» (*«Разыскания истины»*. Книга II, часть 3-я, глава II).

Что касается теории познания, которая у Мальбранша очень самобытна, поскольку он развивает два положения, которых не было ни у Декарта, ни у Спинозы: это тезисы о *пребывании мира в Боге* и *окказионализм*.

Как уже говорилось, чувства и воображение не дают мне никакого знания, но лишь предупреждения; любое знание действует с помощью идей: когда мы думаем, что видим саму вещь, на самом деле мы видим ее лишь через идею реального тела. Не надо забывать, что отправной точкой философии Мальбранша является картезианское *cogito*, с помощью которого я выхожу из состояния постоянного

сомнения; если разобраться в том, из чего состоит мое cogito, то есть мои мысли, я увижу там чув-

331

ства (эмоционально окрашенные мысли) и идеи (отражение в мыслях явлений объективной реальности). Эти идеи не могут быть получены в результате абстрагирования и обобщения моего чувственного опыта, поскольку я не могу принимать его в расчет, я ставлю его под сомнение; это — объекты моей мысли, отличные от нее, которые я принимаю за реальные тела; они неизменны, необходимы и носят характер всеобщности. Все это мы уже встречали у Декарта, а Мальбранш просто по-новому подает свое учение. Но он выходит за рамки классического картезианства, когда задается вопросом, который кажется ему основополагающим: в чем причина идей?

На этот вопрос он находит пять всевозможных ответов, которые он рассматривает поочередно, и в конце концов останавливается на пятом.

1) Перипатетики полагали, что идеи порождаются в душе самими материальными телами, которые якобы исходят из «видов», которые на них похожи. Эта гипотеза не выдерживает критики по многим причинам: этих материальных видов должно было бы быть слишком много, они сталкивались бы друг с другом; как из одной точки можно увидеть много предметов? А как быть с оптическими иллюзиями? Каким образом возможно получить совершенные идеи от несовершенных тел (например, идею геометрической прямой, бесконечной и не имеющей объема)? И наконец, не следует забывать о том, что в онтологическом отношении материя стоит ниже разума и по сути своей пассивна: каким образом она могла бы воздействовать на дух?

2) Вторая гипотеза носит идеалистический характер: якобы душа сама порождает идеи на базе способности к восприятию. Но это означало бы, что мы по меньшей мере равны Богу, поскольку мы способны создать совершенный мир идей, тогда как Бог якобы создал лишь несовершенный чувственный мир; кроме того, нам потребовался бы образец, который не может быть чувственным, то есть он, в свою очередь, был бы идеей, и проблема происхождения идей была бы не решена, а лишь отложена.

3) Что сказать о картезианском допущении врожденности идей: дух человеческий якобы содержит, с момента его сотворения, все идеи, заложенные в него Богом? Первое возражение: доктрина врожденности идеи противоречит принципу простоты, принятому в рационализме, поскольку она обязывает Бога

332

создать бесконечное количество идей одновременно с сотворением человеческого духа. Второе возражение: даже если бы это было именно так, каким образом душа попала бы в точку, когда она выбирает идею, например, каким образом идея солнца пришла бы мне на ум как раз тогда, когда я вижу солнце?

4) Нужно ли в таком случае сказать, что дух видит идеи в самом себе? Но, с одной стороны, идеи не являются модификациями души (это объекты), а с другой стороны, грешно было бы считать себя своим собственным озарением, т. к. это значило бы прибавить себя к Богу, а это уже грех гордыни: фактически, нам неизвестна сущность идей.

5) Пятая гипотеза состоит в том, что, созерцая идеи, человек видит их в Боге; ее мы сейчас и изложим.

Видение всех вещей в Боге

Чтобы глубоко понять эту гипотезу, необходимо помнить два следующих постулата: 1) поскольку Бог — Творец всех вещей, Он носит в себе все существа, которые Он создал, следовательно, в нашем случае, и идеи; 2) наша душа соединена с Богом, как наше тело соединено с космосом, в Верховном Разуме «обитают все духи». Отсюда следует:

«Бесспорно, дух может видеть то, что находится в Боге, который является миром нахождения всех сотворенных существ, поскольку это весьма духовно, умопостигаемо и имеется в наличии» (*«Разыскания истины»*. Книга III, часть 2, глава VI).

Итак, если я что-либо представляю: круг, Солнце, нравственный закон, то эту идею я не получаю извне, я не рождаю ее сам, она не находится во мне, я ее вижу в

Боге. Чем же это учение превосходит теорию врожденных идей Декарта? По многим причинам превосходит; это связано с интенсивностью религиозной деятельности Мальбранша: потому что его учение проще учения о врожденных идеях; потому что оно лучше передает нашу зависимость от Бога; потому что оно позволяет нам понять, что наши идеи всегда находятся в нашем распоряжении, потому что Бог всегда находится в нашем распоряжении, потому что Бог всегда находится в нас; потому что он нам показывает, что бесконечное идет впереди конечного. Вселенная в Боге связана с возможностью видеть Бога, что выражает-

333

ся в союзе Его и меня, союзе, омраченном первородным грехом, но восстановленном через искупление; это — утверждение на новый лад учения святого Августина о том, что мы не можем являться светильником для самих себя: эта мысль, в сочетании с картезианской критикой субъективности чувственных впечатлений, составляет самую суть философской системы Мальбранша.

Тезис о мире, находящемся в Боге, и теория идей не являются простым упражнением в богословии, или метафизике; Мальбранш, как и Декарт, хочет обосновать физику метафизикой и находит это обоснование в том, что истинной причиной чувственных переживаний человека является Бог, что позволяет говорить об умопостигаемой материи, об объяснении мироздания с точки зрения необходимости и исключает из сферы познания чувственные качества. Таким образом, обеспечивается достоверность науки и ее универсальность. Можно будет понять, например, каким образом можно познать достоверным образом материальные тела: единичные предметы все сводятся к протяженности (например, кусок воска), задуманной бесконечной и необходимой; однако мы видим в Боге идею материи, а именно умопостигаемую протяженность, которую изучает наука геометрия (по Декарту).

Это учение о познании, утверждающее повсеместное присутствие Бога, подкрепляется еще учением об окказионализме, о случайных причинах, являющихся не более чем поводом для истинной действующей причины. Самое большое заблуждение, к которому приводят смутные идеи, — это вера в то, что предметы, тела, могут воздействовать на нас и на самих себя, это вера опирается на действующую причину перипатетиков. Когда бильярдный шар *A* встречается с другим бильярдным шаром *B*, мы знаем, что за этим столкновением последует движение шара *B*; поскольку мы привыкли наблюдать движение как следствие удара, мы говорим, что этот удар является действующей причиной движения. Но мы допускаем огромную ошибку: материальные тела лишены движущей силы (материя полностью пассивна); эта движущая сила является не чем иным, как волей Бога:

«...когда движущийся шар встречается с другим и приводит его в движение, он ему не сообщает ничего из того, что имеет, так как он сам не имеет той силы, которую он ему сообщает. А ме-

334

жду тем шар является естественной причиной движения, которое он сообщает. Естественная причина, таким образом, вовсе не является реальной и истинной причиной, но лишь случайной, окказиональной причиной, которая заставляет творца природы действовать так или иначе при той или иной встрече» (*«Разыскание истины»*. Книга VI, часть 2, гл. III).

Только Бог является истинной причиной движения тел во Вселенной, только он воздействует на нашу душу. Надо сказать следующее: по причине столкновения *A* и *B* Бог делает так, чтобы законы столкновения реализовались и чтобы *B* пришло в движение; по причине желания, которое у меня возникло, поднять руку, Бог делает так, чтобы я поднял свою руку; и т. д. Окказионализм, представленный в таком виде, может показаться чисто богословским; но если мы заменим понятие Божественной Действующей Причины (в смысле «Действующей силы») на понятие «закон природы», как говорят современные физики, мы перейдем на точку зрения традиционной теории познания: истинной причиной движения будет общий закон движения, а не удар, не столкновение *A* и *B*, что является лишь частным проявлением этого общего закона.

* * *

Теперь возможно изложить полностью онтологические и этические воззрения

Мальбранша. Вся Вселенная находится в Боге, Создателе всех вещей, и материальных, и духовных; об этом Боге можно сказать, что он существует в силу нашей веры или на основании доказательств его существования, среди которых самым важным является онтологический аргумент. Бог — Существо бесконечное, всеобъемлющее, Он «тот, кто есть»: таким образом, Его атрибуты, по сути своей, непостижимы. Мироздание является результатом свободного божественного волеизъявления, реально доказывая славу и величие Бога; в этом мире существует материя (частным проявлением которой являются тела) и дух, в котором находятся индивидуальные субстанции духа, то есть души. Человек состоит из духа и из материи, из души и тела, когда-то ранее соединенных с Богом, но отделившихся от Него в результате первородного греха, который, не являясь признаком зла, является доказательством славы и величия Бога, как было объяснено выше. Это удаление от

335

Бога и объясняет наши заблуждения и беспорядочное смятение в нашей жизни. Но этот беспорядок не является бесповоротным, так как мы общаемся с Богом посредством разума, и благодать Искупления в сочетании с усилиями по очищению и с духовной жизнью, к которой мы должны постоянно стремиться, позволит нам вернуть блаженное состояние союза с Божественной Волей. Поскольку мысль Бога является Истинной и поскольку Он хочет порядка, мы должны стремиться к Истине правильно используя свой разум, и не нарушать порядок, установленный Богом, подчиняя наши склонности правилам, которые нам внушает нравственный долг. Нравственный долг подразумевает определенные обязанности по отношению к Богу, Которого мы должны любить, поскольку Он один является идеальным объектом любви — по отношению к другим и по отношению к самим себе. Эти обязанности, — заповеди христианской морали: любить Добро, жить в обществе, все члены которого заботятся об общественной пользе и в котором всех объединяют общие интересы, основанные на вере в Бога, любить своего ближнего, как самого себя, работать над самосовершенствованием ради духовной жизни с помощью веры.

4. ЛЕЙБНИЦ

Жизнь и творчество

Готфрид Вильгельм фон Лейбниц родился в Лейпциге в 1646 г.; он изучал философию античности с помощью такого эрудита, как Томазиус (Якоб Томазен, 1622—1684) в своем родном городе, математику — с астрономом Вейгелем (1625—1699) в Йене, право — в Альтдорфе. В 1666 г. он вступает в общество розенкрейцеров и в 1670 г. становится тайным советником юстиции при Верховном суде наместника в Майсене, и в 1672 г. его посылают с дипломатической миссией в Париж. С 1672-го по 1676 г. Лейбниц находится в Париже, где он общается с Арно и изучает труды Паскаля по математике; во время своего пребывания в Англии (1673 г.) он встречается с физиком Бойлем и математиком Ольденбургом; в 1676 г. он создает метод исчисления бесконечно малых (уже открытый Ньютоном в 1665 г.) и возвращается в Германию через Голландию (где встречается со Спинозой). С 1676-го по 1716 г. он работает при-

336

дворным библиотекарем и советником ганноверского герцога Яна Фредерика де Люнебурга. В этот, третий период своей жизни он и совершил свои великие дела; он проявляет высокую активность в области культуры (основание «*Acta eruditorum*» («Труды ученых») в Лейпциге в 1682 г.: речь идет о периодическом издании, подобном французскому «Журналу ученых»; он становится в 1700 г. первым президентом Научного общества в Берлине); он интересуется политикой (опубликовал историю дома Брунсвиков; написал проект альянса христианских монархов, чтобы уничтожить могущество Османской империи). Странным образом, его смерть в 1716 г. в Ганновере прошла незамеченной: никого не было на его похоронах, и не было надгробной речи ни от Научного общества Берлина, ни от Королевского общества; единственным, кто воздал ему почести, был Фонтенель, выступивший от Парижской Академии наук.

Лейбниц не написал никакого серьезного трактата для изложения системы своих философских взглядов; у него нет ни одной работы, которую можно было бы

сравнить с *«Размышлениями»*, *«Этикой»* или с *«Разысканиями истины»*. Его систему можно найти во множестве мелких работ, сочинений, предвосхищающих научные интересы XVIII века, написанных, смотря по обстоятельствам, по-французски или по-латыни; самыми известными являются *«Рассуждение о метафизике»* (1686 г.) и *«Монадология»* (1712 г.), дополненные перепиской с Арно; Лейбниц излагает свой оптимизм в *«Теодицее»* (1710 г.) и критикует эмпиризм и сенсуализм Локка в *«Новых опытах о человеческом разуме»* (написанных между 1704-м и 1709 г.), опубликованных после его смерти, только в 1765 г. Ниже представлена более подробная хронология сочинений Лейбница.

Обобщенное изложение философии Лейбница ставит перед историками философии много проблем. И действительно, Лейбниц неоднократно излагал свою систему полностью или частично в различные периоды своей жизни (в первый раз в 1686 г. в *«Рассуждение о метафизике»*, адресованном Арно; в последний раз в *«Монадологии»* в 1712 г.). Каждая из этих работ обычно писалась в конкретных социальных обстоятельствах: например, *«Рассуждение»* адресуется логике (Арно), являющемуся либеральным католиком, и Лейбниц вводит понятие субстанции логическим путем, стараясь при этом нащупать пределы философского либерализма своего корреспондента.

Произведения Лейбница

Период учебы (1646—1672 гг.).

- 1663 г.- *«Disputatio metaphysica de principio individuationis»*. Рассуждение на классическую тему схоластики: принцип индивидуализации.
- 1666 г.- *«De Arte combinatoria»* («Об искусстве комбинаторики»). Работа по математике и логике, в которой Лейбниц, доказав несколько теорем на простейшие соединения, старается показать, каким образом такие теоремы могут найти свое применение в других областях, помимо математики: впервые появляется мысль об общей науке, использующей символику, которую он называет универсальной характеристикой.
- 1668 г.- *«Доказательство природы, свидетельствующее против атеистов»*.
- 1669 г. — *«Письмо Томазиусу»*. Длинное письмо, в котором Лейбниц нападает на картезианство и доказывает, что основы механистической физики не противоречат учению Аристотеля и схоластов.
- 1670 г.- *«О философской стилистике Ницолууса»*. Замечания по проблемам номинализма.
- 1671 г. - *«Theoria motus concreti et abstracti!»* («Теория о движении конкретном и абстрактном»). Механическая теория, где вводится понятие о бесконечно малом в движении.
- 1671 г.- Первое большое *«Письмо Арно»*. Итог планов и работ Лейбница в 1671 г. (механицизм, гипотеза о светящемся эфире и т. д.).

Парижский период (1672—1676 гг.)

- 1673 г.- *«Methodus nova...»* — первая рукопись об исчислении бесконечно малых: Лейбниц пользуется общим методом для нахождения касательных, рассматривая изучаемую кривую, как многоугольную линию, состоящую из бесконечно малых отрезков; он вводит понятие характерного треугольника (между бесконечно малой дугой кривой и разницы ординат и абсцисс).
- 1676 г.- еще одна рукопись об исчислении бесконечно малых, в которой он вводит знак интегрирования («S» курсивом удлинненное) и обозначение dx для дифференциала.

Период жизни в Германии (1676—1716)

- 1684 г.- «*Nova Methodus pro maximis et minimis...*» Опубликовано основ исчисления бесконечно малых в «Трудах ученых».
- 1684 г.- «*Размышления о познании, истине и идеях*». Введение, посвященное проблемам логики, к изложению системы Лейбница в окончательном виде, которая до того времени относится к схоластике, по крайней мере, формально.
- 1686 г.- «*Рассуждение о метафизике*». Первое полное изложение философской системы Лейбница; теория субстанции.
- 1687 г.- «*Письмо Бейлю*» (о преемственности в природе и о ее конечной цели).
- 1694 г. - «*Реформирование философии*». Необходимость метафизического метода, который позволил бы решать все вопросы методом исчисления; динамическое определение субстанции (понятие силы).
- 1695 г. - «*Новая система природы*». Связь системы Лейбница с динамизмом; тезис о предустановленной гармонии.
- 1697 г. — «*Об истинном происхождении Вселенной*». Метафизический оптимизм (принцип наилучшего из возможных миров); введение термина «монада».
- 1699-1702 гг. — различные работы, посвященные системе мироздания и индивидуальным субстанциям.
- 1704-1709 гг. — «*Новые опыты о человеческом разуме*». Критический анализ каждой строчки «*Опыта о человеческом разумении*» Локка; опубликовано только в 1765 г.
- 1710 г.— «*Теодицея о доброте божией, о свободе человека и о происхождении зла*». Ответ на замечания Бейля в статье в «*Историческом и критическом словаре*»; метафизический оптимизм.
- 1714г.- «*Монадология*». Цельное изложение философской системы Лейбница, выполненное по просьбе принца Евгения Савойского.
- 1715г.- «*Законы природы и благодати, основанные на разуме*». Опубликовано только в 1718г.
- 1768 г.- первая попытка издания полного собрания сочинений Лейбница, предпринятая Дютеном в Женеве, под заглавием «*G.G.Leibniz Opera Omnia*».

«*Теодицея*» направлена против возражений Бейля по вопросу оптимизма; в «*Монадологии*», своем последнем произведении Лейбниц связывает понятие субстанции с деятельной силой и т. д. Мысль Лейбница, не знавшая покоя, так и не получила

339

«стандартного» изложения, на которое комментаторы могли бы ссылаться; поэтому философию Лейбница понимают по-разному. Кроме того, если Лейбниц в 1684—1686 гг. уже разработал все основные понятия своей философской системы (возможность бесчисленного множества непротиворечивых миров, монады как основополагающие элементы бытия, динамизм, предустановленная гармония и оптимизм), он не отдавал предпочтения ни одному из этих понятий; в течение тридцати лет после написания «*Рассуждение о метафизике*» он поочередно возвращался к разработке то одного, то другого понятия. Как утверждают известные исследователи философии Лейбница (Зеллер, Бутру, Кутюра), он якобы пережил пять этапов в своей интеллектуальной эволюции, совершенствуя свою мысль: сочувствие механистическому материализму, разработка динамической системы (введение понятия силы, изучение «живой силы», или кинетической энергии $\frac{1}{2} mv^2$ движущегося тела,

фазу спиритуалистическую, затем фазу идеализма и, наконец, период, когда он проводит различие между природой (мир в том виде, как он воспринимается чувствами) и Провидением (предустановленная гармония мира). Поэтому изложение его учения в том виде, как оно складывалось, выявляет противоречия, или, по крайней мере, некоторую неравноценность теорий. Если же, напротив, излагать его концепции, то следует решить, какую концепцию считать более важной: следует ли начать с понятия силы и динамизма, чтобы прийти к Богу и предустановленной гармонии, или же поступить как раз наоборот? У Лейбница нет

строгого, бесспорного порядка, как у Декарта, когда обязательно надо пройти от сомнения к *cogito* от *cogito* к идеям, от идей к Богу, от Бога к критерию истины и к онтологической оценке субстанции (дух или материя).

Монады

В *«Рассуждениях о метафизике»*, как и в *«Монадологии»*, Лейбниц берет за основу понятие психической деятельной субстанции, которую он называет монадой в своем последнем произведении (термин появляется в 1697 г. в работе *«Об истинном происхождении Вселенной»*).

340

Размышления о бесконечном, о бесконечно малом, о бесконечно делимом пространстве сложились в идею монады в конце XVII в. (работа с микроскопом, открытие Ньютоном и Лейбницем исчисления бесконечно малых); в этом же духе Лейбниц делит реальный мир на бесчисленное количество метафизических молекул, монад, первоэлементов бытия. В *«Рассуждении»* к этому понятию приводит логический анализ суждения: психическая деятельная субстанция — это субъект, каковой не может быть атрибутом никакого другого и содержит в себе все предикаты, которые ему можно атрибутировать. Таким образом, психическая деятельная субстанция отличается от акциденции, все предикаты которой невозможно знать а priori (фактически, речь идет здесь о бесконечном знании, о Боге, который только и может им обладать). В *«Монадологии»* Лейбниц обходится без этого логического анализа; он рассуждает, исходя из данных материального мира: поскольку есть нечто сложное, составное, то должно быть и простое, а именно — первоэлементы бытия, которые он называет монадами. Из простоты монады вытекают ее первые свойства: она не занимает места в пространстве, она неделима, Она вечна (она может возникнуть лишь из непрерывного излучения Божества и закончиться при аннигиляции), независима от внешнего мира («монада лишена окон»); и наконец, монады, не меняющие своего количества, различаются по качеству в соответствии с принципом тождества неразличимых, который Лейбниц считает основополагающим. Кроме того, в монаде существует принцип всеобщего изменения и развития, сила (динамизм), благодаря которой она переходит от одного восприятия в другому; Лейбниц называет эту внутреннюю силу аппетицией (ср. со склонностью у Мальбранша). Перцепции (восприятия) — это состояния монады, они не вызваны механическим воздействием на нее внешнего мира (поскольку монада «не имеет окон»).

Если все, что обладает перцепциями и аппетициями, является душой, то следовало бы сказать, что монада является душой, но Лейбниц употребляет это слово только в отношении существ, которые обладают не только восприятием, но и памятью. Рассмотрим теперь иерархию существ, наделенных и способностью к восприятию перцепций, и индивидуальным стремлением к новым восприятиям (аппетицией).

1) Прежде всего существуют монады, восприятие которых

341

бессознательно (Лейбниц говорит: монады без апперцепции); если такая монада соединена с соответствующим телом, мы получаем «простое живое тело» из области растительного мира.

2) Затем идут монады, одаренные памятью. У них восприятие является более четким, чем у первых, его можно назвать «чувством»: это души животных, которые не имеют разума, но способны действовать в соответствии с выводами, полученными опытным путем; Лейбниц, между прочим, отмечает, что человек ведет себя часто как животное, например, когда он обнаруживает причинную связь в природе с помощью памяти (путем привычной констатации постоянной последовательности явлений), а не с помощью разума.

3) На верхней ступени мы встречаем монады, одаренные, ко всему прочему, еще и разумом; они познают вечные истины (в картезианском смысле слова), они способны рассуждать, опираясь на законы разума (законы тождества, противоречия, достаточной обоснованности), и с помощью размышления познавать частные истины об отдельных объектах. Речь идет о монадах человека, об индивидуальных душах.

Итак, реальный мир состоит из бесчисленного множества независимых друг от

друга монад, каждая из которых является кем-то вроде зеркала Вселенной, богатая своим прошлым, и несущая в себе свое будущее: так, в индивидуальной субстанции «Юлий Цезарь» а priori заключено все, чем он был, и все, чем он будет: например, что он перейдет Рубикон или он погибнет от руки убийцы; эти истины случайны (не существует необходимой связи между тем фактом, что ты Цезарь, и тем фактом, что Рубикон был перейден), но одновременно и предустановлены, поскольку они зависят от свободной воли созданий и Бога, их Создателя, чей выбор обусловлен причинами иного порядка, а не логической необходимостью, ибо Бог руководствуется законом оптимальности, о котором мы будем говорить ниже. Бог излучает психические деятельные субстанции непрерывно, в соответствии со Своими взглядами на Вселенную; каждое восприятие, каждая смена состояния монады соответствует смене состояния Бога, а каждая смена состояния Бога порождает в каждой монаде особое восприятие. Так, ежесекундно монада отражает Вселенную, хотя эта Вселенная и не оказывает на нее прямого воздействия: логический примат возможного перед действительным Лейбница основан на мониз-

342

ме, поскольку любое существо и любое явление («все многообразие происходящего и проявляющегося») восходит к Единому Началу, Богу. Эта идея связана с физикой Лейбница, прямо противоположной физике Декарта. По мнению Декарта, все в природе является движением, и количество движений в какой-либо системе остается постоянным: если два одинаковых шара встретятся, они взаимно передадут друг другу свои скорости, приобретая или теряя в конечном счете скорость, поскольку количество движения соответствует произведению mv движущейся массы на скорость. По мнению Лейбница, в природе сохраняется сила, а не количество движения; сила измеряется энергией, которую она может произвести или уже произвела: величина, которая сохраняется, — это энергия $1/2 mv^2$ (эта теорема известна в физике под названием «теорема кинетической энергии»).

Бог Лейбница

Возможность существования бесчисленного множества непротиворечивых миров требует объяснения причины, в том смысле, как в математике говорят об обосновании бесконечного ряда. Лейбниц видит коренное различие между тем, что он называет бесконечным категорематическим, то есть имеющим значение само по себе (например: бесконечность членов геометрического ряда $1, 2, 4, 8, 16 \dots 2^{n-1} \dots$), и бесконечным синкатегорематическим, то есть понятием лишь в контексте, в данном случае обоснованием этой прогрессии (а именно тот факт, что каждый член выводится из предыдущего умножением на 2). Бог является, таким образом, последним основанием всего бытия; в качестве такого, Он всесовершенен, существует в иномытии и самодостаточен; Он содержит в себе все разнообразие существующих вещей; Он содержит максимальное количество сущего. Таков космологический аргумент Лейбница, который доказывает также существование Бога через реальность вечных истин (Бог является не только достаточной причиной всего существующего, но и обоснованием сущности) и с помощью онтологического аргумента, любимого всеми картезианцами (если существование Бога возможно, то Он существует; а Его существование возможно, поскольку Его совершенная беско-

343

нечность не предполагает никаких отрицаний, никаких противоречий; следовательно, Он существует).

Первым вопросом, который возникает в связи с Богом философии Лейбница, оказывается следующий: является ли Бог монадой? Ответ может быть только утвердительным, поскольку Бог обладает характеристиками монады (субстанция, перцепция и аппетиция). Он является субстанцией в качестве всемогущего первоисточника бесчисленного множества миров; Божественный разум, источник всего сущего, содержит во всех подробностях «полное индивидуальное понятие», которое Бог мыслил, прежде чем сотворил этот мир; и наконец, в качестве источника жизни Бог наделен волей: желание Бога — это вид аппетиции. Бог является, в некотором роде, образцовой монадой.

Второй вопрос затрагивает отношение Бога к монадам. И действительно, Бог, будучи значительно выше Вселенной, не является просто монадой. Он заключает в себе закон Вселенной, постоянную первопричину Вселенной, которую Он воспринимает ежесекундно во всем ее объеме: Его разум содержит возможность бесчисленного множества других миров, и его воля выбирает некоторые из них по принципу оптимальности. Но, в другом отношении, Бог не отделен от мира: между Богом и нами существует общее основание; думая о себе, мы думаем о субстанции, о самом Боге, что порождает в нас стремление к бесконечности. Ход рассуждений здесь противоположен рассуждениям Спинозы: тогда как, по мнению Спинозы, человек должен был отречься от себя, чтобы прийти к Богу, по мнению Лейбница, он находит Бога в самом себе (ср. святого Августина: любовь к Богу, доведенная до презрения к себе). Следовательно, если любое существо отличается от Бога в своем существовании, то оно Ему тождественно в своей сущности, которая бесконечна: но эта бесконечность, с таким совершенством воплотившаяся в Боге, никогда не воплотится в нас.

Остается вопрос о квиетизме, учении, вызывавшем ученые споры в конце XVII в. (частично его разделял Фенелон в своих *«Изречениях Святых»*). Квиетизм утверждает, что душа, познавшая Бога, находится в состоянии непрерывной любви к Богу, что дарит ей абсолютный покой и избавляет от необходимости исполнения любых других моральных обязанностей или религиозных обрядов (определение Лаланда в его *«Критическом и*

344

специальном философском словаре»). По мнению Лейбница, учение квиетистов ошибочно: они предлагают человеку погубить себя во имя Бога, но забывают, что Бог находится в нас самих, таким образом, идея погубить себя ради объекта нашей любви не имеет никакого смысла: любить Бога — значит самоутверждаться, а не губить себя. Точно так же можно критиковать и мистицизм: практика мистицизма предполагает личный опыт, познание Бога изнутри; но, чтобы любить, надо знать, следовательно, любовь к Богу может в нас родиться, только если мы будем стараться его познать через то, в чем Он себя выразил, то есть через Природу. Любовь к Богу может быть лишь жизнью, напряжением сил, познанием и действием; аппетита монады, это, в конечном счете, не что иное, как стремление к Богу.

Оптимизм Лейбница

Если каждая монада саморазвивается абсолютно самостоятельно, не испытывая никакого влияния, не подвергаясь какому-либо воздействию со стороны какой-либо иной монады, то, естественно, возникает вопрос, на чем основано единство мира, то есть отношения между монадами. Разберем вначале вопрос о душе и теле: Декарт отвечал на него утверждением, что существует взаимовлияние души на тело и тела на душу; но каким образом мысль может оказывать влияние на часть пространства и наоборот? Каким образом душа, если она принадлежит к реальности иного порядка, чем физические причины, может воздействовать на физические тела? Ответ Мальбранша — окказионализм предполагает ежесекундное вмешательство Бога для объяснения любого состояния души, любого движения тела: это учение противоречит закону простоты. Что же касается ответа Спинозы (душа является идеей тела), то он приводит к монизму, отрицающему всякую индивидуальность, что прямо противоречит мысли Лейбница. Остается последний ответ: душа и тело существуют параллельно, развиваясь по своим собственным законам; законы души — это законы конечной цели (аппетиция), законы тела — это законы механической причинной связи; эти два ряда законов, независимые друг от друга, не вступают в противоречие в силу гармонии, предустанов-

345

вие, как со стороны причин действующих, так и со стороны конечных целей. Вот почему свойства души (психические свойства) используют свойства тела: необходимые причины находятся на службе конечных целей.

Положение о предустановленной гармонии может быть распространено и на бесконечную совокупность монад: когда Бог создал мир, Он изначально установил гармоническое развитие бесконечного множества монад в бесконечности времен; различные индивидуальные субстанции задуманы во время одного и того же

Божественного акта, следовательно, развитие каждой из них происходит в полном соответствии с развитием других. Лейбниц иллюстрирует это положение рядом широко известных примеров: когда несколько стенных часов показывают одинаковое время, можно предположить, что одни часы влияют на другие или что их постоянно подводит часовщик (Мальбранш), но проще предположить, что они ходят точно, что они хорошо сделаны, отлажены раз и навсегда; точно так же, если все участники хора поют верно и в такт, то на слух воспринимается единая песнь; точно так же:

«...как один и тот же город, если на него смотреть с разных сторон, кажется совсем разным, а при передаче его на плоскости кажется, что их вообще несколько, точно так же из-за бесконечного множества субстанций будет словно бесконечное множество миров, которые, однако, являются лишь отображениями одного мира, запечатленного с различных точек зрения каждой отдельно взятой монадой» («Монадология», § 57).

Венчает эту ошибочную философскую систему «оптимизма» Лейбница; этот термин ввели иезуиты, комментаторы «*Теодицеи*», только в 1737 г. Бог создал мир, избрав для существования данный наилучший из возможных миров, соблюдая принцип необходимости, при этом Он не убеждал в своем могуществе, Его могущество проистекало: ни один божественный акт не был самоуправным.

Бесконечное множество существующих вещей и действий природы, людей и событий их истории составляют совокупность возможного; существует бесконечное количество вариантов возможного, то есть возможность бесчисленного множества миров, но все варианты возможного невозможны в одно и то же время, они несовместимы: например, если $2 + 3 = 5$, то невозможно одновременно считать справедливым, что $3 + 2 = 7$

346

(не противоречит этому утверждению только $3 + 2 = 5$). Прежде всего, мир должен носить характер непротиворечивости возможностей по отношению к самому себе: Бог, совершенный и бесконечный, создал мир так, чтобы он был самой широкой совокупностью упорядоченных возможностей: мир — это максимум. Но поскольку Бог является также высшим Благом, Он делает так, чтобы этот мир был наилучшим из возможных: мир — это оптимум. В конечном счете мир, созданный Богом, является наилучшим из возможных, избранный для существования среди непротиворечивых ему миров.

ХII. От эмпиризма к кантианству

АНГЛИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В XVII ВЕКЕ

Томас Гоббс

Гоббс — один из английских мыслителей, нашедших источник философского осмысления мира в философии континентальной Европы. Он родился в 1588 году в Вестпорте, периодически жил во Франции (с 1629-го по 1631 г., с 1634-го по 1637 г., с 1640-го по 1651 гг.) и посещал Италию (он встречался с Галилеем во Флоренции и с отцом Мерсенном в Париже). Именно в Париже были опубликованы его основные сочинения («*De Cive*» — «*О гражданине*» в 1642 г., «*Левиафан*» в 1650 г.): он находился там в эмиграции, опасаясь в эпоху диктатуры Кромвеля преследований за свои роялистские убеждения. Последние тридцать лет его жизни (он умер в 1679 г.) наполнены теологической и политической борьбой. Помимо своих основных философских работ «*О гражданине*» (это фактически третья часть работы, две первых части которой опубликованы позднее: («*О теле*» — «*De corpore*» в 1655 г. и «*О человеке*» — «*De Homine*» в 1658 г.) и «*Левиафан*», Гоббс развивал свои философские идеи в сочинении «*Элементы законов, естественных и политических*» (1640 г.). Хотя он интересуется натурфилософией, то есть физикой, — большую часть своих трудов Гоббс посвятил проблемам права и политической организации общества.

Отправной точкой его философской системы был сенсуализм: все содержание познания выводится им из деятельности органов чувств, а чувственные восприятия связываются между собой с помощью ассоциации идей. Однако человек переводит

эти чувственные восприятия в языковую форму, причем язык

348

состоит из произвольных символов; таким образом, человек может зафиксировать свое чувственное познание, по природе своей ускользающее и мимолетное: именно благодаря языку можно судить об истинном или ошибочном суждении. Чувства — это изменения тела, произведенные движением внешних объектов; они передаются шаг за шагом, доходя до сердца, где начинается движение ответного действия (*conatus*), которое, собственно, и называется чувственным восприятием. Механистическая психология Гоббса также объясняет и память (когда движение тела продолжается в отсутствие объекта, вызывавшего его), и ассоциативные идеи (когда на основе опыта, или обычая, устанавливается связь между двумя движениями восприятия), и удовольствие, и боль; это учение связано с механистической физикой, с физикой Галилея и Декарта. Отметим, наконец, что именно Гоббсу мы обязаны идеей о движении тела в данный момент, которую мы встречаем и у Ньютона, и у Лейбница (исчисление бесконечно малых).

Социальное учение Гоббса полностью реалистично: будучи сторонником абсолютной власти, принадлежащей государю, он все же пытается примирить этот тезис с теорией общественного договора. Споря с Аристотелем, он утверждает, что по природе человек не является общественным животным, противопоставляя этой идее формулу «Человек человеку — волк», а потому естественным состоянием людей является «война всех против всех» (*bellum omnium contra omnes*). Однако если разум будет управлять природой, то человек будет склонен заменить войну переговорами о своих интересах. Общественный договор не является естественным (естественен «закон джунглей»), он имеет смысл лишь для ограждения нашей собственной безопасности; в государстве существуют законы лишь в связи с тем, что существуют лица, склонные законы не соблюдать: закон создается «для прохвостов». И поскольку договор между отдельными людьми недостаточен, чтобы быть гарантией этого договора, поскольку всегда находятся люди, которые полагают, что они знают больше других, и «чьи выдумки и нововведения порождают гражданские войны» (намек на Кромвеля), то необходимо, чтобы общественный договор возложил на одно-единственное лицо, на суверена, всю власть, которую этот договор подразумевает.

Такими соображениями Гоббс обосновывает теорию государства в «*Левиафане*». Государство защищает своих граждан,

349

требуя от них за это пассивной покорности; на алтарь Закона, различающего добро и зло, граждане должны положить свои интересы, пожертвовать своими желаниями; таким образом, государство предстает чем-то вроде автомата, искусственного сознания, созданного человеческим стремлением к самосохранению. Государство — это «чудовище», которое Гоббс называет Левиафаном (по имени чудовища из библейской Книги Иова). У Левиафана искусственно созданная душа (суверенитет) и тело, все части которого соответствуют подразделениям государства и его функциям (суставы = представители исполнительной, политической и судебной власти; нервы = вознаграждение и наказание; сила = благосостояние граждан; деятельность = общественное благо; память = советники; разум = справедливость; воля = законы; здоровье = мир, согласие; болезнь = мятеж; смерть = гражданская война).

Джон Локк

Джон Локк (1632—1704) родился в Рингтоне (Сомерсет, Англия) в пуританской семье и собирался стать священником. В 1666 г. он стал домашним врачом, а затем секретарем лорда Эшли, графа Шефтсбери, и приобщился к активной политической жизни этого видного политического деятеля, который в 1673 г. стал лидером оппозиционной королю и консерваторам партии, названной партией вигов. Шефтсбери участвовал в политическом заговоре, и в 1682 г. ему пришлось эмигрировать в Голландию. Локк последовал за ним в 1684 г., затем вернулся в Лондон в 1689 г., и, наконец, удалился в Отс (Эссекс), где и умер в 1704 г. Первые работы, написанные Локком, — это небольшие медицинские трактаты («*Anatomica*», 1668 г.; «*De arte medico*», 1669 г.) и размышления на темы политики и религии, которые волновали Англию того времени («*Письма о веротерпимости*»,

1666 г.); он интересовался проблемами философии только в 1670—1671 гг., когда начал разрабатывать свое учение о простых идеях. Он развил свою философскую систему в *«Опыте о человеческом разумении»*, над которым работал около двадцати лет, с 1671-го по 1690 г., и который увидел свет только в 1690 г. (сокращенный вариант опубликовал в 1688 г. в Амстердаме швейцарский богослов Жан Леклерк). В других про-

350

изведениях Локк развивает свои политические воззрения (*«Два трактата о государственном правлении»*, 1690 г.) и педагогические взгляды (*«Мысли о воспитании»*, 1693 г.); он занимался также экономическими и финансовыми проблемами (*«Некоторые соображения в связи со снижением процентной ставки и повышением стоимости денег»*, 1691 г.).

Именно Локк ввел в систему современной философии сенсуализм и эмпиризм: эти направления явились неизбежным завершением изучения вопроса о понимании истины. Декарт считал, что человек достоверно может понять внешний мир по двум причинам: 1) человеческий разум имеет врожденную способность постигать такие абстрактные понятия, как идея числа или представление о круге, до приобретения какого-либо опыта и независимо от него. Это врожденные идеи, потому что они принадлежат к самой природе разума; 2) мир построен по математическим законам разума. По мнению Локка, теория Декарта о врожденных идеях неприемлема, поскольку все наше знание начинается с чувств, и нет ничего в интеллекте (*intellectus*), чего не было бы раньше в ощущениях, в чувствах — это знаменитое положение цитируют обычно по-латыни (*nihil est in intellectu quid non prius fuerit in sensu*). Это означает, что: 1) познание должно строиться на чувственных данных — сенсуализм Локка; 2) познание мира рождается опытным путем на основе этих чувственных данных, поэтому его учение называется *эмпиризмом* (от греческого *empeiria* = «опыт»).

Если мое познание начинается с чувств, т.е. с какого-то движения в теле, или, используя более современную терминологию, с физиологического состояния, оно, тем не менее, образует во мне систему воспроизведения, систему идей:

«Поскольку каждый человек осознает относительно самого себя, что он думает, о чем размышляет; поскольку то, к чему он прилагает внутренние действия своего ума, — это идеи, которые в нем находятся, то не вызывает никакого сомнения, что люди имеют в уме множество идей, как, например, идеи, выраженные словами белизна, твердость, мягкость, мысль, движение, человек, слон, армия, опьянение и другие...» (*«Опыт о человеческом разумении»*, I,1).

Сами идеи бывают либо простыми, либо сложными (состоящими из простых идей). Простые идеи могут происходить исключительно из опыта; они могут быть ощущениями (горя-

351

чий, холодный, горький и т. п.), рефлексиями (память, внимание, волевой акт и т. п.) или одновременно ощущениями и рефлексиями (понятия времени, существования, числа и т. п.). Они воспроизводят первичные качества тел (например, протяженность, наличие) или их вторичные качества (качества, воспринимаемые чувствами). Тут Локк проявляет непоследовательность, и этот парадокс он так и не сумел разрешить: ощущения, в качестве простых идей, являются отправной точкой любого познания, но поскольку они воспроизводят вторичные качества, то имеют меньшую ценность воспроизведения, чем простые идеи — рефлексии, которые воспроизводят первичные качества. Что же касается сложных идей, то они бывают нескольких типов: модусы соответствуют телам, которые не могут существовать сами по себе (например: понятие треугольника); субстанции, напротив, — это сочетания простых идей, которые воспроизводят тела, существующие сами по себе (человек); бывают идеи, которые воспроизводят единичные вещи (золото, человек), и идеи, которые воспроизводят отношения (например, идея родственной связи, объединяющая отца и сына).

Описание способности суждения, которое дает Локк, ляжет в основу ассоциативной психологии, согласно которой психическая жизнь сводится к более или менее сложному комбинированию основных элементов (ощущений, восприятий, впечатлений). Опираясь на свою теорию идей, Локк различает два возможных вида знаний: знания, целью которых является комбинирование простых

элементов (математика), и знания, которые проверяют соответствие идей и их комбинаций обозначенным ими вещам (экспериментальная наука). Таким образом, по мнению Локка, решается проблема субстанции, являющаяся основной проблемой картезианской философии: философы традиционно относили субстанцию к простым идеям (substratum любого признака, свойства); но она лишь кажется простой идеей, тогда как на самом деле представляет собой идею сложную и общую. Поясним: Локк допускает существование субстанции (поскольку существуют качества, воспринимаемые чувствами, эти качества должны к чему-то прилагаться, на что-то опираться), но он отрицает, что можно иметь ясную идею о субстанции, так как наши чувства позволяют нам познать лишь качества субстанции, но не саму субстанцию.

352

Философия чувств

Невозможно понять философское течение эмпиризма в Англии XVIII в. и в частности систему Юма, если не познакомиться с идейными доктринами, распространенными в Англии около 1700 г., то есть в среде поколения, сменившего поколение Локка. Самым плодотворным из этих течений является платонизм, в основном разработанный преподавателями Кембриджского университета, так называемыми кембриджскими платониками, чей платонизм был ближе к платонизму Плотина, чем к платонизму автора *«Диалогов»*: разум они считают естественным светом, как рассудочным, так и интуитивным, а их восторженная умозрительная позиция преобладает над чисто рассудочной деятельностью (речь идет, в частности, об учении Ральфа Кедворта (1617-1688) и Генри Мора (1614-1687)). К кембриджским платоникам можно отнести и испытавшего их влияние Антони Шефтсбери (1671—1713 гг.), внука покровителя Локка, главное сочинение которого называется *«Характеристики людей, нравов, мнений, времен»* (1711 г.). Неприязненно относясь к пессимизму Гоббса и к сухому рационализму Локка, Шефтсбери провозглашает существование естественных социальных тенденций, внедряемых Провидением, Мировой Душой, которая поддерживает, таким образом, всемирную гармонию. Он полагает, что человек обладает специальным чувством, позволяющим ему различать добро и зло, — это moral sense, нравственное чувство: таким образом, наряду с разумом и опытом, появляется третий способ познания — познание с помощью нравственного чувства. Шефтсбери является также одним из создателей понятия естественной религии, идею которой развивал в то же самое время С. Кларк, сторонник концепции Ньютона о пространстве и времени. Фрэнсис Хатчесон (1694—1746 гг.) подчеркивал, что в основе нравственности лежит внутреннее врожденное моральное чувство; он полагал, что эмоции благожелательности являются естественными (*«Исследования о происхождении наших идей красоты и добродетели»*, 1725 г.; *«Опыт о природе и развитии аффектов и эмоций»*, 1728 г.); а в середине XVIII в. эту же тему будут развивать Адам Смит (*«Теория нравственных чувств»*, 1759 г.) и, разумеется, французские философы (Дидро, Руссо), которых мы только называем здесь, не раскрывая содержания их учения.

353

Для полноты картины упомянем развитие свободомыслия, вольнодумства, имеющего антихристианскую и антиклерикальную направленность, что станет одной из ведущих тем в XVIII в.; Джон Толанд (1670—1722) в произведении *«Пантеистикон»* (1720 г.) пропагандирует пантеистическое направление в религии, без догм, без церкви, без священников, а в произведении Артура Коллинза (1676—1729) *«Выступление в защиту свободомыслия»* (1713 г.) деизм получает свое наивысшее развитие.

2. XVIII ВЕК: ИДЕАЛИСТИЧЕСКИЙ ЭМПИРИЗМ

Основные характерные черты философии XVIII века

XVIII век сделал доступным для широкого круга лиц философские учения XVII века: писатели, поэты, очеркисты передали своим современникам идеи рационализма. Но человеческий разум эпохой Просвещения понимается несколько иначе, чем его понимали Декарт или Спиноза. Его власть не так велика: она ограничена знаниями, получаемыми наблюдением, опытом и чувствами.

Средневековые ученые и схоласты пытались познать реальный мир с помощью понятий, через категории субстанции и через веру; классический рационализм исходил из идеи бесконечной причинной цепи, пронизывающей весь мир, видя в этом сходство с математикой и считая язык математики языком природы. XVIII век даст права гражданства чувствам, наблюдению, опыту (эмпиризм), а в области гуманитарных наук — мнению и суждениям. Опыт возведен в культ, и во имя опыта XVIII век отказывается возвеличивать абстрактный разум; одновременно происходит распространение философских и научных идей в широких слоях читающей публики — а таких становится все больше и больше, — проявляющей интерес к энциклопедиям, которые начинают выходить в тот период времени *«Исторический и критический словарь»* Бейля (1697 г.), *«Cyclopaedia»* Шамбера (Лондон, 1728 г.) и *«Энциклопедия»* Дидро и Д'Аламбера (издание которой началось в 1750 г.). Философия этого времени часто совмещается с литературой; писатели выступают в качестве «философов» и публикуют не трактаты, посвященные философской проблеме, а памфлеты, очерки, эссе с философской проблематикой и т. д. К тому же в XVIII в.

354

зарождаются современные социально-политические воззрения; освобождение разума сопровождается освобождением человека.

Почти всех мыслителей волнует тема всемогущества разума; онтологическое учение картезианцев — иногда их называют догматиками, уподобляя мыслителям древности, — подвергается критике (в частности, в работах Беркли и Юма) и даже высмеивается (скажем, Вольтер потешается над оптимизмом Лейбница в своем *«Кандиде»*... не замечая, что его насмешки основаны на грубой подтасовке); рационализм еще жив, но не играет более ведущей роли: разум уступает опыту. Последователем английского эмпиризма был французский сенсуалист Кондильяк; теперь общественно-политическая мысль основывается не на априорной идее человеческой «природы», как у Гоббса, а на наблюдении взаимодействия людей в группе, и это относится даже к Монтескье, самому последовательному рационалисту среди просветителей. Этот подход не противоречил научным интересам времени. Такие ученые, как Галилей, Декарт или Ньютон, конечно, исходили из опыта, но этот опыт был лишен качественных характеристик: они измеряли пройденное расстояние, углы падения светового луча, строили дифференциальные уравнения, отражающие в наиболее абстрактной форме самые конкретные наблюдения (моментальная скорость численно равна отношению пройденного пути к промежутку времени; ускорение точечной массы является вторичной производной этой же самой функции; Ньютон рассуждает не о «теле с массой *m*», но о «материальной точке с массой *m*», что с самого начала ставит механику на ту же плоскость, что и арифметику или геометрию). Ученые XVIII в. являются уже не геометрами, а экспериментаторами; они доводят до кипения воду в усовершенствованном котле и делают первые шаги к изобретению паровой машины (Уатт, 1769 г.); они натирают медные шары шерстяной тканью, чтобы изучить мощность электризации; они получают электрические заряды от бутылки, наполненной металлическими опилками и присоединенной к электрической машине («лейденская банка», разновидность будущего конденсатора, 1745 г.); они наблюдают противоположно направленное движение отталкивания однородных зарядов и притягивания разнородных зарядов, проводя опыты со стеклянными палочками и со смолой хвойных деревьев (1733 г.);

355

ставят элементарные опыты с минеральными веществами, которые предвещают рождение химии через опыты основателей современной химии — Пристли и Лавуазье. Физическая наука не разрабатывает более абстрактную модель материального мира: она с наслаждением погружается в реальный мир, что ведет к материализму; и этот материализм, порою в крайне упрощенных формах, подводит физиков к деизму (религиозно-философское воззрение, согласно которому Бог, сотворив мир, не принимает в нем какого-либо участия и не вмешивается в закономерное течение событий) или к атеизму, когда рассуждения достигают настоящих философских высот (Юм). Резюмируя, можно сказать, что XVIII век поставил под сомнение все утверждения XVII века; во всяком случае эта критика ведет к скептицизму: если желаешь считать истинным только то, что видишь,

ощущаешь или чувствуешь, то рискуешь потерять твердую опору и погрязнуть в импрессионистском видении мира, конечно, очень богатом и разнообразном, но неприятном для человеческого ума, который стремится к определенности и к объективности. Все это завершилось тем, что в конце века, изобилующего ссорами и критикой всего и вся, появилась необходимость навести в учениях порядок, который восстановил бы подорванную репутацию рационализма: это сделает Иммануил Кант.

Имматериализм Беркли

Философия Джорджа Беркли (1685—1753) неоднозначна, как и его биография: по происхождению он англичанин, но ирландец по месту рождения (Килкенни) и по месту учебы (Дублин); он был епископом англиканской церкви в Клойне, в епархии, где большинство населения — католики; он путешествовал по Франции, Италии, Сицилии, интересуясь археологией; освободившись от материальных забот после получения наследства, он посещает американскую колонию и проживает в Род-Айленде (1728—1731), где изучает труды философов-неоплатоников и открывает целебные свойства водной настойки древесного дегтя (используемой как средство от легочных заболеваний), что послужит отправной точкой для его последней философской работы (*«Сейрис, или Цепь философских размышлений и исследований относительно водного раствора дегтя и*

356

ряда других тел»), опубликованной в 1744 г., после его смерти. Философская система Беркли сложилась очень рано (этот процесс можно проследить по его тетради для заметок, *«Commonplace Book»*, которую он вел с 1702-го по 1710 г., будучи студентом колледжа св. Троицы Дублинского духовного университета); он ее излагает в *«Трактате о началах человеческого знания»* (1710 г.) и в написанном в духе Платона произведении *«Три разговора между Гиласом и Филонусом»* (Гилас — сторонник материализма, а Филонус — спиритуалист, на что указывает этимология их имен). Другие его произведения свидетельствуют как о его достоинствах полемиста (он полемизировал с Артуром Коллинзом, приверженцем свободомыслия, написал несколько работ, проникнутых стремлением отвергнуть «разнузданность и безбожие»; Мальбранш умер именно во время слишком горячего спора с Беркли), так и о рвении, с каким он выполнял свой священнический долг (и о его желании примириться с католиками). Особняком стоит его *«Опыт новой теории зрения»* (1709 г.), послуживший поводом для полемики с физиками и математиками его времени, а также трактат о движении (*«De motu»*, 1721 г.), в котором он пытался опровергнуть физику Ньютона.

Отправной точкой философского учения Беркли является его понятие абстракции: все заблуждения, все трудности, с которыми сталкиваются философы, объясняются тем, что они считают ценными те абстрактные идеи, которые мы образуем в уме. А на самом деле мы можем иметь лишь сумму отдельных ощущений или идей: когда мы говорим о «треугольнике», мы имеем в виду определенный треугольник, с такими-то углами, с такой-то площадью поверхности, с определенным положением в пространстве и т. д.; «треугольник вообще» не может существовать в восприятии, это — всего лишь наименование (номинализм Беркли) или, в крайнем случае, деятельность разума, устанавливающего в уме отвлеченные общие идеи вместе с относящимися к ним названиями (концептуализм). Следовательно, не существует такой реальности, которая соответствовала бы тем отвлеченным идеям, которые мы образуем.

Выводом из этой критики абстрактных идей (которая у Беркли распространяется и на научные понятия), является имматериализм. В качестве отвлеченной идеи материя не существует; у нас нет и не может быть никакого представления, ника-

357

кого чувственного восприятия материи как таковой. То, что мы называем ощущаемым предметом, не имеет реального существования: те воспринимаемые качества, которые мы ему приписываем (форма, цвет, твердость, или мягкость и т. д.), находятся не в нем, а в нас (если бы все люди были лишены органа зрения, не было бы ни формы, ни цвета: например, «красный» цвет находится в глазу того, кто его видит, а не в предмете, которому его приписывают). Вторичные качества критиковал еще Декарт (вспомним его кусок воска). Но Беркли идет дальше

Декарта: первичные качества (протяженность и движение), которые Декарт не отрицал, считая единственными достоверными качествами телесного субстрата объекта, Беркли называет абстрактными идеями, то есть субъективными и не соответствующими никакой реальности, которые, разумеется, не могут быть копиями или подобиями реальных вещей. Беркли так отвергает бытие материи: вещь — это не более чем совокупность представлений, объединяемых единым мнением; «быть» — это значит *быть воспринятым* (по-латыни: *esse est percipi*).

Таким образом, чувственный мир сводится к комбинации ощущений, являясь чем-то вроде организованной иллюзии. Однако мы ежеминутно констатируем, что эти комбинации ощущений от нас не зависят: они вкладываются в наше сознание, образуют сумму отдельных ощущений, кажутся нам приятными или неприятными, независимо от нашей воли. Следовательно, их надо связать с какой-то причиной, которая находится вне нас; поскольку материя не существует, остается предположить, что наши восприятия производит Дух, во всем нас превосходящий, то есть Бог: Бог, вездесущий вечный Дух, создавая Свою сумму восприятий, создает мир (восприятий), который и я, в свою очередь, воспринимаю. «Быть» означает в данном случае «воспринимать». Бог, Активный Воспринимающий Субъект, является беспредельно свободным, и Его сознание не подчиняется никакой необходимости. Но, поскольку Он бесконечно добр, всеблаг, то Он выстроил ряд Своих восприятий по определенным законам, чтобы мы могли их плодотворно использовать, когда они станут нашими восприятиями; на основании опыта, наш ум может выработать нечто вроде общей идеи отдельной вещи, но не общую идею материи.

Таков субъективный идеализм Беркли («субъективный идеализм» означает учение, отрицающее существование какой-либо

358

реальности вне и независимо от нашего сознания; он появляется в конце XVII в. в философии Лейбница, который противопоставляет его материализму, и используется Вольфом — учителем Канта — для характеристики учения Беркли; сам Беркли называл свое учение имматериализмом). В своей последней работе — *«Сейрис, или Цепь философских размышлений и исследований относительно достоинств водного раствора дегтя и ряда других тел, связанных друг с другом и порождающих одна другую»* — Беркли старается с каким-то экстатическим восторгом доказать, что все философы начиная с Платона одинаково трактуют проблему материального мира. В 1740 г. в Ирландии началась эпидемия, которая позволила Беркли на практике проверить чудодейственные свойства водного раствора дегтя, полученного из сосновой смолы, который он считал средством от всех болезней, настоящей панацеей. Чтобы выявить целебные свойства настойки дегтя, он уходит в изучение растительного мира и открывает, что воздух — это «питомник всех жизненно важных элементов». Далее он переходит к метафизическим умозрительным построениям относительно Эфира, Животворного Духа Вселенной, который наличествует в растворе древесного дегтя, и к мировому активно действующему божественному духу, пронизывающему весь материальный мир, чтобы принести ему благо. Затем он разрабатывает теорию Эфира, сходную с учением иллюминатов и основанную на возможности получения знаний сверхчувственным путем: тут уже прослеживаются элементы неоплатонизма и мистики, и Беркли завершает свои размышления выводом о том, что если опыт других философов, в том числе и Платона, не противоречит его собственному, то это, вероятнее всего, свидетельство того, что все они приобщились к Великой тайне.

Давид Юм

Юм (1711—1776) — по национальности шотландец и родился в Эдинбурге. На родине он был прославленным историком, а во Франции (где он жил с 1734-го по 1737 г. и с 1763-го по 1765 г.) его почитали как философа; именно с ним Руссо в 1766 г. отправился искать убежища в Англии. Его главные сочинения — *«Трактат о человеческой природе»* (два тома вышли в 1739 г.,

359

а третий — в 1740 г.), *«Исследование о человеческом уме»* (1748 г.) и *«Исследования о принципах морали»* (1751 г.); *«Эссе»* на общественно-

политические, морально-этические и экономические темы (1741— 1742 гг. и 1748 г.), *«Политические беседы»* (1752 г.), восьмитомная *«История Англии»* (между 1754-м и 1759 гг.) и *«Естественная история религии»* (1757 г.). В 1767—1768 гг. Юм занимал пост помощника государственного секретаря в правительстве вигов Рокингема; затем он уехал в Шотландию, где и умер в 1776 г., отказавшись собороваться перед смертью, до конца отстаивая таким образом свои атеистические убеждения. Посмертно, в 1779 г., были опубликованы *«Диалоги о естественной религии»*, написанные, вероятно, около 1749 г.

Давида Юма принято считать агностиком, настоящим врагом рационализма. Продолжая критику абстрактных идей Беркли и доводя ее до самых крайних выводов, он отрицает существование Духовной Субстанции по тем же причинам, которые привели Беркли к имматериализму, но его отрицание Духовной Субстанции приводит его к атеизму (когда его спрашивали о том, что породило его атеизм, он отвечал не без юмора, что он обязан своим безбожием учению «его высокопреосвященства Беркли, епископа из Клойна»). Юм утверждает, что ум не имеет дела ни с какими вещами, кроме впечатлений, складывающихся из отдельных восприятий. Он видит в идее Действующей Причины источник метафизических заблуждений. Он считает, что, считая материальный мир порождением Другого Существа, являющегося его причиной, фактически, люди вынуждены утверждать объективное существование причинно-следственных связей. Этот процесс видится ему так: я привык в своей житейской практике к тому, что некое явление *В* следует за неким явлением *А*: но правомерно ли из этого делать вывод, что *А* является причиной существования *В*? Учение о причинности, как считает Юм, конечно, очень удобно, особенно в быту, скажем, помогает избежать ожога, когда человек имеет дело с огнем, но с философской точки зрения оно не имеет реальных оснований: что дает человеку право делать выводы, выходящие за рамки конкретного опыта (восприятие регулярного появления и следования во времени события *В* после пространственно смежного с ним события *А*), и понимать эти факты как свидетельство необходимого порождения этого следствия *В* этой причиной *А*? Что дает основание верить в то

360

что и в будущем всякое появление *А* повлечет за собой появление *В*? Поскольку ничто не может убедить меня в том, что завтра все будет так, как сегодня (только разве картезианская теория о том, что Бог творит мир непрерывно: но ведь Юм не верит в Бога), что огонь будет гореть завтра, как он горит сегодня, то единственным решением проблемы бытия для Юма является скептицизм: все сводится к психическим переживаниям, к описанию свидетельств органов чувств, когда человек пытается установить причину явлений; учение Юма о причинности связано с его убеждением в каузальном характере процессов ассоциирования.

В действительности Юм не был яростным агностиком, старавшимся уничтожить все философские концепции, как его часто представляют. Его философское учение легче понять, если вспомнить, что он формулировал принципы своего учения под влиянием Ньютона и эстетика и моралиста Хатчесона. Ньютому Юм обязан идеей о человеческой личности, являющейся частью природы и неотделимой от нее, а потому не имеющей возможности за ней наблюдать: духовную жизнь можно описать тем же образом, каким описывают Вселенную, с помощью повсеместно действующего закона философской антропологии, соответствующего закону всемирного тяготения, а точнее, с помощью механизма ассоциирования (ассоциации сходства и контраста и пространственной и временной смежности). У Хатчесона Юм позаимствовал его теорию познания, опирающуюся на некоторую совокупность чувственных переживаний в сознании субъекта, который из общечеловеческого чувства симпатии, то есть особого рода притяжения между людьми (подобного гравитации Ньютона), передает мне, наблюдателю, животные чувства и естественные верования (наподобие идеи причинности).

Что касается разума, то Юм признает за ним способность как к анализу, так и к синтезу, предвосхищая, таким образом, некоторые положения работы *«Критика чистого разума»* Канта. Анализ состоит в уточнении логической формы двух идей, между которыми существует причинная связь; тут необходима связь элементов в единое целое, и тогда мы получим знание бесспорное, математического типа

(индуктивные умозаключения дают знание научное, точное), синтез соединяет две идеи, которые опыт и привычки обыденного сознания заставляют

361

меня объединять: он порождает знание спорное, которое я могу подвергнуть критике, порожденной моим скептицизмом (физика и метафизика). Вот на этом фоне Кант и скажет свое новое и точное слово во всех областях философии. О нем мы сейчас и поговорим.

3.КАНТ 1724-1804

Жизнь и творчество

Иммануил Кант родился в Кенигсберге (нынешний Калининград) в 1724 г. В отличие от философов предшествовавшего периода, от Декарта до Юма, которые часто переезжали с места на место, он провел всю жизнь в своем родном городе, где и умер в 1804 г. Главный труд Канта — *«Критика чистого разума»* (*«Kritik der reinen Vernunft»*), 1-е издание 1781 г.; 2-е издание 1787 г.); слово «критика» используется Кантом в особом смысле; философию Канта часто называют *критической философией*, или *критическим идеализмом*; произведения Канта, написанные до *«Критики чистого разума»*, называют *докритическими*.

Основные сочинения Иммануила Канта

I. Докритический период

- 1747 - «Мысли о настоящей оценке жизненных сил»
- 1754 — «О неравномерном вращении Земли»
- 1754 - «Если Земля одряхлеет»
- 1755 - «Всеобщая естественная история и теория неба»
- 1755 - «Рассуждение об огне» (для получения научного звания в Университете)
- 1755 - «Новые разъяснения относительно первооснов метафизического познания» (диссертация для получения ученой степени)
- 1755 - «Об использовании в философии метафизики в сочетании с физикой, или Физическая монадология» (диссертация для получения ученой степени)
- 1756 - «О землетрясениях и о ветре» 1759 — «Замечания по проблеме оптимизма»
- 1762 — «Ложная сила познавательного значения четырех фигур силлогизма»

362

- 1763— «Единственно возможное обоснование доказательства существования Бога»
- 1763 — «Попытка введения в философию понятия отрицательного количества»
- 1764 - «Наблюдения над чувством возвышенного и прекрасного»
- 1764 — «Об очевидности первооснов естественной теологии и морали»
- 1766 — «Фантазии мистика, объясненные фантазиями метафизика» 1770 - «Форма и первоначала чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира» (диссертация для получения звания профессора)

II. Критический период

- 1781- «Критика чистого разума»
- 1783- «Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука»
- 1784 - «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане»
- 1785 — «Сводка «идей» Гердера»
- 1785 — «Определение понятия человеческой расы»
- 1785 - «Основы метафизики нравственности»
- 1786 — «Догадки о начале истории человечества»
- 1786 — «Метафизические первоосновы естествознания»
- 1786 — «О принципе естественного права Гугфеланда»
- 1787 - Второе издание «Критики чистого разума»
- 1788 — «Критика практического разума»
- 1790 — «Критика способности суждения»
- 1791 - «О неудачах всех попыток философов создать доктрину теодицеи»
- 1793 - «Религия в пределах только разума» 1795- «К вечному миру »
- 1797 — «Метафизика нравов»
- 1798 - «Конфликт свойств»
- 1798 - «Об использовании телеологических основ в философии» 1803 - «Трактат о педагогике»

Заметки и черновики Канта были опубликованы в 1936 г. Прусской академией под заглавием «Opus postumum».

В детстве и юности Кант находился под влиянием пиетизма (направление протестантизма, характерное для германских лютеран, основная линия развития которого связана с именем пастора из Эльзаса, Шпенера: оно предлагает

гиозного чувства, придавая особое значение индивидуальной нравственности и религиозному чувству, а также самостоятельному постижению Писания). Альберт Шульц, директор гимназии, где учился Кант, был пиетистом. В Университете преподавателем Канта был Мартин Кнутцен, ученик Вольфа (1679—1754), математика, популяризатора и систематизатора идей Лейбница. В период с 1746-го по 1755 г. Кант работал учителем в частных домах, в 1775 г. он заканчивает учебу и получает диплом (к этому времени он уже написал много небольших работ по физике, географии, астрономии и философии). В 1770 г. его принимают в Кенигсбергский университет на должность штатного преподавателя после защиты диссертации, носившей название *«De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principilis»* («Форма и первоначала чувственно воспринимаемого и умопостижаемого мира»), известной как *«Рассуждение от 1770 года»*.

«Рассуждение от 1770 года» содержит в зародыше основы кантовской критической философии, это как бы межевой знак на границе докритического и критического периодов его философии. Второй период начинается в 1781 г. с опубликования *«Критики чистого разума»* (Канту было тогда пятьдесят семь лет: если бы он умер в возрасте Декарта и Спинозы, то не был бы даже упомянут в истории философии!). Две другие крупные работы критического периода — это *«Критика практического разума»* (посвященная проблемам нравственности) и *«Критика способности суждения»* (о чувствах удовольствия и неудовольствия), опубликованные, соответственно, в 1788 и 1790 гг. Попытка изложить идеи *«Критики чистого разума»* в более ясной и обозримой форме была сделана Кантом в *«Прологоменах ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука»* (1783 г.). Выше можно увидеть список сочинений Канта, который преподавал и публиковал свои работы в Кенигсберге вплоть до своей смерти в 1804 г. (он оставил преподавательскую должность в 1796 г.).

Общее обозрение кантианства

Критические размышления Канта начались с чтения философских *«Эссе»* Юма, переведенных на немецкий язык в 1755 г. Напомним об агностических выводах шотландского философа:

единственно возможный способ познания — это познание эмпирическое, дающее лишь атомарные впечатления: я не располагаю никакими средствами, чтобы узнать, существуют ли материальные объекты, вызывающие эти впечатления, а сложные идеи, причинно-следственные связи, которые вырабатывает мой дух (идея бесспорной каузальности, идея субстанции и т. д.), не имеют под собой никакого основания. Философия Юма приводит к скептицизму, охватывающему, как науку, так и метафизику и теологию. Единственное, что остается, — отказаться от рационализма в пользу агностицизма субъективно-идеалистического склада, отказаться от системы норм нравственности в пользу психологии и, естественно, атеизма. А между тем вплоть до 1755 г. Кант не ставил под вопрос систему рационализма, по крайней мере, в том виде, как она сложилась в середине XVIII в., то есть рационализм, базирующийся на опыте, порожденный учением Ньютона: наблюдать, квалифицировать, устанавливать связи между явлениями и выводить опытным путем законы, которые можно выразить в виде дифференциальных уравнений и которые обладают единством благодаря основополагающим законам — тоже почерпнутым из опыта, — таков, например, основной закон динамики $F = m \cdot a$, или закон тяготения. Чтение «проницательного Юма» вывело Канта из того состояния, которое он сам назвал «догматической спячкой»: как и все люди его поколения, он верит в физику Ньютона, в достоверность математических положений, а поскольку воспитан в духе пиетизма, то не сомневается ни в существовании Бога, ни в ценности добродетели. Но как уберечь этот набор верований от критики скептиков? Ответ на этот вопрос Кант находит в ограничении власти чистого разума (познавательная способность) и практического разума (способность к действию): поиски и определение этих границ и составляют то, что он называет критикой (Kritik) разума (и чистого, и практического).

Что же касается проблемы существования, то Кант не высказывается ни в пользу картезианского реализма, ни в пользу субъективного идеализма: как и картезианцы, он полагает, что существует объективная реальность (ноумен, или «вещь в себе»), но, подобно Беркли и Юму, он утверждает, что «вещь в себе» не может быть познана, поскольку все мое знание базируется на опыте, на совокупности чувственных переживаний, и,

365

сколько бы мы ни проникали в глубь явлений, наше знание все же не будет знанием вещей, которые существуют сами по себе. Я знаю, что существует умопостигаемая реальность, но не знаю, что она собой представляет.

Откуда же тогда взялось стремление — породившее в XVII в. учения о субстанции — искать ноумен, выходя за пределы постигаемого чувствами, и делать его объектом уже не чувственных ощущений (что лишило бы его характера «вещи в себе»), но априорных доопытных форм чувственности? Ответ: чрезмерные надежды, возлагаемые на возможности человеческого разума. И чтобы доказать, что мы преувеличиваем возможности своего разума, безосновательно их расширяя, Кант в *«Критике чистого разума»* методично изучает наши познавательные способности. Познание начинается с опыта, когда «вещи в себе» воздействуют на органы внешних чувств и вызывают в нас чувственные ощущения, богатые, разнообразные, подвижные как во времени, так и в пространстве. После фиксации поступающих извне сигналов мир становится мыслимым, когда я синтезирую опытные данные с помощью самых общих закономерных связей (например, идеи причинности), которые понимаются как формы активной деятельности рассудка: логические категории.

Можно ли двигаться дальше? В той мере, в какой категории являются формами мышления, упорядочивающими опытные данные, познание мира ограничено возможностями человека, то есть относительно, неадекватно: я постигаю лишь то, чем вещь является для меня, лишь «феномен» (этимологически: «*phainomenon*» = «являющееся»). Чтобы познать «ноумен», мы должны были бы обладать способностью постичь его непосредственно разумом, напрямую, подобно тому, как воспринимаем с помощью чувств тепло или холод, не прибегая к помощи категорий, иначе говоря, с помощью продуктивного воображения: но ничто не доказывает, что оно у нас есть. Более того, если бы оно у нас было, мы могли бы думать о «вещах в себе» лишь с помощью категорий, то есть соотносить их с собой, лишая их объективности. Вывод: «вещь в себе» непознаваема, и размышлять о духовных первоначалах бытия, заниматься метафизикой — значит переоценивать возможности категорий; мы не можем выйти за пределы материального мира, за пределы простой физики.

366

Итак, Кант одновременно является и материалистом, и идеалистом. Он — идеалист, поскольку утверждает, что познание сводится к сознанию познающего субъекта, а познанный объект является лишь явлением сознания, чистым феноменом; он — материалист, потому что, с одной стороны, он утверждает, что это познание одинаково для всех, что гарантирует его объективность, а с другой стороны, он допускает существование ноумена в виде независимого от опыта и выходящего за его пределы субъекта (это — то, что он называет трансцендентальным бытием). Кант сам назвал свою систему трансцендентальным идеализмом. Мы увидим далее (книга II, глава VIII), каким образом Кант вернул права гражданства умопостигаемой реальности в *«Критике практического разума»*, вернув Бога, бессмертную душу и свободу, чтобы обосновать свое учение о нравственном долге.

Философские термины кантианства

Кант ввел в философию очень специфический словарь и своеобразный аналитический метод, от которых отказались или с которыми не были знакомы после революции, произведенной Декартом: эта тенденция в дальнейшем будет расширяться, охватывая все школы неокантианства (в частности, у Гегеля) и у философов начала XX в. (экзистенциализм, феноменология Гуссерля); только начиная с *«Критики чистого разума»*, неспециалистам стало так же трудно читать философские труды, как и основополагающие трактаты средневековых ученых,

схоластов. Изложим в основных чертах специфику терминов Канта по его работе *«Критика чистого разума»*.

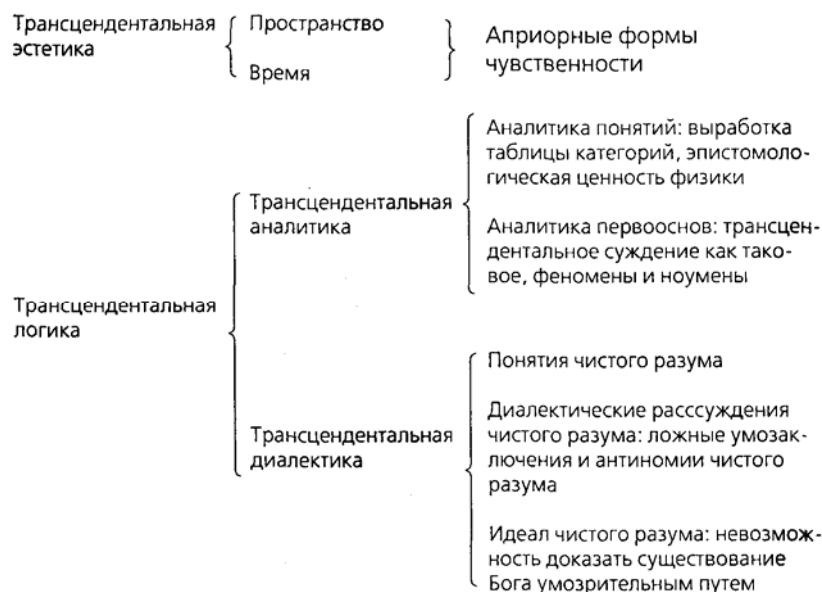
Кроме обширного *«Введения»*, в котором Кант рассуждает, в частности, о природе суждений существования (то есть о предложениях типа «все тела обладают весом» или « $7+5$ равняется 12 »), *«Критика чистого разума»* содержит две части, неравные по объему: трансцендентальную эстетику, аналитику и диалектику чистого разума, где говорится о необходимом эмпирическом основании познания — ощущениях (и описываются наши познавательные способности), и трансцендентальное учение о методе (о том, как пользоваться чистым разумом). Чтобы иметь представление об объемах этих частей, достаточно сказать, что

367

если первая часть занимает примерно 500 страниц, то вторая — около 90. Теория ощущений является, таким образом, основной темой в *«Критике чистого разума»*: эта теория, в свою очередь, подразделяется на две части: изучение условий восприимчивости, или *«Трансцендентальная эстетика»* (слово «эстетика» взято здесь в своем прямом этимологическом смысле: *aisthesis* = «чувство», «ощущение») и изучение мыслительной способности — *«Трансцендентальная аналитика»*. Композиция *«Критики чистого разума»* в конечном счете, имеет следующий вид:

Введение: любое абстрактное знание базируется на априорных обобщенных суждениях.

I. Теория ощущений



II. Теория метода

Чистый разум как отрасль знания.
Правило чистого разума.
Архитектоника чистого разума.
История чистого разума.

368

Познание начинается с опыта, но оно содержит в себе не только опыт: на наши чувственные впечатления накладывается «то, что производит наша собственная способность восприятия». Таким образом, бывают эмпирические знания, имеющие источник *a posteriori*, в опыте, и чистые знания, независимые от любого опыта, *a priori*. Априорные знания носят характер необходимости и всеобщности (например, математические знания); апостериорные знания носят характер всеобщности лишь относительно (они предполагают индукцию, вывод, то есть априорная форма наполняется апостериорным содержанием, когда из отдельных опытов мы выводим общий закон, чтобы сказать, например: «Все тела обладают весом»). С другой стороны, любое знание выражается суждением, как говорят логики (*x* есть *y*); суждения с субъектно-предикатной структурой могут быть двух видов:

— в аналитических суждениях атрибут *y* включен в субъект *x*; так, суждение «Любое тело имеет протяженность» является аналитическим, так как атрибут «протяженность» по смыслу является включенным в субъект «тело» (невозможно представить себе тело, не имеющее протяженности);

— в суждениях синтетических атрибут не включен в субъект: связь субъект—атрибут, которую устанавливает суждение, содержит новое знание о предмете суждения.

Отсюда ясно, что аналитические суждения являются априорными, то есть логически необходимыми (или аподиктическими, если употреблять философский термин). Среди синтетических суждений бывают апостериорные и подсказанные опытом, например: «Этот лист белый»; и априорные, как математические теоремы, например: «Сумма углов треугольника равна 180° ». (Это — синтетическое суждение, поскольку атрибут «равна 180° » не включен в субъект; но это также и априорное суждение, поскольку оно не выведено из опыта.) Поскольку наука, по определению, относится к области необходимого, она должна базироваться на априорных суждениях; если бы эти основания являлись суждениями аналитическими, то наука была бы сплошной тавтологией, когда в гигантских масштабах говорили бы «*A* есть *A*»; ценность науки как раз и состоит в возможности высказывать синтетические суждения. В конечном счете, для того чтобы наука была аподиктической, она должна

369

базироваться на априорных синтетических суждениях. Общая проблема чистого разума (чистого, то есть свободного от всякого опыта) формируется так: «Каким образом возможно существование априорных синтетических суждений?» Чтобы ее решить, надо посмотреть, что же есть априорного в нашей познавательной способности. Познавательная способность имеет два свойства: чувствительность и способность суждения, в которых Кант аналитическим путем обнаружил кое-что априорное. Априорные характеристики чувствительности свидетельствуют о возможности вынесения априорных синтетических суждений в математике; априорные элементы мыслительной способности гарантируют возможность априорных синтетических суждений в физике. Таким образом, можно подтвердить достоверность математики и физики и избежать скептицизма Юма. Но можно ли не сомневаться в метафизике? Кант дает отрицательный ответ: не существуют третьей познавательной способности, следовательно, не существует третьей априорной способности познания, которое должно, таким образом, ограничиться математикой и физикой. Применение категорий мыслительной способности к метафизическим понятиям (Бог, я, мир) является неправомерным; оно порождает затруднения чистого разума, которые снимаются в *«Трансцендентальной диалектике»*. Таким образом, метафизика исключается: познание объективного мира для нас недоступно раз и навсегда.

* * *

В *«Трансцендентальной эстетике»* изучаются условия, при которых становится возможным чувственное познание; и действительно, необходимо начать с этой познавательной способности, поскольку для нас все начинается с чувственного опыта. Метод изучения является показательным, и он не изменится на протяжении всей *«Критики чистого разума»*: 1) Каковы априорные факторы, которые обуславливают наше восприятие? 2) Каким образом эти факторы могут порождать другие априорные знания, таким образом — необходимые (аподиктические)? Кант называет «метафизическим изложением» первую часть этого анализа, а вторую часть — «трансцендентальным изложением».

Любой чувственный опыт заставляет нас представлять объекты как бы вне нас, находящимися в том, что мы называем

370

пространством. Пространство не является «эмпирическим понятием» на основе обобщенного чувственного опыта, т.к. проведение опыта само по себе предполагает заранее наличие пространства; пространство не является и «логическим понятием», полученным рассудочным путем (не существует нескольких «пространств», для которых Пространство было бы дискурсивным понятием, подобно тому как собака является дискурсивным понятием, соответствующим многим единичным «собакам»).

Пространство является понятием независимым от опыта, априорным; оно известно не через рассудочные построения, но напрямую, интуитивно. От этого «метафизического изложения» перейдем теперь к «трансцендентальному изложению», которое Кант определил следующим образом:

«Под трансцендентальным изложением я подразумеваю объяснение понятия, которое следует считать основополагающим для объяснения других априорных синтетических знаний. А это предполагает две вещи: 1) что знания такого рода действительно порождаются данным понятием; 2) что эти знания возможны, только если принять способ объяснения, который дает это понятие».

Априорные знания, которые дает нам пространство, — это знания геометрические: и действительно, геометрия изучает в обобщенном виде свойства пространства а priori, что гарантирует, таким образом, высшую степень логической достоверности знания и непреложную необходимость геометрических доказательств. А поскольку тела находятся в пространстве, то необходимую и абстрактную геометрию математиков можно будет применить и к телам, изучая пространственные формы и отношения тел. Пространство является, таким образом, одновременно реальным и идеальным: оно обладает определенной реальностью, поскольку служит основанием для реальных наук; но в то же время оно является идеальным, поскольку имеет смысл лишь в качестве априорного условия нашего опыта. Следовательно, будучи одновременно и реальным, и идеальным,

пространство обладает трансцендентальной идеальностью, «...что означает, что пространство — ничто, если не принимать во внимание условие возможности проведения любого опыта и если мы не примем его в качестве того, что служит основанием для вещей в себе».

371

Любой наш опыт разворачивается во времени, относительно которого можно сделать те же замечания, что и относительно пространства: время — не эмпирическое понятие, не дискурсивное понятие, время — априорная форма, которая служит основанием для всех чувственных переживаний. На ней базируются понятия смены состояний и движения (понимаемого как перемена места) и необходимость науки о движении, а именно классической механики, в основе которой лежат законы Ньютона и Галилея и которая изучает изменения с течением времени взаимного положения тел или их частей в пространстве и взаимодействия между ними.

При таком подходе пространство и время предстают априорными условиями чувственности. Чувственное познание обладает материей, веществом (Stoff), в качестве непосредственных опытных данных чувственного восприятия, и формой (Form), как отображением законов мышления, позволяющих воспринимать и понимать многочисленные данные, поступающие извне и воздействующие на наши чувства: время является формой внутреннего чувства, пространство — формой внешних чувств. Пространство и время являются априорными формами чувственности.

* * *

В *«Трансцендентальной логике»* рассматриваются условия познания, работа рассудка. Это произведение состоит из двух частей: *«Трансцендентальная аналитика»*, в которой Кант тщательно изучает априорные формы рассудочной деятельности, а именно категории, и *«Трансцендентальная диалектика»*, посвященная критике метафизики в той мере, в какой она злоупотребляет использованием категорий, то есть отрывается от чувственного основания познания. Эта кантовская *«Логика»* является самой искусственной частью *«Критики чистого разума»*, напоминая произведение схоластов, и сама лексика лишь подчеркивает это впечатление. К тому же Кант считает своим долгом действовать аналитическим путем, словно не знает, куда приведут его рассуждения (защита физики Ньютона от скептицизма); и, наконец, он решает сохранить метод, удачно употребленный в *«Трансцендентальной эстетике»*, а именно чередование метафизического изложения и изложения трансцендентального, что придает этой работе искусственный характер.

372

В конечном счете, *«Трансцендентальная логика»* представляет собой объемистое сочинение чисто философского характера, целью которого является доказательство следующей мысли: наука — это сфера человеческой деятельности, с помощью которой человеческий разум систематизирует различные чувственные восприятия, объединяя сумму эмпирических знаний по общим законам мыслительной деятельности, которые сами по себе не зависят от опыта, то есть являются априорными. Эти «законы» называются категориями — организующими принципами процесса мышления; их априорный характер является гарантией необходимости физики (ибо позволяет выносить априорные обобщенные суждения в физике).

Чтобы понять важность проблемы, необходимо вернуться к критике идеи причинности в том виде, в каком ее разработал Юм. Наш опыт дает нам впечатления, и мы привыкаем видеть их в определенной последовательности: «Солнце освещает камень», «Камень нагревается»; эта часто повторяющаяся последовательность может быть выражена суждением: «Всякий раз, как солнце освещает камень, этот камень нагревается»; под словами «Всякий раз, как...» надо подразумевать: «Всякий раз, как я ставил опыт...» По мнению Юма, ничего больше мы сказать не можем: наш личный опыт позволяет нам воспринять нагревание камня после его освещения; поскольку этот опыт часто повторялся, поскольку его наблюдали и другие люди, то мы воображаем, что последовательность «освещение — нагревание» объективно находится внутри вещей, тогда как она всего лишь субъективна, но мы говорим, что освещение является причиной нагревания, что

отражено в суждении: «Солнце нагревает камень». Причинность является субъективной необходимостью (мы ожидаем, что нагревание неизбежно последует за освещением), которую мы принимаем за объективную необходимость. Это учение — которое ведет к отрицанию аподиктического содержания физики — не может удовлетворить Канта. Чтобы его опровергнуть, необходимо продолжить критику Юма; Юм говорил только об идее причинности, которая казалась ему злоупотреблением силой воображения: Кант докажет, что человеческий разум способен установить синтетические связи между нашими чувственными впечатлениями и что причинность является лишь одной из многих связей, совокупность которых определяет структуру человеческого разума, структуру априорную, то есть внутреннее отношение, присущее самим

373

вещам и являющееся основой для априорных синтетических суждений, то есть суждений, дающих новое знание, таких, как: «Солнце нагревает камень».

Кант использует следующий метод. Знания нашего рассудка облекаются в форму суждений; эти суждения принадлежат к определенному числу фундаментальных разрядов; каждый разряд соответствует определенному «понятию чистого разума», определенной категории. Следовательно, необходимо: 1) разработать схему суждений; 2) вывести из этой схемы таблицу категорий; 3) доказать путем трансцендентальной дедукции (перед этим была дедукция метафизическая), что эти категории обосновывают необходимость утверждений физики.

Таблица логических суждений может быть разработана на основе формальной логики с учетом их свойств (количество, качество, отношения, модальность суждений); и тогда мы имеем:

	СУЖДЕНИЯ		
Количество	Общие	Частные	Единичные
Качество	Утвердительные	Отрицательные	Неопределенные
Отношение	Определенные	Неопределенные	Дизъюнктивные=разделительные
Модальность	Проблематические	Ассерторические	Аподиктические

Этой таблице, термины которой объяснены в книге II, соответствует таблица категорий процесса мышления:

	КАТЕГОРИИ		
Количество	Единство	Множество	Цельность (совокупность)
Качество	Реальность	Отрицание	Ограничение
Отношение	Субстанция и свойство	Причина и действие	Взаимодействие
Модальность	Возможность и невозможность	Действительность и недействительность	Необходимость и случайность

374

Обе первые триады относятся к объектам наглядности (количество относится к протяженности, мере явлений; качество—к уровню их силы, напряженности), это — математические категории; две другие триады относятся к самому существованию объектов предметной деятельности: это — категории практики. Первое слово каждой триады выражает условие, второе — то, что обусловлено, третье — результат союза условия и того, что обусловлено: так, единство в применении к множеству дает совокупность. Вот пример категориальной дедукции. Возьмем общее утвердительное суждение «Любой x является y »; из него выводим категорию реальности; соответствующее отрицательное суждение будет «Никакой x не будет являться y », откуда выведем категорию отрицания; и, наконец, общее

неопределенное суждение «Любой *х* является не-*у*» (которое не следует смешивать с простым отрицательным суждением) дает категорию ограничения. Кант делает следующий вывод:

«...имеется ровно столько фундаментальных понятий познания [категорий], которые априорно применимы к объектам реальной действительности вообще, сколько было логических действий во всех возможных суждениях из предыдущей таблицы [таблицы суждений]; так как эти действия полностью исчерпали деятельность человеческого разума и полностью соответствуют его могуществу».

Создавая учение о категориях, Кант был уверен в том, что открыл априорные организующие принципы, основные понятия науки о природе. Начав, как и Декарт, с «Я мыслю», он приходит не к «своему» существованию (мы увидим даже, что он считает переход от *cogito* к *sum* неправомерным), но к объективной и необходимой ценности «своего» познания мира. То «Я», которое является условием всех моих суждений, не является субстанциальным единством, как у Декарта, это не человек, заявляющий «Я существую»; это единство формы, которое накладывается на разнообразие ощущений нашей чувственности, это главное синтетическое единство, это субъект, который вторгается в объект, а не субстанция. Но каким образом этот субъект может улавливать чувственные ощущения и связывать их между собой? Благодаря категориям. Но каким образом могут установиться отношения между категориями рассудочной деятельности и априорными чувственными формами? Потому что,

375

по мнению Канта, мы наделены способностью, промежуточной между пониманием и чувственностью: воображением. Воображение создает комплекс ощущений, символы, под которые подстраиваются чувственные впечатления. Так, промежуточным представлением между понятием количества и данными восприятия количества является число, «понятие, включающее в себя последовательное прибавление единицы к единице»; промежуточным представлением между понятием субстанции и данными восприятия субстанции является непрерывность реальности во времени; промежуточным представлением между понятием каузальности и данными восприятия каузальности является последовательность различных явлений, поскольку она происходит по определенному правилу и т. д. Теория Канта о применении категорий к феноменам рассудочной деятельности позволяет, таким образом, применять категории к непосредственным чувственным впечатлениям, а стало быть, и формулировать законы природы, объективность которых не вызывает сомнений.

* * *

На этом этапе изучения «Критики чистого разума» мы установили необходимый характер математики и законов физики. Можно ли пойти дальше? В последней главе «Трансцендентальной аналитики» Кант подводит итог:

«Мы теперь завершили путешествие по территории чисто рассудочной деятельности, тщательно изучив каждую область; мы ее также измерили и определили каждой вещи ее место. Но эта территория является островом, который природа окружила незаблемыми границами. Это — территория истины (пленительное слово!), окруженная огромным и бурным океаном, подлинным царством иллюзии, в котором множество густых туманов, непрочные айсберги, готовые растаять, принимают обманчивый вид новых земель, постоянно соблазняют смутными надеждами мореплавателя, мечтающего об открытиях, и втягивают его в авантюры, от которых он никогда не сумеет отказаться и которые его тем не менее никогда не выведут к его цели».

Что же это за «новые земли»? Трансцендентальная аналитика доказала нам, что категории могут применяться только к объектам нашего чувственного опыта; рассудок может лишь

376

предвосхитить форму возможного опыта, «он не может выйти за рамки чувственного». Другими словами, категории не имеют трансцендентального употребления (то есть за рамками чувственного), они являются формами наших непосредственных впечатлений, но сами по себе не могут определить никакой объект. Мир, о котором я думаю как об объекте, синтезируя чувственный опыт с помощью категорий, является совокупностью предметов чувственного созерцания

феноменов; что же касается вещей, которые могли бы быть объектом рассудочной деятельности, не будучи объектами непосредственных чувственных впечатлений, то их следовало бы назвать «чисто умопостигаемой сущностью», предметами интеллектуального созерцания, *ноуменами*. Но я не могу их познать, поскольку отражение и оценка всегда относительны (зато я могу в них верить: но мы уже покинули территорию чистой рассудочной деятельности).

Однако история философии выявляет досадную тенденцию человеческого ума, а именно стремление применить категории процесса мышления к чему-то еще, помимо упорядочивания чувственных, опытных данных. Это — основная иллюзия, которая заставляет нас предпочесть *трансцендентальную видимость* истине; логику этой видимости не спутать с трансцендентальной аналитикой, которая является логикой истины: Кант называет ее *трансцендентальной диалектикой*, она основана на неправильном использовании чистого разума. Диалектические рассуждения, в отличие от аналитических рассуждений чистого разума, ведут к иллюзиям. Речь идет теперь о критике этих рассуждений, о том, чтобы доказать, что понятия, к которым они приводят, антиномичны: таков предмет *«Трансцендентальной диалектики»*, которая является не чем иным, как критикой традиционной метафизики.

И здесь снова метод Канта тяжеловат: сначала он доказывает, что существует только три вида диалектических рассуждений, которые приводят к трем иллюзорным понятиям: трансцендентальное понятие абсолютного субъекта, трансцендентальное понятие абсолютной совокупности ряда условий для данного явления и трансцендентальное понятие абсолютного синтетического единства всех условий, необходимых для постижения вещей вообще. Первое из этих понятий — не что иное, как абсолютное *Я*, то есть душа, объект, то, что Кант на-

377

зывает рациональной психологией; второе — мир в себе, мир как целое, объект рациональной космологии; третье — Бог, объект рациональной теологии.

Иллюзия трансцендентального *Я*, души, субстанциальной, духовной и бессмертной, является выводом из картезианского *cogito*; заявляя «Я мыслю, следовательно, я существую», Декарт встал на путь, ведущий к серьезным паралогизмам. Он делает из *Я*, субъекта *cogito*, простую субстанцию, тождественную человеку, чье существование отличается от существования тела; Кант доказывает, скрупулезно критикуя рассуждения Декарта, что таким образом мы получаем паралогизмы субстанциальности, простоты, индивидуальности и идеальности *Я*. Критика Канта, в первую очередь, относится к выражению мысли Декарта, имеющей форму силлогизма; по мнению Канта, Декарт рассуждает следующим образом:

То, что мыслит, существует.

А Я мыслю.

Следовательно, Я существую.

По виду, это — силлогизм, имеющий три термина, то есть правильный (см. книгу II, гл. I), поскольку тремя его терминами являются: *Я*; *то, что мыслит*; *быть*. Однако, утверждает Кант, этот силлогизм является неправильным, в нем четыре термина: в первом предложении то, что мыслит, означает то, что думает как вещь в себе, что обязательно является мыслящим существом; во втором предложении «Я мыслю» означает «Я знаю себя в качестве мыслящего существа», а вовсе не «Я являюсь сам по себе мыслящим существом». Итак, мы видим учетверение терминов силлогизма (то, что само по себе думает; *Я*; то, что означает себя в качестве мыслящего существа; быть): это — паралогизм, называемый в формальной логике *quaternio terminorum*. Формально анализ Канта правилен: но что сказать о его интерпретации *cogito*? Увидев в «Я мыслю, следовательно, существую» умозаключение, а не субъективно-личное и непосредственное выражение, синхронное моей собственной мысли и моему существованию, Кант составляет неверное представление о позиции Декарта.

Вторая иллюзорная картина: рациональная космология. Поверив, что существует мир «вещей в себе», мы встретимся с некоторыми фундаментальными противоречиями: антиномии

378

чистого разума, которые мы сможем разрешить, лишь допустив, что

объективный мир состоит из феноменов, а не из ноуменов. Кант разрабатывает космологические антиномии, противопоставляя ряд тезисов о мире такому же количеству антитезисов; тезисы являются логическим выводом попытки мыслить мир как мир «вещей в себе», а антитезисы выводятся из мира опыта: и те и другие одинаково убедительны, и разрешить противоречие можно, лишь отказавшись от мира ноуменов.

Антиномии чистого разума

Тезис	Антитезис
Мир имеет начало во времени и ограничен в пространстве.	Мир не имеет начала во времени и бесконечен в пространстве.
Всякая сложная субстанция состоит из простых частей, и не существует ничего, что не было бы простым или состоящим из простых частей.	Ни одна вещь не состоит из простых частей, и вообще в мире нет ничего простого.
Причинность по законам природы недостаточна для объяснения всех явлений, должна существовать свободная (спонтанная) причинность.	Нет никакой свободы, все совершается в мире только по законам природы.
В мире есть безусловно необходимая сущность, или как его часть, или как его причина.	Нет никакой безусловно необходимой сущности, ни в мире, ни вне мира, как его причины.

И наконец, рациональная теология, которая утверждает существование Верховного существа — *ens realissimum*, — также построена на необоснованном употреблении категорий. Понятие Бога — так же как и понятие духовного «я» и мира «вещей в себе» — является продуктом человеческого разума; доказательства существования Бога бывают двух видов: одни — а *posteriori* делают из Бога причину мира и причину его целесообразности (аргументы космологический и телеологический), другие — пресловутый онтологический аргумент — приписывают существование Богу в качестве свойства Его Сущности. В обоих слу-

379

чаях спекулятивная теология идет по ложному пути. Рассуждения, основанные на опытных данных реального мира, не могут привести нас к доказательству существования Бога, и онтологический аргумент тоже не является таким доказательством: возможность сущности не нуждается в ее существовании, сто воображаемых талеров имеют те же свойства, что и сто реальных талеров, Бог возможный (мое представление о Боге) играет ту же роль, что и Бог, существующий в качестве идеала чистого разума.

* * *

Вывод из «*Критики чистого разума*» состоит в том, что априорные синтетические суждения, на которых основана всякая наука, обладающая характеристикой необходимости, возможны только в математике (благодаря априорным формам чувственности) и в физике (благодаря категориям); они невозможны в метафизике, так как объекты этой дисциплины (*Я*, Природа, Бог) не являются непосредственными чувственными впечатлениями, следовательно, они не могут приобрести категориальный смысл: если допускается трансцендентальная ошибка применения научно-категориального аппарата к понятиям метафизики, то мы тут же оказываемся перед лицом большого числа софизмов. Метафизика как наука существовать не может: территория чисто рассудочной деятельности ограничена наукой.

Разгромив таким образом метафизику, Кант мог бы повернуться лицом к науке; однако он этого не сделал. Почему? В «*Критике*» он установил границы власти разума: разум не может познать «вещь в себе», ноумен. Но разум является не только познавательной способностью; он может также регулировать наше поведение, так как во всех наших действиях существует а priori какой-то мотив, а именно стремление выполнить свой долг, добрая воля. После изучения возможностей (ограниченных) теоретического разума (того, который познает, от

theoria = «рассмотрение, исследование») надлежит изучить возможности практического разума, который обосновывает необходимый и общезначимый моральный закон; этика и есть предмет критики практического разума: моральный закон, который вложен в нас, точно так же, как категории присутствуют в нашей рассудочной деятельности, предполагает, что человек

380

обладает свободной и доброй волей, бессмертием души и верой в Бога. Это противоречит его же собственной позиции: с помощью морали Кант вновь вводит в философию то, что он исключил из нее во имя критики познания (проблемы этики Канта будут рассмотрены в книге II, гл. VIII).

Но это еще не все. Кант полагал, что теперь, после его идеи отрицания объективной закономерности природы и выведения познания из субъекта, из самого мышления с его априорными законами, возврат к метафизике невозможен. Но на самом деле он пробудил ностальгию по умозрительному абсолюту; отвергнув метафизику, он открыл двери для самого «метафизического» периода в истории философии: *неокантианства*.

ХIII. Философия в XIX веке

1. ПОСЛЕДОВАТЕЛИ КАНТА: ФИХТЕ И ШЕЛЛИНГ

Философия XIX века

После Великой французской революции и промышленной революции в Европе изменилась не только политическая жизнь, изменились не только условия экономического развития, многое изменилось и в умах, и в душах: если сравнить учение о человеке Руссо и отношение к человеку Гегеля, мы увидим, что взгляды их противоположны. Для Руссо, человека XVIII века, тема «естественного состояния» человечества, тема «доброго дикаря», чьи лучшие задатки подавляются обществом, общественными законами, является ведущей, центральной темой творчества: чтобы вскрыть сущность человека, нужно отказаться от всех социально-исторических достижений, стремиться к абстрактному и всеобщему. Для Гегеля, напротив, человек является конечным духом в процессе закономерного развития, и познать его — означает уловить эту закономерность через освоение истории, то есть богатства образов, заключенных в ней.

Это внимание к истории не следует понимать как объяснение настоящего прошлым. Диахроническая ось не означает последовательной и полной смены форм: в определенный момент истории сегодняшний человек частично совпадает с тем, чем он был вчера, и с тем, каким он будет завтра. Философия истории не является философией прошлого, это — философия становления, которая обнаруживает неизменяемое под маской внешних изменений.

На основе этих замечаний можно понять общие тенденции, наметившиеся в XIX веке.

382

В первой половине XIX в. мы видим мыслителей двух направлений: тех, кто полагает, что можно постичь неизменяемое, отбросив становление, все они, в известном смысле, сторонники Абсолюта; и тех, кто «не доверяет» Абсолюту, одновременно отвергая кантианство. К первым принадлежат великие последователи Канта (Фихте, Шеллинг, Гегель), которые выработали течение объективного идеализма, такие французские спиритуалисты, как Виктор Кузен и Мен де Биран, а также философы-социалисты, для которых Абсолютом является Человечество, или Свобода (Огюст Конт, Прудон). Вторые отвергают любую философию, интересующуюся идеей всеобщности: английские утилитаристы (Бентам, Джеймс Милль, Джон Стюарт Милль), немецкие гуманисты (Гете, Гумбольдт), Шопенгауэр, такие мыслители, сторонники субъективной диалектики, как Кьеркегор (датский теолог, один из основателей экзистенциализма) или Макс Штирнер, теоретик анархизма.

Во второй половине XIX в. успехи естественно-научного познания мира привели к мировоззренческой позиции под названием «сциентизм», возникший в русле позитивизма, точнее, неопозитивизма; сциентизм утверждается в Германии (например, Геккель, Дюринг), во Франции (Литтре, Ледантек, Ренан, Тэн), в

Великобритании (Дарвин, Спенсер). Одновременно совершенная объективность Гегеля находит свое развитие в материализме Маркса и Энгельса, и в то же время мы наблюдаем возрождение кантианства в форме неокантианства в Германии (Гельмгольц, Ланге, Марбургская школа) и во Франции (Ренувье, Брошар, Луи Лиар). Индивидуализм Штирнера — недооцененный в свое время — получил свое развитие в волюнтаризме Ницше.

В таблице распределены некоторые выдающиеся имена по сходству их духовных интересов. Отметим, что к поколению последователей Канта относятся люди, родившиеся в то время, когда Кант писал *«Критику чистого разума»*, они разделились после смерти Гегеля (1831), которая произошла за год до смерти Гете (1832); это также — поколение английских утилитаристов, философов «здорового смысла» (Шотландская школа) и группы французских «Идеологов» (А.Л.К. Дестют де Траси, К.Ф. Вольней, П. Кабанис). Следующее поколение — это поколение гегелевской школы в Германии, Огюста Конта во Франции и теоретиков социализма: это уже последняя треть XIX в.

383

Главные мыслители XIX века

1. После Канта

И.Г. Фихте (1762-1814); Г.В.Ф. Гегель (1770-1831); Ф.В.И. Шеллинг (1775-1854); романтики: Ф. Гёльдерлин (1770-1843); Новалис (1772-1801); Ф. Шлегель (1772-1829); Людвиг Тик (1773-1853); Лоренц Окен (1779-1851); Г. Шуберт (психолог, 1780-1860); Ф. Баадер (1765-1841); К.В.Ф. Зольгер (1780-1819).

Авторы, испытавшие влияние неокантианства

Гете (1749-1832); К.Х.Ф. Краузе (1781-1832); Ф. Шлейермахер (1768-1834); В. Гумбольдт (1767-1835); Я.Ф. Фриз (1773-1834); Больцано (математик, 1781 -1848); А. Шопенгауэр (1788-1860).

Правогегельянцы, или «Консерваторы»

Арнольд Руге (1802-1880); К. Розенкранц (1805-1879); А. Бидерман (теолог, 1819-1885); К. Прантель (историк); Купо Фишер (1824-1907); И.Э. Эрдман (1805-1892); Э. Целлер (1814-1908); Ф.Т. Фишер (эстетик, 1807-1887).

Младогегельянцы

Д. Штраус (1808-1874); Бруно Бауэр (1809-1882); Л. Фейербах (1804-1872); Ф. Баур (1792-1860); Лоренц фон Штейн (1815-1890); М. Гесс (1812-1875); Э. Мейер (1855-1930); Макс Штирнер (1806-1856); А. Герцен (1812-1870).

2. Психология, социология, религиоведение до 1850 г.

Традиционалисты

Жозеф де Местр (1753-1821); Луи Бональд (1754-1840); Бенджамен Констан (1767-1830); Ф. Ламенне (1782-1854).

Эклектики

П. Руайе-Коллар (1763-1845); Т. Жоффруа (1798-1842); В. Кузен (1792-1867).

Английские экономисты и утилитаристы

Дуглас Стюарт (1753-1828); Томас Браун (1778-1820); Уильям Гамильтон (1805-1865); Иеремия Бентам (1748-1832); Дж. Ст. Милль (1806-1873); Томас Р. Мальтус (1766-1834); Давид Рикардо (1772-1823).

384

Итальянские идеалисты

П. Галлуппи (1770-1846); Антонио Розмини-Сербати (1797-1855), Винченцо Джоберти (1801-1852); Джузеппе Мадзини (1805-1872).

Религиозные философы

П.С. Балланш (1776-1847); Вроньски-Хёне (1776-1853); Сёрен Кьеркегор (1813-1855); Ральф У. Эмерсон (1803-1882).

Идеологи

А.Л. Деспот де Траси (1754-1836); П. Кабанис (1757-1808).

Мыслители вне идеологии

Мен де Биран (1776-1824); А.М. Ампер (1775-1831).

Французские социальные мыслители

Шарль Фурье (1772-1837); Клод Анри Сен-Симон (1760-1825); Огюст Конт (1798-1857); П.Ж.Прудон (1809-1865).

3. Сциентизм и позитивизм во второй половине XIX века

(Маркс и другие политические мыслители сюда не включены)

Эволюционисты

Ж.Б. Ламарк (1744-1829); Ч. Дарвин (1809-1882); Поль Рее (1849-1901); Г. Спенсер (1820-1903).

Французские позитивисты

Э. Литтре (1801-1881); П. Лафитт (1823-1903); Ф. Ледантек (1869-1917); Э. Ренан (1823-1892); Ипполит Тэн (1828-1893); Ж.А. Гобино (1816-1882).

Немецкие позитивисты

Э.Геккель (1834-1919); Э. Лаас (1837-1885); Э.Дюринг (1833-1921).

Сциентисты

Д. Майер (1814-1878); Р. Авенариус (1843-1896); Э. Мах (1838-1916); В.Ф.Оствальд (1853-1932); Вильгельм Вундт (1832-1920) и экспериментальные психологи.

Мыслители религиозного направления

Нейман (1801-1890); Пьер Леру (1797-1871); Хр. Секретан (1815-1895); Жюль Лекье (1814-1862).

385

(первый том *«Капитала»* К. Маркса опубликован в 1867 г.; Ф. Энгельс издаст второй и третий тома только в 1885 и 1894 гг.), и уже складываются новые гуманитарные науки на основе философской мысли, такие, как психология и социология (они быстро превратятся в самостоятельные дисциплины, уже в начале XX в.).

В рамках этой работы мы не имеем возможности изучить все аспекты философской мысли в XX веке; мы остановимся только на основных учениях, имеющих отношение к общей метафизике. В рамочке, приведенной выше, мы дали как бы оглавление, содержание философии XIX в.: мы встретимся с этими именами в ходе дальнейшего изложения.

Идеализм Фихте

Иоганн Готлиб Фихте (1762—1814) был профессором Йенского университета (1794—1799), затем университета в Эрлангене (1805) и в Берлине (1807—1814). В 1807 г. в Берлине, оккупированном наполеоновскими войсками, он произнес знаменитую *«Речь к немецкой нации»*, явившуюся первым крупным манифестом идеи национальности как коллективной личности, манифестом германского национализма. Его главное сочинение, *«Наукоучение»*, написано в 1794 г.; ниже перечислены все его работы.

Произведения Фихте

1792- «Опыт критики всяческого откровения»

1794- «Основы общего наукоучения»

1794- «О предназначении ученого и литератора»

1796- «Основы естественного права в соответствии с принципами наукоучения»

1798- «Система морали в соответствии с научными принципами»

1799- «Оправдательное слово в связи с обвинением в атеизме»

1800- «Замкнутое торговое государство»

1804- — «Характеристика нашего времени»

1805

1806- «Приобщение к счастливой жизни» («Назначение человека»)

1807- «Речь к немецкой нации»

1820- «Учение о государстве» (издано посмертно)

1834- Работы, изданные посмертно.

386

В основе философии Фихте лежит убеждение в том, что теоретически-созерцательного отношения к предмету недостаточно: у Декарта это было «Я мыслю», у Канта — трактовка самосознания как самодостовверного начала; началом учения Фихте является трансцендентный Субъект, совершающий деяния, сообразно своему знанию. Фихте называет его *«Я»*, — это некоторое абсолютное *Я*, понимаемое как нечто совершенно безусловное и ничем высшим не определяемое. Самодеятельность этого *Я*, его самоопределение предстают как требование, как задача, к решению которой субъекту суждено вечно стремиться; первый закон Фихте — закон тождества — выражен в следующей форме: «Если *А* задано, оно есть».

Я, бесконечное, абсолютное, полагаемое в качестве начала системы, является самодействующим, не определенным через вещи, а определяющим вещи. Для самосознания ему необходимо *Не-я*, которое является производным от него, которое будет являться практическим, ставящим цели и реализующим их; это — второй закон Фихте, закон противопоставления: в процессе своей созидательной деятельности «всеобщее *Я*» разделяется на «эмпирическое *Я*» и «эмпирическое *не-Я*», которые называются делимыми. Аналогично тому, как *Я*, трансцендентный субъект, выходящий за пределы возможного опыта, трактуется в качестве условия тождества, так и *не-Я* — которое соответствует в учении Канта предметной сфере

человека — связано с принципом диалектики, противоречия. Но не следует искать в этом дуализме хронологическое начало: Фихте не говорит, что вначале было *Я*, а потом *не-Я*, эти противоположности сосуществуют у него изначально: *Я* определяется через *не-Я*.

Для более конкретного воплощения этих противоположностей необходим третий закон, который Фихте называет законом ограничения: *Я* должно уступить *не-Я*, происходит частичное взаимоуничтожение: «В одном *Я* сосуществуют две противоположности: *Я* ограниченное и *не-Я* ограниченное». Иначе, *Я* (всеобщее, или абсолютное) полагает *Я* и *не-Я* (то есть эмпирическое *Я* и эмпирическое *не-Я* и эмпирическая природа), делимое *Я* и делимое *не-Я*. *Я* как индивидуальное сознание постепенно завоевывает *не-Я* как сферу независимых от него вещей, то есть продукт бессознательной деятельности воображения, полагаемых ею ограничений, которые предстают сознанию как

387

ощущение, созерцание, представление, рассудок, разум и т. д. вплоть до времени, пространства и всей системы категорий теоретического *Я*.

Таким образом, история является драматическим процессом развития от бессознательного господства разума через всеобщее падение и глубокую испорченность к сознательному царству разума. При этом *Я* противопоставляется *не-Я*: для самосознания, самоутверждения *Я* должно отречься от себя, то есть Абсолют выступает в виде множества конечных самосознаний, так как *Я* с помощью мысли, науки и философии стремится преодолеть препятствия и бесконечно отодвинуть это отречение, вводя себя снова в *не-Я*, от которого оно отпало для самореализации. Точно так же можно трактовать метафизическую драму христианства: Бог (Фихте называет Его абсолютным *Я*) ограничивает себя процессом сотворения мира (мир — это не-Бог, это *не-Я* — через грехопадение он от Него ускользает), но Он возвращает Себе Божье царство с помощью деяний Сына, Слово порождает Плоть (так Фихте и определяет *не-Я*). Теперь понятен нравственный смысл диалектики Фихте: *Я*, чтобы противопоставить себя *не-Я*, должно сделать усилие (*Streben*), так как это распадение одновременно и невозможно, и необходимо. Это усилие порождается и является следствием препятствий, которые *Я* должно преодолевать, становясь практическим *Я*; это усилие должно бесконечно повторяться, так как преодолевая одно за другим препятствия, практический субъект, сам того вначале не сознавая, все более приближается к тождеству с собой и реализует своей деятельностью абсолютное как идеал, нравственный миропорядок. Так же как *не-Я* является условием возможности *Я*, оно является и условием нравственности, подобно тому как условием Спасения является Первородный грех.

Итак, Фихте находится под влиянием Канта. По мнению Канта, природа является связью существования явлений по определенным правилам, что в конечном счете означает, что рассудок диктует законы природе; по мнению Фихте, вечная победа *Я* над *не-Я*, субъекта над объектом, объясняет, каким образом природа поддается влиянию мысли, является для нее проницаемой (отсюда — оправдание и утверждение науки) и человеческой деятельности (отсюда — нравственность). Победа *Я* над *не-Я* определяет также и условия свободы *Я* как

388

го свободного существа, добровольно следующего нравственным законам, поскольку необходимость, противопоставленная свободе, имеет всеобщий характер.

И наконец, необходимо отметить, что замечания, сделанные Шеллингом по поводу этой системы, были учтены, и Фихте внес существенные изменения после 1804 г., переосмыслив свою систему в духе неоплатонизма с христианским уклоном: раньше абсолютное *Я* выступало как недостижимая цель деятельности индивидуального субъекта, как потенциальная бесконечность самой этой деятельности, которая была, по существу, единственным реальным бытием, а теперь Абсолют был понят как Актуальное бытие, как Бог, а все, в том числе и деятельность конечного *Я*, предстало только как образ бытия, который сам по себе, вне Абсолюта, лишен реальности (влияние учения Фихте о назначении человека, в котором он проповедует философское учение с христианской окраской, мы

встретим у других мыслителей того времени).

Шеллинг

Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг (1775—1854) преподавал в Йене (1799—1803), затем в Вюрцбурге (1803—1806), затем занимал пост секретаря в Мюнхенской академии изящных искусств, в последующие годы был профессором Эрлангенского (1820—1827) и Мюнхенского (1827) университетов, а с 1841 г. занял кафедру философии в Берлинском университете. Его духовное развитие определило несколько периодов в его философии: натурфилософия, эстетический идеализм (он сблизился с кружком романтиков в Йене, а позднее возглавил его), философия тождества, философия свободы, положительная философия, или философия откровения, сближавшаяся с теософией и мистикой. Он был другом Новалиса, Гёльдерлина, Тика и Фридриха фон Шлегеля (писателя, лингвиста, одного из основоположников сравнительного языкознания, критика, автора *«Философии истории»*, изданной в 1829 г.). Написав в 1809 г. трактат о сущности человеческой свободы, Шеллинг больше ничего не публиковал, кроме нескольких речей, приуроченных к различным обстоятельствам, до самой смерти в 1854 г.

389

Сочинения Шеллинга

- 1797- «Идеи философии природы»
- 1798- «О мировой душе»
- 1800- «Система Трансцендентального идеализма»
- 1800-1802 - «Изложение моей системы философии»
- 1802- «Бруно, или О божественном и естественном начале вещей»
- 1804- «Философия и религия»
- 1809- «Философские исследования о сущности человеческой свободы»
- 1836- «Изложение философского эмпиризма»
- 1856- «Философия откровения» (посмертное издание)
- 1857- «Философия о мифологии» (посмертное издание)

Понятием Мировой души и идеями о философии Природы Шеллинг возвращает природе то онтологическое богатство, которого ее лишил Фихте. Вслед за Лейбницем, Шеллинг наделяет ее динамическим началом, живой системой. Исходя из идеи Фихте о том, что всякая деятельность порождается противодействием, он видит в природе продукт деятельности динамического начала, противоположно направленных сил, которые она заставляет взаимодействовать, благодаря неограниченной способности обновления, омоложения. Этот принцип динамического единства противоположностей Шеллинг находит в химических процессах (которые, по его мнению, сводятся к окислительно-восстановительному процессу, то есть поддаются окислению и восстановлению, а также к реакции горения в кислороде), в явлении оптического излучения, в энергии теплового излучения, в электричестве и магнетизме (напомним, что физик Рихтер в 1798 г. признал гальванический ток, а в 1799 г. Вольта впервые составил гальванический элемент); Новалис назвал систему Шеллинга «универсальным окислением». Сегодня чтение книги *«Идеи философии природы»* вызывает улыбку: она свидетельствует о впечатлении, которое произвели на юный ум современные ему научные открытия, воспринятые им с наивно-мистической точки зрения; однако натурфилософия не сводится к простой трактовке научных открытий: это также возврат к схемам Фихте, в которых *Я* и *не-Я* заменены противо-

390

положно направленными силами, действующими в природе. Этой живой силой, бессознательным духовным началом, Шеллинг объясняет, например, силу притяжения и отталкивания (действие на расстоянии), которую Кант, вслед за Ньютоном, считал силами: по мнению Шеллинга, эти противоположно направленные силы и являются тем духовным началом, деятельность которого порождает всякое природное тело.

В *«Изложении моей системы философии»* и в *«Бруно»* Шеллинг по-новому излагает свое учение, исходя из своей философии тождества, которую он развивает в соответствии с методом Спинозы, опубликованном в *«Этике»*. Вся Природа является эманацией Абсолюта, в котором, в безусловном тождестве, сливаются все противоположности: «Дух — Природа», «бесконечное — конечное», «бытие —

познание», «субъект — объект», «идеальное — материальное». Вне этого Абсолютного Разума ничего не существует: реально существует только единственное Сущее, Абсолютное тождество, которое не является Первопричиной мира, но является самой этой Вселенной (вот почему Природа является не мертвой, а живой, божественной, подобно Абсолюту), порожденной движением, постепенным развитием Абсолюта. Шеллинг, таким образом, приходит — интуитивно, а не путем рассуждений — к монизму Спинозы: Абсолют — это Бог в Его неопределимой основе, Он разворачивает Свои потенции и рождает Вселенную, нарушая то равновесие идеального и реального, которое существует в точке безразличия; эти противоположности аналогичны дуализму Аристотеля: возможность — действительность; потенция — действие; а также вес — материя; свет — движение; организм — жизнь; истина — наука; Добро — религия; Красота — искусство. Человек (микрокосмос) и его история являются отражениями вселенной. На основе этих идей, а также научных аналогий, сомнительных и маловразумительных, Шеллинг в диалоге *«Бруно»* излагает свою философию нравственности, связывая ее, подобно Спинозе, с необходимостью.

Эти же идеи Шеллинг развивает и в философии искусства: художник, чей творческий потенциал действует подобно тому, как это происходит в природе, может достичь бесконечности, преодолевая противоположность теоретического и нравственно-практического, зафиксировав ее в конечном, достижимом в

391

процессе художественного творчества. Что касается мифологии, то она является совокупностью символических построений, где боги играют по отношению к воображению ту роль, какую понятия играют по отношению к мысли.

2. ГЕГЕЛЬ И ГЕГЕЛЬЯНСТВО

Жизнь и творчество

Георг Вильгельм Фридрих Гегель родился в Штутгарте в 1770 г.; он учился в Тюбингенском теологическом институте вместе с Гёльдерлином и Шеллингом. Окончив учебу, он три года жил в Берне (1794—1797), где писал небольшие работы по богословию и книгу *«Жизнь Иисуса»*, опубликованные посмертно (*«Сочинения по теологии, написанные в молодости»*, — в 1907 г.; *«Жизнь Иисуса»* — в 1835 г.). Затем до 1800 г. он живет во Франкфурте; в это время он и освобождается от влияния Канта и в 1798 г. пишет книгу, полную глубоких чувств к христианской религии, — *«Дух христианства и его судьба»* (опубликованную только в 1907 г.).

В 1801 г. Гегель получает звание приват-доцента и начинает свою университетскую карьеру в Йене, где уже преподавал Шеллинг. Гегель получил известность как автор научного труда *«Орбиты планет»* и философского очерка *«Отличие философии Фихте от философии Шеллинга»* (1801 г.) Поддерживая учение Шеллинга, в том числе и его намерение пойти дальше, чем Кант, Гегель определяет свою собственную позицию, отличающуюся от позиций обоих философов. В 1805 г. он становится внештатным профессором Йенского университета (Шеллинг с 1803 г. находится в Вюрцбурге) и, накануне сражения, которое должно было принести победу Наполеону над пруссаками (8—14 октября 1806 г.), он говорит о великом уме Наполеона, о его «всемирном» духе и желает императору победы, а Пруссии — поражения, поскольку жизнеспособность этой страны подорвана коррупцией и бюрократизмом. В этот период Гегель пишет *«Феноменологию Духа»*, которая выходит в 1807 г., и оставляет университет. Финансовые трудности вынуждают его принять пост главного редактора газеты *«Bamberger Zeitung»* (1807—1808), затем по рекомендации одного из своих друзей он

392

становится преподавателем и директором гимназии в Нюрнберге (1808—1816). Именно тогда он пишет свою *«Науку логики»* (*«Wissenschaft der Logik»*) в двух томах, которые выходят с перерывом в четыре года (*«Объективная логика»* в 1812 г. и *«Субъективная логика»* в 1816 г.). В Нюрнберге он женится на Марии фон Тюхер в 1811 г. (ему сорок один год; его супруге — девятнадцать лет), от которой у него будет два сына (Карл станет видным историком, а Иммануил — богословом); третий сын, родившийся в Йене еще до женитьбы, — вот все его семейство.

«*Наука логики*» принесла Гегелю известность как философу. Он смог оставить гимназию в Нюрнберге и занять кафедру в Гейдельберге (1817 г.). Именно для студентов этого университета Гегель написал краткое изложение своей философской системы, известное под названием «*Энциклопедия философских наук*» (1817 г.), включающей три части: «*Логика*», «*Философия природы*», «*Философия духа*» (первая резюмирует «*Науку логики*», вторая и третья части получают дальнейшее развитие в лекциях, опубликованных после его смерти под теми же названиями).

В 1818 г. Гегеля пригласили в Берлин занять кафедру Фихте, которая оставалась вакантной после смерти последнего в 1814 г. В течение почти двенадцати лет Гегель будет преподавать свою философскую систему слушателям из всех европейских стран. Его влияние было весьма значительным: философия Гегеля стала официальной философией Пруссии при Фридрихе-Вильгельме III, постепенно начала складываться немецкая гегельянская школа (после смерти Учителя она распалась на несколько направлений). В период работы в Берлинском университете (ректором которого он стал в 1830 г.) Гегель много писал, но публиковался мало; за этот период можно отметить только «*Философию права*» (1821 г.). Во время летних каникул он путешествовал по Европе (во Франции в 1827 г. он встречался с Виктором Кузеном) или работал; в частности, лето 1831 г. он посвятил переработке своей «*Науки логики*» с целью ее переиздания. В ноябре 1831 г. он заболел холерой, свирепствовавшей в Германии, и скончался в Берлине.

Сразу после смерти Гегеля его ученики и друзья решили издать полное собрание его сочинений. Первое издание вышло через несколько лет (туда вошли, кроме указанных произведе-

393

ний, «*Эстетика*», «*Лекции по философии истории*», «*Лекционный курс по истории философии*», «*Философия религии*» и «*Энциклопедия философских наук*»), в 1927—1940 гг. Глокнер переиздал эти работы; но самым распространенным изданием является издание Лассона (начатое в 1905 г. в Лейпциге).

Главная идея философии Гегеля

Учение Гегеля — это попытка систематического объяснения Вселенной и ее истории. Такую же грандиозную задачу ставил перед собой Кант, но он подошел к ее решению с помощью формального метода: Вселенная для Канта — это совокупность непосредственных чувственных впечатлений, и я ее познаю, применяя к ним априорные формы, так называемые категории: объяснить, по Канту, — это значит упорядочить хаотичную реальность, находящуюся вне меня, то есть рассудок привносит законы в природу. Подход Гегеля совсем иной: речь не идет о противопоставлении природы и разума, материального мира и мышления, Бытия и Понятия как пар логических терминов, отчужденных друг от друга, но о том, чтобы считать основным продуктом бессознательной деятельности воображения тождество бытия и мышления. Рациональное определение Бытия, в котором и состоит систематическое объяснение материального мира, осуществляется через способность Духа, развернув свои потенции, актуализироваться в Природе, а затем вернуться к самосознанию в мире мыслящих (а потому свободных) существ. Духом (Geist) Гегель называет мышление, идентичное чувственно-данному вещам: поэтому учение Гегеля представляет собой *объективный идеализм*.

Гегель заимствует у Аристотеля понятие о Боге как Мировом Разуме, который мыслит сам себя и за пределами космоса; при этом он сохраняет опыт в качестве типа всеобщего познания, наподобие картезианского «Я мыслю», в котором мысль тождественна своему объекту. Это тождество достигается только при условии опоры на полярные понятия, иначе говоря, взаимоисключающие и одновременно взаимопредполагающие понятия: истина, например, является отсутствием ошибки, но она известна как истина только потому, что сталкивалась с ошибкой и преодолела ее, подобно тому как Декарт должен

394

пройти через сомнение, чтобы понять истину. Точно так же нравственность человека стала возможной лишь из-за предварительного совершения Первородного Греха, который вывел Адама и Еву из состояния невинности.

Вот почему бесконечный Дух имеет смысл лишь в противопоставлении с Природой, конечной и имеющей границы. Но это противопоставление не носит дуалистического характера: Дух не является сначала Мировым Духом, а затем Природой. Он является динамическим отношением, напряжением, со взаимосвязью и взаимопереходом от одного определения к другому. Монизм Гегеля заключается не только в утверждении тождества мышления и бытия, но и в утверждении существования единого и вечного процесса самопознания Мирового Духа в качестве Духа. Этот процесс, названный диалектическим, проходит в три этапа, во время которых Дух заявляет о себе (тезис), превращается в ничто (антитезис) и возвращается к себе, проходя этап становления (синтез):

— тезис: бытие пребывает в себе (Дух познает себя в Мысли).

— антитезис: реальный мир превращается в свою противоположность, в инобытие, в отчужденное от себя состояние (Дух познает себя через Природу, которая является его проявлением);

— синтез: действительность, достигнув этапа развитого миропорядка, осознает себя как Творца, одновременно пребывая в себе и для себя (Дух познает себя посредством множества конечных духов — посредством человека, — являющихся творцами духовного богатства, развитого историей, и, освоив все то богатство образов, которые до того были заключены внутри Духа как неосознанные и произвольно возникающие в нем состояния, духовное развитие индивида становится тождественным Абсолюту в искусстве, религии и философии).

Сделаем важное замечание: на первый взгляд великие произведения Гегеля, такие, как *«Феноменология Духа»*, кажутся очень трудными для чтения: в действительности же трудность заключается в большей степени в лексике (а иногда и в стиле), чем в содержании. Как только основополагающие идеи усвоены, а словарь основательно понят, окажется, что самая насыщенная смыслом фраза Гегеля означает в конечном счете лишь то, что в ней сказано, без всяких подтекстов, и, возможно, именно в этом и заключается то колдовское очарование, которое эти тексты оказывают на вас при углубленном чтении.

395

Феноменология Духа

Это первое крупное философское сочинение Гегеля (1807 г.), и его влияние было так велико, что мы чувствуем его еще и сегодня. Гегель трактует в нем следующие вопросы: 1) духовное развитие индивида; 2) закономерно сменяющие друг друга ступени развития Духа через философию истории, от античного города до эпохи Великой французской революции.

Отправной точкой *«Феноменологии Духа»* является критика понимания Абсолютной Идеи Фихте и Шеллингом. Истина (=Абсолют), говорит Гегель, должна быть понята не как Субстанция, но как Субъект, то есть как саморазвитие: Абсолют не является предметом чувственной достоверности, данным раз и навсегда, как Субстанция у Спинозы, но движением, в процессе которого Субъект постепенно выявляется, самореализуется: «...движение к наличному бытию... посредничество между становлением своей собственной противоположности и самим собой»

Иначе говоря, Абсолют — это Сущее, которое саморазвивается, результат, круг, который предвидит в качестве конечной цели остановку развития (познание Абсолютной Истины); в процессе своего поступательного развития Идея порождает окружающую действительность, которая конечна; когда бытие и ничто переходят друг в друга, требуется «посредник», а именно — процесс снятия отрицания. Точно так же духовное развитие индивида воспроизводит стадии самопознания Мирового Духа, и *феноменология* является учением о становлении философии, историческим исследованием форм сознания и его становления, образования индивида и Истины в ее целостности, понимаемой как процесс и итог законченного развития от чувственного опыта до философского мышления и абсолютного знания. Поэтому *«Феноменология Духа»* разделена на три больших раздела:

— прежде всего, изучается сознание в качестве знания о предмете как внешней данности, и сознание оказывается знанием чувственной достоверности, восприятием и рассудком;

— затем идет ступень самосознания, когда сознание определяет свой предмет — самое себя;

— наконец, на ступени разума представлен внутренний наблюдающий разум и внешнее разумное содержание мира.

396

* * *

Все начинается с опыта чувственной достоверности, который является самым богатым и самым истинным знанием, «поскольку не было еще отчуждения чего-либо от предмета, мы имеем его перед собой во всей полноте». На самом деле опыт дает нам самое бедное знание: опыт чувственной достоверности не позволяет сказать о предмете «он есть», знание о бытии ограничивается словами «здесь» и «сейчас». Эти «здесь» и «сейчас» не находятся внутри предмета, ибо он меняется (например, «здесь» стоит дерево, но, если я повернусь, «здесь» стоит дом; «сейчас» — ночь, а в другое время «сейчас» — день); они находятся во мне, постоянном, кто высказывает «все здесь» и «все сейчас»:

«Чувственная достоверность не охватывает истину, так как ее истина универсальна; но она хочет познать это, эту внешнюю данность [которая находится здесь и сейчас]».

Желая обозначить это непосредственное сиюминутное знание, я отрицаю все другие «здесь» и все остальные «сейчас». Тогда «это» подается как «не-это», и мы имеем знание уже не непосредственное, но опосредованное, то есть подразумевающее отрицание: то знание, которое включает в себя отрицание, называется восприятием. Восприятие имеет своим объектом простой предмет, обладающий многочисленными свойствами: «Эта соль является простым предметом, находящимся здесь, но при этом она белая, обладает вкусовыми свойствами, имеет кубическую форму, определенный вес и т. д.», и все эти свойства сами по себе — простые. Иными словами, при восприятии воспринимаемый объект выступает одновременно как единство и как множество: воспринимающее сознание различает многочисленные качества предмета и усваивает их, «берет на себя», сохраняя его единство, — объекту остается лишь быть самим собой: но чтобы увидеть его таким, каков он есть, необходимо сравнить его единство с множеством, но в этот момент уже нет восприятия, мы о нем думаем, это уже область рассудочной деятельности.

Таким образом, диалектика восприятия как продолжение Диалектики чувственной достоверности подводит нас к безусловной всеобщности (безусловной, потому что вне ее не существует больше множества, наличествует только абсолютная полнота реальности), которая и является отныне истинным

397

объектом сознания: это больше не ощущения, это уже не восприятия, это — понятие (Begriff). «Сознание знает, что объект вернулся в себя, через взаимодействие с другими самосознаниями став, таким образом, понятием в себе, вот почему оно не узнает себя в этом отраженном объекте».

Мыслимый объект является связующим звеном между созидающей силой и ее проявлениями. Эта сила, для того чтобы существовать, должна себя проявлять, а для этого ее нужно вызвать, следовательно, должна появиться сила побуждения: тут наличествует противоречие, которое можно снять, если допустить, что обе силы (вызванная и вызывающая) являются выражением одной и той же силы, подобно тому как положительные и отрицательные заряды являются выражением единого электрического тока. Разница между этими двумя силами больше таковой не является, и форма мышления, которую мы осознали, — понятие — выступает именно как различие между сознанием и самосознанием и осознает тождество самому себе. Это движение — переход от тождества предмета к различию, а от различия к тождеству — и есть понятие, где сознание становится самосознанием: деятельность рассудка, направленная на предмет, уже является самосознанием, хотя этого и не сознает.

* * *

Говоря о самосознании, мы попадаем на «родину истины». Сознание вновь находит себя в объективной реальности: феномен (чувственный мир) более не противостоит человеческому сознанию, но является объектом его устремлений, желаний (этот объект существует и одновременно не существует: он существует

как условие утверждения самосознания, он не существует, поскольку самосознание ассимилировало его со своей собственной субстанцией, то есть отрицает его). В данном смысле этот предмет называется Жизнь: объектом непосредственного желания является «нечто живое». Диалектическим определением Жизни является следующее: сущностью ее является бесконечность, как «бытие, лишенное всех его различий»; Жизнь является одновременно чистым движением по кругу и состоянием покоя («бесконечность, объективно полная беспокойства»); это — независимость, в которой все различия исчезают (ср. с учением Спинозы: жизнь является совокупностью,

398

единым целым — это созидаящая природа, которая делится на отдельных индивидов, — это природа сотворенная).

Самосознание имеет смысл только при сравнении с другими, в которых оно себя отрицает. Отдельно взятые самосознания противостоят друг другу как посторонние, и одно в конечном счете берет верх над другими: этот диалектический закон «победа — зависимость», «хозяин — раб» называется законом единства и борьбы противоположностей и приводит к единству самосознаний, которые сливаются в Мировом Разуме через религию. Этапы этого диалектического процесса таковы:

— самосознание, столкнувшись с другим самосознанием, должно уничтожить эту другую сущность (воинствующий дух); но это уничтожение является противоречием, поскольку условием индивидуальности самосознания является его противостояние другим самосознаниям;

— и тогда вместо уничтожения других самосознаний происходит подчинение: чувство хозяина узнается посредством чувства раба, истинная независимость (чувство хозяина) возможна при наличии рядом чувства раба;

— следующий этап — отрицание взаимозависимости «хозяин — раб», внутренняя свобода воплощается в философии стоицизма (для стоика безразлично, кем он является формально — хозяином или рабом: подлинная свобода дается осознанием необходимости);

— стоицизм — понятие, на практике ведущее к скептицизму, который завершается бессилием самосознания: сознание на этом этапе еще запутано в своих противоречиях, и теперь оно — «несчастное сознание». Основным противоречием является противопоставление изменчивого самосознания отдельного человека неизменному, непреложному, объективному Самосознанию, осуществляющему Разум в мире:

«[Несчастное сознание] как раз и проводит опыт индивидуального существования в лоне Мирового Духа и рождения непреложного в лоне индивидуального существования. С его точки зрения, имеет место индивидуальное существование вообще, связанное с непреложной сущностью, и одновременно свое собственное индивидуальное существование несчастного сознания. Поскольку истина этого процесса как раз и есть бытие одного в этом сдвоенном сознании».

Исторически этот раскол человеческого сознания соответствует иудаизму: человек, например Иов, является рабом Бога,

399

унижается, прославляя Его. В своем усилии постичь всеобщность и слить ее с частным это сознание становится христианским, поскольку тайна Воплощения обозначает единство неподвижного и изменчивого: иудаизм готовит почву для христианства, подчеркивая разделение этих двух сознаний. Признание этого духовного единства происходит в Церкви Христа, это религиозное рвение европейского Средневековья. Но христианство — размышление о мертвом Боге, о Гробе Господнем, и сознание должно начать возврат к миру: его отношение, до сих пор отрицательное ко всему, что не является им самим, превращается в положительное, как если бы мир «предстал сознанию теперь впервые». Это примирение с миром происходит, прежде всего, путем поиска удовольствий в этом мире (тема «Фауста» Гете), постоянно уничтожаемого слепой необходимостью, а это уничтожение удовольствия ведет к потере романтических иллюзий; высшим этапом этого признания мира является философский идеализм Канта и Фихте. Самосознание превратилось в Разум.

* * *

Теперь *«Феноменология Духа»* должна описать процессы, которые происходят с самосознанием, становящимся Разумом. Соотнесенность с двумя первыми ступенями поможет понять диалектику этого процесса: Наблюдающий разум соответствует сознанию, познавшему разумное содержание мира, а Деятельный разум соответствует определенным этапам самосознания (покорение и освобождение). Он проявит себя в собственной деятельности (поиски удовольствия у Фауста, восторг реформатора, который превращается в «человеколюбивого бандита», а затем в «коррупцированного деспота»), потом самосознание сворачивается, закрываясь в самом себе, так как «добродетель побеждена ходом событий в мире». Эти самодовлеющие индивиды заставляют рассматривать в качестве Абсолюта то, что является лишь «обманом» (критика «разумных животных», то есть специалистов, занятых изучением иллюзорной всеобщности), и, с помощью последнего диалектического противоречия, Разум постигает настоящую объективность: правовое состояние. Тогда сознание становится нравственным; оно проявляется в категорическом императиве, в котором выражается нечто, в большей степени общеобязательное, чем самосознание, а именно — Духовная Субстанция.

400

Самосознание приводит к Разуму, где происходит объединение индивидуальности и Субстанции, Разум, в свою очередь, приводит к Духу. Объективный Дух, прежде всего, развертывается в праве, морали и нравственности (гражданское общество, политика, война); тогда он не ведает Закона Божия (культ мертвых, семья). Закон человеческий ведет мировой Дух от домашнего очага древних (пенаты Древнего Рима) к Империи (Римской), которая падет под ударами индивидуализма: сознание, по-прежнему несчастное, не находит отдыха. Это положение приводит к новому отрицанию: Дух отчуждается от самого себя, ему присуще разорванное сознание «мира образованности» (философия эпохи Просвещения). Исходом конфликта является анархия индивидуальных интересов и страстей, которая возвращает сознание в первоначальное состояние, а негативным выражением этой абсолютной свободы явилась Французская революция (то же относится и к Реформации, начавшейся с выступления Лютера в Германии).

Достоверным для себя Дух становится в религии, которую Гегель называет «самосознанием Духа», Абсолютной сущностью, поднявшейся до самосознания. В естественной религии Дух обретает внешнюю форму немедленно, он — творец (Werkmeister): «...то действие, с помощью которого Дух воплощает себя, в качестве выражения духовной реальности мира, еще не осознав самого себя, это — вид инстинктивной работы, наподобие работы пчел, изготавливающих свои сотовые ячейки»

Другая форма религии — религия художественная: Дух не обретает немедленно внешнюю форму, но он определяет свое воплощение в форме, выработанной им самим (религия древних греков). Так рождаются художественные образы божеств, гимны и культы. На этой ступени, которая является веком героических деяний, отдельный человек постигает свою всеобщность; первая община — это объединение индивидуальностей, которые сознательно участвуют в выработке воли социальной общности и ее действиях, а не подчиняются внешнему приказу, или, по выражению Гегеля, «абстрактной мысли». Мы видим всеобщность сознаний, но в живой форме, а не в форме абстрактного государства (например, осада Трои ахейцами); соответствующее действие сознания относится уже не к духовному ведомству — это представление, выраженное через эпическую поэзию:

401

«Древнегреческий певец, аэд, является своеобразной действующей индивидуальностью, который, будучи субъектом этого мира, порождает его и провозглашает его. Его пафос — это не дремлющая мощь природы, но Мнемосина [богиня памяти и мать муз в греческой мифологии], пробуждение сознания и опредмечивание сознания и опредмечивание душевного внутреннего мира, воссоздание в памяти сущности, которая ранее была непосредственной. Аэд — это орган, растворяющийся в своем содержании; важна не его собственная песнь, но его муза, его песнь всеобщности».

Эпическая поэзия, по закону диалектики, сама выйдет за намеченные ей пределы и станет трагедией (говорить будет уже сам герой, а не аэд — за героя); а когда самосознание героя сбросит маску и не будет больше отделено от хора,

выражающего Мировой Дух, появляется комедия. Короче, художественная религия (древнегреческое искусство) сыграло свою формообразующую роль, выведя Дух из формы Субстанции в форму Субъекта; это живое непосредственное единство Индивидуальности и Субстанции и воплощение Божественной сущности, которое началось со статуи (идол) и завершается возникновением индивидуальности.

Третьей формой религии является религия Откровения (Гегель явно имеет в виду христианство), которая учреждает единство между человеческим индивидуальным сознанием и сознанием мирового Духа (Бог, ставший Человеком) и учреждает блуждания Духа в качестве условия Царствия Божиего. Диалектика понятийного спекулятивного мышления такая же, как и в Евангелиях:

1) знание является первоначально чистой мыслью (царство Отца);

2) мысль является бытием (царство Сына);

3) знание — это принцип отрицания, свойственный бытию, когда «я» утверждается одновременно как сознание изменчивое и как сознание непреложное, как «Я» непосредственного чувственного опыта и как «Я» всеобщей Духовной Субстанции (царство Святого Духа: во Вселенской Церкви все самодовлеющие индивиды соединяются в сверхиндивидуальной целостности).

* * *

Общие направления, в которых раскрывается *«Феноменология Духа»*, отражены в таблице, резюмирующей проблемы диалектики: каждая ступень поступательного развития сознания,

402

являющаяся одновременно и онтологической, и эпистемологической, имеет положение, отрицание (посредничество) и преобразование объекта: сознание в качестве познания мира находится в себе, для себя; в качестве самопознания — и внутри и для себя; или в свернутом состоянии в качестве Разума. Поэтому сознание как познание мира воспринимается непосредственно (тезис), становится восприятием при отрицании этого знания (антитезис) и возвращается к себе при рассудочной деятельности (синтез).

Краткое изложение диалектики в «Феноменологии духа»

Феноменология является наукой об исследовании форм сознания в их диалектическом становлении, таких, как Сознание (тезис), Самосознание (антитезис) и Разум (синтез). Каждая из этих трех форм разворачивается, в свою очередь, в триаду, причем вторая ступень включает в себе отрицание первой, возвращение к которой происходит на третьей ступени.

Сознание (Bewusstsein)	1. Непосредственное чувственное знание (Meinung): изучение этого
Самосознание (Selbstbewusstsein)	2. Восприятие (Wahrnehmung): знание, которое содержит отрицание
	3. Способность суждения (Verstand)
	1. Истина и уверенность в себе : я=я (Ich bin Ich)
	2. Независимость и зависимость самосознания : самосознание имеет смысл только через другие, взаимозависимость чувства хозяина и чувства раба (Herrschaft und Knechtschaft)
	3. Несчастное сознание и свобода : отрицание зависимости через философию стоицизма и скептицизма, констатация беспомощности несчастного сознания (Unglückliches Bewusstsein)
Разум (Vernunft) и Дух (Geist)	1. Достоверность и истина разума (Vernunft): наблюдающий разум, актуализация самосознания через свою собственную деятельность (удовольствие, закон души и сердца, добродетель), разум-законодатель
	2. Дух (Geist): истинный Дух и нравственный мир, отчужденный от себя Дух в мире образованности, достоверный для себя Дух и нравственность
	3. Религия : естественная религия, художественная религия, религия Откровения.

403

В известном смысле, Феноменология Духа является историей очищения; в начале своей *«Науки логики»*, втором крупном философском произведении, Гегель пишет:

«Предполагается, что из Феноменологии Духа, или из науки о сознании как о Духе, который должен появиться, высвободится чистое знание в качестве последней и абсолютной истины этого сознания».

Дав это определение, Гегель поясняет, что его *«Логика»* является описанием этого чистого знания во всей его полноте. Феноменология, в той мере, в какой она постигает это чистое знание в момент его образования, исходит из другого знания, подвергаемого ею критике, и объясняет различные ступени, которые проходит это знание. Последнее в процессе его развития от одностороннего определения содержания к практически целостным образованиям можно назвать нечистым, а это

развитие можно было бы назвать очищением. Это объяснение позволяет понять, что именно Гегель называет «началами философии»: классическая философия (античного периода) старалась очистить индивида от его привязанности к чувствам, чтобы сделать его субстанцией мыслимой и мыслящей (в этом смысл мифа о пещере, а также и *cogito*), таким образом получилось знание всеобщее, объективное, хорошо известное, общепринятое. Гегель поставил целью в *«Феноменологии»* начать с этого общеизвестного и очистить нас от него, чтобы понять логический процесс любой материи, вовлеченной в исторический процесс. Это движение бытия является диалектическим: с одной стороны, это — отрицание себя (себя, которое становится иным), с другой стороны, «Я» разворачивается, что позволяет вернуться к себе. В конце феноменологического становления мы приходим к диалектике истины и заблуждения, которые сливаются в тождество для образования бытия, того чистого бытия, которое, в свою очередь, станет отправной точкой *«Науки логики»*.

Энциклопедия философских наук

Что философия является наукой о природе и ее разворачивании, это для Гегеля самоочевидно. Но когда заканчиваешь чтение *«Феноменологии Духа»*, то видишь возникновение Чистого

404

Сущего. Но оно еще не изучено; в конечном счете все, что мы знаем, так это то, что это Сущее не является абстрактным существом, полученным в силу затухания различий между отдельными существами (это — не «Одно» философов Элейской школы, не «Идея» Платона), это — не Объект, противостоящий субъекту; Движение, которое приводит к бытию, не абстрактно, это — свертывание внутрь, которое позволяет нам его понять через диалектическое разворачивание (триады): Сущее — это совокупность всех мыслимых характеристик любой действительности, Природа является проявлением действительности в естественных явлениях и в живых организмах, Дух — это природное инобытие, вернувшееся к себе. *«Феноменология Духа»* является, таким образом, пропедевтикой, введением во всю систему гегелевской философии, которая изложена в *«Энциклопедии философских наук»* в трех частях {*«Логика»*, *«Философия Природы»*, *«Философия Духа»*).

Наибольшей известностью пользуется *«Логика»*: Гегель изложил ее очень подробно в *«Науке Логике»* и в первой части своей *«Энциклопедии»*. В конце своих феноменологических приключений Сознание, освободившись от самого себя, становится внимательным к миру в его исторической целостности и может анализировать эту действительность только с учетом своих пропедевтических открытий (тождество субъекта и объекта, внутреннего и внешнего), и в первую очередь Чистого Бытия, главного объекта изучения логики, которая — как это отметил Гегель — «просто-напросто заняла место прежней метафизики». И действительно, логика Гегеля говорит о реальном мире в его всеобщности (существо и сущность), а также о ноуменах Канта (душа, мир, Бог); она не является, как у Аристотеля, чем-то вроде формального и формализующего введения в науку; она сама и является первым научным понятием. В качестве первого диалектического понятия она подразделяется на три части: логика бытия, логика сущности и логика понятия, соответствующие трем диалектическим понятиям сущего «в себе» (бытие), «для себя» (сущность), «в себе и для себя» (понятие). Форма триады применяется затем внутри каждого из этих трех понятий: сущее в себе определяется внутри самого себя через качество (определенность) как таковое, количество (внешняя определенность числа) и меру (количество, определенное через качество); сущее для себя является (диалектически) сущностью, явлением и действительностью и т. д.

СУЩЕЕ Совокупность всех мыслимых характеристик любой действительности	Сущее в себе	Качество Количество Мера
	Сущее для себя (Сущность, Wesen)	Сущность Явление Действительность
	Сущее в себе и для себя (понятие, Begriff)	Субъективное понятие Объект Идея
ПРИРОДА Проявление действительности в естественных явлениях и в живых организмах	Природа в себе (законы механики)	Пространство и время Материя и движение Механизм
	Природа для себя (физико-химические силы)	Материя в ее всеобщности Отдельные тела Химические процессы
	Природа в себе и для себя (живые организмы)	Горные породы (геология) Растительный мир Животный мир
ДУХ Возвращение к себе из природного инобытия	Дух в себе (субъективный) Местопребывание умственной жизни	Душа Сознание Дух
	Дух для себя (объективный)	Право Обычаи Нравственность
	Дух в себе и для себя (абсолютный)	Искусство Религия Откровения Философия

Диалектика Гегеля основана на магической формуле триады в себе, для себя, в себе и для себя. В применении к реальному миру в его всеобщности она делит философию на три раздела (Логика, философия Природы и философия Духа). Каждое положение этой основной триады тоже подчиняется этому диалектическому процессу и порождает триаду, каждое положение которой подчиняется тому же процессу, и т. д. Так мы получаем 27 положений, которые отражают все формы мышления, природы и духовной жизни. Каждое из этих 27 положений может, в свою очередь, подвергаться диалектическому процессу в силу имманентного диалектического закона, который оно носит в себе.

406

Не останавливаясь на детальном изучении многочисленных составных частей «Логики» Гегеля, не пытаясь передать богатство его учения о Природе и Духе, мы можем лишь отослать читателя к подлинному тексту и к комментариям. В таблице, приведенной выше, мы привели описание системы Гегеля, ключом к которой является триада: тезис-антитезис-синтез, который одновременно дает представление о мысли и о действительности. Так же как любая мысль утверждается (тезис), отрицается (антитезис), затем вновь возвращается, осознающая себя, точно так же бытие «в себе», разворачивается в «для себя бытие» и возвращается «к себе». Надо добавить, что Гегель не всегда точно соблюдал это деление действительности на три элемента: как показывает наша таблица, каждая последующая ступень сохраняет результаты предшествующего развития, выступая как более развитое конкретное целое. Это удобный взгляд на вещи и на систему, но надо признать, что философ не до конца использовал возможности своей системы, не до конца проявил свою приверженность метафизике.

Гегельянство

Последователей Гегеля можно разделить на две категории: на тех, кто продолжал развивать его систему как рациональную форму богословия, их называют консерваторами, или течением *правогегельянцев*; и на тех, кто в этой системе подвергал критике религиозные мотивы, но с использованием диалектического метода, их называют *младогегельянами*. Последние образовали либеральную оппозицию в Пруссии, на них вскоре обратили внимание не только

из-за их работ, но и из-за газет, которые они издавали, а также из-за бурных собраний, которые они проводили в берлинских кабачках (в частности, в Weinstube, который содержал Гиппель).

Первым, кто привлек к себе внимание, был Давид Штраус (1808—1874); он возобновил изучение религии вместе с интерпретаторами из Тюбингенской школы; он доказывал в *«Жизни Иисуса»* (1835 г.), что период эры христианства происходил не по диалектической схеме Гегеля (решение проблемы несчастного сознания), но в ходе совсем иного идеологического развития. Фейербах (1804—1872) пошел дальше Штрауса в своей

407

критике религии (*«Сущность христианства»*, 1841 г.), противопоставив религиозное миропонимание философскому как взаимоисключающие; все религии, по его мнению, коренятся в «природе человека» и условиях его жизни («Чтобы найти Бога в природе, надо было предварительно туда Его поместить»).

Младогегельянцы сгруппировались в основном вокруг Бруно Бауэра (а позднее вокруг его брата, Эдгара). Как и Штраус, Б. Бауэр (1809—1882) как историк, боролся с религией; он полагал, что критика гегельянства и прусского абсолютизма должна начинаться с критики религии Откровения, и даже опубликовал памфлет (с одобрения Карла Маркса), в котором делает вид, что нападает на гегельянство, обвиняя его в том, что его учение ведет к безбожию (1841 г.). В дальнейшем Бруно Бауэр перестал заниматься философией жизни, посвятив себя изучению умственной деятельности «критических личностей». Эта критика в рамках теологической школы не ставила целью ни объяснять мир (как предыдущие философские учения, включая гегельянство), ни его перестроить (как того желал Маркс), но старается прояснить его историческое положение: эта позиция перекликается с иронией Кьеркегора и нашла положительный отклик у Ницше. Бруно Бауэр был также неутомимым организатором: он был вдохновителем кружка младогегельянцев и близкого к нему по духу «Кружка докторов», организованного еще в 1837 г. в Бонне, который он превратил в 1842 г. в «Кружок свободных людей» (Freien).

Члены Берлинского кружка Freien в сороковые годы XIX в. больше шумели, чем делали дело (по крайней мере, в этот период); кабачок Гиппеля посещался журналистами оппозиционного толка, младогегельянами, шумными студентами, эмансипированными молодыми женщинами; там можно было встретить братьев Бауэр, Энгельса (который проходит тогда военную службу в Берлине), Макса Штирнера (чье настоящее имя Иоганн Каспар Шмидт, 1806—1856), теоретика анархизма (см. книгу II, гл. VIII), и некоторых других, кто уничтожал (на словах, потому что цензура не спит) существующий строй, философию гегельянства и буржуазную мораль Пруссии того времени. Карл Маркс какое-то время посещал этих буйных молодых людей, но уже тогда относился к ним с некоторым недоверием; все же он принимает к напечатанию статьи некоторых

408

младогегельянцев (Бауэра, Штирнера и др.) в «Рейнской газете», редактором которой он был в 1842—1843 гг.

Начиная с 1844 г. первые немецкие социалисты порывают с ортодоксальным гегельянством и с младогегельянством. Летом 1844 г. Маркс и Энгельс встречаются в Париже, где выходила газета Vorwärts, орган немецких социалистов (в которой сотрудничали социалисты, а также немецкие писатели — эмигранты и либералы). Они приходят к общему выводу о том, что беспорядочная критика младогегельянцев изжила себя, и решают публично порвать с ними. Их замысел был осуществлен в рукописи *«Немецкая идеология»*, направленной против идеализма младогегельянства (конкретно — против Фейербаха, Бруно Бауэра, Макса Штирнера и тех, кто именовал себя «истинными социалистами»: Карла Грюна и Г. Кульмана).

Распространение гегельянства за пределами Германии шло относительно медленно. Во Франции сочинения Гегеля издавал Виктор Кузен (встретившийся с Гегелем во время своих поездок в Германию и посещений Гегелем Парижа); в Италии сложилась школа неаполитанского гегельянства, к которой примкнули либеральные круги и сторонники государственного единства, политической централизации (Б. Спавента, 1817—1883 гг.), но первым настоящим

комментатором Гегеля в Италии был, хотя и с некоторым запозданием, Бенедетто Кроче (1866—1952); и, наконец, в Великобритании пришлось ждать Дж. Стирлинга (*«Тайна Гегеля»*, 1865 г.), чтобы английские мыслители впервые познакомились с философией Гегеля: их прагматизм был весьма далек от интересов Гегеля (неогегельянство в Англии появляется лишь в начале XX в. после выхода в свет работ таких авторов, как Ф.Г. Брэдли (1846—1924)).

3. ШОПЕНГАУЭР И НИЦШЕ

Шопенгауэр

Артур Шопенгауэр (1788—1860 гг.) не был, подобно Фихте, Шеллингу и Гегелю, известным университетским профессором; те несколько недель, что он преподавал в Берлине в 1820 г., аудитория была пуста: его лекция была назначена на тот же час, что и лекция Гегеля! Будучи достаточно обеспеченным для того,

409

чтобы не беспокоиться о карьере, до 1833 г. он ведет довольно праздную жизнь и уединенно живет во Франкфурте, где пишет свои основные произведения (период 1833—1860). Вплоть до 1853 г. его сочинения в философских кругах не привлекают внимания, пока в апреле 1853 г. английский критик Джон Оксенфорд не напишет о нем статью в «Вестминстерском журнале», озаглавленную *«Иконоборчество в немецкой философии»*, и стареющий философ (ему было шестьдесят пять лет) становится новой гордостью немецкой философии: его изучают в университетах, комментируют, переводят на французский, итальянский, английский языки; почитатели стекаются во Франкфурт; Вагнер посвящает ему свою тетralогию *«Кольцо Нибелунга»*. Шопенгауэр сказал об этом не без юмора: «Нил омывает, наконец, берега Каира».

Основными сочинениями, в которых Шопенгауэр излагает свою философию, являются следующие:

— *«О четверояком корне закона достаточно основания»* (1813 г.), докторская диссертация, которая будет переиздана в 1847 г.;

— *«Мир как воля и представление»* (1818 г.), главная работа философа, которая сразу после выхода в свет абсолютно не пользовалась успехом;

— *«О воле в природе»* (1836 г.);

— *«Об обосновании нравственности»* (1840 г.);

— *«Две основные проблемы этики»* (1841 г.);

— *«Парерга и Паралипомена»* (*«Parerga u Paralipomena»*, 1851 г.).

Отправной точкой философии Шопенгауэра является критика идеалистической философии Канта. Кант определяет метафизику как познание чистого разума, основанное на априорных формах: Шопенгауэр утверждает, напротив, что эмпирическая метафизика возможна, поскольку мир содержит в себе свое объяснение. Кант не может отказаться от ноумена (даже если он утверждает, что он непостижим для чистого разума): по мнению Шопенгауэра, «вещь в себе» является «чудовищем», которое должно быть исключено из метафизики. Наконец, то различие, которое Кант делал между чувственным познанием и рассудочной способностью суждения, по мнению Шопенгауэ-

410

эра, способно привести лишь к путанице: дискурсивное знание лишено всякого содержания, только незаинтересованное созерцание может постичь объект. Таким образом, мир является не чем иным, как моим представлением: он имеет смысл лишь в том качестве, в каком я его представляю, единственным непосредственным, соотносительным с миром моментом является мое сознание, а без него мир лишается основания. Я есмь, и вне меня нет ничего: жизнь является тенью иллюзии.

Однако мои представления кажутся мне связанными одни с другими по закономерностям эмпирического мира (огонь всегда связан с теплом, удовольствие — с удовлетворенным желанием и т. д.); мир иллюзорен, но этой иллюзии не чужд определенный порядок, сводимый к закону достаточного основания, корень которого нужно искать в образах моего представления, которых всего четыре: 1) чувственные впечатления; 2) понятия; 3) чисто интуитивное познание пространства и времени; 4) волевые действия. Отсюда выводятся четыре основополагающих закона, которые в целом называются законом достаточного основания:

— чувственным восприятиям соответствует закон становления, а именно причинность;

— понятиям соответствуют законы рассудочной деятельности, основания логики;

— чисто интуитивное познание подчиняется закону бытия (взаимное

определение, соотношение частей пространства и времени);

— волевые действия зависят от закона мотивации, который является «причинностью, понятой изнутри».

Такова первая часть философской системы Шопенгауэра: мир сводится к комплексу моих представлений, связанных законом (с четверояким корнем) достаточного основания. И тогда возникает второй вопрос: не является ли мир чем-то иным и большим, чем мое представление? Философу позволяет задать этот вопрос неодолимая метафизическая потребность, живущая в человеке, а ключ к ответу дает глубоко личный, внутренний опыт: наше тело, когда мы наблюдаем его снаружи, является чувственным объектом, подобным многим другим объектам, инструментом осуществления наших желаний; когда

411

мы познаем его изнутри, оно является целью нашей воли. Обобщая это наблюдение, можно сказать, что любое тело является объективацией воли, как физические силы являются стремлением природы. Таким образом, мир за рамками того представления, которое мы о нем имеем, является волей, полностью свободной, то есть иррациональной: воля — это объективная реальность, порождающая все другие объективации и превосходящая причинность.

Все сущее — от камня, который падает по законам силы тяготения, до растения, которое приспособляется и воспроизводит себя, до животного, которое движется, и до человека, который испытывает желания и обладает волей, — все это — ступени объективации воли, составляющие вместе иерархическую целостность. У человека объективация принимает особый вид *воли к жизни*, которая является «духом этого вида» (человек является животным, менее, чем другие животные, оснащенным, менее вооруженным для того, чтобы защищаться, и при этом имеющим желаний и потребностей гораздо больше, однако он обладает оружием «более опасным, чем когти льва»: мозгом).

Выводом из этого учения является философский *пессимизм*, основная черта учения Шопенгауэра. Мир является моим представлением: это первое утверждение уже является бедствием, поскольку, стремясь жить, мы встречаемся, с самого начала своих размышлений, лишь с миром иллюзий; жизнь — это всего лишь сон, и эта греза даже не является желанной, поскольку жизнь — всего лишь агония, час которой откладывается, — путь, ведущий к смерти. Тот факт, что мир в конечном счете является объективацией воли, воли абсолютно свободной, а значит, слепой, только усиливает этот онтологический пессимизм. Каждая частная воля основана на нехватке чего-то, следовательно, на страдании; но стоит только удовлетворить желание, дать человеку то, чего ему не хватало, как удовлетворение ведет к пресыщению и скуке. Положение человека по самой своей сути ведет к отчаянию; жизнь является мрачной шуткой, дурацкой и бестолковой, это — «часы, заведенные неизвестно зачем»: великолепный инструмент, каковым является разум, и мотивация обслуживают волю, слепую, иррациональную, неразумную. Человеческие ценности представляют собой суетность

412

и тщеславие, а любовь — еще в большей степени, чем все остальное: ведь любовь порождает жизнь (через акт зачатия), следовательно, она — орудие, увеличивающее скорбь этого мира. И Шопенгауэр подводит итог человеческой жизни: тот факт, что тысячи людей жили в довольстве и счастье, ничуть не уменьшает тоску и страдания других. Позор в том, что зло существует, а не в том, что его слишком много. С этой же точки зрения он бранит и поносит женщин: женщина существует лишь для продолжения рода, и ее преходящая красота всего лишь ловушка для мужчины; ее положение в мире исчерпывается любовью, она ей отдается полностью, но, будучи близкой к природе, она не может от нее избавиться, чтобы созерцать идеал. Вот почему, заключает Шопенгауэр, женщины имеют узкий ум, подчиненный текущему мгновению: женщины «духовно слепы», что сказывается на их восприимчивости, чувственности, и на этом основании женщины достойны жалости. С тем же агрессивным пылом Шопенгауэр относится к «прогрессу»: это гегельянское понятие отрицает глубокую самобытность каждого индивида; что касается «народов», «человечества», то это всего абстракции, история не имеет смысла, а потому не может быть никакой философии истории — ведь на протяжении веков человек остается все той же объективацией воли. Таким

образом, прогресс является химерой: не будет лучшего человечества ни в плане способности мышления, ни в плане нравственности, а технический прогресс — только лишняя иллюзия. Вывод: жизнь является наказанием (наше преступление состоит в том, что мы родились на свет) и от нее необходимо избавиться.

Чтобы избавиться от страдания, необходимо избавиться от власти воли к жизни. На первой ступени избавления от страдания стоит искусство, которое позволяет нам проникнуть в мир чистого незаинтересованного созерцания; и действительно, искусство, на свой манер, является философией: оно ставит вопрос «Что такое жизнь?» и предлагает творческое произведение, говоря: «Вот она, жизнь». Но искусство дает лишь временное успокоение. Только нравственность, вторая ступень избавления, искореняет эгоизм, присущий каждому человеку, и преобразовывает его — через чувство сострадания — в любовь к ближнему. И наконец, высшую ступень освобождения чело-

413

век может достичь через самоотречение, состояние, когда он отрекается от всякой воли к жизни: это состояние, которое проповедует буддизм, называя его нирваной. Нирвана — не пустота (пустотой является наш мир), а негативное отсутствие желаний; что касается представлений, то, хотя они и снимаются, это отнюдь не является метафизическим самоубийством: самоубийство — это еще движение, одна из форм воли к жизни.

Итак, спасение — в отрицании мировой воли к жизни, на уровне всего сущего: воля отдает себе отчет в страдании и противоречиях жизни и отворачивается от нее. Воля к жизни затухает, благодаря размышлению и созерцанию (созерцание служителя искусств, который созерцает красоту) вплоть до полного уничтожения. На стадии завершения этого процесса достигается род эстетического блаженства, безличная моральная чистота, в которой, растворяясь в единстве, встречаются артист, гений (мудрец) и святой.

Ницше

Фридрих Ницше (1844—1900) сначала был профессором классической филологии в Базельском университете (Швейцария); но вскоре он потерял к ней интерес, под влиянием произведений Шопенгауэра и эстетических взглядов Вагнера, и в *«Рождении трагедии из духа музыки»* (1872 г.) он доказывает, что греческое искусство не дает идеал счастья в достижении равновесия полярных начал, но выражает чувство страдания в качестве постоянной формы проявления жизни. С 1879 г. Ницше, в связи с обострением душевной болезни, оставляет Базельский университет; еще до этого он разочаровался в Шопенгауэре и поссорился с Вагнером, и с 1879-го по 1889 г. он будет писать, отрывками, свои экзальтированные произведения тоном проповедника, чувствуя себя пророком. В 1889 г. его полностью разбил паралич, и он проведет последние одиннадцать лет своей жизни частично в приюте, частично дома — за ним ухаживала мать (он не мог больше ни говорить, ни писать).

В первых своих произведениях (1879—1882) Ницше, размышляя о нравственности и традиционных культурных ценно-

414

стях, доходит до презрения и отрицания морали самоотречения, сочувствия и милосердия: он полагает, что недалеко то время, когда человечество преодолеет этап психологического и физиологического вырождения (*«Утренняя заря»*, 1881 г.; *«Человеческое, слишком человеческое»*, 1878 г., *«Странник и его тень»*, 1880 г.). Он выходит из этого разрушительного кризиса в 1882 г., написав *«Веселую науку»*, которая еще не дает решения проблемы саморазложения человека, но это разрушение уже не воспринимается как страдание.

По мнению Ницше, человечество, убаюканное «здоровой нравственностью», настроено меланхолично: разве сам Сократ не рассматривал жизнь как болезнь души, а смерть как освобождение? Что создает правду и красоту, так это инстинкт, присущий каждому человеку, преобладающий, всепоглощающий, который Ницше назвал «волей к власти»; он еще проявлялся у древних греков и римлян, но исчез с приходом христианства, когда «я не могу отомстить за себя» стало «я не хочу отомстить за себя» и когда «говорится даже о том, что нужно любить своих врагов» (*«К генеалогии морали»*, 1887 г., *«По ту сторону добра и зла»*, 1886 г.). Эту же

тему Ницше разрабатывает в форме афоризмов, незаконченных и несистематизированных мыслей, в *«Воле к власти»* (начатой в 1886 г., опубликованной посмертно) и в *«Сумерках богов»* (1889 г.).

Спасение состоит в появлении, в результате полубиологической мутации, нового типа людей, превосходящих современный вид; это — раса *Übermensch*, сверхчеловека; эта теория изложена в *«Так говорил Заратустра»* (1883—1885) и в опубликованном посмертно произведении *«Ессе homo»* (1908 г.). Ницше излагает с высоким художественным мастерством свою романтическую мечту об аристократическом обществе, руководимом теми, кто создан для того, чтобы властвовать, то есть философами, относящимися к высшему биологическому типу сверхчеловека; промежуточный класс — это класс воинов, которые защищают и сохраняют существующий строй; основание этой социальной пирамиды составляют «производители» (к ним относятся и ученые, и служители искусства, не имеющие властного характера). Мы еще вернемся к этим положениям в конце книги (см. книгу II, гл. VIII).

415

4. ОГЮСТ КОНТ И ФИЛОСОФСКОЕ ТЕЧЕНИЕ ПОЗИТИВИЗМА

Жизнь и творчество

Огюст Конт (1798—1857) был секретарем мыслителя-утописта Клода Анри Сен-Симона (1817—1824), и в этот период у него сложилась в общих чертах система его будущего философского учения (он уже ясно представлял свою идею о трех стадиях интеллектуальной эволюции человечества и то, что он называл «позитивной политикой»).

Он пишет различные статьи и небольшие работы, в том числе *«План научных работ»*, необходимых для реорганизации общества. Начиная с 1826 г. он излагает свои идеи в курсе «позитивной философии», который читает у себя дома перед аудиторией ученых (среди которых был математик Пуансо). Он читал свой курс вплоть до 1830 г. и тогда же начал его публиковать. В дальнейшем он существовал на незначительный заработок экзаменатора и репетитора Политехнической школы в Париже (в связи с чем написал *«Курс аналитической геометрии»*), и при этом продолжал свои лекции, в чем ему помогал кружок Друзей позитивизма, сложившийся к тому времени.

В 1844 г. он встретил сестру одного из своих учеников, Клотильду де Во, с которой он поддерживал высокоплатонические отношения, прерванные безвременной смертью Клотильды в 1846 г. Конт разрабатывал тогда религию человечества, которая под влиянием ритуализированного обожания памяти Клотильды де Во включила элементы мистического поклонения Женщине. Смерть от рака застигла его в разгар его интеллектуальной деятельности, в 1857 г.

Основным произведением Конта является *«Курс позитивной философии»* (1830—1842), который дополняют *«Слово о духе позитивизма»* (1844 г.) и *«Слово о позитивизме как философской системе»*. Затем он издает *«Систему позитивной политики»* (1851—1854), *«Катехизис позитивной религии»* (1852 г.) и *«Субъективный синтез, или Универсальную систему восприятий, свойственных нормальному состоянию человечества»* (1857 г.).

416

Закон трех стадий

Позитивизм — это размышление о человеческом духе, о котором можно судить по его творениям, и попытка понять его в процессе становления. Конт полагает, как и Кант, что метафизика невозможна, и считает, подобно Гегелю, что познание является диалектическим процессом, который завершится возникновением науки о человечестве как об обществе, которое можно будет рационально организовать.

В основе его системы лежит анализ познания. Дух можно познать только через то, что он производит, через *деятельность* духа: а все дела, факты и явления деятельности духа наилучшим образом отражают науки, поскольку дух пребывает не в содержании науки, а в форме, в методе каждой науки. Таким образом, позитивизм является философией истории духа, рассматриваемой на примере

истории наук.

Закон о трех стадиях интеллектуальной эволюции кратко отражает три стадии познания феноменов, через которые прошел человек в процессе познания. На теологической стадии все явления природы рассматриваются как продукты божественной воли существ, чья воля аналогична нашей и которые являются объективной причиной всего: есть бог грома и молнии, бог грозы и т. п., а монотеисты признают единого Бога, Первопричину мира. Однако уже на этой стадии существуют недочеты, пробелы в объяснении причинности: Конт замечает, например, что ни одно человеческое общество не почитало бога силы тяготения. Кроме того, чем больше человек наблюдал явления природы, тем больше он склонялся к тому, чтобы считать природу выражением неопределенной воли Единого Организатора. Когда причинность связывалась уже не с одним или несколькими богами, а с абстрактными первопричинами, с сущностями, наступила метафизическая стадия истории наук. Когда флорентийские водопроводчики видели, что вода не поднимается в некоторых частях фонтана, они объясняли это явление тем, что природа не терпит пустоты; схоласты связывали свойства вещей с их словесными определениями (например, снотворное действие опиума объяснялось его «снотворными свойствами»). Наконец, на позитивной, или относительной, называемой также научной, стадии человек отказывается от

417

объективного знания; вопрос «почему?» уступает место вопросу «как?», «каким образом?»: научный закон, отражающий устойчивые отношения между явлениями в природе и обществе, заменяет теологические или метафизические причины.

Открыв закон трех стадий, Конт полагает, что открыл основной закон, объясняющий эволюцию человеческого духа; применимый как к каждой отдельной науке, так и к формам мышления как такового, этот закон позволяет понять очередность возникновения наук в истории человечества. И действительно, не все науки одновременно достигли позитивной стадии: некоторые достигли ее сразу, как математика (математические науки не переживали теологической стадии, недолгий период увлечения магией чисел они находились на метафизической стадии), другие достигли ее в период расцвета древнегреческой науки (астрономия), третьи — в Новое время, благодаря революции, произведенной Галилеем и Декартом (физика и химия, затем биология). Закон трех стадий интеллектуального развития человечества Конт положил в основание своей классификации наук: фундаментальные науки — это науки, соответствующие крупным подразделениям явлений природы (науки астрономические, физические, химические, биологические, гуманитарные), он добавляет сюда математические науки, без которых не обходится ни одна из вышеперечисленных наук. Польза от этой классификации — сегодня устаревшей — двойная: во-первых, она доказывает закон трех стадий: наука может достичь позитивной стадии, только если она находится в родстве с теми науками, которые, с точки зрения методологии, ей предшествовали (например, химия смогла стать позитивной после открытий Пристли и Лавуазье, только в конце XVIII в., после того как физика достигла позитивной стадии в конце XVII в.; во-вторых, эта классификация доказывает, что необходимо создание еще одной позитивной науки, а именно — науки об обществе как целостной системе и об отдельных общественных группах, то есть социологии (психология, по мнению Огюста Конта, не является позитивной наукой, если только не свести ее к психофизиологии и не считать ее отраслью биологии; психология как таковая с ее предположением о существовании «психического», то есть души, по его мнению, находится на метафизической стадии).

418

Социология

Термин был создан Огюстом Контом, который впервые ввел его в *«Курсе позитивной философии»*; впрочем, целью *«Курса»* и было создание социологии, науки о социальных общностях разного типа, внутри которой он различал статическую и социальную динамику.

Совершенно очевидно, что факты, связанные с человеком и обществом, вписываются в рамки исторического процесса; изучать их с точки зрения их эволюции — значит заниматься проблемами социальной динамики. Эта отрасль

социологии подразумевает закон общественного прогресса, а именно закон трех стадий интеллектуального развития человечества, который, с точки зрения Конта, является основой философии истории. Для Конта политическое состояние обусловлено интеллектуальным состоянием общества и верованиями, распространенными в нем в конкретный период (заметим, что современная социология утверждает обратное: господствующая социальная структура и порождает образ мыслей). Общественное устройство, так же как и науки, проходит три стадии. Но эта эволюция происходит непрерывно (она не является диалектическим отрицанием), и каждая стадия включает в себя что-то от предыдущей стадии; созидательная органическая эпоха угасает, пока вызревает другая: так, революция 1789 г. была подготовлена угасанием философско-религиозных и научных идей в XIV веке.

Следует еще рассмотреть теорию Божественного прогресса. Как ученик и последователь Сен-Симона, Огюст Конт допускает в истории чередование периодов стабильности и периодов кризисных, и, в соответствии с учением своего учителя, он предпочитает стабильность переменам. Но он отказывается от возврата к прошлому. Конечно, по его мнению, после периода революционной анархии необходимо восстанавливать власть духовную и светскую, но власть должна быть основана уже не на теологических или метафизических верованиях, а на позитивной науке об обществе. В конечном счете Конт оказывается противником революции: это — неоконсерватор, который наивно полагает, что нашел ключ к социальной стабильности (сильно пошатнувшейся во Франции его времени, когда

менее

419

чем за пятьдесят лет сменилось несколько общественных формаций: период после революции, Империя, затем первая Реставрация, Июльская монархия, Вторая республика и Вторая империя). Единство общества должно быть достигнуто согласием всего общества, а если такое согласие недостижимо, то «компетентные люди» должны, не обращая на это внимания, навязывать общественное единство невежественной толпе: в политике, как и в математике, невозможно говорить о «свободе совести». Теперь понятно, почему Конт приветствовал Луи Наполеона Бонапарта после его государственного переворота 2 декабря.

С точки зрения социологии прогресс приводит к установлению порядка, и любая эволюция завершается периодом равновесия, изучением которого должна заниматься социальная статика, имеющая дело с устойчивыми, естественными условиями существования любого общественного строя (чему посвящена в основном *«Система позитивной политики»*, написанная в 1851—1854 гг., тогда как в *«Курсе позитивной философии»* разбирается социальная динамика, изучающая естественные законы общественного развития). На чем же базируется уравновешенное позитивное общество? Не на Провидении (теологическая идея), не на какой-либо метафизической идее, вроде свободы совести, но на том открытии позитивизма, что каждый индивид является тем, что он есть, то есть членом огромного коллектива, общности, называемой Человечеством. Развивая эту тему, Конт разрабатывает теорию государства, основанную на новой религии человечества, когда первыми служителями культа должны быть ученые и философы, а значительное место уделялось бы культу Женщины, Матери и Верховной вдохновительницы (этот феминизм, несомненно, связан с его возвышенной любовью к Клотильде де Во, а также с учением Сен-Симона).

5. ФИЛОСОФИЯ НА ПОРОГЕ XX СТОЛЕТИЯ

После того как гегельянство распалось на несколько течений, а в дальнейшем развитии вышло за пределы собственно гегелевской школы, что произошло быстро, за жизнь одного

420

поколения, после угасания идейно-художественного направления в духовной культуре под названием романтизм, философия, кажется, окончательно отказалась от абсолютного, полного объяснения действительности, познания, человека: Дух (Geist) Гегеля, Воля к жизни Шопенгауэра, Человечество Огюста Конта больше не очаровывают мыслителей. Теперь поклоняются новому идолу, Науке (это,

разумеется, относится к Европе). Не той формализованной науке, которая разработана в учении Канта, не той диалектической науке, о которой писал Гегель, не даже — за исключением некоторых фанатичных последователей Огюста Конта — той науке, которая была так тщательно классифицирована позитивизмом, но экспериментальной науке, которая ведет наблюдение, классифицирует, измеряет, соединяет явления цепочками, звенья которых становятся все более и более тонкими, изобретает модели, чтобы осознать научные законы. И тогда как философия в области гуманитарных наук терпит крах самым жалким образом, эта наука, не располагающая собственной философской системой, понемногу осваивает свой объект — природу материи. Материя больше не является простым бытием, имеющим протяженность и находящимся в движении; она способна излучать или поглощать энергию — тепло, свет, электричество, а почти точные законы этой всеобщей энергетики, законы, в которых очень мало от «философии», позволяют изменить условия жизни человека в такой степени, в какой это не удавалось сделать ни одному философскому учению.

Мыслители, работавшие в конце XIX в., отказываются от своих фантазий и амбиций, по крайней мере, когда речь идет о реальном мире. Они прекращают погоню за Абсолютом, который им недоступен, и переходят к проблемам рассудка, который занимается наукой, чьи логические законы они пытаются познать. Многие из них являются математиками, и их логические построения произведут потрясения не только в математике (Дедекин и Кантор, творцы теории множеств), но и в различных областях науки XIX в.: именно в это время Джордж Буль (1815—1864) разрабатывает и создает математическую логику и алгебру логики, которая носит его имя, а Готлоб Фреге (1848—1925), помимо своего фундаментального труда по логической семантике, вышедшего в 1879 г., строит первую систему

421

формализованной арифметики; именно тогда Джузеппе Пеано (1858—1932) и его сотрудники из Турина разрабатывают формальный аппарат математической лингвистики; все вместе они подготовили почву для значительных успехов в области познания, прорывов, которые будут сделаны в XX в. (в частности, работы Венского кружка и работы Людвиг Витгенштейна). Эти вопросы мы рассмотрим в книге II, части первой.

Наряду с работами логиков, мы видим обновление кантианства (неокритицизм Шарля Ренувье, Гельмгольца, который был прежде всего физиком, а уж потом философом, Алоиза Рилья, автора книги, реабилитирующей *«Критику чистого разума»*), попытки французского ученого Антуана Курно (1801—1877) создать математическую школу политэкономии, развитие церковных догматов (английский теолог Ньюмен), эволюцию позитивизма во Франции — позитивизм, окрашенный спиритуализмом Равессона-Мольена, Ж. Лашелье, Э. Бутру, — и первые шаги «научной» экспериментальной психологии, создание психофизики, психофизиологии (В. Вундт, Э.Г. Вебер, Г.Т. Фехнер). Все эти открытия — полезные, но холодные, лишённые самобытности (если не считать Курно), без настоящего огонька, особенно если сравнить их с работами — плохо понятыми в свое время — логиков, о которых говорилось выше. В моде великолепные, блестящие натурфилософы, часто являющиеся биологами в широком смысле слова: трансформизм Ж.Б. Ламарка (1744—1829) и Чарлза Дарвина (1809—1882), книга последнего *«Происхождение видов путем естественного отбора»* написана в 1859 г., механистическое учение о всеобщей эволюции Герберта Спенсера (1820—1903), позитивизм Литтре, освобожденный от фантастического культа Единого Человечества (1801—1881), труды Ледантека (1869—1917), итальянца Адриго (1828—1920) и англичан Клиффорда и Г.Н. Льюиса разбудили множество страстей, которые сегодня кажутся нам старомодными. К тому же вызывает удивление, когда делаешь обзор имен «властителей душ» того времени, насколько ошибались современники в их оценке: если Шопенгауэр и Ницше по справедливости занимают умы в конце XIX в. (хотя корнями они уходят в послегегелевскую пору), то сегодня с трудом можно понять тот успех, которым пользовались Спенсер и Геккель, особенно если сравнить его с полным

422

невниманием к таким важным трудам, как, например, работы логика Фреге.

И наконец, в завершение этого краткого обзора хочется вспомнить имена

французских философов, которые оказали влияние не только на свое поколение, но и на поколение людей, живших в начале XX в.: Ренан (1823—1892), самыми крупными произведениями которого являются *«Будущее науки»* (1890 г.) и *«Жизнь Иисуса»* (1863 г.); Ипполит Тэн (1828—1895), который оказал сильное влияние на преподавателей французской литературы своими *«Критическими опытами»* и чье учение изложено в его трактате *«Об уме и познании»* (1870 г.); Жюль Ланье (1851—1894), ученик позитивиста спиритуалиста Ж. Лашелье и учитель Алена (настоящее имя последнего Эмиль Шартье, 1868—1951 гг.; спиритуалист и гуманист, учитель многих французских профессоров, преподавателей философии, работавший еще до Второй мировой войны); Жозеф Артюр де Гобино (1816—1882), получивший печальную известность как основоположник расизма после написания обобщающего труда *«Опыт о неравенстве человеческих рас»* (1853—1855); Мари-Жан Гийо (1854—1888), автор *«Наброска нравственного закона без всяких обязательств и без наказания»* (1884 г.).

В нижеприведенной таблице повторяются имена выдающихся мыслителей этого периода. Мы добавили еще несколько имен, связанных скорее с XX в., таких, как Бергсон, Гуссерль, представители английского реализма, о которых мы будем говорить в следующей главе.

ФИЛОСОФИЯ В КОНЦЕ XIX - НАЧАЛЕ XX в. (таблица)

Критицизм и неокантианство

Во Франции

Ш. Ренувье (1815-1903); В. Брошар (1848-1907); Л. Лиар (1848-1917).

В Германии

О. Либман (1840-1912); Гельмгольц (1821-1894); ФА Ланге (1828-1875); Алоиз Риль (1844-1924).

423

Вне школ

Антуан Огюстен Курно (1801 -1877).

Неокантианство и релятивизм

Марбургская школа

Г. Коген (1842-1918); П. Наторп (1854-1924); Э. Кассирер (1874-1945); А. Либерт (1878-1946); Р. Штаммлер (1856-1938).

Веденская (или Фрейбургская) школа

В. Виндельбанд (1848-1915); Г. Риккерт (1863-1936); Э. Трёльч (1865-1923); Г. Мюнстерберг (1863-1916).

Релятивисты

Г. Зиммель (1858-1918); О. Шпенглер (1836-1936); Г. Кайзерлинг (1880-1946); Л. Клагес (1872-1956).

Итальянский позитивизм

К. Кантони (1840-1906). **В Дании**

Харальд Хёфдинг (Гефдинг, 1843-1931).

Научный критицизм

А. Лаланд (1867-1963), Э. Гобло (1858-1935); А. Пуанкаре (1854-1912); Пьер Дюэм (1861-1916); Г. Мило (1858-1918), а также Эддингтон (1882-1944); Абель Рей (1873-1940); А. Берр (1863-1954); Э. Мейерсон (1859-1933).

Метафизика и спиритуализм

В Германии

Г.Т. Фехнер (1801 -1887); Эрнст Генрих Вебер (1795-1878); Г. Лотце (1817-1881); А.А. Спир (Шпир, 1837-1890); Э. Гартман (1842-1906); Фридрих Ницше (1844-1900).

Во Франции

Жюль Симон (1814-1896); Поль Жане (1823-1899); Равессон (1813-1900); Ж. Лашелье (1832-1918); Э. Бутру (1845-1921);

424

Ж. М. Гюйо (1854-1888); А. Бергсон (1859-1941); Леон Брюнsvик (1869-1944); А. Фулье (1838-1912); Шарль Дюнан (1849-1918); Поль Сурьо (1852-1926); Жюль Лагно (1851-1894); Ален (Ален Эмиль Шартье, 1868-1951); Луи Лавель(1883-1951); Рене ЛеСенн(1882-1954); Д. Пароди (1870-1955).

Прагматизм, идеализм и реализм

Идеализм

В Англии и США: Дж. Стирлинг (1820-1909); Томас Грин (1836-1882); Брэдли (1846-1924); Б. Бозанкет (1848-1923); Дж. Ройс (1855-1916); Ж.Б. Байе (1872-1940); Мак-Таггарт (1866-1925); Сорли (1855-1935); Хинтон (1822-1875); Уорд (1843-1925).

В Италии: Спавента (1817-1883); Бенедетто Кроче (1866-1952); Дж. Джентиле (1875-1944).

Идеализм синтетический: О. Гамелен (1856-1907).

В Германии: Зигфрид Марк (1889-1957).

Прагматизм и философия действия

В Англии, США и Германии

Ч.С. Пирс (1839); Уильям Джеймс (1842-1910); Дж. Дьюи (1859-1952); Ф.К.С. Шиллер (1864-1937).

во Франции

Эд. Леруа (1870-1954); Морис Blondель (1861-1949); Жорж Со-рель(1847-1922).

Реализм и неореализм

Немецкий реализм: К.В. Штумпф (1848-1936); Христофор фон Зигварт (1830-1905); Фр. Brentano (1838-1917); Эд. Гуссерль (1859-1938); Макс Шелер (1874-1928); Николай Гартман (1882-1950); Йоханнес Ремке (1848-1930).

Англосаксонский реализм: Кэпп (1857-1931); Дикинсон (1732-1808); Дж. Э. Мур (1873-1958); Бертран Рассел (1872-1970); С. Александер (1859-1938); Ходжсон (1832-1912); Р. Адамсон (1852-1902); Р.Б. Перри (1876-1957); У. Т. Мервин; Дж. Сантаяна (1863-1952); Уайтхед (1861-1947).

425

6. XX ВЕК?..

У нас не было возможности сделать настоящий обзор всех событий этого века, но основные характеристики уже ясны. С исторической точки зрения это самое смертоносное столетие: две мировые войны, Советская революция, состояние войны, которая непрерывно, хотя и тайно, продолжается в некоторых регионах земного шара, начиная с 1945 г., — итог печален.

В научном отношении в его активе познание материи: в XIX в. были открыты молекулы, атомы, электрон и протон, рентгеновские лучи и радиоактивность, а XX век сумел понять эти явления (структуру атома, структуру ядра, элементарные частицы, равнодейственность мер материи и энергии), создав великие математические теории (относительности, квантовую).

Что касается техники, то человек в XX в. овладел электрической энергией, затем атомной, усовершенствовал средства транспорта (автомобиль, самолет, ракету и космический корабль), использовал электромагнитные волны (их существование экспериментально доказал Герц) в качестве средств связи (радио, радар, телевидение), создал электронику и информатику. Только науки о человеке почти ничего не выиграли в результате этих колоссальных успехов: особняком стоят открытия в области лингвистики (структурализм), разработка метода психоанализа (в 1895 г.) и создание марксистской системы мировоззрения. А вот такие гуманитарные науки, как социология, которая сегодня не слишком-то ушла вперед по сравнению с эпохой Дюркгейма, умершего в 1917 г.; психология усовершенствовала свои методы, но сущность их не менялась за последние сто лет; этнология пережила революцию, связанную с появлением структурализма, но от

Марселя Мосса, чья работа *«Опыт о даре»* вышла в 1925 г., до Леви-Стросса идеологическая дистанция не так уж велика.

И наконец, следует отметить, что кровавые трагедии, происходившие в мире в XX в., не нашли почти никакого отклика в философии. Великие учения, господствовавшие в этом веке, родились до Первой мировой войны или во время нее (экзистенциализм Кьеркегора в XIX в., феноменология Гуссерля в

426

период 1900—1913 гг., структурализм Ф. де Соссюра в период 1907—1911 гг., Витгенштейн написал свой *«Логико-философский трактат»* в окопах во время войны 1914—1918), и все потрясения, которые происходили в мире, потребовали преобразований не по существу, а только в деталях. Отметим все же значение десятилетия 1920—1930 гг. для истории духовного развития человечества в XX в.: именно в эти годы была заложена основа всех направлений современной науки и современной культуры (Венский кружок формировал современное научное миропонимание, Пражский лингвистический кружок разрабатывал проблемы структурной лингвистики, тогда же были созданы квантовая физика, дадаизм и сюрреализм в искусстве, расцвели психоанализ, додекафоническая музыка, кинематограф, новый художественный стиль в архитектуре, так называемая «современная» живопись и т. д.).

После Второй мировой войны все эти тенденции получили широкое распространение и подверглись взаимовлиянию: Сартр, Поппер и неомарксисты Франкфуртской школы не создавали новых доктрин, они ревизовали старые, пытались их углубить и оформить по-новому. Действительно изменился социальный статус философов: они перестали быть просто преподавателями, они стали активными участниками схваток политического характера, авторами популярных книг и статей. Гегель, Фихте и Шеллинг были далеки от Наполеоновских войн — даже если их и осуждали или приветствовали, а источником философского вдохновения мог стать, скорее, тот факт, что электрический ток имеет и положительные заряды, и отрицательные, чем результаты, к которым привела Великая буржуазная революция во Франции.

Что касается современных философов, то совесть заставляет их откликаться на сегодняшние события, чаще всего они отказываются пассивно созерцать несчастья и беды своих современников и предпочитают активно с ними бороться: участие Сартра в «левацкой» демонстрации и пребывание в тюрьме Бертрана Рассела в возрасте восьмидесяти девяти лет (за участие в демонстрациях с требованием ядерного разоружения) стали такими же фактами их творческих биографий, как художественные творения Сартра или *«Основания математики»* Рассела.

427

Мы упомянули здесь некоторые из основных течений философской мысли XX в.; мы не будем останавливаться на них здесь, так как продолжение этой книги и посвящено знакомству с современной философией, философскими воззрениями Кьеркегора, Хайдеггера, Сартра, Гуссерля, Бергсона, Витгенштейна и других философов.

Книга II. РАЗДЕЛЫ ФИЛОСОФИИ

Традиционное деление философии

Философия представляет собой единую науку, но ее удобнее изучать, если сгруппировать ее проблемы в несколько больших разделов, хотя бы для того, чтобы понимать процесс ее развития. Надо сказать, что первые греческие философы совсем не беспокоились о таком разделении. Конечно, они стремились упорядочивать свои мысли и выделять отдельные проблемы. Но они и не думали квалифицировать эти проблемы как «логические», «метафизические» или «этические». Так обстояло дело от Фалеса (IV век до н.э.) до Платона (около 350 года до н.э.). И только Аристотель авторитетно разделил философские знания на отдельные разделы, получившие названия «Аналитика», «Наука о Бытии как таковом», «Этика», «Физика» и т.д. Позднее, в Средние века, это деление было продолжено и уточнено схоластами, а затем Кантом и немецкими философами XIX века. Так появились философские науки — логика, метафизика, онтология, эпистемология, этика и др. Эти разделы представляют собой различные ветви единого философского древа, и эти ветви отнюдь не изолированы друг от друга, но очень тесно переплетаются.

Логика

С тех пор как человек стал искать Истину, он стремится овладеть таким способом мышления, который позволил бы ему избежать ошибок. Логикой обычно называют дисциплину, которая определяет условия истинности. В той мере, в какой традиционная философия — от Фалеса до Гуссерля, то есть в продолжение двух с половиной тысячелетий, — утверждает более или менее явно, что существует только одна Истина, а все прочие только отражают ее сияние, она знала только одну логику,

431

разработанную философами Элейской школы (V век до н.э.), Платоном (428—348 до н.э.), Аристотелем (384—322 до н.э.) и стоиками (III—II вв. до н.э.).

Слово «логика» впервые появилось в эпоху стоиков. Так, Хрисипп (281—208 до н.э.; древний стоик) разделял философию на три раздела, один из которых он назвал *ta logika theōrēmata*, т.е. «логические теоремы». Цицерон, подхвативший учение стоиков, также употреблял этот термин (латинизированный) в том смысле, в каком мы его употребляем сегодня. Ранее «логика» называлась «диалектикой» (Платон) или «аналитикой» (Аристотель).

Для Платона, как и для его предшественников-элеатов, поиски истины требовали критического обсуждения проблемы, что позволяло добираться — от понятия к понятию — до первичных основ познания и реальности. Процесс этот называется *диалог*, и понимать этот термин следует в его корректном смысле, а не в смысле «разговора» из нашей повседневной жизни. Соответствующий греческий глагол это *dialegein* (или *dialegesthai*), а искусство диалога, обсуждения — *Dialektikē*, от которого произошло понятие «диалектика». Это понятие употребляется совсем в другом смысле современными философами (Кант, Гегель, Маркс).

Когда Аристотель еще только начинал свою философскую деятельность (ок. 335 до н.э.), философы уже два века использовали слово «диалектика», и не всегда с той корректностью, какая была присуща Платону. Это слово даже приобрело в конце концов уничижительный смысл «ложного спора». Так что новый властитель дум греческого мира, Аристотель, труды которого казались столь исчерпывающими, что парализовали западную мысль на две тысячи лет (вплоть до Декарта), оценил необходимость делать различие между рассуждениями, исходящими из *вероятных* посылок, и рассуждениями, исходящими из посылок *истинных*. Первые являются объектом диалектики, вторые — объектом дисциплины, творцом которой он был и которую он назвал *аналитикой*. Сочинения, которые он посвятил этому предмету, назывались «Первая Аналитика» и «Вторая Аналитика». В конце концов стоики объединили Аналитику и смежные исследования, касающиеся концепции и исследования истинности высказываний, под именем *Logikē* = «логика». Этим термином мы пользуемся и поныне.

Мы определили логику как науку об условиях истинности. Позже мы критически обсудим, уточним и дополним это определение, но пока будем довольствоваться этим определением. С классической точки зрения (Аристотель), логика представляет собой интеллектуальный аппарат, который позволяет нам утверждать о некотором рассуждении либо о некотором выводе: «это истинно» или «это ложно». Утверждение это весьма категорично, и современные ученые и философы его отрицают (хотя и не забывают о нем). Но во времена Аристотеля, как и в XIX веке, мыслители искренне надеялись сделать человека счастливым с помощью науки и только с ее помощью. Правильно построенные мысли должны были содействовать счастью человека.



Хронологическая схема, иллюстрирующая относительное положение философов, участвовавших в создании логики. Это философы-элеаты (Парменид) и Зенон Элейский, которые утверждали: то, из чего следует противоречие, ложно и, значит, не существует. Это диалектическое испытание было затем принято и разработано Платоном. Так или иначе, платоновская диалектика имела более плодотворные приложения, нежели Элейская. Платоновская диалектика стала предшественницей формальной логики Аристотеля, которую он называл аналитикой, а древние стоики — логикой. Около века прошло между Элейским апогеем и первыми значительными произведениями Платона, написанными после смерти Сократа. И всего тринадцать лет проходит после смерти Платона до создания Аристотелем школы в Ликее. Древние стоики (Зенон из Китиона, Клеанф и Хрисипп) излагали свои учения в III веке (Хрисипп умер в 208 г. до н.э.). Их школа конкурировала с платоновской Академией и с ликейской школой Аристотеля.

Рассмотрим, например, посылку: «Все англичане рыжие». Если мы подвергнем это утверждение экспериментальной проверке, то убедимся, что оно ложно. Для этого достаточно найти хотя бы одного нерыжего англичанина. Но вот другое утверждение:

«Сумма углов многоугольника с миллионом сторон равна $179\,999\,640^\circ$ ».

В принципе это утверждение можно было бы проверить экспериментально. Но насколько это трудно! Мы уже не говорим о том, что невозможно провести идеальные прямые, невозможно точно измерить величины углов. Следовательно, в лучшем случае мы сможем утверждать, что:

«Сумма углов многоугольника с миллионом сторон очень близка к $179\,999\,640^\circ$ ».

Мы уже не говорим о том, что для получения такого разочаровывающего результата нам потребуется работать 8—10 часов в сутки в течение двадцати лет. К счастью, существует наука, созданная человеческим умом, которая позволяет проверить утверждение о сумме углов. Это классическая геометрия. Одна из ее теорем дает формулу для суммы углов произвольного n -угольника. Эта сумма углов равна $(n-2) \times 180^\circ$. Подставив в формулу $n = 1\,000\,000$, получаем, что наше высказывание истинно.

Но так ли это на самом деле? Ведь мы должны быть уверены в истинности классической геометрии и в истинности элементарных арифметических действий, используемых в формуле $(n-2) \times 180^\circ$. Но что такое классическая геометрия и арифметика? Это всего лишь цепочка утверждений, которые непротиворечиво вытекают одно из другого и истинность которых покоится на истинности базовых

утверждений, *аксиом* и *определений*, на которых и строится любое здание.

Идеальный интеллектуальный инструмент должен, следовательно, гарантировать нам истинность аксиом, истинность рассуждений, выводящих из аксиом некоторые утверждения, истинность принципов, на которых базируется экспериментальная проверка принципов, истинность эксперимента и т.д. Он разделил форму и содержание утверждения или рассуждения и определил, что рассуждение истинно, если оно непротиворечиво. Когда мы утверждаем, что:

434

«Все круги суть треугольники, следовательно, все круги имеют три стороны», то это утверждение истинно и абсурдно одновременно. В самом деле, если я допускаю истинность первой части предложения («Все круги суть треугольники»), то вывод после слова «следовательно» неизбежен, тогда как вывод типа «все круги являются квадратами» был бы ложен. Существуют правила, которые разрешают или запрещают связывать два утверждения словом «следовательно». Эти правила вытекают из фундаментального понятия противоречивости и *не зависят от содержания утверждений*. Можно убедиться, что эти правила в нашем случае соблюдаются. Следовательно, странное утверждение, приведенное выше, является «истинным» с точки зрения *формы* или, как говорят, с *формальной* точки зрения. Если же я, напротив, интересуюсь содержательной формой утверждения, то ясно, что вывод будет справедлив только в том случае, если верна посылка (утверждение, из которого исходят). В нашем примере можно доказать непосредственной проверкой, что она ложна.

Подведем итоги. Пусть *p* — посылка, *q* — следствие. Наш пример можно записать в виде:

Если *p*, то *q*,

либо в виде:

p имплицитно *q*. Заменяя глагол *имплицитно* значком \Rightarrow , можно записать

$P \Rightarrow q$.

Правила, касающиеся использования значка \Rightarrow , не зависят от высказываний *p* и *q* (во всяком случае, от их содержания). Они составляют часть более широкого набора правил, образующего формальную логику, или общую логику. Правила, касающиеся высказываний *p* и *q*, относятся к другим дисциплинам, которые также можно назвать «логическими». Это *методология* и *аксиоматика* конкретных наук. Формальная логика, методология и аксиоматика образуют логику, которая вместе с метафизикой является самой древней и самой плодотворной частью философии.

Формальная логика не застыла в том состоянии, до которого ее развил Аристотель. Его труды по логике были объединены в 50-х годах до н.э. под заглавием «*Органон*» (что означает «инструмент») философом-перипатетиком (так называли учеников

435

Аристотеля) Андроником Родосским. В течение 275 лет (!), отделяющих сочинения Аристотеля от их публикации, они отнюдь не были неизвестными. Они передавались из поколения в поколение стоиками и математиками Александрийской школы, и первые комментаторы прекрасно понимали, что логика — это главнейший инструмент познания, что подчеркивает и название сборника. От издания к изданию, от переводов с комментариями (на сирийский, армянский, а в VIII веке и на арабский языки) «*Органон*» дошел до преподавателей-теологов Средневековья, именуемых схоластами: Абеляр, Жан Солсбери в XI/XII веках, Альберт Великий, Дунс Скот, Петр Испанский и св. Фома Аквинский в XIII веке, Роджер Бэкон и Раймунд Луллий в XIII/XIV веках и т.д. Они усовершенствовали аристотелевское изложение, написанное на латыни, подчеркнув формальный, почти «алгебраический» характер той логики, которую они преподавали под такими, сменявшими друг друга названиями: *Ars vetus* (XII в.), *Ars nova* (XIII в.) и *Ars magna* (Луллий вообще изобрел «мыслительную» машину, основанную на формальной логике; об «искусстве Луллия» Декарт говорит в «*Рассуждении о методе*»).

Застывшая было со времен Средневековья доктрина, раскритикованная Декартом и Лейбницем, ставшая наконец формальной логикой, полностью обновилась в XX веке, получив наименование *логистика*, или *символическая логика*. Эта новая логика развивалась параллельно с математикой и другими примыкающими к логике дисциплинами, такими, как *металогика*, *поливалентная*

логика, современная *аксиоматика* и т.д. В дальнейшем мы вернемся к этим дисциплинам.

Начиная с Возрождения великие научные открытия делались с использованием других подходов, отличающихся от формальной логики. Наблюдение, опыт, измерение, перевод «книги природы» на математический язык оказались более плодотворными, чем теория силлогизмов и формальное по преимуществу рассуждение, которые преподавали в школах. Философы-ученые, такие, как Фрэнсис Бэкон и Декарт, испытывали потребность в описании методов исследования. Так родилась *методология*, представляющая собой размышления о методах познания и превратившаяся в науку об упорядочивании знания. В этом состоит фундаментальный интеллектуальный переворот, следствия из которого мы часто упоминаем.

436

И название «*Новый органон*» (1620), данное Бэконом своему главному труду, явилось данью уважения Аристотелю и одновременно попыткой отгородиться от схоластов словом «новый».

Укажем, наконец, что термин «логика» употреблялся некоторыми философами в очень специальном смысле в связи с *эпистемологией* (имеются в виду Кант, Гегель, Гуссерль). Здесь мы также отсылаем читателя к продолжению этой книги.

Метафизика

Когда Андроник Родосский начал публикацию произведений Аристотеля, он расположил их в порядке, соответствовавшем, как ему казалось, совокупности материалов, которыми он располагал: сочинения о логике («*Органон*», о котором мы только что говорили), о нравственности, о природе и т.д. При этом Андроник давал им названия, соответствовавшие содержанию: «*О небе*», «*О частях животных*», «*О душе*» и так далее. Один из сборников был озаглавлен «*Физика*» (*ta phusika* = сочинения по физике, *phusis* = природа). После этой *phusika* он поместил трактат, касающийся того, что Аристотель называл *первичной философией*. По-гречески слово «после» — *meta*. Поэтому Андроник назвал эту работу так: *ta meta ta phusika* = «сочинения, которые идут после сочинений по физике». Отсюда произошло слово «метафизика», сначала прижившееся в латинском языке, а потом и в других языках. Разумеется, под метафизикой мы понимаем сегодня не только то, что Аристотель называл *первичной философией*, но и множество других философских проблем.

Чтобы представить традиционную метафизику, которую Аристотель отождествлял с философией, мы будем исходить из четкого и ясного текста первых страниц книги А из «*Метафизики*» («Метафизика» состоит из тринадцати книг, обозначаемых первыми тринадцатью буквами греческого алфавита: А, В, Г, Д и т.д., плюс четырнадцатая книга, помещенная между книгами А и В и обозначаемая буквой а»):

«Ибо и теперь и прежде удивление побуждает людей философствовать, причем вначале они удивлялись тому, что непосредственно вызывало недоумение, а затем, мало-помалу, продвигаясь таким образом далее, они задавались вопросом о более значительном, например о смене положения Луны, Солнца и

437

звезд, а также о происхождении Вселенной. Но недоумевающий и удивляющийся считает себя незнающим (поэтому и тот, кто любит мифы, есть в некотором смысле философ, ибо миф создается на основе удивительного). Если, таким образом, начали философствовать, чтобы избавиться от незнания, то, очевидно, к знанию стали стремиться ради понимания, а не ради какой-нибудь пользы. Сам ход вещей подтверждает это; а именно: когда оказалось в наличии почти все необходимое, равно как и то, что облегчает жизнь и доставляет удовольствие, тогда стали искать такого рода разумение. Ясно поэтому, что мы не ищем его ни для какой другой надобности. И так же как свободным называем того человека, который живет ради самого себя, а не для другого, точно так же и эта наука единственно свободная, ибо она одна существует ради самой себя» («*Метафизика*», А, 2, 982в, 11—28).

В VI и V веках до н.э. в Греции расцветали многочисленные философские школы, доктрины которых были направлены на общие фундаментальные интересы: постижение многообразия Вселенной, выявление регулярности движения небесных тел, чередования дня и ночи, времен года, понимание природы человека и его предназначения, короче, постижение во всей полноте повседневного опыта. Греческие мыслители отказались от *вульгарного реализма* (мир таков, каким я его вижу, ощущаю и т.д.) и предложили теории, порывающие с «удивлением», о котором говорит Аристотель. Таким образом философы Милетской школы пытались свести бесконечное разнообразие окружающего мира к единой основе (вода, апейрон, воздух). Почти современные им пифагорейцы утверждали, что все происходит от некоего центрального «огня», регулируемого мистикой чисел. Незадолго до Платона ученые выдвинули гипотезу, по которой все сущее есть результат взаимодействия нескольких материальных элементов (четыре элемента Эмпедокла — огонь, воздух, земля, вода; атомы Демокрита, образования, называемые «семенами», Анаксагора и т.д.). Вульгарный реализм они заменили *научным реализмом* (весьма несовершенным), который должен был опираться на повседневный опыт всех и каждого.

И вульгарное, и научное знания покоятся на чувственных данных, поставляемых нашими ощущениями и инструментами, усиливающими их. Но эти данные очень скоро оказываются недостаточными и противоречивыми. К тому же, пока я

438

сплю, я нахожусь в мире, который кажется мне реальным. Когда же я просыпаюсь, он становится воображаемым. Создатели систем мира, которых было великое множество в VI—V веках до н.э., философы — критики разума с легкостью показали, сколь хрупки эти системы. Так, Гераклит Эфесский, чье акмэ приходится на 500 г. до н.э., когда Малая Азия была персидской провинцией, следующим образом иллюстрировал чувственное знание:

«Скрытая гармония сильнее явной.

Холодное нагревается, горячее охлаждается,

Влажное сохнет, сухое увлажняется.

В ту же реку вступаем и не вступаем.

Существуем и не существуем».

Если мир зависит от ощущений, то сколько-нибудь постоянное знание невозможно. Метафизика появляется именно из осознания недостаточности этих данных. С тех пор, как появилось желание понять мир, человек пришел к идее всеобщей реальности, которой философы давали различные имена: Бытие, Субстанция, Бог, Абсолют и т.п. Это идея реальности, постижение которой достигается не с помощью органов чувств, а *разумом*. Огромная интуиция Парменида (ок. 504—470 до н.э.) подсказала ему истинный путь познания:

«Путь же: есть небытие, и небытие неизбежно.

Путь этот знания не дает.

Не доказать никогда, что небытие существует.

Не допускай свою мысль к такому пути изыскания.

Небытия ни познать... не сможешь,

Ни в слове выразить.

Быть или вовсе не быть — вот здесь разрешение вопроса.

Есть бытие, а небытия вовсе нету;

Здесь достоверности путь, и к истине он приближает.

Одно и то же есть мысль и бытие.

Слово и мысль бытием должны быть.

Одно и то же есть мысль и то, о чем мысль существует.

Ибо ведь без бытия, в котором ее выражение,

Мысли тебе не найти».

«Заниматься метафизикой» с позиции традиционной философии — это опережать факты, чтобы их объяснить и таким образом достичь высшего порядка вещей. Религиозная установка

439

содержит в себе нечто метафизическое: если для объяснения мира и гармонии с ним я обращаюсь к Богу-Создателю, это Высшее Бытие является метафизическим объектом; но религия, изложенная словами, — это «дешевая» метафизика (так

считали Вольтер и деисты XVIII в.). Традиционная философия имеет другие цели: дать ключ к пониманию любой реальности в виде чисто интеллектуальных процессов. Она содержит, таким образом, четыре части: изучение основных принципов Бытия (*онтология*); исследования некой реальности, поддерживающей Вселенную в состоянии постоянного изменения (*рациональная космология*); наука о душе как главный интерпретатор человеческой индивидуальности (*рациональная психология*); и, наконец, *теодицея*, или *рациональная теология*, объектом которой является Бог.

* * *

Исторически метафизика сначала была наукой о бытии, *онтологией* (этот термин был введен в 1646 г. немецким философом, последователем Декарта, И. Клобером)¹. Онтология как таковая представлена у Парменида, которого мы цитировали, затем, веком позже, у Платона. Платон также рассматривал мир чувств как относительный и иллюзорный и надеялся, кроме перцептивного (от лат. *percipio* — ощущаю, воспринимаю) объекта, постичь в мире *идей* внятный (вразумительный) объект; это то, что иллюстрирует знаменитый миф о пещере, рассказанный Платоном в *«Государстве»* (см. кн. I, ч. 1, 3).

Метафизика у Аристотеля четко определяется как онтология, наука о *бытии как бытии*.

«Есть некоторая наука [метафизика], исследующая сущее как таковое, а также то, что ему присуще само по себе. Эта наука не тождественна ни одной из так называемых частных наук, ибо ни одна из других наук не исследует общую природу Сущего как такового, а все они, отделяя себе какую-то часть его, исследуют то, что присуще этой части, как, например, математиче-

¹ По другим источникам, термин «онтология» впервые появился в «философском лексиконе» Р. Гоклениуса (1613) и был закреплён в философской системе Х. Вольфа. — *Прим. пер.*

440

ские науки. А так как мы ищем начала и высшие причины, то ясно, что они должны быть началами и причинами чего-то самосущего» (*«Метафизика»*, Г, 1, 1003а, 20—28).

Известно, что именно Аристотель создал технический арсенал метафизики: ее концепцию и ее словарь терминов (Сущее, случайность, единичное, множественное, субстанция, атрибут, действие, возможность, форма, материя и т.д.), ее метод анализа, определение основных проблем. Несколько трактатов, объединенных Андроником Родосским (I в. до н.э.) под общим названием *«Метафизика»*, — это основной труд великого философа, питавший почти все философские размышления вплоть до XVII века, т.е. в течение двух тысяч лет! И даже в наше время невозможно говорить о метафизике, не учитывая идей Аристотеля.

Я написал «почти все», потому что был еще один греческий философ, разработавший совершенно оригинальный способ обучения метафизике. Это Плотин (205—270), прибывший в 245 г. из Александрии в Рим, где обучал группу энтузиастов, в которую входил Порфирий из Тира (234—305) — секретарь Плотина, издавший после смерти учителя его *«Эннеады»*. Плотин написал 54 сочинения, которые Порфирий сгруппировал в 6 эннеад (одна эннеада состоит из девяти элементов). Плотин — глава философского течения, идеи которого развивались в III—V веках в Греции и Италии в эпоху, когда христианство, сначала преследуемое, постепенно вытеснило эллинизм и стало в Европе единственным официально признанным основанием всех философских доктрин.

Подобно Пармениду, Платону и Аристотелю, Плотин искал метафизику Бытия: его установки онтологические. Но если для Платона и Аристотеля Сверхчувственная Реальность (Мир Идей для первого, Сущее само по себе для второго) имела целью объяснить чувственный мир, то для Плотина это некое прибежище, где не возникает вопроса о чем-то чувственном. Классическая греческая метафизика предлагает совершить путешествие в мир Сверхчувственной Реальности и обратно, благодаря чему непонятный мир теряет свою таинственность и способность удивлять. Тот мир, который я нахожу по возвращении, понятен и ясен, я могу в нем действовать и познавать его, благодаря чему могу стать счастливым. Платиновское путешествие — это просто ходьба. Мир, который я покинул, мне более не интересен, ибо я достиг Сверхчувственной Реально-

сти, названной Платином *Единым* Первоначалом всего сущего, Абсолютной Сущностью, ничем не ограниченной и находящейся вне времени. В целом метафизическая Вселенная представляет собой некую иерархию более или менее совершенных/законченных сущностей, которые в конечном счете происходят из *Единого*.

* * *

С торжеством христианства в принципе исчезла необходимость в светской метафизике, поскольку христианский *Символ веры* освобождал человека от всяческого удивления. Мир существует таким, каким он нам является, будучи эманацией Высшей Сущности, Бога, создавшего его и нас для восхищения Им. Его всемогущество и любовь бесконечны, даже первородный грех является результатом Его воли, так как благодаря этому греху Он смог проявить Свою бесконечную благодать, защитив нас святым крестом.

С IV века христианство стало государственной религией в Римской империи. На Западе, где эллинизм блеснул последним огоньком — Платином, прекратилось обучение метафизике; к тому же германское нашествие потрясло Западную Европу, и интеллектуальная жизнь сосредоточилась в монастырях. На Востоке Афинская школа была закрыта в 529 г. императором Юстинианом, но эллинизм (главным образом в форме неоплатонизма) преследовался здесь в течение столетия, тогда как знания и интеллектуальная жизнь были поглощены монастырями.

Однако рассвет философской мысли начался раньше на Востоке, чем на Западе, благодаря приходу арабов и появлению ислама в начале VII века. Исламский мир получил греческое наследство, сирийцы перевели греческих авторов на свой язык, затем были сделаны переводы с сирийского на арабский язык, и арабы сопроводили их своими комментариями. Такие авторы, как аль-Кинди (801—866) и аль-Фараби (872—950), первый араб, второй — иранец, оба обучавшиеся в Багдаде, к их чести, вернули в мир философские размышления. Чтобы увидеть возрождение философской мысли на Западе, перемешанной с теологией, приходится подождать до XI века. Аристотелевская метафизика, возвращенная и уточненная схоластами, преподносилась догматически. Аристотелизм — великолепная школа, но она была лишена присущей ей мощи и динамизма и сведена к хитроумной игре в эрудицию и пустословие.

442

Хронологическая схема истории метафизики от Парменида до Витгенштейна. Обратите внимание на пробел в древнегреческой метафизике между Аристотелем и Платоном и на эволюцию метафизики в современную эпоху: XVII век главным образом представлен французами (Декарт и картезианцы), они же представляют рационализм; XVIII в. — это англичане (Локк, Беркли, Юм), родоначальники эмпиризма; в XIX веке преобладают немцы — посткантианский идеализм (Фихте, Шеллинг, Гегель), критические доктрины (позитивизм, материализм, спиритуализм, в частности). Современная метафизика (XX в.) также в основном представлена немецкими мыслителями.



443

К метафизике относят то, что является логикой в Ренессансе. Одна из ветвей аристотелизма как следствие является частью онтологии. Начиная с XVII века, главным образом с Декарта (1596—1650), проблема метафизики связывается не с объектом познания (онтология), а с субъектом познания. Я, желая знать истину, всю истину о реальности, задаю себе вопросы: «кто я?», «что я?», «все мои знания — истинные или ложные — на чем они основаны?».

Философская позиция меняется. Метафизика, прежде чем стать *онтологией*, сначала была размышлением (рефлексией) по поводу познания, *эпистемологией* (по греч *epistēmē* = знание). Так, в 1637 году (более революционном, чем 1789 год, по словам Гегеля) Декарт публикует *«Рассуждение о методе»*, посвященное пониманию причины и успешному поиску истины в науках. Этот труд можно считать отправной точкой современной философии. Именно тогда проблема познания отпочковалась от проблемы Бытия и приобрела столь большое значение, что стала центральной проблемой для метафизиков XVII—XVIII веков. Кант (1724—1804) уточнил еще и значение слова «метафизика», разделив *критическую философию*, исследующую условия познания, и *трансцендентальную философию*, направленную на изучение истинной метафизики, смысл которой он видел в «ноумене», или «вещи в себе». Аналогично Огюст Конт (1798—1857) противопоставил метафизическое (онтологическое) объяснение, задающее вопрос «почему?», позитивистскому объяснению, отвечающему на вопрос «как?».

Наконец, начиная с Гегеля (1770—1831) предмет метафизики еще более расширился: он включил в себя все явления действительности, в том числе человека и его деятельность. Заниматься метафизикой — не значит создавать систему вещей, а значит — обнаруживать то, что происходит во Вселенной, в истории, искусстве и т.д., быть в союзе с сознанием, воспринимающим эту всеобщность. Метафизика тесно связана с человеческим существованием. Это объясняет, почему из гегельянства вышли доктрины, касающиеся общественной жизни (Маркс, Энгельс), исторических наук, наук о человеке.

Последние великие превращения метафизики связаны с именами Кьеркегора (1813—1855), Хайдеггера (1889—1976), Гуссерля (1859-1938) и Витгенштейна

(1889-1951). Мы используем здесь слово «превращения» в его этимологическом

444

смысле (на санскрите оно означает реинкарнацию на землю некоего божественного существа; в индуистской мифологии Вишну, бог — хранитель мира, антипод Шивы, бога-разрушителя, периодически появляется во множестве земных форм для исполнения своих функций). Первые двое, являющиеся представителями *экзистенциализма*, дают нам право еще раз упомянуть онтологию; Гуссерль построил последнюю великую метафизическую систему истории философии — *феноменологию*; что касается Витгенштейна, то в дальнейшем мы объясним особенности и важность его философской эволюции.

Этика и теория ценностей

Раздел философии, посвященный проблемам нравственного действия, называется *этикой*, или *моралью*.

Если сформулировать коротко, то можно сказать, что следовать морали — это значит соблюдать определенное число правил поведения, таких, как «Не убий», «Почитай родителей» и т.д. Если взглянуть на это иначе, в морали можно увидеть основание для ценностных норм, которым соответствуют определенные формы поведения. Таким образом, мораль является *нормативной* дисциплиной, т.е. она формулирует нормы и правила поведения. На этом уровне мораль не является философской проблемой: это поведение человека, которое можно описать и которое выступает объектом социологии.

Но когда ставится вопрос об обязательных требованиях (императивах), когда исследуется их связь с неким основанием (причина, природа, чувство, счастье, удовольствие, интерес и т.д.), то идет проникновение в область рефлексии, которая зависит от *морали* в философском смысле и называется также *этикой*. Когда Сократ предложил как высшее правило формулу «Познай самого себя», т.е. задачу самопознания, когда Аристотель устанавливал иерархию между трусостью, смелостью и отвагой, когда эпикурейцы источником всех благ считали отсутствие страдания, когда Спиноза выделял три вида поведения (безумца, ученого, мудреца), каждый из них вносил свой вклад в построение этики.

Есть, однако, и другой способ поступать морально: спрашивать себя (независимо от правил поведения) об установке субъ-

445

екта на пути к действию, т.е. поставить проблему поведения с точки зрения *формы*, а не содержания. Известны, например, такие этические концепции, как должностничество, моральный долг, ответственность, моральное суждение. Это достаточно формалистическая мораль, связанная с кантианским анализом, который трансформировал этику в некую *критику* (разбор) трудностей, возникающих при общении.

Наконец, поступать в соответствии с моралью — это значит самому заботиться о своей судьбе и собственном предназначении, что предполагает наличие двойного знания: знания себя и мира, в котором должно совершать поступки, а также знания о *ценностях* этого мира. Подобная проблема рассматривается в доктринах Сократа, Шопенгауэра, Ницше, Макса Штирнера, философов-экзистенциалистов.

Примечание об использовании термина «ценность»

Слово «ценность» (valeur) в разговорном французском языке появилось как эквивалент английского (value, worth) и немецкого (Wert); оно приобрело экономический смысл с XVIII века, когда шотландский экономист Адам Смит (1732—1790) ввел понятие «потребительная ценность (стоимость)». В первый раз этот термин в качестве философского появился у немецкого позитивиста Дюринга (1833—1921), который так и озаглавил свою работу *«Ценность жизни»* (1865). Ницше (1844—1900) тоже использовал данный термин в философском плане (*«Воля к власти»*, 1884—1888), заменив термины «добро» и «красота» такими выражениями, как «моральная ценность», «эстетическая ценность», «истинная ценность». К концу XIX века немецкие философы ввели в научный оборот термины «жизненное суждение» и «ценностное суждение» для различения предложений, которые выражают отношение между двумя понятиями с помощью оценки — моральной или эстетической.

Часть 1. Логика и эпистемология

I. Логика

1. ОБЩИЕ РАССУЖДЕНИЯ

Исторический взгляд

Вот несколько добавлений к определениям, данным ранее.

Греки создали логику. Искусство вести дискуссии, основанные на отказе от противоречия, родилось у элеатов («диалектика» Зенона Элейского), изменило свою цель у софистов, было углублено Платоном, который в своих последних *«Диалогах»* почувствовал необходимость формализовать мысль; Аристотель первым сделал логику автономной дисциплиной (шесть трактатов, составляющих *«Органон»*), которая под названием «формальная классическая логика» изучалась вплоть до XX века. Аристотелевская логика — это прежде всего логика терминов, но она создала базу для логики суждений, пропозициональной логики, и привела к теории силлогизмов.

Аристотель старался проанализировать *парадоксы*, т.е. умозаключения, кажущиеся непротиворечивыми, но приводящие к абсурду. Схоласты в течение двухсот лет обсуждали некоторые из этих парадоксов: этот вид упражнений вовсе не был бесполезен, он явился предвестником современной аксиоматики.

Авторы эпохи Ренессанса дополнили классическую логику: Рамус (1515—1572) подменял некоторые логические заключения выводами, противоречившими аристотельским; логики из Пор-Рояля Арно (1612—1694) и Николь (1625—1695) подчеркивали различие между пониманием и развитием понятий в известном труде *«Логика, или Искусство мыслить»* (1662), итальянец Сакери (1667—1733) подошел к теории дефиниций (ему принадлежит интуитивный подход к неевклидовой геометрии);

449

Лейбниц указал на звено между классической логикой и современной с помощью установления *универсальных характеристик* понимания (с соответствующими условными обозначениями), при которых фундаментальные элементы любых концепций можно «считать», как считают в алгебре (Лейбниц не осуществил свой замысел, но это стало отправной точкой того, что теперь называется *логистикой*).

Нельзя игнорировать существование логических систем, усовершенствованных на Дальнем Востоке. В Индии в I веке до н.э. модели аргументации разрабатывались в религиозном направлении; примитивная модель представляла собой совокупность отдельных наблюдений без выводов.

Современная логика, предвестниками которой в XVIII веке были Лейбниц и швейцарский математик Л. Эйлер (1707—1783; он ввел использование логических диаграмм), достигла своего расцвета в XIX веке. Исследования развивались одновременно (или почти) в разных направлениях:

- создание действенного логического символизма, *логического исчисления* (Буль, Де Морган, Рассел, Фреге, Пеано, Ч. Пирс);

- расширение области применения логики (логика классов, логика отношений, теория множеств);

- связь между новыми логическими методами и математическими основами (Фреге, Уайтхед и Рассел).

В XX веке возникло множество тенденций, иногда непримиримых; уже нельзя было говорить о логике, так как имелось *много* логик: *логицизм* Рассела (который математику считал ветвью логики), *формализм* Гильберта (создатель *метаматематики*), *интуиционизм* Брауэра и Рейтинга. Логика суждений, пропозициональная логика, известна в связи с развитием символики и аксиоматики в работах польской школы (Лукасевич, С. Лесьневский, Тарский, Котарбиньский), внесшей значительный вклад в развитие теории множеств (в аристотелевской логике есть только две величины: истина и ложь, это *бинарная* логика). Логика высказываний — особенно теория силлогизмов — была аксиоматизирована (Лукасевич), и Лесьневский сформулировал теорию *семантических категорий*,

вдохновленный некоторыми идеями Гуссерля. Аксиоматизация теории классов позволила решить проблемы парадоксальных множеств (классов).

450

Исследования, на которые мы ссылаемся, собственно говоря, рассматривают логику в качестве формальной системы, позволяющей *доказать* некоторые предположения, начиная с определенных посылок силлогизма, относительно внешнего облика этой системы. С 20-х годов XX в. логики пытались разработать положения, относящиеся к самой этой формальной системе, для чего они создали теорию, названную *металогикой*, которая представляет собой как бы логику логики (Лукасевич, Гёдель, Чёрч, Фреге, Коэн и др.) и исследует такие проблемы, как определяемость понятий, доказательность теорий и т.д. Металогикой занимались также члены Венского кружка (основан в 1924 г. немецким философом М. Шликом), знаменитого участием в нем Карнапа и Витгенштейна. В 1930—1939 гг. совместно с Рейхенбахом Венский кружок издавал журнал *«Erkenntnis»* («Познание»), пропагандировавший идеи логического позитивизма. Логики из Венского кружка подошли вплотную к проблемам логического языка, изучая *синтаксис* (Карнап), *семантику* (Тарский) и *прагматику* (Р. Мартин, А. Гжегорчик).

Различные проблемы, которых мы слегка коснулись в этом кратком историческом обзоре, будут объяснены далее.

Несколько определений (дефиниций)

Понятия, которые используются в логике, содержательно изменились за последние сто лет; чтобы избежать всякой двусмысленности в этой достаточно строгой области науки, начнем с уточнения смысла некоторых понятий.

• Речь.

• *Речь*. Есть *язык*, который всякий раз позволяет осуществить передачу сообщений индивидов друг другу: речь — это способность, присущая только человеку, это язык, материализованное выражение послания с помощью речи (устная речь), письма (письменная речь), системы знаков, наделенных правилами сочетания (формальный язык). Совокупность всех возможных сообщений — это *речь*, в которой можно выделить отдельные виды (логическая речь, политическая речь, речь влюбленных и т.д.). Поверхностный взгляд приводит иногда к мысли, что язык может быть сокращен до системы знаков, т.е. до словаря, до лексики. Думать так — самая большая ошибка. Рассмотрим лексические перечни, которые назовем совокупностью *S* и совокупностью *A*:

451

Совокупность <i>S</i>	Совокупность <i>A</i>
Дерево	Белый
Лист	Голубой
Булочник	Зеленый
Человек	Маленький
Машина	Кубический
Сократ	Трудолюбивый
Наказание	Тяжелый
Самолет	Свободный
и т.д.	и т.д.

Простое знание этих перечней, даже если в них понятны все слова, не составляет языка. Самое большее, что он дает, это возможность воспроизвести звуки, соответствующие знакам (буквам) слова, например ДЕРЕВО, видя или воображая обозначенный предмет. Существует язык, устанавливающий отношения между элементами совокупностей *S* и *A* (например, используя *связку* «является»):

Дерево является трудолюбивым
Дерево является тяжелым
Дерево является кубическим
Человек является земным
и т.д.

Можно также установить отношения между элементами одной совокупности, что обеспечивает более «богатый» язык.

Дерево является человеком
Булочник является человеком
Лист является машиной
и т.д.

Составляют *выражения*, которые могут быть дополнены некоторыми второстепенными определениями («грамматические слова»: артикль, предложение; «грамматические знаки»: множественное число, время глагола и т.д.). Речь может быть сокращена до простого выражения, более или менее сложная — до простого выражения, более или менее сложной комбинации слов, вплоть до телеграфного стиля. Язык, будучи средством коммуникации, требует, чтобы комбинации слов соответство-

452

вали правилам, признаваемым всеми членами группы, говорящей на этом языке, т.е. язык должен иметь свой *синтаксис*.

Речь — это не только соблюдение правил синтаксиса. На уровне коммуникации существует нечто выражающее кое-что еще (восприятие, ощущение, например). Два выражения:

«Дерево является человеком»

и

«Булочник является человеком», —

с точки зрения законов синтаксиса корректны, но никто из разумных людей не согласится с этим, исходя из значения этих утверждений. Сказать: «Дерево является человеком» — допустимо синтаксически и недопустимо *семантически* (по-греч. *sēmanticos* — это «обозначающий»). Следовательно, вместе с правилами синтаксиса можно познавать правила смысла, совокупность которых составляет *семантику*. Но все же, почему дерево не является человеком? Почему булочник является человеком? Семантическая истина возвращает нас к истине другого порядка, которая в конечном счете есть истина научная. Лингвистическая речь является отражением научной речи, которая, в свою очередь, требует соблюдения, с одной стороны, частных правил каждой науки (методологические и/или эпистемологические правила), с другой стороны, правил логики вообще, т.е. быть *логичной речью*.

• *Предложение (высказывание).*

• *Предложение* (высказывание). Логичная речь состоит из предложений, обозначаемых строчными курсивными буквами: *p, q, r, ...*, с соответствующими индексами (*p₁, p₂, ...*) или без них. Логика изучает искусство комбинирования предложений и достижения новых предложений: это искусство называется *исчислением высказываний*, основы которого были заложены Дж. Булем (1815—1864, автор *«Математического анализа логики»*, 1847, и *«Исследования законов мысли»*, 1854), углублены британским экономистом С. Джевансом (1835—1882) и американцем Ч. Пирсом (1839—1914). Исчисление высказываний в дедуктивной форме было представлено немецким ученым Э. Шрёдером (1841—1902). Г. Фреге (1848—1925) создал первое исчисление высказываний в строго аксиоматической форме (он является автором *«Исчисления понятий»*, 1877, и трудов по логическим основам арифметики). Фреге с полным основанием можно считать основателем современной логики.

458

При логике высказываний нет необходимости знать, «что есть» в данном высказывании, достаточно трех следующих аксиом:

- 1) есть высказывания, обозначенные *p, q, r, ...*;
- 2) все высказывания имеют *логическую* ценность {*истинную* или *ложную* в

обычной логике, т.е. в *бинарной*; можно использовать числовой язык и обозначить эти две ценности цифрами 1 и 0);

3) комбинации высказываний сами составляют высказывания.

Этого достаточно для рассудка, но не для воображения. Возможно, это поможет при рассмотрении понятия «высказывание» в историческом плане. Аристотель в «*Органоне*» также представил теорию высказывания, которую, впрочем, назвал *суждением* (иногда уточняют: «суждение о существовании» или «логическое суждение»); Аристотель провел грамматический анализ языка и назвал «суждением» любое высказывание, связывающее *субъект* с его *атрибутом* (или *предикатом*), посредством связки «есть» («является»). Например:

«Сократ есть человек»

или

«Каждый человек является смертным».

Согласно Аристотелю, высказывание всегда обладает двумя свойствами: *качеством* (положительным или отрицательным) и *количеством* (общим или частичным). Комбинируя эти характеристики, можно получить четыре типа возможных высказываний, обозначаемых начиная со Средних веков буквами А, Е, I и О: всеобщее положительное (высказывание А), всеобщее отрицательное (высказывание Е), частично положительное (высказывание I) и частично отрицательное (высказывание О). Вот основное выражение этих четырех типов высказываний, где S — это субъект, а Р — предикат:

суждение А: Все S есть Р;

суждение Е: Ни один S не есть Р;

суждение I: Некоторые S есть Р;

суждение О: Некоторые S не есть Р.

Аристотелевские суждения являются частью данного комплекса *высказываний*, по которым совершается логическое исчисление; но совокупность, о которой идет речь, значительно

454

шире и содержит выражения (высказывания), никак не связанные с аристотелевским суждением. В любом случае исчисление высказываний не зависит от природы выражений *р, q, r, ...*; оно касается их сочетания, а не их содержания. Это *формальное* исчисление.

• **Класс.**

• *Класс.* Классом называют совокупность (множество) предметов, задаваемую характеристическими свойствами этих предметов. Класс обозначается такими буквами, как *x, y, z, ...* или *a, b, c, ...* или же греческими буквами. В аристотелевской логике классы называются *отношениями*; аристотелевское суждение связывает субъект (например, Сократ) с атрибутом (например, человек).

• **Отношения и предикаты.**

• *Отношения и предикаты.* Обозначим с помощью *x, y, z* различных индивидов (т.е. можно вместо *x, y, z* дать индивидуальные имена, например Сократ, Платон, Аристотель) и буквой *φ* — некое свойство. Чтобы обозначить, что *x* обладает свойством *φ*, запишем: *φx* — это другой способ выразить аристотелевское суждение, через *предикат* (например, S — это «Сократ», *φ* — это «является человеком»).

Обозначим буквой *φ* предикат, а буквой *x* — аргумент (переменная) этого предиката, и так как существует только один аргумент, применимый к *φ*, то предикат будет назван *единичным*. Пусть теперь такое выражение, как «*x* есть учитель *y*», будет иметь форму *φxy*: высказывание содержит две переменные (*x* и *y*) и *бинарный предикат*, поэтому можно сказать, что между *x* и *y* существует бинарное отношение. Изучение бинарных отношений особенно интересно, оно позволяет избежать многих ошибочных рассуждений. Например, различают

отношения, для которых порядок переменных безразличен (симметричные отношения), и те, для которых он не безразличен (ассиметричные отношения). Утверждение «Сократ учитель Платона» является ассиметричным, так как обратное утверждение («Платон учитель Сократа») является ошибочным. Примером симметричных отношений может быть высказывание «Сократ соотечественник Платона», так как если Сократ соотечественник Платона, то и Платон соотечественник Сократа. Высказывание, содержащее три переменных, является *трехместным предикатом* и составляет тернарное отношение.

• **Модальность.**

• *Модальность.* В классической логике модальность какого-либо суждения — это определение отношения, которое оно

455

выражает, поэтому суждение может быть *ассерторическим* (суждение действительности), *проблематическим* (суждение возможности) или *аподиктическим* (суждение необходимости).

• **Формализации.**

• *Формализации.* Все логики признают, что *форма* наших суждений может быть проанализирована без учета их содержания. Первым примером формализованного высчисления является классическое алгебраическое высчисление, которое в XVII веке продемонстрировал Декарт. Для формализации системы необходимо осуществить следующее:

1) установить список *символов*, необходимых для записи рассматриваемой системы;

2) сформулировать правила формирования, позволяющие с помощью этих символов строить выражения (например, предложения); каждое выражение строится в соответствии с этими правилами и называется «хорошо сформированным выражением»;

3) сформулировать определенное число принимаемых без доказательства утверждений, или *аксиом*;

4) сформулировать *правила словообразований*, которые позволили бы получить другие значимые утверждения на основе аксиом или теорем.

Формализации в логике начались в середине XIX века (вместе с Булем); окончательная система формализации принадлежит Фреге. Однако созданная им система знаков (символов) была неудобной, слишком трудной для воспроизведения типографским способом. Более простая и универсальная символика была разработана итальянским математиком и лингвистом Джузеппе Пеано (1858—1932) и его коллегами по Туринскому университету. Завершили эту работу конгрессы логиков и математиков (в частности, труды группы Бурбаки).

2. КЛАССИЧЕСКАЯ АРИСТОТЕЛЕВСКАЯ ЛОГИКА

Современная формальная логика в принципе является логикой высказываний. Внимание, которое Аристотель уделил понятиям и их связи в суждении, восходит к логике классов. Однако его теория силлогизма, изложенная в *«Органоне»*, приближается к пропозициональной логике. Знание силлогистики необходимо каждому логическому.

456

Понятия

Понятия у Аристотеля — это слова, обозначающие то, что мы теперь называем «классами» (множествами) предметов. Каждое понятие состоит из двух частей — содержания и объема.

Объем понятия

Объем понятия — совокупность предметов, которые мыслятся в понятии. Данное понятие описывает величину соответствующего множества. Различают понятия единичные (объем равен единице), множественные и конечные (объем равен определенному целому числу), неопределенные (объем равен неизвестному целому числу) и бесконечные. Так, понятие «Сократ» является единичным, понятие «планета» — множественным и конечным, понятие «песчинка» — неопределенным, а понятие «целое число» — бесконечным. Когда множество,

обозначенное понятием x , включено в более широкое множество, обозначенное понятием y , обычно говорят, что x является видом по отношению к y , а y — родом по отношению к x . В таком случае «Юпитер» — это вид по отношению к «планете», а «планета» — род по отношению к «Юпитеру». Понятия рода и вида относительно из-за их возможного вхождения друг в друга: «Сократ» — это вид по отношению к «человеку», который является видом по отношению к «позвоночным», а они, в свою очередь, оказываются видом по отношению к «смертным», и т.д. Максимально широким является понятие «Бытие».

Содержание понятия

Содержание понятия — это совокупность существенных признаков предметов, по которым происходит обобщение предметов в данном понятии. Например, содержанием понятия «преступление» является совокупность существенных признаков преступления: общественно опасный характер деяния, противоправность, виновность, наказуемость.

Содержание и объем понятия тесно связаны друг с другом. Если к содержанию какого-либо понятия (например, к содержанию понятия «преступление») добавить новый признак («хозяйственное»), то получится понятие с более широким содержанием, но с меньшим объемом («хозяйственное преступление»). И наоборот, уменьшение содержания понятия ведет к образованию нового понятия с большим объемом (сравните понятия «генеральный прокурор» и «прокурор»). Эта взаимосвязь между содержанием и объемом понятий выражается в

457

законе обратного отношения между объемом и содержанием понятия, который лежит в основе ряда логических операций с понятиями.

Суждения

Классическое высказывание уже было описано ранее. Таблица суждений, установленная схоластами и дополненная Кантом, демонстрирует количество, качество, отношение и модальность высказываний. В формальной логике неопределенное суждение следует отличать от отрицательного суждения.

В XIX в. У. Гамильтон (1788—1856) ввел в логику рассмотрение количества предиката. Так, суждение «Каждый человек смертен», согласно У. Гамильтону, неточно сформулировано, так как понятие «человек» представляет собой только часть понятия «смертный» (которое относится ко всем животным, позвоночным и беспозвоночным, и т.д.). Со всей строгостью он уточнял: «Каждый человек в какой-то мере смертен». Вот две пары классических высказываний, например, для случая утвердительных суждений:

Общ ие	Общеутвердительные	«Все x есть y »;
	Частноутвердительные	«Некоторые y есть x ».
Част ные	Определенное частное суждение:	«Только некоторые x есть y »;
	Неопределенное частное суждение:	«Некоторые x есть y ».

Действия с умозаключениями

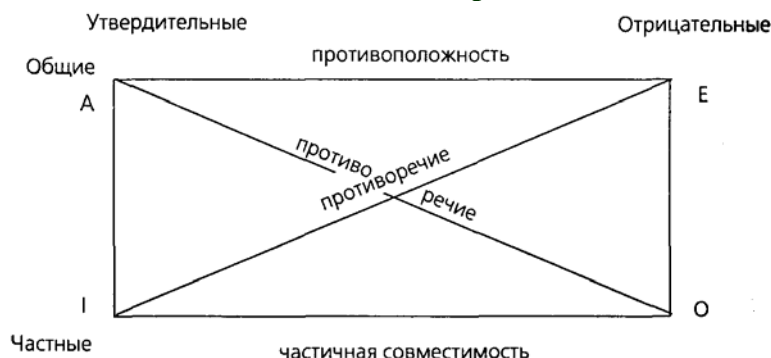
Возьмем умозаключение «Любой квадрат есть прямоугольник». Можно построить другое, также значимое суждение, поменяв местами субъект и предикат, при условии изменения качества суждения, и записав: «Некоторые прямоугольники есть квадраты». Такая операция называется *превращением*. Превращение — это умозаключение, в котором исходное суждение преобразуется в новое суждение, противоположное по качест-

458

ву, и с предикатом, противоречащим предикату исходного суждения. Чтобы превратить суждение, надо изменить его связку на противоположную, а предикат — на противоречащее понятие. Если посылка выражена не в явной форме, то надо преобразовать ее в соответствии со схемами суждений А, Е, I, О.

Схоласты совокупность возможных отношений между высказываниями выразили графически в виде «логического квадрата».

«Логический квадрат»



«Логический квадрат» — это схема, выражающая истинностные отношения между простыми суждениями, имеющими один и тот же субъект и предикат.

В данном квадрате вершины символизируют простые категорические суждения: А, Е, О, I.

Стороны и диагонали квадрата можно рассматривать как логические отношения между простыми суждениями.

Так, верхняя сторона квадрата обозначает отношение между А и Е — отношение *противоположности*;

нижняя сторона (отношение между I и O) — отношение *частичной совместимости*;

левая сторона квадрата (отношение между А и I) и правая сторона квадрата (отношение между Е и O) — *отношения подчинения*;

диагонали обозначают отношения между А и O, Е и I, которые называются *противоречием*.

459

Силлогизм

Пример простейшего силлогизма имеет следующий вид:

Все *y* есть *z*

Все *x* есть *y*

Все *x* есть *z*

В этом силлогизме два первых суждения называются *посылками*, а третье — *заключением*. Понятия, входящие в силлогизм, называются *терминами силлогизма*. Различают меньший, больший и средний термины. *Меньший термин* — понятие, которое в заключении является субъектом. *Больший термин* — понятие, которое в заключении служит предикатом. *Средний термин* — понятие, которое входит в обе посылки и не входит в заключение. В нашем примере *x* — меньший термин, *y* — средний термин и *z* — больший термин.

Каждая из посылок имеет свое название: та посылка, в которую входит больший термин, называется *большей посылкой*. Та, в которую входит меньший термин, называется *меньшей посылкой*. В посылках дано отношение меньшего и большего терминов к среднему термину. В заключении устанавливается отношение между меньшим и большим терминами.

Последовательность посылок и заключения в естественном языке может быть различной. В процессе логического анализа силлогизма посылки принято располагать следующим образом: большую посылку — на первом месте, меньшую — на втором.

Вышеуказанный силлогизм можно изобразить в виде круговой схемы, в которой каждый термин представлен кругом. Таким образом, есть три концентрических круга: самый большой из них, представляющий больший термин (*z*), включает в себя круг — средний термин (*y*), который, в свою очередь, включает в себя круг, представляющий меньший термин (*x*). По этой схеме можно заключить, что «Все *x* есть *z*».

Совсем не обязательно, чтобы все высказывания были силлогизмами. Вот две посылки:

«Всякий человек смертен»,

«Всякая собака смертна».

Из этих посылок нельзя получить никакого заключения. Чтобы это было возможно, нужно соблюдать правила терминов и правила посылок.

460

• Правила терминов.

• *Правила терминов.* Таких правил четыре:

- 1) в силлогизме должно быть три и только три термина;
- 2) средний термин не должен никогда появляться в заключении;
- 3) средний термин должен по меньшей мере один раз быть взят в общее суждение (в А или Е);
- 4) термины не должны иметь больший объем в заключении, чем в посылках.

• Правила посылок.

• *Правила посылок.* Этих правил тоже четыре:

- 1) хотя бы одна из посылок должна быть утвердительным суждением;
- 2) если одна из посылок — отрицательное суждение, то и заключение — отрицательное суждение;
- 3) хотя бы одна из посылок должна быть общим суждением;
- 4) если одна из посылок частная, то и заключение должно быть частным.

• Модусы силлогизма.

• *Модусы силлогизма.* В зависимости от места среднего термина в посылках различают четыре фигуры силлогизма. В первой фигуре, к примеру, средний термин занимает место субъекта в большей посылке и место предиката в меньшей посылке. Во второй фигуре средний термин занимает место предиката в обеих посылках. В третьей фигуре средний термин занимает место субъекта в обеих посылках. И наконец, в четвертой фигуре средний термин занимает место предиката в большей посылке и место субъекта в меньшей. Все вышеизложенное можно наглядно представить в виде таблицы.

Четыре фигуры силлогизма

Фигуры	Место среднего термина		Формула
	Большая посылка	Меньшая посылка	
I	Субъект	Предикат	SP
II	Предикат	Предикат	PP
III	Субъект	Субъект	SS
IV	Предикат	Субъект	PS

В четырех фигурах силлогизма максимальное число комбинаций равно 64. Однако правильных модусов всего 19 (в таблице они выделены полужирным шрифтом):

461

Модусы силлогизма

Фигуры	Модусы					
I	AAA	AAI	EAE	EAO	AII	EIO
II	EAE	EAO	AEE	AEO	EIO	AOO
III	AAI	IAI	AII	EAO	OAo	EIO
IV	AAI	AEE	AEO	IAI	EAO	EIO

Логика в Средние века изобрели мнемоническое правило, помогающее запомнить эти 24 модуса, заменяя каждый из них искусственным словом латинского звучания. Все эти слова состояли из трех слогов, гласные в которых соответствовали модусу. Так, силлогизм AAA из первой фигуры изображался словом *Barbara*, а силлогизм из второй фигуры EAE — словом *Cesare* и т.д. Таким образом, все 19 правильных модусов были представлены средневековыми логиками в виде мнемонического правила:

19 правильных модусов были представлены средневековыми логиками

в виде мнемонического правила

1-я фигура:	<i>Barbara, Celarent, Darii, Ferio;</i>
2-я фигура:	<i>Cesare, Camestres, Festino, Baroco;</i>
3-я фигура:	<i>Darapti, Bisami, Datisi, Felapton, Bocardo, Ferison;</i>
4-я фигура:	<i>Bamalip, Camenes, Dimatis, Fesapo, Fresison.</i>

Знание модусов позволяет определить форму истинного заключения, если даны посылки и известно, какова фигура данного силлогизма. Главная трудность при проверке правильности того или иного силлогизма заключается в том, чтобы правильно построить умозаключение. Правила силлогизма не дают возможности определить содержание посылок, но указывают на то, каким требованиям эти посылки должны удовлетворять, чтобы их можно было связать между собой и сделать необходимое заключение.

3. ЛОГИЧЕСКОЕ ИСЧИСЛЕНИЕ

Силлогистика является одним из видов логического исчисления. Геометрические умозаключения, к примеру, можно записать в форме некой последовательности силлогизмов (заключение одного силлогизма делается посылкой в следующем

462

за ним силлогизме). Устанавливая, что силлогизмы строятся в соответствии с модусами, можно сделать вывод о валидности обсуждаемого умозаключения. Но эта система неудачна, она лишь содержит логическую проверку какого-то высказывания, а не открывает новых истин. Логическое исчисление претендует на большее, так как оно предоставляет возможность комбинировать любые высказывания, чтобы получать полные логические заключения. Использование символов, с помощью которых оперируют с высказываниями, подобно тому, как это делают с числами, используя знаки «+», «х» и т.д., в алгебре логическое исчисление приобретает автоматический характер. Различают исчисление высказываний, или *пропозициональное исчисление*, и исчисление классов, называемое также *исчислением предикатов*.

Пропозициональное исчисление

Объектами этого исчисления являются *высказывания*, обозначаемые обычно, как *p, q, r, ...*; действия с этими переменными величинами выражаются через символы, которые называются *операторами*. Высказывания, к которым применяют операторы, являются аргументами рассматриваемых операторов. Нас интересуют пять следующих операций: *отрицание, конъюнкция, дизъюнкция, импликация и эквиваленция* (эквивалентность). Результатом логической операции является новое высказывание. Все высказывания делятся на *истинные* и *ложные*, и они не могут быть одновременно истинными и ложными (этот принцип называется *принципом непротиворечивости*, или *исключенного третьего*). Говорят также, что формальная логика, построенная таким образом, является *бивалентной*, т.е. имеющей две истинностные величины («истина» или «ложь»). Для упрощения записи величину «истина» заменяют цифрой «1», а величину «ложь» — цифрой «0». Вместо того чтобы писать:

«*p* есть истинно», «*p* есть ложно»,

можно написать:

$$p=1, p=0.$$

463

В нижеследующей таблице отражены основные логические операции и соответствующие им символы.

Операции	Символы	Интерпретация символов	Другие используемые символы
----------	---------	------------------------	-----------------------------

Отрицание	\neg	«не» p	\sim
Конъюнкция	\wedge	p «и» q	$\&$
Дизъюнкция	\vee	p «или» q	\vee
Импликация	\supset	«если p , то q »	\Rightarrow
Эквиваленция	\equiv	$p = q$	\Leftrightarrow

Операторы могут применяться к отдельным высказываниям, как в предыдущем случае, или к нескольким высказываниям, объединенным одной или несколькими операциями, поставленным в скобки. Например:

$$p \wedge q \equiv \neg p \vee \neg q$$

означает, что конъюнкция высказываний p и q равнозначна отрицанию дизъюнкции не- p и не- q .

Возьмем два высказывания p и q , истинностную величину которых мы знаем, в результате некой операции с p и q мы получим новое высказывание r , истинностную величину которого мы можем узнать а priori с помощью таблицы, или матрицы, истинности.

Самая простая матрица истинности имеет следующий вид:

p	$\neg p$
1	0
0	1

Эта матрица означает, что, если высказывание p истинно ($p=1$), то высказывание $\neg p$ — ложно и наоборот.

Можно дать таблицу и для других операторов:

$p \wedge q$	$p \vee q$	$p \supset q$	$P \equiv q$
11	1	1	1
10	0	0	0
01	0	1	0
00	0	1	1

464

Из таблицы видно, что если высказывания p и q истинны ($p = q = 1$), то все высказывания r , получаемые с помощью логических операций, имеют истинностную величину, равную 1; если же p истинно, а q ложно, то лишь оператор дизъюнкции дает истинный результат, и т.д.

Аксиоматизация

Ранее мы не уточнили ни искомые операторы, ни правила составления исходного утверждения, из которого (или совокупности которых) выводятся все остальные. Чтобы наше логическое исчисление стало завершенной теорией, необходимо снабдить ее комплексом *аксиом*, т.е. фундаментальных исходных утверждений, и правилами, позволяющими:

- 1) распознать исходное высказывание;
- 2) сформулировать *теорему*;
- 3) доказать теорему.

Данное действие является *аксиоматизацией* теории, а дисциплина, позволяющая это сделать, называется аксиоматикой.

Предложенная ранее таблица логических операций может стать частью аксиом в пропозициональном исчислении, но она должна быть представлена иначе. Необходимо разделить первичные символы тех операторов, которые могут быть определены с помощью этих символов. Так, правило, данное в примере, следующем за этой таблицей, показывает, что символ « \wedge », обозначающий конъюнкцию двух высказываний p и q , не является элементарным: можно выразить то же самое с помощью операторов отрицания и дизъюнкции. Определение операторов конъюнкции является не аксиомой, а неким следствием аксиоматической таблицы, которая поможет понять выражение символов « \neg », « \vee » и скобок (они нужны, чтобы записать рассматриваемое равенство). Используя другую систему аксиом, можно рассматривать конъюнкцию как простейшую и из нее выводить определение дизъюнкции, и т.д. Конечно, нельзя разрабатывать формальное исчисление без его аксиоматизации. Рискну с большим опозданием рассказать о некоторых логических ошибках. История математической мысли оставила пример такого рода, названный *парадоксами*. Факт, что мало-помалу математики усовершенствовали свои дефиниции, не защищает их

465

науку от новых парадоксов, и не случайно современная формальная логика развивалась в рамках уточнения арифметики, пока вместе с Фреге не подошла к теории классов.

Разработка некой аксиоматической системы — это вопрос техники, которую мы здесь излагать не собираемся. Аристотель ввел несколько понятий и три основных принципа логики: тождества (« A есть A »), непротиворечия (два противоречащих высказывания не могут быть одновременно истинными и ложными) и исключенного третьего (из двух противоречащих суждений об одном и том же предмете, в одно и то же время, в одном и том же отношении одно — необходимо истинно, а другое — ложно, третьего не дано). Эта зачаточная «аксиоматика» позволила ему создать теорию силлогизмов. В XIX-XX веках было предложено множество аксиоматических теорий (Дж. Рассел, Шеффер, Я. Лукасевич, Г. Генцен, П. Бернайс и др.).

Многозначные логики

Пропозиционное исчисление, о котором уже говорилось, предполагает, что существуют только две величины истинности утверждения — 1 и 0, а третьей быть не может (принцип третьего исключенного). Ничто не запрещает построить трехзначную логику, которая отрицает принцип третьего исключенного и вводит рядом с истиной и ошибкой величину «ни истина, ни ошибка», обозначая ее дробью $1/2$. Жизненный опыт нам подсказывает, что существуют высказывания, которые являются и не истинными, и не ложными. Например, когда я говорю: «Президент США является демократом» — и задаю себе вопрос об истинности этого утверждения, то возможны две позиции: 1) твердо заявить, что вопрос нельзя так ставить, так как субъект этого высказывания не существует, поэтому нельзя с уверенностью сказать, относится ли к нему или нет предикат «является демократом»; 2) уверенно придать, по существу, величину $1/2$ обсуждаемому утверждению. Первая позиция относится к классической двузначной логике, вторая — к трехзначной логике, теорию которой разработали голландские ученые Л.Э.Я. Брауэр (1881—1966) и А. Гейтинг (родился в 1898 г.). В подобной логике истинностные таблицы отличаются от тех, которые мы представили ранее. Так, таблица для логической операции «отрицание» выглядит следующим образом:

466

P	$\neg P$
1	0
$1/2$	$1/2$
0	1

Для каждой двузначной операции (совершаемой относительно двух высказываний p и q) нужно установить матрицу, состоящую из трех линий и трех столбцов:

Конъюнкция: $(p \wedge q)$			
$p \backslash q$	1	$1/2$	0
1	1	$1/2$	0
$1/2$	$1/2$	$1/2$	0
0	0	0	0

Дизъюнкция: $(p \vee q)$

$p \backslash q$	1	$1/2$	0
1	1	1	1
$1/2$	1	$1/2$	$1/2$
0	1	$1/2$	0

Импликация: $(p \supset q)$

$p \backslash q$	1	$1/2$	0
1	1	$1/2$	0
$1/2$	1	1	$1/2$
0	1	1	1

Эквиваленция: $(p \equiv q)$

$p \backslash q$	1	$1/2$	0
1	1	$1/2$	0
$1/2$	$1/2$	1	$1/2$
0	0	$1/2$	1

467

Можно обобщить эту трактовку значений истинности и разработать логики n значений (многозначные логики). Истинностные матрицы становятся при этом $n \times n$ -значными. Значения для одного высказывания будут представлены в виде серии:

$$0, \frac{1}{n-1}, \frac{2}{n-1}, \frac{3}{n-1}, \frac{4}{n-1}, \dots, \frac{n}{n-1}, \dots, 1.$$

Логика классов и пропозициональное исчисление

Пропозициональное исчисление, представленное ранее, является средством получения из одного высказывания другого и установления его истинности с помощью истинностных таблиц. Но есть иной способ образовать высказывание: действовать как в аристотелевской логике, начиная с терминов, представляющих *классы* субъектов, и соединяя их с помощью связки «есть», «является» (предикат). Высказывание тогда будет утверждением или отрицанием в отношении предиката. Аристотелевская логика — это частный случай логики классов, в которой можно совершить исчисление классов (или исчисление предикатов) так же формально, как и исчисление высказываний.

Рассмотрим следующее высказывание:

«3 есть простое число».

Оно состоит из субъекта («3») и предиката («простое число»), соединенных связкой «есть». Предикат описывает некоторое свойство субъекта. Условимся, что субъект мы запишем с помощью букв x, y, z, \dots Назовем *переменной величиной*, или *логическим аргументом*, один из этих символов и *логической функцией* всякое высказывание, в котором, по крайней мере, один из элементов является переменной величиной. Самой простой из всех логических функций является, безусловно, выражение переменной величины:

x .

Более развитой логической функцией будет следующее высказывание:

x обладает свойством f , которое запишем в форме:

$f(x)$. 468

Выражение $f(x)$ — это *пропозициональная функция*. Если мы заменим x и/терминами, то получим определенное *высказывание*. К примеру, приняв, что

$x = 3, f =$ есть простое число,

получим лучше сформулированное высказывание. Нужно хорошо понимать, что любая пропозициональная функция — это не символическое высказывание, а форма, позволяющая порождать бесконечное множество высказываний (истинных или ложных). Все определения переменной величины x , проверяемой $f(x)$, составляют некое множество, называемое *классом*. Функция $f(x)$ содержит одну переменную величину, поэтому можно говорить об *однозначности*. Функция с двумя аргументами называется, соответственно, двужначной, с тремя переменными — трехзначной и т.д.

Замечание: нельзя смешивать *функцию* и пропозициональную *переменную величину*. Пропозициональная функция определяет класс (например, класс простых чисел); пропозициональная переменная — это такое высказывание (p, q, r, \dots), по которому вычисляют возможность сформировать новые высказывания. В пропозициональном исчислении переменные величины (аргументы) являются высказываниями, а в исчислении классов они суть термины.

* * *

В логике классов, как и в других, используются как часть логической структуры простого суждения специальные символы, называемые *кванторами*. Кванторы — это символы V , а, которые указывают на то, относится ли признак, выраженный в предикате суждения, ко всему объему понятия или лишь к его части. Квантор находится перед субъектом и обозначается словами «все», «некоторые», «ни один» и др. В основном различают два вида кванторов: *общности*, который обозначается символом V , и *существования*, которому соответствует символ \exists . В некоторых суждениях квантор может отсутствовать.

Мы не будем описывать здесь системы аксиом, так как в нашу задачу не входит создание учебника по логике. Мы лишь даем представление о том, что такое символическая логика.

469

Заключение

Символическая логика стала чрезвычайно специализированной наукой, особенно благодаря трудам Польской школы логиков и математиков (занимающихся проблемой множеств), которые после Кантора искали решение проблемы парадоксальных множеств. Эпистемологические проблемы, которые

поднимает логика, нашли свое отражение в логицизме Рассела, формализме Гилберта, интуитивизме, логическом позитивизме Венского кружка.

4. ЛОГИЦИЗМ, ФОРМАЛИЗМ/ИНТУИЦИОНИЗМ И ПОЗИТИВИЗМ

Логицизм

Логицизмом называют учение, изложенное Б. Расселом и А.Н. Уайтхедом в книге «*Principia mathematica*» (1910—1913), которая в значительной степени определила дальнейшее развитие математической логики. Логицизм — это ответ на вопросы, поднятые кризисом математики в XIX веке.

К 1830 году математика состояла из двух теорий: *геометрии*, которая основывалась на «аксиомах» Евклида, и *арифметики*, которая базировалась на понятии числа. И та, и другая науки возникли как экспериментальные; в античности им предшествовали землемерие и счетоводство. Шумерские и вавилонские математики первыми в истории заинтересовались числовой комбинаторикой вне ее практического приложения. Они разработали первую теорию чисел (элементарную) и первые алгебраические методы. Греческие геометры, от Пифагора до Прокла, разработали геометрию (плоскостную и пространственную), которую согласно аксиоматическому методу называют евклидовой. В «*Элементах*» Евклид сформулировал некоторое число аксиом в форме определений или фундаментальных правил, из которых чисто логическим путем вывел целый ряд геометрических теорем. В эпоху Возрождения дальнейшая разработка символизма позволила алгебраическому исчислению и теории уравнений достичь значительного прогресса. Ферма и Декарт показали, каким образом геометрия может быть переведена на алгебраический язык (аналитическая геометрия). После открытий Лейбница и Ньютона относительно исчисления

470

бесконечно малых величин математики XVIII века создали теорию функций, затем анализ. В дальнейшем ученые открывали новые концепции, разрабатывая новые направления в науке, и никогда не ставили под сомнение надежность и логическую строгость математики. К тому же никому не приходила в голову мысль подвергать критике истинную ценность основ математических теорий: законы евклидовой геометрии могли быть в любой день проверены землемерами или артиллеристами, которые изучали особенности баллистических кривых. Использование элементарной алгебры и математического анализа (дифференциальное и интегральное исчисления, теория функций) позволяло делать столь важные предсказания, в частности в области небесной механики, что никто не думал, не осмеливался подумать, что математический инструментарий может иметь погрешности, если не считать нескольких мыслителей (более требовательных, чем их современники), чья критика осталась не замеченной в то время: норвежец Нильс Абель (1802—1829), французы Эварист Галуа (1811—1832) и Огюстен Коши (1789—1857), чех Бернард Больцано (1781—1848).

Первый удар по величественному и незыблемому зданию математики нанес русский математик Николай Иванович Лобачевский (1792—1856). Это произошло в 1829 году, когда он опубликовал статью в «Курьере Казани». Выход его статьи в 1834 году в немецком математическом журнале можно сравнить со взрывом бомбы. Автор показал, что можно построить геометрию, в которой постулат Евклида о параллельных («Через точку, лежащую вне прямой, можно провести только одну линию, параллельную этой прямой») заменяется неожиданным утверждением: «Через точку, лежащую вне прямой, можно провести бесконечное число параллельных этой прямой линий». Так родилась неевклидова геометрия и было покончено со слепым доверием к классической геометрии.

Это крушение геометрии в один миг потрясло научное сообщество, но осталось конфиденциальным: продолжалось преподавание евклидовских катехизисов в колледжах, не претерпело изменений землемерие, а математики утешились анализом. Но возникшие проблемы были еще достаточно серьезными:

1) евклидова геометрия, являвшаяся очевидным фундаментом логики, пошатнулась. А что можно сказать в этом случае об

471

арифметике, для которой никакое аксиоматическое построение, даже элементарное, не было опробовано?

2) анализ вызывал множество сложностей, когда речь заходила о бесконечности, непрерывности функции, расходящихся рядах (о которых в 1826 г. заявил Абель), о различных сложных функциях и т.д.;

3) как объяснить обобщение понятия числа, целого действительно рационального числа, затем действительно иррационального и сложного? Создание *логических уравнений* У. Гамильтона (1805—1895) и *матричного исчисления* Кейли (1821—1895) привело к исчислению, в котором произведение двух чисел не является однозначным (*ab ba*). Что сказать об этой новой алгебре?

Для решения всех проблем, которые угрожали зданию математики, потребовалась строжайшая ревизия: она была проведена математиками и логиками, которых мы уже упоминали (Г. Фреге, Дж. Пеано и др.), и особенно Г. Кантором (1845—1918), создателем теории множеств. К 1870—1890 годам эта ревизия дошла до той идеи, что основной целью математики было изучение отношений между абстрактными величинами с помощью аксиом и без необходимой связи с некой экспериментальной реальностью. Завершение этого первого кризиса в математике было отмечено созданием теории множеств.

* * *

Логицизм Рассела — это ответ на вопросы, оставленные без ответа Дж. Пеано, относительно аксиоматизации арифметики. Все арифметические теоремы могут быть постепенно установлены, если принять пять аксиом, сформулированных Дж. Пеано в 1889 году:

- 1) «0» является числом,
- 2) за всяким целым числом следует целое число;
- 3) два числа не могут иметь за собой одно и то же число;
- 4) «0» не следует ни за каким числом;
- 5) любое свойство, которое принадлежит «0», а следовательно, и последующему за числом, которое им обладает, принадлежит всем числам (аксиома возврата).

Эти аксиомы не отличают ряд натуральных чисел от других профессий. Рассел смог заполнить этот пробел, сделав ариф-

472

метику производной от формальной логики (в частности, от пропозиционального исчисления). Он также попытался разобраться в парадоксальных множествах с помощью *теории типов*, в которой благодаря специальной иерархии логических понятий удавалось устранить парадокс в системе Фреге и другие парадоксы.

В наше время логицизм и теория типов несколько забыты. К тому же Гёдель, рассмотрев системы типа *Principia Mathematica*, пришел к выводу, что все системы аксиоматической арифметики и теории множеств существенно неполны (их средствами нельзя доказать формулируемые в них утверждения). А Пуанкаре язвительно заметил, что теория типов позволяет сказать, что арифметика — это гигантский поворот мысли для того, чтобы твердо заявить: А есть А.

Формализм

Формализм Д. Гильберта был разработан в 1918—1930 гг. Данная теория была также названа *метаматематикой*, или *теорией доказательств*. Она стала следствием работ этого ученого по аксиоматизации геометрии, которые он проводил с 1894 по 1904 год. Основная идея формализма Гильберта такова: нельзя основать арифметику на единственной логике, как хотели Б. Рассел и А. Уайтхед, поскольку некоторые арифметические экстралогические понятия (понятие множества или количественного числительного) являются необходимыми для изложения самих логических законов (необходимо считать их экстралогическими, потому что, если они будут элементами логики, арифметика превращается в порочный круг).

Математическая теория, например, арифметика или абстрактная теория множеств, содержит термины (понятия) и отношения, представленные знаками или последовательностями знаков, так что правила позволяют говорить, что некоторые наборы знаков являются понятиями, отношениями или теоремами рассматриваемой теории. Последовательности знаков (формулы) приобретают смысл лишь при

конкретной интерпретации. С целью вывода теорем из аксиом формулируют правила вывода. Некоторая последовательность формул, в которой каждая формула либо представляет собой аксиому, либо по опреде-

473

ленному правилу вывода получается из предыдущих формул последовательности, и есть доказательство в исчислении (формальной системе). Основными требованиями, которые предъявляются к таким аксиоматическим формальным системам, являются *непротиворечивость*, *полнота* и *независимость* аксиом.

Термин «непротиворечивость» используется применительно к совокупности каких-либо аксиом или ко всей теории, базирующейся на этих аксиомах. Непротиворечивость означает наличие в рассматриваемой системе хотя бы одного недоказуемого высказывания (или формулы). Полнота аксиоматической теории означает достаточность ее средств для определенных целей. В узком смысле термин «полнота» определяется как невозможность присоединить к системе без противоречия какую-либо недоказуемую в ней формулу в качестве аксиомы.

Относительно проблем непротиворечивости (совместимости) и полноты американец чешского происхождения Курт Гёдель (1906—1978) сформулировал в 1931 году две теоремы, которые, казалось, положили конец попыткам формализаций. Он установил: 1) что арифметика не может создать обладающую полнотой систему, так как непротиворечивость арифметики составляет в этой системе величину нерешаемую; 2) что невозможно математически доказать непротиворечивость всей теории, вмещающей арифметику.

* * *

Проблема решения является фундаментальной в логике. Она уже была затронута Аристотелем, когда он ввел метод для решения, является ли некий силлогизм истинным или ложным. Вообще, в символической логике описание некой формальной системы позволяет ответить на следующие вопросы:

Высказывание А является аксиомой? Высказывание А является теоремой?

Это описание, следовательно, является процедурой решения: если А аксиома, то она является составной частью окончательного списка аксиом данной теории и ее можно немедленно узнать; если А теорема, то ее можно последовательно доказывать, восходя к аксиомам этой теории. Но это описание не дает ответа на вопрос: «Формула А доказуема?» Следовательно,

474

нужно найти метод, чтобы показать доказуемость определенного высказывания: это и есть то, что в формальной системе называется *проблемой решения*. Эта проблема одновременно законна (обладает полнотой в формальном описании) и практична: история математики дает многочисленные примеры высказываний, которые все еще не доказаны и о которых нельзя достоверно сказать, доказуемы они или нет. Это, к примеру, случай с знаменитым уравнением Ферма (1637), который утверждал, что не существует тройки целых чисел (x, y, z) , проверяющих уравнение

$$x^n + y^n = z^n,$$

когда n больше, чем 2. В течение 250 лет математики ищут решение этого уравнения, но они дошли только до того умозаключения, что для некоторых классов величин и доказательность все еще не найдена.

Научные исследования современных логиков и математиков способствовали прогрессу в изучении проблемы решения (труды А. Чёрча, А. Тьюринга, А. Тарского, П.С. Новикова): речь идет об определении основного метода, устанавливающего с помощью конечного числа операций, истинно или ложно определенное отношение. Гильберт утверждал, что о любом математическом суждении однажды можно будет сказать, истинно ли оно, ложно или недоказуемо. Существует другой способ выйти из тупика или, по крайней мере, попытаться из него выйти — это *интуиционизм*.

Интуиционизм

Направление, которое соответствует одновременно логицизму Э. Гуссерля и формализму Д. Гильберта, было разработано голландским ученым Л. Брауэром и развито Г. Бейлем (Германия) и А. Гейтингом (Нидерланды). Интуиционистская

программа была расширена в 60-е годы XX века американским математиком Э. Бишопом.

Две теории находятся в центре беспокойства и критики интуиционистов: принцип исключенного третьего и теория бесконечности. Принцип исключенного третьего является аристотелевским, он состоит в утверждении, что всякое суждение яв-

475

ляется либо истинным, либо ложным, третьего не дано. Рассуждение ведется по формуле: «или-или». Если это выразить в терминах пропозиционального исчисления, то принцип исключенного третьего будет соответствовать эквиваленции:

$$\neg \neg p \equiv p$$

(отрицание отрицания дает утверждение и наоборот). Принцип исключенного третьего лежит в основе всех абсурдных умозаключений, которые встречаются в математике в следующем виде: «Если n четное число, то по условиям проблемы следствием будет то, что $n+1$ также четное, но два соседних целых числа не могут быть оба четными, следовательно, n является нечетным числом».

Проблема бесконечности была поставлена уже в *парадоксе Галилея*, известном как один из первых парадоксов в истории математики. Натуральный ряд чисел: 1, 2, 3, ..., n , $n+1$, ... получается прибавлением единицы к каждому числу ряда и, чтобы получить число ряда $n+1$. Так как к каждому числу можно прибавить 1, кажется, что множество целых натуральных чисел бесконечно. Но эта бесконечность со всеми своими элементами не дана нам в реальности, это *потенциальная бесконечность*. Кроме того, каждое целое число n обладает квадратом и, и мы можем записать два ряда чисел один под другим:

Ряд 1: 1, 2, 3, 4, ... n , $(n+1)$... Ряд n^2 : 1, 4, 9, 16, ... n^2 , $(n+1)^2$...

Так как каждому целому числу n соответствует число n^2 , можно сказать, что есть столько квадратов чисел, сколько самих целых чисел. Но что при этом делать с аксиомой, согласно которой «целое всегда больше части»? Множество полных квадратов не представляют *всех* целых чисел, и, однако, есть столько полных квадратов, сколько целых чисел. Это же *парадокс* (один из многих). Можно сказать, что существуют «возможная», потенциальная бесконечность и реализованная, *актуальная* бесконечность. Осторожное заключение Галилея: остережемся актуальной бесконечности и запретим математикам заниматься ею. Двумя тысячелетиями раньше элеаты пришли к такому же заключению (парадокс Ахилла и черепахи — это смешение актуальной и потенциальной бесконечностей), а в 1834 году Коши сослался на парадокс Галилея и поздравил этого

476

жителя Пизы с его осторожностью. Существуют целые тома, анализирующие парадоксы такого жанра. Интуиционизм выступает против использования в математике и логике идеи актуальной бесконечности, а причину парадоксов в этих науках объясняет представлением, что математику можно понять с помощью логики и каких-то логических средств. Точная математическая мысль основывается на *рациональной интуиции*. С помощью интуиции создается вся математика, объекты которой не существуют независимо от их умственных построений. Математическое доказательство основывается не на логике, а на интуитивной очевидности. Вопрос о применимости в доказательстве логических законов и правил решается также с помощью интуиции.

Формальная интуиционистская система (которая не понимает принципа исключенного третьего) может породить классическую формальную систему через присоединение принципа исключенного третьего; и в 1932 году К. Гёдель показал, как можно перейти из классической системы в интуиционистскую. За тридцать лет благодаря интуиционизму произошло эффективное сближение математического анализа и проблем оснований математики.

Позитивизм Венского кружка

Венский кружок был создан М. Шликом (философ и эпистемолог) в 1920 году¹, он объединил логиков и математиков: Р. Карнап (1891-1970), Г. Фейгль, К. Гёдель, О. Нейрат, Г. Ган, В. Крафт, Ф. Кауфман и некоторые другие мыслители; философ Л. Витгенштейн был связан с членами Венского кружка в 20-е годы.

Идеи логического позитивизма (или эмпиризма) были развиты Р. Карнапом («*Логическая структура Вселенной*», 1928). Он полагал, что термины (слова) и высказывания/предложения в научном языке постепенно восходят к словам и предложениям, описанным в фундаментальных исследованиях (пространственно-временных); отсюда и неопозитивистская программа:

¹ В отечественной литературе годом создания считается 1922-й, когда был организован в Венском университете семинар М. Шлика. — *Прим. пер.*
477

развить эти первичные данные и показать, с помощью каких логических операций можно коротко выразить всеобщие основания научной речи. Он предлагал анализировать структуру естественно-научного знания для уточнения основных понятий науки, используя для этого аппарат логики. Он обнаружил тот же подход, что и Б. Рассел, для которого целью философии является *анализ* научных концепций.

Логический позитивизм был также притягателен благодаря некоторым эпистемологическим соображениям, что было характерно для Э. Маха (1891 — 1916), который был предвестником идей Венского кружка. Задача науки, полагал он, записать наиболее простым способом наши ощущения, являющиеся элементами любого знания. Наши сновидения, как и наши абстрактные идеи, также сводимы к этим элементам, одни в качестве внутреннего опыта, другие в качестве мыслительных операций, которые позволяют нам наиболее удобным способом рассматривать эти группы элементов. Подобно Авенариусу (немецкий философ, 1843—1896, создатель эмпириокритицизма), Мах видел в науке возможность экономии мысли, позволяющую уточнить отношения между нашими ощущениями.

Для эмпириков Венского кружка наука не очень далека от того, чтобы быть языком, описывающим все возможные ощущения. Это объясняет важность того, что они представлены в *металогике*, изучающей связи между выражениями (*синтаксис*), между выражениями и их значениями (*семантика*) и системами вообще (включая в конечном счете естественные языки). К этим проблемам мы вернемся в следующей главе.

II. Эпистемология

1. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИХ ПРОБЛЕМ

Эпистемология и теория познания

В самом широком смысле слова эпистемология — это раздел философии, в котором изучаются проблемы природы познания; таким образом, она отличается от онтологии, исследующей всеобщие основы, принципы бытия. С этой точки зрения учение Канта, в той мере, в какой оно описывает условия достоверности познания, является эпистемологическим; точно так же проблемы значимости общих понятий, поднятые Юмом и Огюстом Контом в связи с идеей причинности, поиски критерия истинности в философии Декарта, определение диалектики у Платона, все это — эпистемологические проблемы.

В более узком смысле эпистемология — это наука, критически оценивающая законы и основания различных наук и результаты познания с целью определить степень достоверности научной картины мира и практическую значимость законов, открываемых ими. При этом следует отличать эпистемологию как от методологии, занимающейся описанием методов, использующихся различными науками, так и от логики, науки о связи форм, в которых протекает человеческое мышление, независимо от его содержания. Разумеется, границы эпистемологии определены не очень четко: куда, скажем, отнести математику — к логике или к эпистемологии математики? А индуктивный метод исследования (который, коротко говоря, позволяет перейти от частного к общему), куда отнести его? К методоло-

479

гии или к эпистемологии? А такие понятия, как классовая борьба или историческая каузальность, представляют ли они собой просто рабочий инструмент гуманитарных наук или это содержательные концепции? На эти вопросы невозможно ответить, потому что в процессе мышления, особенно если это бурный

поток мышления, происходит взаимопроникновение и даже сращивание всех процессов. Здесь эпистемология будет рассмотрена с точки зрения философии науки, изучающей средства и методы научного познания, хотя никто нам не запрещает при необходимости связать ее с проблемой априорного познания или обратиться за примерами к методологии отдельных наук.

Для начала подумаем над понятием «наука» — объектом эпистемологии. Древние неправомерно отождествляли его со знанием как таковым; досократики, так же как и Платон, видели в науке последний уровень углубленного познания Вселенной: как материально-вещественный аспект мира, так и его рационально-логическое начало, веря, что наука ответит на все «как?» и «почему?»; при этом «почему?» считалось одновременно субстанцией всеобщности (к примеру «бесконечное объемлющее» у Анаксимандра, Беспредпосылочное начало у Платона) и законом, объясняющим деление этой первоначальной всеобщности, приводящее к созданию чего-то одного — к Сократу, или вот к этому камню, или к какому-то конкретным явлениям. Первым, кто отделил науку — под названием *физика* — от метафизики, был Аристотель. Наука Аристотеля изучает теорию движения и все, что движется или может быть приведено в движение, природу (*physis*), частью которой является, между прочим, и человек (в качестве как конкретной вещи, так и конечного сущего, наделенного духовной жизнью). Бытие как неподвижная субстанция, трансцендентная по отношению к природе, поэтому является объектом метафизики.

Современные философы дополнили и умножили количество различий. Они составили восходящую иерархию уровней научного познания. Элементарное чувственное познание сравнимо в своих основных чертах с познанием животного, обладающего органами чувств и нервной системой, способной к объединению частей в целое: я *вижу* формы и цвета, я *слышу* звуки, *касаюсь* предметов холодных или горячих, сухих или влажных, шероховатых или гладких, мягких или твердых и т.п.,

480

я *обоняю* запахи, *испытываю вкусовые ощущения*. Эти чувственные ощущения накапливаются в нашей памяти, и мы автоматически сравниваем каждое новое впечатление с теми впечатлениями, которые мы сохранили. Обучение маленького ребенка состоит главным образом в обогащении его чувственного опыта путем расширения его кругозора: когда мы побуждаем его проводить сравнения, различать события или, наоборот, видеть их сходство между собой, мы помогаем ему встать на иную точку зрения, взглянуть на мир по-другому; и это уже не простая регистрация данных, а элементарная обработка этих данных. Речевая способность у человека, связанная с центральной нервной системой, чрезвычайно развитой, облегчает эту обработку, эту комбинаторику, а способность, порождающая ее, называется *мыслительной способностью*, или способностью суждения. Однако на этом этапе познание является всего лишь моим личным опытом; оно становится *опытом*, когда с помощью языка и рассудочной деятельности я поделюсь своим знанием со всем человеческим сообществом, тем самым превратив его в безличное и воспроизводимое (а создание измерительных инструментов делает его еще более безличным). Чувственные впечатления превращаются тогда в цифровые данные, и изучение их колебаний позволяет сформулировать более или менее точные *эмпирические законы*, позволяя приблизиться к пониманию того, что в XVII веке называли мироустройством (первыми из этих законов были три закона Кеплера о движении планет относительно Солнца; закон тяготения; законы рефракции света). Такова была наука, опирающаяся на эксперимент, методы которой были перенесены от наблюдения звездного неба и от изучения прохождения оптического излучения в различных прозрачных средах на знакомство с энергией пара (Карно, Уатт), на знакомство с электрической энергией (Фарадей, Ампер), на изучение химических соединений (Лавуазье, Пруст, Рихтер) и на открытия в области физиологии (Клод Бернар); нахождение исчисления бесконечно малых и успехи анализа в XVIII веке придали эмпирическим законам характер дифференциальных законов (законы Ньютона), а абстрактный математический метод как инструмент познания оказался первоклассным языком, гораздо более подходящим, чем естественные языки, для

систематизации всей совокупности научных знаний (гораздо проще написать « $F=ma$ », чем излагать следующую формулировку:

481

«Постоянная сила, приложенная к материальной точке массы m , придает ей такое ускорение, чтобы сила стала пропорциональной тому ускорению, которое она производит»).

В середине XIX века вера в разносторонность человеческого разума и во всемогущество математики достигла своей кульминации, и слово «наука» являлось почти синонимом выражений «всеобщий закон» и «математизация реальной действительности»; таким образом, эпистемологи того времени отказывались называть «наукой» дисциплины, несводимые к объективной обусловленности (например, историю), и подразделяли науки на «благородные», т.е. «точные», как астрономия или физика, и основанные на опытных данных, на качественном анализе, как химия или биология. В это время математика переживала период кризиса, о чем уже говорилось, а физики начали интересоваться объектами, которые не давали никаких чувственных ощущений, т.е. объектами, существование которых они могли *представить только в своем воображении*: молекулами и атомами, а в конце XIX века электронами и протонами, открытыми в 1896 г. одновременно с явлением радиоактивности. Для описания этих объектов требовался новый математический инструментарий, а для описания релятивистской механики пришлось в 1905 и в 1911 гг. обратиться к неевклидовой геометрии. И наконец, в 20-е годы постулаты традиционной (ньютоновской) физики были сметены в результате блестящих успехов квантовой физики, характеризующейся вероятностной формой причинной зависимости, когда свойства микрообъектов реализуются в зависимости от конкретных экспериментальных условий. Классическая наука, основанная на эксперименте, заменяется теперь познанием, основанным на *моделировании*, причем математическое описание модели может быть осуществлено в виде характеристик той же физической природы, которой обладает моделируемый объект, как это делают все науки, изучающие материальный мир (модель атома, модель ядра, космологическая модель, стандартная модель), или в виде характеристик иной, чем у моделируемого объекта, физической природы (фрейдистская модель исследования причин патологических процессов в психике, модель Леви-Стросса, использующего структурные методы исследования, различные экономические модели и т.д.). По мере того как степень соответствия модели реальному чувственному объекту уменьшается, возрастает роль

482

теории, занимающейся определением соответствия логико-математического аппарата и прочих методов исследования: этой теорией и является эпистемология.

Система единой науки

В предыдущей главе мы напомнили, каким образом логики и математики оттачивали свой логико-математический инструментарий, используя формализацию и аксиоматический метод; в области современной формальной логики, исследующей системы и понятия, в области аксиом, как исходного предложения какой-либо научной теории, они пошли еще дальше (металогика); но во всех случаях они столкнулись с проблемой абсолютной истины совокупности изучаемых научных явлений. Легко можно доказать гармонию логического анализа знания и внутреннюю истинность аксиоматической системы: но не рискуем ли мы, таким образом, прийти к занятию бессмысленной игрой? И не получим ли мы огромную тавтологию?

Таковы исходные воззрения предтечи Венского кружка, Эрнста Маха: истина лежит не в условных логических наименованиях, а в первичных комплексах ощущений. Постепенно группа таких молодых ученых, как Карнап, Витгенштейн, Мориц Шлик, Отто Нейрат и др., сформулировала проблему понятия науки в следующей форме:

- логика является формализованной системой;
- математика является формализованной системой;
- математика не может выводиться из логики, если только не допустить произвольно *аксиому сводимости* (математики к логике);

- математика не сводится к одному только формализму; необходимо добавить интуицию натуральных целых чисел (интуиционизм);
- наиболее развитые научные дисциплины могут быть выражены средствами математики (это относится к квантовой физике);
- эти научные дисциплины не сводятся исключительно к математическим моделям: они основаны на фундаментальной экспериментальной базе;
- остальные научные дисциплины не достигли уровня раз-

483

вития квантовой физики, а значит, и уровня математизации, но ничто не мешает нам предположить, что они его достигнут в один прекрасный день;

— при этих условиях можно любую науку свести к двум параметрам: эмпирическому и логическому (формальному), а совершенно безукоризненной наукой будет та, формализм которой будет совершенно адекватен совокупности возможных опытов.

Построение совершенной науки должно поэтому проходить в несколько этапов:

1 — провести все возможные опыты: это эмпирический этап;

2 — построить формализованную систему чисто логических выражений, т.е. совершенный формализованный язык: это — роль *синтактики* (термин выбран по аналогии с лингвистикой; позднее мы обоснуем эту аналогию);

3 — проанализировать этот язык не только с точки зрения выражений, но также и значения, смысла: это роль *семантики*;

4 — изучить, наконец, этот язык в деле, по отношению к пользователям, т.е. к людям, которые понимают знаковую систему этого языка и реагируют на нее: это роль *прагматики*.

Это чисто теоретические указания; практически им следовали не в полном объеме, когда учреждали естественные языки и когда создавали научные теории. И действительно, что собой представляет естественный язык? Это знаковая система, т.е. система условных обозначений, которые для выполнения своего предназначения должны подчиняться правилам синтаксиса (в лингвистическом смысле слова), должны выполнять семантическую функцию (высказывание несет определенный смысл). Эта система служит инструментом общения между людьми, которые ею пользуются; сообщения, которые естественный язык передает, являются лингвистическим выражением нашего опыта (внешнего и внутреннего). Точно так же наука выражает в уравнениях наш опыт; когда речь идет о физике, синтактика является не чем иным, как формализованным языком математики.

Самобытность Венского кружка состояла именно в том, что его участники предвидели, что все науки примут общий для всех язык, абсолютно формализованный и абсолютно осмыс-

484

ленный, обеспечивающий, следовательно, всеобщее согласие. Такой язык позволит осуществить принцип экономии мышления (старая идея Маха), позволит систематизировать знания, т.е. воссоединить науку, избавиться от вредных последствий смешения языков («Вавилонского столпотворения», о котором говорит Моррис), но особенно — и в этом и состоит главная цель, к которой следует стремиться, — он защитит ум от ошибок, поскольку в силу своей формализации он сможет передать лишь выражения, обладающие смыслом и значением.

* * *

Наиболее разработанной частью программы Венского кружка является синтаксис, который изучали Карнап (*«Логический синтаксис языка»*, 1934 г.) и Витгенштейн (*«Логико-философский трактат»*, 1921 г.; речь там идет о проблемах философии, а написан трактат в афористической манере). Раньше считалось, что языком науки является язык математики; Огюст Конт, например, в своей классификации наук выделяет математические науки, которые считает научным инструментом, пригодным для всех других наук. Самобытность логического позитивизма состояла в том, что эта роль была передана логистике, т.е. математической логике, разработанной Фреге и Расселом, и наиболее формализованной части математики (теория множеств). Карнапу удалось свести всю математическую логику к проблемам теории логического синтаксиса; подобная работа может быть сделана и в отношении математики (если повторить,

вслед за Расселом и Уайтхедом, попытку логического обоснования математики, то достаточно будет только первой части операции); эта «синтаксизация» ничего не меняет в содержании логики и математики: логический синтаксис просто утверждает, что логические формы не являются содержательной областью, открываемой разумом, но — лишь названиями (логический номинализм).

Чтобы хорошо понять важность этого учения, необходимо вернуться к тому различию, которое проводил Кант между суждениями *a priori* и *a posteriori*. По мнению Канта, как мы помним, необходимым является только априорное суждение, и такие суждения могут быть двух видов: аналитическими или синтетическими. В априорном аналитическом предложении

485

[представители номиналистического направления в логике отождествляют суждение с предложением] предикат полностью входит в объем субъекта: сказать, что «Сократ смертен», — это просто-напросто разъяснить термин «Сократ», т.е. высказать тавтологию: ничего дополнительного в выводе, по сравнению с посылкой, не имеется. Зато синтетическое априорное предложение дает нам новые сведения о субъекте, например: «Сократ подчиняется ньютоновскому закону»; если бы подобное суждение было лишь отражением нашего опыта, оно не было бы априорным и не являлось бы необходимым; его необходимость проистекает из того факта, что оно предшествует опыту (речь идет о логическом предшествовании, а не хронологическом), и я могу его высказать, благодаря существованию категорий, организующих принципов процесса мышления. Для позитивистов Венского кружка это различие не имеет никакого значения: единственно возможными априорными суждениями являются суждения аналитические, поскольку любое другое выражение имеет какую-нибудь синтетическую связь, т.е. является априорным, а значит — зависит от опыта.

Кстати, отметим, что такой отказ от априорных синтетических суждений поднимает серьезный вопрос относительно достоверности математики: по мнению Канта, математическая необходимость основывалась на возможности высказать априорные синтетические суждения, обоснованные существованием априорных форм чувственности (пространство и время). По мнению Карнапа, Морриса (а также Рассела), математическая достоверность отсылает, через аксиому сводимости, к логической достоверности, необходимость которой гарантируется тем фактом, что она является тавтологической (аналитической): итак, все законы формальной логики являются тавтологическими. Синтаксис Карнапа является в конечном счете синтаксисом тавтологии.

Что же такое тавтология? В классической логике — это предложение, основанное на принципе тождества, такое, как « x есть x », или « $x \cup x = x$ » (значок \cup читается как «союз» (union), он означает операцию соединения обоих множеств; если x — «животные», то мы имеем тавтологию. «Животные, соединенные с животными, дают животных»). Витгенштейн расширил это определение, предложив назвать тавтологией любое состав-

486

ное высказывание (состоящее из простых), которое остается безусловно истинным, независимо от истинности составляющих его предложений («Трактат», 4.46); например, предложение:

«Дождь идет, или дождь не идет»,

состоящее из двух простых предложений, является всегда истинным, к какому бы из двух предложений («Дождь идет», «Дождь не идет»), мы бы ни применили значение «истина» или «ложь». Таким образом, сказать, что данное математическое выражение является тавтологическим (а они все являются таковыми для членов Венского кружка), означает, что все они «всегда истинны» в качестве сложных предложений и что, раз уж мы имеем дело с аксиомами и правилами логических исчислений, то они все сводятся к цепочкам тождеств на основе посылок теории.

Все, что не является аналитическим в познании, т.е. все то, что не относится к формализованному логико-математическому языку, является синтетическим: речь идет об экспериментально установленных фактах, о логических связях, которые мы устанавливаем между этими фактами, т.е. в конечном счете о наших восприятиях. Несомненно, перцептивные восприятия не дают чистого знания: к ним всегда

примешивается субъективное толкование (вино кажется горьким больному, но сладким здоровому и т.д.), и любое восприятие является также конструктивным построением; тем не менее приходится их принимать за основание любой науки. Мир является совокупностью фактов, которые я воспринимаю с помощью моих чувств; затем я перевожу эти впечатления в термины восприятия (естественный язык) и провожу с ними логическую операцию (классифицировать, измерить), которая превращает их в объекты мысли (например, в числа). Вот к этим-то объектам и применяется логико-математический язык и логический синтаксис.

* * *

Если мы сейчас отвлечемся от синтаксиса и заинтересуемся значением выражений, сложившихся в живой речи, то мы окажемся в разделе семантики, которой занимались логики Львов-

487

ско-Варшавской школы (Тарский) и логики Венского кружка (Р. Карнап, Ч. Моррис, Р.М. Мартин); логическая семантика подразделяется на *экстенциональную логику*, связанную с теорией моделей, и *интенциональную логику*, которая основана на различии, проводимом между обозначением (Sinn) и значением (Bedeutung).

Итак, предположим, что мы имеем формализованный язык L , синтаксис которого известен. Заняться семантикой этого языка означает в первую очередь установить связи между выражениями языка L и объектами логического исследования; мы сможем тогда сказать, что такой-то знак обозначает такой-то объект, что такая-то пропозициональная функция $f(x)$ проверена путем включения множества объектов, таких, как $x = a$, в множество, определенное через f , и т.д. Семантика занимается изучением отношений между знаками, или знаковыми системами, и объектами, или классами объектов, к которым они относятся. Мы обнаружим таким образом семантическую истину предложения, независимо от его формальной истинности. Основная проблема, естественно, состоит в том, чтобы перевести теоремы языка в значащие предложения и задуматься над тем, при каких условиях истинная теорема языка становится истинным предложением перевода.

Проблемы, поднятые семантикой и теорией моделей (Т. Скулем), чрезвычайно сложны, и большинство из них еще не нашло своего решения. Кроме того, их изложение потребовало бы слишком много технических терминов, что неприемлемо для книги такого рода, поэтому читателя, интересующегося этим вопросом, мы отсылаем к специальной литературе. Обратим внимание на эпистемологическую позицию Венского кружка, как ее понимал Ч. Моррис (см. его статьи в «*Encyclopaedia of Unified Sciences*», начиная с 1938 г.), которая связана с очень важными прагматическими соображениями (социология науки и т.д.). И действительно, современная наука является коллективным творчеством, в котором международное сотрудничество играет важнейшую роль; не существует научного прогресса без экзотерических связей между людьми, поэтому необходимы всеобщий язык, знаковая система, а также правила, позволяющие правильно пользоваться этой знаковой системой.

488

Философская позиция «Логико-философского трактата»

С первого взгляда в «*Трактате*» разрабатываются философские воззрения безупречного логического позитивизма: мир является «непосредственно данным», т.е. совокупностью фактов, воспринимаемых чувствами (эмпиризм), наука является описанием, слова которого — лишь «образ», «картинка» реального мира, и существует биективное соответствие (т.е. взаимно однозначное между знаками языка, который должен быть формализован, и объектами реального мира). В своем втором философском труде — «*Философские исследования*» и на своих лекциях в Кембриджском университете Витгенштейн будет развивать эти положения; здесь мы кратко излагаем содержание «*Логико-философского трактата*».

1. Мир является «непосредственно данным», т.е. совокупностью фактов (*Tatsachen*) в *логическом пространстве* («пространство» взято в смысле алгебраического множества).

2. Факт (*Tatsache*) при анализе распадается на «атомарные факты» (перевод Рассела слова «*Sachverhalte*», что переводится как «положение дел», т.е. связи между объектами). Например, «Сократ — мудрец» является положением дел

(*Sachverhalte*), а «Сократ — мудрец, а Платон — его ученик» является фактом (связь двух положений дел). Поскольку познание является правильной логической символикой, выражением мира через идеальный язык, то положению дел соответствует простое предложение (атомарное); следовательно, необходимо, чтобы единичная вещь могла быть составной частью положения вещей (например, чтобы «Сократ» мог быть составной частью «Сократ является мудрецом»), т.е. значение переменной x в пропорциональной функции $f(x)$ подтверждает роль функции (в нашем примере f = «является мудрецом»; x = «Сократ» подходит, но x = «свинья» не подходит). И наоборот, необходимо, чтобы «положение дел» было предварительно прописано в объекте (x = «Сократ» подтверждает $f(x)$), потому что мудрость изначально включена в «Сократ»):

«В логике нет ничего случайного: если объект может войти в комбинацию объектов, в положение дел, то необходимо, чтобы возможность такой комбинации была изначально присуща этому объекту» («Трактат», 2.012).

489

Людвиг Витгенштейн

Жизнь

Витгенштейн родился в Вене в 1889 г., умер в Кембридже в 1951 г. Он получил образование инженера-механика в Берлине, и его исследования в области техники привели его к углубленному занятию математикой; в связи с этим у него пробудился интерес к основам математики и к логике, что он осознал во время своего первого пребывания в Англии (1908-1913) под влиянием встреч с Расселом и Фреге. Он описал свою первоначальную философскую доктрину, иногда называемую «логическим атомизмом», в «Логико-философском трактате», написанном в окопах во время войны 1914—1918 гг. (опубликованном на немецком языке еще в 1921 г., а затем в двуязычном англо-немецком издании в 1922 г. под покровительством Рассела; это его единственное произведение, опубликованное при жизни). Затем в течение десяти лет (1919-1929) Витгенштейн не занимался философией, он проводил различные элементарные педагогические и архитектурные эксперименты в Австрии, и в конце этого периода он установил контакт с членами Венского кружка, вернулся в Кембридж, где поселился (в 1938 г. он получил британское гражданство) и где преподавал вплоть до 1947 г. Своими лекциями, конспектами, которые распространяли его студенты, через своих друзей (Рассел) он оказал глубокое влияние на интеллигенцию Великобритании и Америки накануне Второй мировой войны. За этот период он продиктовал много заметок и письменно изложил свое учение, осуществив пересмотр своей позиции по сравнению с тем периодом, когда он писал свой трактат, но об этом станет известно только из его посмертно изданных произведений.

Сочинения

1914- 1916 - «Дневники 1914- 1916 гг.» (1961).

1917 - 1918 - «Логико-философский трактат» (1921).

1932 — «Философские заметки» (1965).

1932 - «Философская грамматика» (1969).

1933 — 1935 — «Синяя тетрадь и коричневая тетрадь» (1958). 1937 - 1944- «Заметки по основаниям математики» (1956). 1938- 1946 - «Уроки и беседы по вопросам эстетики» (1966). 1945-1948 - «Заметки» (1967).

1945 — 1949 — «Философские исследования» (1953). 1950 - 1951 - «О достоверности» (1969).

3. Познание мира происходит, когда мы формируем образы, картины (*Bilder*) фактов; по мнению Витгенштейна, существует реальный мир вне меня, и мир, который я представляю в форме образов, воображаемый мир (отраженный). Какими бы различ-

490

ными ни были эти миры, между ними должно быть что-то общее: это что-то — это объекты, а именно стабильная логическая форма, а не материальные, чувственно воспринимаемые качества (которые отражены в предложениях, предполагающих предварительное изначальное существование объектов, которые в них входят).

4. Логическая картина фактов составляет модель (*Modell*) мира; объектам неизменяемой субстанции мира взаимно однозначно соответствуют компоненты картины мира, и отношения между предметами отражены в картине.

5. Мысль является не только формализованной логической картиной, т.е. совокупностью предложений, составленных по законам синтаксиса, но это еще и совокупность предложений, имеющих смысл. Все предложения вместе образуют

язык, речь, все истинные предложения (осмысленные) составляют науки о природе, естествознание, но философия к ним не относится:

«Целью философии является логическое прояснение мысли [она достигнет этой цели, разработав всеобщую совершенную формализованную систему].

Философия — это не доктрина, но вид деятельности [значение *прагматики*, которая стоит выше синтаксиса и семантики].

Философская работа состоит в основном из разъяснений.

Результатом философии является не число «философских предложений», но тот факт, что предложения разъясняются.

Цель философии состоит в том, чтобы прояснить и строго ограничить выражение мыслей, которые, в противном случае, расплывчаты и туманны, неясны» («Трактат», 4.112).

6. Витгенштейн возвращается к теории простых предложений, в том смысле, как их понимал Рассел, и приходит к выражению в терминах символической, математической логики функции истины. На этом основаны его фундаментальные положения по проблемам логики:

— предложения логики являются тавтологиями (в том смысле, как объяснено выше);

— логика не является теологией, это отраженная картина мира.

«Логические предложения описывают мироустройство, или, вернее сказать, они его отражают. Они ни о чем не рассуждают,

491

ничего не трактуют. Они исходят из того предположения, что названия имеют значение, простые предложения имеют смысл: в этом и состоит их связь с миром. Ясно, что тот факт, что некоторые комбинации символов, имеющие в основном определенно установленный характер, являются тавтологиями, должен указывать на какую-то связь с миром. Это имеет решающее значение. Мы утверждаем, что многое в символах, которые мы используем, являлось произвольным, но многое другое не являлось таковым» («Трактат», 6.124).

— математика является логическим методом;

— вне логики все является акцидентальным; такое предложение, как «Солнце взойдет завтра», не имеет логической необходимости, это — лишь гипотеза; что же касается смысла жизни, смысла этого мира (подразумевается и проблема человеческой судьбы), то он тоже находится вне логики, поскольку не принадлежит миру фактического: вот почему все этико-эстетические и религиозные положения, а также предложения традиционной метафизики совершенно бессмысленны и просто не могут существовать.

Итак, мы видим у Витгенштейна две тенденции: крайний рационализм (вне логики нет спасения) и смутное чувство ограниченности мысли, так как существует вселенная *невыразимого*, того, что не может быть высказано, сообщено в предложении. Мир того, что может быть оформлено в речи — т.е. комплекс возможных ответов на вопросы о мироустройстве, выраженных в форме предложений, — указывает на нечто находящееся вне границ выражаемого словами. Иначе говоря, отрицательный ответ не является полным отрицанием: не суметь ответить на какой-то вопрос не означает, по мнению Витгенштейна, что данный объект не существует (это мнение позитивистов, а он его не разделяет), но — что язык имеет свои границы: это — отрицательная характеристика невыразимого. На этом основано множество афоризмов в 6-й части «Трактата», обнаруживающей скептицизм Витгенштейна, который в дальнейшем усилится и станет господствующим в его философской системе, о чем свидетельствуют его «Философские исследования»:

«Все современное мировоззрение основано на иллюзии того, что так называемые законы природы якобы объясняют явления природы» (6.371).

492

«Вот так люди Нового времени останавливаются перед законами природы, как перед чем-то неприкосновенным, так же как древние люди останавливались перед Богом и судьбой» (6.372).

«Философия ограничивает область науки и природы, которая подлежит обсуждению» (4.113).

«Она [философия] должна ограничить область постижимого, а следовательно, и

непостижимого. Она должна отграничить изнутри непостижимое через постижимое» (4.114).

«Ответ, который не может быть выражен, предполагает вопрос, который тоже не может быть выражен».

«Загадки не существуют».

«Если какой-то вопрос объективно может быть задан, значит, на него также можно найти ответ» (6.50).

«Конечно, невыразимое существует. Оно *проявляется*, это мистический компонент» (6.522).

И в заключение *Трактата* написана одна коротенькая фраза, которая сама по себе является разделом этой работы:

«Если что-либо невозможно выразить, то о нем следует умолчать» (7).

2. ЛОГИКО-МАТЕМАТИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ

После того как были созданы труды таких логиков и математиков, как Буль, Рассел, Уайтхед, Цермело, Д. Гильберт, Карнап, дефиниция теории и ее построение стали простым и обычным делом, поскольку такие системы строятся чисто формально, как некоторые конфигурации знаков и их последовательности, в отвлечении от смысла соответствующих выражений. Логистический метод предполагает:

- 1) список первичных символов, обозначающих термины и отношения системы;
- 2) определение того, какого вида последовательности этих первичных символов образуют ППФ (правильно построенные формулы) системы;
- 3) определение того, какие ППФ относятся к аксиомам, и указание правил преобразования, правил комбинаторной логики, по которым выводятся теоремы; развитие системы пред-

493

полагает вывод, по строго определенным правилам, последовательности, причем каждая теорема в последовательности выводится из предшествующих теорем системы, которая называется *абстрактной теорией*. Очень интересной совокупностью абстрактных теорий является математика, и здесь существует несколько эпистемологических проблем.

Исторический экскурс

Не собираясь вспоминать всю историю математики, напомним лишь процесс ее эволюции. Первыми математическими теориями, разработанными человеческим разумом, были планиметрия и арифметика; им предшествовала длительная экспериментальная фаза, с которой не следует путать науку: землемеры и счетоводы просто накапливали методы, применяли ловкие приемы для решения ежедневных практических задач и не создавали никаких абстрактных теорий, даже самых элементарных. Практическим путем они выработали понятия (в обычном смысле слова), отражавшие их перцептивный опыт и их соображения. Это относится, например, к понятию *целое натуральное число*, о котором столько писали (Кронекер сказал: «Бог сотворил целые числа, человек сделал остальное»). Смутное восприятие количества (*один и несколько*) возникает у ребенка раньше, чем восприятие дискретного числа (*пять* пальцев, *три* камня и т.д.). Затем, с помощью воспитателей, ребенок соединяет знак «1» с набором, содержащим один объект, знак «2» с набором, содержащим на один объект больше, чем предыдущий, и так далее: он учится *считать* и подбирать парами объекты из двух наборов (стулья и куклы или числа и наборы предметов). На этом этапе ему не нужна теория чисел; достаточно немного воображения и памяти. Точно так же в самых древних человеческих обществах, где речь идет о том, чтобы пересчитать животных в стаде или стрелы воина, для арифметики нет места.

Все изменилось, когда зародилась городская цивилизация, толчок которой был дан в эпоху неолита революционным переходом от присваивающего хозяйства к производящему, что произошло ранее всего в нижнем течении Тигра и Евфрата и в долине Нила. Великие древние царства на Ближнем Востоке

494

сложились под твердой властью вождей, о которых мы ничего не знаем, даже их имен; они обращались со своими подданными, как с баранами: их надо было

пересчитать, как и свои богатства, и своих пленников и т.п., и записать все это — все эти цифровые данные. И поскольку количество подданных великого царя или мешков с зерном в процветающем царстве было больше, чем пальцев на руках, то сама жизнь заставила изобретать систему *счисления*, а для этого пришлось поразмышлять над понятием числа и открыть, вернее сказать, нащупать некоторые его свойства. Так родилась арифметика у шумеров, в Аккаде (северной части южной Месопотамии), в Вавилонии, и случилось это пять или шесть тысяч лет тому назад. Конечно, эта арифметика ограничивалась методом записи чисел с помощью только двух графических обозначений (один знак обозначал единицу, а другой — набор из десяти единиц) и довольно внушительной таблицы арифметических действий (сложение, умножение и т.д.).

Эти знания сохранялись без изменения в течение двух или трех тысячелетий; не исключено, что они были переданы грекам, в частности тем пифагорейцам, которые изображали числа множеством точек и которых зачаровывали их свойства (делимость, а также представление о числе как основе всего существующего и т.д.). Числа открылись греческим математикам, словно тропинки исследователю в джунглях неизвестного: сажая «лес чисел», как писал поэт Верхарн, человек не мог предположить, что он будет таким густым, таким переплетенным, столь сложно устроенным. С тех пор происходит переворот, характерный для перехода от прагматизма к эпистемологии: речь идет теперь не о том, чтобы знать для того, чтобы уметь, а о том, чтобы знать ради радости познания (а умения — это дополнительная награда). Вот тогда-то, и только тогда, в истории математики и возникает *теория чисел*. Становление этой теории весьма показательное.

1. Теория целых чисел изложена Евклидом в виде абстрактной теории (III век до н.э.) в книгах VII, VIII и IX его *«Начал»*; он определяет число как «собрание единиц» и подразумевает аксиомы с основными действиями с целыми числами (сложение, умножение); он строго доказывает 107 теорем, которые в совокупности с теми, что будут открыты в дальнейшем, и рас-

495

положенные в надлежащем порядке образуют классическую теорию чисел.

2. Еще до того, как получило известность произведение Евклида, разразился первый скандал среди логиков Западной Европы: пифагорейцы и их ближайшие последователи доказали, что существуют *иррациональные числа*, которые нельзя рассматривать как множество единиц, какими бы маленькими они ни были ($\sqrt{2}$, $\sqrt{3}$, ...); теория этих чисел получила удовлетворительное обоснование только в XIX веке, в работах Кантора и Дедекинда (до тех пор люди довольствовались тем, что находили некоторые приближения к заданному иррациональному числу).

3. Лишь в IV веке нашей эры *дробь* (число, известное Евклиду, но не рассмотренное им) приобретает права гражданства в математике: Диофант Александрийский — первый среди ученых Запада создатель алгебры — допускал (без доказательства), что дроби можно считать составленными из целого числа долей единицы и обращаться с ними, как с целыми числами, используя некоторые специальные методы счета (пресловутые «действия с дробями», предмет особой ненависти учеников начальной школы).

4. После Диофанта, после трудов арабских алгебраистов (ал-Хорезми в IX веке), после открытий алгебраистов эпохи Возрождения появились *отрицательные числа*; здесь тоже никто не задавал никаких *логических* вопросов относительно их идентификации в качестве чисел или относительно возможности действий с ними («правило знаков», необходимое для действий с этими числами).

5. В XV веке итальянский математик Бомбелли вводит *мнимые* числа, которые, после работ Гаусса, с 1797 года называют комплексными.

6. В 1843 г. Кэли создает понятие *матрицы* (матрица — это прямоугольная таблица каких-либо элементов *x*-чисел, математических выражений, состоящая из *m* строк и *n* столбцов) и устанавливает правила действий над матрицами; десять лет спустя У.Р. Гамильтон предлагает обращаться с матрицами как с числами, поскольку они являются их дальнейшим обобщением.

Итак, эта теория развивалась скачкообразно. Довольно любопытно заметить, что примерно до 30-х годов XIX века математики производили действия с дробями, относительными

496

числами (положительными и отрицательными), иррациональными числами и даже с комплексными числами, исходя из правил действий с целыми числами, и немало не удивлялись тому, что получают правильные ответы. Они не понимали, что целые числа, относительные, дробные и иррациональные, составляют однородную совокупность, и поэтому не вывели аксиомы, которые позволили бы сделать такое обобщение. Такое поверхностное и наивное отношение к числам позволяло избежать теоретических трудностей, которые возникнут в XIX веке, в частности, в связи с теорией функции, и которые заставят О.Л. Коши построить *теорию чисел*, обобщающую и укрепляющую теорию Евклида о целых числах.

Еще один пример эволюции — создание нескольких теорий, относящихся к геометрии. Первой серьезной теорией была теория все того же Евклида: говоря современным языком, его теория аксиоматична (в каждой книге Евклид начинает с определений и аксиом, которые он «просит» — *postulat* по-латыни — согласовать, и он выводит из них теоремы геометрии на плоскости и геометрии трехмерного пространства). Декарт и его последователи перевели евклидову геометрию на язык алгебры, значительно обобщив ее (аналитическая геометрия); в конце XVIII века родилась геометрия бесконечно малых, которая использует результаты исчисления бесконечно малых, чтобы решить, в частности, задачи кривизны, касательных, нормалей и т.д.; в XIX веке развивается проективная геометрия (Понселе и Штейнер), которая заставляет в конечном счете рассматривать геометрию вообще как абстрактную комбинаторику (алгебраическая геометрия), обобщающую понятие пространства, и разрабатываются неевклидовы геометрии. Подобно Кантору, который объединил различные аспекты теории чисел, создав теорию множеств, Феликс Клейн (1849—1925) объединил различные геометрические теории в *«Эрлангенской программе»*, основываясь на *теории групп*, понятие о которых ввел Эварист Галуа (1811—1832).

Подобные замечания можно сделать и относительно других разделов математики. Анализ, алгебра, топология, теория вероятностей развивались без всякого плана, в том ритме, в каком шли открытия и озарения, без опоры на логические и аксиоматические приемы. Поэтому в первой половине XIX века возни-

497

кали всякого рода трудности, что вызвало кризисы, о которых уже упоминалось и которые были преодолены на пути формализации изучаемого объекта и разработки аксиоматической теории.

Некоторые классические эпистемологические проблемы

В эпистемологии математики господствуют три основные Проблемы:

— Какова природа математических структур?

— Каким образом стали возможны математические науки?

— Как объяснить их адекватность действительному миру? Эти проблемы связаны между собой, и решение, которое

являлось бы ответом на все три вопроса сразу, найти очень трудно. Если считать, например, что математические объекты взяты из опыта с помощью абстракции, то можно понять их адекватность действительному миру, но тогда приходится отказаться от строгости научных выводов математической науки, снизив ее до уровня экспериментальных наук. Если поставить во главу угла проблему вероятности, то придешь к формальным построениям, наподобие тех, какие делали Рассел и Уайтхед (или, что в итоге то же самое, будешь искать обоснование синтетических суждений *a priori*), и не ответишь на вопрос об адекватности.

Итак, начнем с первого вопроса. История математики начинается с реалистических утверждений Пифагора и Платона, которые, впрочем, граничат с мистическими: математические объекты являются идеальными, внеопытными, и при работе с ними их свойства сразу открываются разуму, без участия обычных чувств, т.е. математика является как бы «вторым зрением» человека; идеальное Число, идеальная окружность и т.п. существуют в мире сверхъестественного (который, впрочем, и является истинной сущностью всех вещей, поскольку «природа», воспринятая нашими чувствами, является всего лишь иллюзией, совокупностью теней на стене пещеры). Этот реализм сущностей, подробно

объясненный Платоном в рамках теории Идей, мы снова встречаем у Декарта (математические понятия — это «истинные и непреложные сущности»), у Спинозы и

498

у Гуссерля, а также у многих других математиков. Реализм сущностей объясняет строгость научных выводов в математике априорной природой ее объекта, познаваемого исключительно разумом, независимо от опыта (даже если именно с опыта началось познание этих сущностей); реализм сущностей является обоснованием таких формальных и формализующих множеств, как совокупности, классы, ансамбли, главным образом, бесконечные, построенные для изучения содержания идеального мира математики, которая предстает теперь как наука, действующая гипотетико-дедуктивным методом, причем гипотезы являются идеями разума, а дедуктивная техника вывода является строго формализованной системой.

Существуют и прямо противоположные методы построения научных теорий: конструктивный метод и конвенционализм. Критика абстрактных теорий со стороны Беркли и Юма лежит в основе *психологизма*: математические понятия и логические законы являются лишь проекцией внутренних механизмов познавательного процесса, которые включают процесс построения теорий, которые называют арифметикой, геометрией и т.д. Богатство и великолепие этих теорий, сюрпризы, которые они нам готовят, объясняются тогда очень просто: реальный мир нам чужд, и любой объект, строящийся на основе этого не-Я, приводит к открытию и порождает смятение. Математик подобен Христофору Колумбу, которого воображение влечет к неведомым землям и который встречает, хотя их и не искал, простые числа, иррациональные числа, комплексные числа, неевклидовы геометрии, бесконечные величины и т.п. Но в этих условиях математик не может больше чувствовать себя в безопасности: если в конечном счете все основано на опытах, как бы малочисленны они ни были, можно опасаться, что в них затесалась какая-нибудь ошибка. Конечно, можно утверждать, что опыт всегда сможет в случае необходимости показать нам чувственную достоверность отдаленных теоретических последствий, порожденных математическими теориями на основе фундаментальных экспериментов (рациональная интуиция целых чисел), но имеем ли мы право сказать, что это для всех последствий будет обязательно? Пример теории матриц является в этом отношении показательным: это абстрактное, отдаленное следствие, на первый взгляд далекое от всякого опробывания в реальной жизни, далекое от теории натуральных целых чисел;

499

понадобилось около восьмидесяти лет, чтобы связать эти математические объекты, «изобретенные» Кэли в 1843 г., с экспериментальной реальностью (с квантовой физикой). То же можно сказать и относительно мнимых величин: некое число i при возведении в квадрат равняется -1 , т.е. $i^2 = -1$, и действия с этим числом математики производят с XVI века, однако оно было введено в физику для выражения физических законов только в конце XIX века (в частности, для описания переменного тока). Существуют целые разделы математических построений, которые не подвергались проверке на соответствие описанию физической реальности: кто может нас убедить в их истинности, если отправной точкой является элементарное отражение действительности?

Конвенционализм (основоположником которого был французский математик Пуанкаре, 1854—1912 гг.) занимает нейтральную позицию между реализмом и психологизмом, утверждая, что математические понятия являются продуктами соглашения между учеными, которые дают определения по правилам аксиоматического метода построения научных теорий. Понятие параллельных прямых не существует само по себе, оно не является истинной и непреложной природой, оно не является также абстрактной идеей нашего чувственного опыта; это чисто условное определение, которое свидетельствует о творческой свободе человеческого духа. Ученые прекрасно могут договориться между собой о том, что через одну точку, взятую вне прямой, может пройти только одна-единственная линия, параллельная этой прямой, или что через эту точку может проходить несколько таких линий: выводы, которые мы сделаем на этой основе, будут достоверными, если мы не нарушим правил дедукции, т.е. законов

формализованной системы математической логики. Тот факт, что мы не сможем начертить на классной доске графического изображения аксиомы о параллелях, за исключением того случая, когда можно провести только одну прямую, параллельную данной и не имеющую с ней общих точек (аксиома, которая раньше называлась постулатом Евклида), — этот факт не имеет значения (в любом случае — со времен Декарта — рассуждения ведутся с помощью уравнений, а не чертежей), суть в том, чтобы созданная теория была непротиворечивой.

500

* * *

Каким образом математика вообще возможна? Этот вопрос можно задать и в другой форме: каково происхождение математической абстракции и почему математические формулировки носят характер необходимости?

Необходимым, как говорили древние философы, является то, чего не может не быть. Предложение типа «Завтра состоится морское сражение» не является ни истинным, ни ложным; мы узнаем его достоверность лишь послезавтра, но тогда оно превратится во «Вчера состоялось (или не состоялось) морское сражение». Сражение могло как состояться, так и не состояться: это событие случайное, его можно констатировать лишь после того, как оно произошло, а *posteriori*. Напротив, все необходимое — всегда истинно, и все философы характеризуют его по его *априорности*. Чтобы быть возможной, математика должна формулировать априорные предложения типа « $7 + 5 = 12$ »; эпистемология Венского кружка доказала, что такие формулировки являются аналитическими, а точнее, что они вытекают из аналитических предложений, следовательно, они априорны. Это утверждение противоречит утверждению Канта, который видел в них априорные синтетические суждения, обоснованные существованием априорных форм чувственности. На самом деле между ними нет полной противоположности, как это может показаться на первый взгляд. Витгенштейн и логики из Венского кружка пытались обосновать возможность математики, исходя из особенностей самой математики, без связи с субъектом, с человеком, который математикой занимается, тогда как Кант, скорее, ответил на вопрос: «Как можно быть математиком?»

Схема происхождения математических теорий может быть описана следующим образом:

1) все начинается с опыта (внутреннего и внешнего) множественности и с подбора пар почленно двух категорий объектов;

2) не имеет значения, что этот опыт противоречив или подразумевает будущие противоречия; его можно резюмировать в имени (номинализм), которое иногда называют понятием или идеей «число»;

3) термин «число» обозначает любой компонент совокупности, который получает символическое обозначение N , это совокупность целых чисел; чтобы разработать теорию целых чи-

501

сел, мы должны перейти от слова к системе непротиворечивых, независимых и полных аксиом;

4) наша цель состоит не в том, чтобы пассивно созерцать совокупность N ; поэтому мы разработаем формализованные законы проведения математических действий, опишем их свойства с помощью аксиом; это называется снабдить совокупность N структурой (строго определенной);

5) тогда мы сможем на основе простого пропозиционального расчета высказать теоремы, совокупность которых составляет теорию целых чисел, или арифметику;

6) следующий этап — это этап обобщения совокупности N : вводя новые аксиомы, подсказанные не опытом, но невозможностью провести ряд операций внутри N , мы постепенно определим комплекс Z относительных целых чисел (положительных и отрицательных), комплекс Q рациональных чисел, комплекс реальных чисел (включающий в себя иррациональные числа), комплекс C комплексных чисел, комплекс матриц, комплекс сверхсложных чисел; так, начав с арифметики, можно создать другие математические теории: геометрию, алгебру, функциональный анализ, теорию вероятностей и т. д.;

7) все частные математические теории могут интерпретироваться с помощью абстрактной теории множеств, которая опирается на алгебру и топологию.

Таким образом, мы подходим к концепции единой математики, как ее понимала

группа Никола Бурбаки (собираемый псевдоним группы французских математиков, выступивших в 1939 г. с идеей построить всю математику на аксиоматической основе). Рассмотрим три множества (или больше) E, F, G ; пока нам не следует интересоваться их природой, у нас к ним единственное требование — они должны быть *обособлены*. На этой *основе* можно строить новые множества:

— принимая из множества частей (*деление* множеств — это перечисление всех подмножеств, которые оно содержит, в том числе пустое множество \emptyset и само множество; множество всех подмножеств E называется множеством частей E , или булевой функцией);

— находя произведение двух из этих множеств, взятых в определенном порядке: назовем x один компонент, E и y — один элемент F , множество всех пар (x, y) , взятых в этом порядке, будет множеством произведений $E \times F$;

502

— находя произведение одного из этих множеств, умноженное на самое себя: компоненты множества произведения $E \times E$ имеют форму (x, x) .

Так мы получаем 12 *новых* множеств (например, $E \times F, F \times E, E \times G, G \times E$ и т. д.), которые, вместе с тремя исходными множествами, дают 15 множеств. Можно начать производить снова те же самые действия с этими 15 множествами и так далее, столько раз, сколько пожелаешь. Тогда получим то, что называется *лестницей множеств*, в основании которой находятся E, F, G ; число множеств M, N, P, \dots этой лестницы может быть сколь угодно большим.

Теперь рассмотрим элементы m_1 и m_2 множества M ; придать себе эти два элемента — значит дать себе единственный элемент (m_1, m_2) множества $M \times M$, которое является частью лестницы. Точно так же отношение R между элементами m , принадлежащими к M , и элементы n , принадлежащие к N , которые мы обозначим mRn , определяет часть множества, произведения $M \times N$, которое принадлежит к лестнице: следовательно, придать себе такое отношение означает то же самое, что придать себе *один* элемент другого множества лестницы; и так далее и тому подобное: заданная величина определенного числа элементов множеств лестницы, отношений между элементами этих множеств и другие подобные действия означают в конечном итоге заданную величину *одного-единственного* элемента одного из множеств лестницы.

Затем рассмотрим множество M лестницы и определим, с помощью аксиом, некоторое количество свойств, характеризующих один элемент множества M ; эти аксиомы могут подходить всем элементам M , но могут также подходить лишь к некоторым частям A, B, C, \dots множества M . Назовем Γ пересечение множеств, таких, как A, B, C, \dots (которые являются подмножествами M) и пусть s будет элементом Γ ; говорят, что s определяет структуру вида T в множествах E, F, G .

Другими словами, структура вида Γ характеризуется:

- 1) правилами формирования множества M на базе исходных множеств E, F, G ;
- 2) через аксиомы, определяющие T .

Любое высказывание, выведенное из аксиом рассматриваемой структуры T , является теоремой, принадлежащей к теории структур вида T . Если пересечение Γ является пустым множест-

503

вом, то говорят, что структуры вида T не существуют (или, что то же самое, что аксиомы структуры противоречат друг другу). Все структуры одного вида получают имя: все школьники встречали структуру приведенного множества, структуру группы, структуру основной части, и если они доходили до изучения высшей математики, то изучали структуры векторного пространства и *алгебру Буля*.

Эти замечания позволяют нам дать самое общее определение математики: математику можно рассматривать как теорию структур разного вида.

Это определение можно уточнить, чтобы включить в него основные математические теории, такие, как евклидова геометрия, теория реальных чисел, теория групп или топология. Для этого нужно вспомнить определение (дескриптивное) биактивного наложения и, одновременно, вложения множества E в множество F . Вложить одно множество в другое — это значит руководствоваться следующим правилом: каждому элементу первого множества поставить в соответствие один элемент, и только один, второго множества: что мы и делаем в

жизни, когда рассаживаем множество гостей вокруг стола со множеством мест (это отображение множества E гостей во множестве F мест). Множество E , с которого мы начинаем, является исходным множеством (или областью определения), его элементы называются антецедентами; множество F является множеством достижений (или областью величин), его элементы являются образами антецедентов. Отображение тогда называется биективным, если любому образу соответствует один-единственный антецедент и если любому антецеденту соответствует один-единственный образ. Отображение, которое состоит в размещении гостей за столом по определенному правилу, может быть названо биективным или взаимно однозначным соответствием.

Возьмем теперь структуру s на основе E, F, G и структуру s' на основе E', F', G' . Если существуют биективные отображения E на E' , F на F' и G на G' , которые позволяют перенести s на s' , *то структуры s и s' называются изоморфными*, а отображения, о которых идет речь, составляют изоморфизм s на s' . *Особо стоит частный случай основания с одним множеством E , которому соответствует другое множество E' : биективное отраже-*

504

ние E на E' , которое переносит s на s' , *является изоморфизмом множества E , снабженного структурой s , на множество E' , снабженное структурой s' с двумя совершенными лексическими системами, которые слово в слово соответствуют друг другу взаимно однозначно*. Если лингвистические структуры изоморфны, то операция над словом e множества E дает слово f множества E , а операция над переводом e' из e в E' дает слово f' из E' , что является переводом f . Приведем еще более точное сравнение: мы изучаем операцию «женский род такого-то слова» в лексике французского языка и в лексике латинского языка; эту операцию символизирует стрелка, направленная вниз. Тогда мы получаем:

Французский язык	Латинский язык
maître (хозяин),	dominus
maîtresse (хозяйка),	domina

Чтобы ответить на вопрос: каков женский род латинского слова, обозначающего *хозяин*, можно, в силу изоморфизма обеих лексических систем, выбрать любой из двух способов:

1) взять женский род от слова «хозяин», что даст «хозяйка», и перевести его на латинский язык: получим «domina»;

2) перевести «хозяин» на латинский язык, получим «dominus», и взять от него женский род: снова получим «domina».

Когда структуры, проверяющие систему определенных аксиом, являются непременно изоморфными, то теория этих структур называется одновалентной; в противном случае теория называется мультивалентной. Определение, данное выше, можно, следовательно, уточнить (ср. Никола Бурбаки «Теория множеств»): математика — это одновалентные или мультивалентные теории структур различного вида. В качестве примера одновалентных теорий можно привести теорию натуральных целых чисел (арифметика), теорию действительных чисел и евклидову геометрию — все они взяты из классической математики. Современная математика в основном интересуется мультивалентными теориями, такими, как теория групп, топология, теория упорядоченных множеств и т. п.

505

* * *

Остается сказать несколько слов о соответствии математики экспериментальной действительности, которую можно понимать по-разному.

Научный эксперимент предполагает проведение измерений, а самые простые законы отражают постоянное соотношение между измеряемыми величинами; это относится и к третьему закону Кеплера (квадраты времен обращения планеты вокруг Солнца относятся как кубы их средних расстояний от Солнца), который можно записать в виде пропорции:

$$\frac{T^2}{T'^2} = \frac{a^3}{a'^3}.$$

Законов такого типа много в физике (формулы механики, электричества, калориметрии и т. д.); все они могут служить примерами индуктивной абстракции и состоят в том, чтобы заменить опытные данные утверждениями, относящимися к арифметике. Это не означает, что Вселенную можно выразить через теорию чисел; но измерение — это всего лишь особая манера счета, основанная на теории чисел. Более интересны законы ньютоновского типа, которые являются дедуктивными, а не индуктивными, как предыдущие. Чтобы вывести закон тяготения, Ньютон занимался исчислением бесконечно малых, то есть работал с величинами, стремящимися к нулю (дифференциальное исчисление), и, начав с системы аксиом, не противоречащих опыту (основные законы механики), он вывел на этом основании закон тяготения со всеми следствиями. Проблема адекватности математики действительному миру не является таинственной на ньютоновском этапе развития: основы взяты из практики (в этом смысл выражения, приписываемого Ньютону: «Hypotheses non fingo» — «Я не выдвигаю гипотез»), используемая теория (дифференциальное и интегральное исчисления) не получена опытным путем, но подходит для обработки опытных данных, в чем можно удостовериться, проверяя результаты (если бы она не подошла, пришлось бы разрабатывать другую теорию). То же касается и Максвелла, который шел по тому же пути: опыт — математическая теория — результаты, проверяемые опытом. Роль математики состоит не в том, чтобы

506

отражать действительный мир, но в том, чтобы помочь обработать экспериментальные данные, подобно тому как роль машины для классификации карточек состоит не в том, чтобы производить новые карточки, а в том, чтобы привести в порядок существующие.

Тайна физико-математической адекватности родилась вместе с трудами голландского физика Лоренца (1853—1928), когда он разработал, в конце XIX в., классическую электронную теорию, с помощью которой объяснил многие электрические и оптические явления. Электрон был открыт в 1895 г. и назван стабильной отрицательно заряженной элементарной частицей. Для разработки электронной теории Лоренц воспользовался законами Максвелла, которые описывают все известные электромагнитные явления через систему уравнений, полученных в результате обобщения обнаруженных на основе опыта законов электрических и магнитных явлений; причем некоторые величины считались слишком малыми для масштаба макроскопических экспериментов. Распространение выводов, полученных из наблюдения над одной частью явления на другую часть его, происходило следующим образом: уравнения Максвелла отражают экспериментальные результаты; *допустим* (чистая гипотеза...), что материя — это некое поле, напичканное электронами, и *допустим* (вторая гипотеза, снова бездоказательная), что можно перейти от уравнений Максвелла к уравнениям электронной теории, вернувшись к бесконечно малым величинам, которыми пренебрег Максвелл: при таких допущениях, после создания очень изящной математической системы, Лоренц получил фундаментальные уравнения классической электродинамики, определяющие микроскопические электрические и магнитные поля, создаваемые отдельными заряженными частицами. Конечно, последнее слово — за опытом: чтобы оценить истинность теории, необходимо придумать или случайно наткнуться на условия, позволяющие проверить выводы из уравнений Лоренца, что и было сделано во время наблюдений за триплетом натрия (электронная теория материи предполагала, что световое излучение, испускаемое раскаленным источником, которое в нормальных условиях, в отсутствие магнитного поля, является монохроматическим, в магнитном поле должно было состоять из трех спектральных линий, причем одна линия

507

должна иметь ту же длину волны, что и естественная спектральная линия, а две другие должны иметь длину, несколько отличную от нее, и должны быть ей симметричны: Зееман действительно наблюдал этот триплет, т. е. расщепление спектральных линий в магнитном поле в 1896 г.). Теория Лоренца получила и другие блестящие подтверждения — процессы испускания и поглощения радиации, поворот плоскости поляризации света под воздействием магнитного поля, явления магнитооптики как таковой, явления теплопроводности и электропроводности

металлов и т. д. Итак, установление соответствия математизированного знания действительному миру изменилось после открытий Лоренца, и это делается особенно понятным при изучении современной физики. Речь идет уже не о том, чтобы апостериори отражать количественные эксперименты с помощью более или менее изощренной математической теории, а о том, чтобы до всякого эксперимента построить физико-математическую теорию, позволяющую предвидеть новые события, никогда прежде не наблюдавшиеся, причем принимающую в расчет всю совокупность уже известных физических реалий. Сегодня один из важнейших вопросов философии звучит так: почему абстрактная теория, разработанная от начала до конца человеческим разумом (кроме аксиом теории чисел), абсолютно соответствует реальным явлениям? Этот вопрос возвращает нас к старой онтологической проблеме субстанции и отношения мышления к бытию, сознания к материи. Здесь возможны три решения: дуализм Декарта, монизм Спинозы и теория предустановленной гармонии Лейбница. Но все же добавим: не все так идилично в физико-математическом отображении опыта. В истории остались только те теории, которые имели удачное завершение, однако результаты всегда были успешны лишь частично (например, наряду с так называемым нормальным эффектом Зеемана, существует другой, встречающийся гораздо чаще, не объясненный теорией Лоренца, называемый аномальным эффектом Зеемана); не всегда возможно добиться удовлетворительного экспериментального подтверждения какой-либо теории (скажем, проблемы, поднятые общей теорией относительности) и т. д. Именно это мы и рассмотрим, размышляя над фундаментальными понятиями современной физики.

508

3. ДЕТЕРМИНИЗМ, ТЕОРИЯ ВЕРОЯТНОСТЕЙ, СИММЕТРИЯ

Мировоззрение, предшествовавшее возникновению квантовой теории

Факты, которые составляют реальный мир, воспринимаются нами с помощью наших чувств или инструментов, которые их дополняют, и мы стараемся их связать между собой, пользуясь понятийным аппаратом. Когда мы опускаем руку в кипяток, то испытываем ощущение ожога и говорим: «Кипяток обжигает»; это высказывание устанавливает причинно-следственные отношения: кипяток является причиной ожога. Множество опытов по получению ожога, которые я могу поставить (сунув руку в огонь или в расплавленный свинец, положив ее на камень, лежащий на солнце; схватившись за электропроводник, находящийся под током; получив дозу рентгеновского излучения и т. п.), подводит меня к разработке *экспериментальной теории ожога*. Общим знаменателем всех ожогов является физический факт: выделение теплоты, производимое горящим предметом. Эта тепловая энергия преобразуется в физико-химическую энергию на уровне определенных нервных окончаний, и передача регистрируется моей нервной системой двумя путями: периферийная нервная система передает этот импульс подкорковым структурам мозга, которые формируют поведенческие реакции человека (я выдергиваю руку из кипятка, кричу от боли и т. п.), а центральная нервная система, которая доводит импульс до коры больших полушарий в виде ощущения ожога. Таким образом, элементарное восприятие приводит к более глубокому познанию и выражается в понятиях (ожог, нервные окончания, передача нервного импульса, восприятие и т. д.): как видим, пока рождение физики похоже на рождение арифметики (поскольку восприятие множественности и подбор пар порождает понятие числа).

Тем не менее история физики имеет мало аналогий с историей математики. Когда в математике были разработаны основные понятия (например, понятие числа), ее развитие шло путем создания совершенно новых отраслей, таких, как теория множеств, содержащая элементы, соответствующие неопределенным понятиям. Физика, напротив, должна была постоянно

509

повторять процесс формирования понятий, таких, как ожог, сила, энергия, масса

и т. д., и успешное развитие этой науки во многом обязано открытию этих понятий, требующих неоднократного сопоставления с опытом. Таким образом, физическая теория выступает в виде описания в общих чертах опыта или в виде математической модели законов, охватывающих группу фактов, но никогда не предстает в виде аксиоматической системы, относящейся к формализованному исчислению. Это различие имеет значение капитальное, даже знаменательное, и, в частности, этим и объясняется медленное становление физики, контрастирующее с быстрым развитием математики. И физика, и математика являются результатом суммы индивидуальных научных исследований, поскольку каждый ученый, каждая научная школа, каждый научный коллектив вносят свои открытия в общую сокровищницу науки. Однако научная работа в математике ограничена лишь мыслительными способностями математиков (во всяком случае, если число математиков очень велико, научная работа может дать почти немедленный результат), тогда как экспериментальные науки требуют долгой и трудной работы по сбору фактов. Наиболее ярким примером могут служить вывод и обоснование астрономических законов Кеплера: чтобы добиться результатов, необходимо было располагать астрономическими наблюдениями за положением планет, проводившимися на протяжении нескольких столетий.

Кроме того, сложность и богатство чувственной реальной действительности отнюдь не облегчают возможностей концептуализации. Возьмем, к примеру, науку о движении материальных тел, механику. Аристотель первым начал изучать ее, говоря современным языком, «с научной точки зрения» в своей *«Физике»*:

«Может возникнуть вопрос: сравнимо ли каждое движение с каждым или нет? Если всякое движение сравнимо и равномерно движущееся в равное время проходит равное [расстояние], то какое-нибудь круговое движение будет равно прямолинейному или больше или меньше его [по скорости]. Далее, [при таком предположении] качественное изменение и перемещение будут равны, когда в равное время одно качественно изменилось, а другое переместилось. Следовательно, состояние окажется равным длине. Но это невозможно» (*«Физика»*, VII, 4, 248 b).

510

Говоря современным языком, Аристотель различает в движении траекторию (прямолинейную или криволинейную) длины пройденного пути, пройденного пространства, фактор времени, а также скорость. Но он не знает, как связать эти элементы движения между собой; возможно, он об этом и не помышляет: понадобится восемнадцать столетий, прежде чем после бесчисленных попыток, не увенчавшихся успехом, появится математическое понятие средней скорости (Галилей). Пройдет еще около ста лет между первыми исследованиями Галилеем свободного падения тел и математическим выражением скорости в заданный промежуток времени, найденным Ньютоном. Однако колебания Аристотеля заслуживают нашего внимания. Прежде всего, он не различает количественное движение от качественного изменения, как если бы тот факт, что объект движется, должен был бы сопровождаться его преобразованием. Затем, после того как он попытался (не обеспечив тому средств) ввести метод сравнительных измерений, он делает вывод, что всякое сравнение невозможно, так как невозможно сравнивать прямую линию и окружность. Короче, понятия прояснены плохо, но философ приходит на помощь физику, и Аристотель обращается к скорости:

«С равной скоростью движется то, что в равное время продвинулось на такое-то равное [расстояние]» (там же, 249 a).

Это означает, что расстояния, пройденные за одинаковое время, одинаковы, и мы бы получили хорошее определение скорости равномерного прямолинейного движения, если бы Аристотель не добавил понятие «качественное равенство», которое все портит. Более того, далее Стагирит разбирает понятие динамики и пускается в чисто количественное изучение:

«Если А будет движущее, В — движимое, Г — длина, на которую продвинуто движимое, и Д — время, в течение которого движимое двигалось, тогда в равное время сила, равная А, продвинет половину В на удвоенную Г, а на целую Г в половину времени А: такова будет пропорция» (там же, 250 a).

В современной системе обозначений, называя F и F — действующие силы, m и m' — движущиеся массы, x и x' — пройденные расстояния, t и t' — время пробега, текст Аристотеля соответствует закону:

511

$$\frac{F}{F'} = \frac{x}{x'} = \frac{m}{m'} = \frac{t}{t'}.$$

Конечно, закон неверный, каким бы ни было рассматриваемое движение, но в изложении, формулировке Аристотеля, хотя закон ложный, он имеет вид закона классической физики. Механика, идет ли речь о кинематике или о динамике, описывает нечто видимое, тело, которое движется, с помощью понятий, которые не соответствуют ничему видимому (сила, масса, ускорение, мгновенная скорость); это — реальная действительность, внешне простая, но элементы которой очень сложны: они не могут быть включены в элементарную арифметическую теорию, и, чтобы их объяснить, необходимо обратиться за помощью к абстрактной теории дифференциального и интегрального исчисления. Пытаясь создать науку о движении, Аристотель взялся за одну из самых трудных проблем физики и потерпел поражение. Сто лет спустя Архимед (примерно 287—212 гг. до н. э.) проявляет меньше честолюбивых устремлений: он изучает равновесие фигур на плоскости, тел, плавающих в воде, и вообще занимается *статикой*. В этой области не существует концептуальных ловушек, ее можно отразить в языке арифметики; поэтому Архимеду удалось сделать из статики аксиоматическую систему, подобно Евклиду (который был старше его на несколько десятков лет), он формулирует фундаментальные опыты в нескольких предложениях, являющихся аксиомами его теории, и пунктуально выводит из них теоремы о равновесии фигур, о центрах тяжести и т. д. Так, часто действуя наугад, физики (Галилей, Ньютон) изложили всю механику в форме аксиоматической теории, которая называется классической механикой. Она служила примером для разработки других теорий, которые в совокупности составляют классическую физику (или ньютоновскую): теории электромагнетизма (законы Максвелла в ней играют ту же роль, что в классической механике законы Ньютона), теории оптического излучения, термодинамика. Теории относительности (частная и общая) также являются составной частью классической физики, они отличаются от ньютоновской теории рассмотрением отношения $\beta^2 = V^2/c^2$, которым пренебрегали ньютоновские теории (см. текст в рамочке): когда V мало по сравнению с c (скорость, называемая не релятивистской), соотношением V^2/c^2 можно пренебречь, и снова

512

получим формулы классической механики, которая является приближением к релятивистской механике (в частности, масса движущегося тела может тут считаться постоянной).

Релятивистская механика

Механика Галилея определяет положение точки M по ее координатам (x, y, z) и по времени t , когда ее наблюдают (время измеряется с помощью часов, включенных в систему координат). Если триедр, который мы примем за образец, $Oxyz$ перемещается в прямолинейном равномерном движении в направлении Ox со скоростью V , то переход от первой системы ко второй происходит по формулам преобразования, называемым формулами Галилея:-

$$x' = x - Vt;$$

$$y' = y;$$

$$z' = z;$$

$$t' = t,$$

в которых изменена только абсцисса x .

В релятивистской механике утверждается:

$$\beta = \frac{V}{c},$$

и мы переходим, в тех же условиях, от одной системы к другой по формулам Лоренца:

$$x' = \frac{x - Vt}{\sqrt{1 - \beta^2}};$$

$$y' = y;$$

$$z' = z.$$

$$t' = \frac{t}{\sqrt{1 - \beta^2}}.$$

Отсюда вытекает сокращение длины l , которая, когда она перемещается со скоростью V , становится:

$$l' = l \sqrt{1 - \beta^2},$$

расширение местного времени:

$$t' = \frac{\tau}{\sqrt{1 - \beta^2}}$$

(τ : время, измеряемое в системе относительного покоя), а **время** движущейся массы, которая, двигаясь со скоростью V , принимает значение:

$$m = \frac{m_0}{\sqrt{1 - \beta^2}}$$

(m_0 - масса в относительном покое).

513

* * *

Каковы же эпистемологические постулаты классической физики, ньютоновской, или релятивистской? Мы пишем «постулаты», а не «аксиомы», так как требования, о которых пойдет речь, не служат для построения теории в логическом смысле слова: это всего лишь духовный порыв, основанный на обыденном опыте. Их всего два: принцип детерминизма и принцип исключенного третьего (экспериментального).

Детерминизм заставляет утверждать, что все материальные явления и факты подчиняются определенным незыблемым законам в пространстве и во времени (в пространстве-времени в релятивистской физике), поскольку эти рамки совершенно однозначно определяют состояние вселенной в любой прошедший или будущий момент. Выраженный в терминах причинности, принцип детерминизма состоит в утверждении, что одни и те же причины порождают повсюду и всегда одни и те же результаты; детерминизм был излюбленным аргументом классической методологии. Это эхо философской веры в необходимость, основание рациональной онтологии, которые человечество приняло, несмотря на критику идеи причинности со стороны Юма; у физиков христианского вероисповедания XVII и XVIII вв. произошла даже идентификация принципа детерминизма с принципом творения мира Богом. Вот как высказывается сам Ньютон в заключительной части *«Математических начал натуральной философии»*:

«Это замечательное размещение Солнца, планет и комет может быть лишь произведением Существа Всемогущего. И если каждая неподвижная звезда является центром системы, похожей на нашу, несомненно, что, поскольку на всем лежит печать одного и того же замысла, поскольку все должно быть подчинено одному и тому же Существу — постольку свет, который Солнце и неподвижные звезды взаимно посылают друг другу, имеет одинаковую природу. <...> Это бесконечное Существо управляет всем не в качестве души мира, но в качестве Владыки всех вещей. И, поскольку Он обладает такой властью, Господь Бог зовется *Panokratōs*, то есть Властелин мира... Истинный Бог является Богом живым, разумным и могущественным; Он превыше всего и абсолютно совершенен. Он вечен и бесконечен, всемогущ и всезнающ, то есть Он всегда существовал и всегда будет существовать, и Он присутствует повсюду в бесконечном

514

пространстве: Он правит всем; и Он знает все, что есть, и все, что может быть».

Во имя всемирного детерминизма и можно определить с теоретически бесконечной точностью положение материальной частицы, уподобленной точке через математический объект формы (x_1, x_2, x_3, x_4) , называемой квадриктектором, в котором x_1, x_2, x_3 составляют реальные координаты (x, y, z) точки, рассматриваемой по отношению к произвольному началу 0, и с $x_4 = ict$, поскольку c — это скорость света в вакууме, t — время, за которое происходит событие, о котором идет речь (положение частицы в рассматриваемой точке, если предположить, что она была на 0 во время ноль), а i — символ, определяемый через $i^2 = -1$. Если скорость v частицы мала по сравнению с c , то ее положение можно определить через вектор $(x,$

y, z) с тремя измерениями (обычный геометрический вектор): классическая физика, как и физика релятивистская, является детерминистской.

* * *

Что касается закона исключенного третьего, закона логики о двух высказываниях, изложенного Аристотелем и схоластами, то он заставляет классическую физику коренным образом различать материю и энергию, корпускулярные и волновые явления, непрерывность и дискретность, так же как тезис и антитезис среди явлений реального мира.

Пытаясь познать материю, человек сразу же стал ее разделять — в действительности и в мыслях — на все более мелкие части. Однако, как кажется, его воображение не было беспредельным, потому что он не решился представить материю делимой до бесконечности, и еще в древней Элладе появились понятия атомов и гомеомерий. В конце XVIII — начале XIX в. изучение химических реакций заставило «химиков» принять гипотезу, выдвинутую Дальтоном в 1803 г., согласно которой все тела являются соединениями чрезвычайно малых по размеру материальных частиц, атомов; наука о материи решительно поворачивалась в сторону дискретности. С эпистемологической точки зрения такая позиция имела много преимуществ: она позволяла избежать парадоксов, порожденных делением до бесконечности геометрического пространства (апории Зенона

515

Элейского, парадоксы Больцано); она позволяла мысли отдохнуть на чем-то прочном и устойчивом; ее легко можно выразить языком геометрии (через понятие точки, которая на языке ньютоновской математической физики становится материальной точкой).

В то же время, допуская, правда, не без некоторых колебаний, гипотезу атомного строения материи, то есть ее дискретный характер, физики отвергали весьма решительно корпускулярную теорию света, то есть его дискретность. Именно такой была теория великого Ньютона; для него свет не был каким-то движением эфира, а потоком корпускул, испускаемых светящимися телами. Но эта модель не могла объяснить такие явления, как интерференция света, если только не прибегать к понятиям не совсем ясным (Ньютон открыл явление интерференции — «ньютоновы кольца», объяснявшиеся им с помощью «теории доступа»: проходя через материальную среду, корпускулы света якобы имеют «доступ» для легкого перехода и легкого отражения, что объясняется периодическими отклонениями). Исследования Френеля (между 1812-м—1827 г.) заставили принять волновую теорию света. Отметим, что эти работы по времени совпали с математическим анализом периодических функций, проведенным Фурье, который разработал первоклассный математический инструментарий для волновой оптики.

Успехи физики непрерывного и физики дискретного идут параллельно в XIX в. Атомистическая гипотеза торжествует победу после открытия Менделеевым в 1869 г. Периодической системы химических элементов, а волновая теория света прекрасно вписывается в грандиозную теорию электромагнитного поля Максвелла, созданную в 1873 г. Во времена Менделеева было известно около 63 элементов, масса которых определялась по отношению к массе элемента водорода, взятого за единицу атомной массы (в настоящее время единица атомной массы является по определению двенадцатой частью массы атома углерода 12), и чьи основные химические свойства были известны (их родство с другими элементами, способность к окислению и т. п.); Менделеев разработал свою знаменитую систему, исходя из следующей гипотезы (подсказанной опытом): свойства элементов периодически повторяются, если их расположить по возрастанию заряда их атомных ядер. Ему осталось только начертить таблицу из семи рядов клеточек с

числом

516

столбцов, соответствующих группам элементов, сходных по свойствам, и вписать в эти клеточки названия известных элементов в порядке возрастания заряда их атомных ядер; конечно, там оставались и пустые клетки, поскольку не все элементы были еще известны: они были заполнены в дальнейшем, но в процессе создания таблицы было что-то таинственное. Лишь с 1913 г. стала понятна суть процесса, его ключ, связь с водородом (когда Нильс Бор предложил так называемую квазиклассическую модель атома водорода). Что же касается физики

непрерывного, то Максвелл дал ей наиболее полное определение: любое поле переменного электрического тока в точке *O* пространства приводит к появлению в этой точке *магнитной индукции*, тоже переменной (намагниченная стрелка, поставленная на *O*, вращается вокруг своей оси); эти два явления вместе составляют электромагнитные колебания, которые распространяются постепенно в пространстве, образуя *электромагнитную волну* с частотой *f*, позволяющую осуществить связь на большом расстоянии; когда эта частота заключена между двумя пороговыми значениями (порядка 10^{14} колебаний в секунду, т. е. 100 000 мегагерц), то волна будет световой и видимой — для оптической связи (пороги даны для красного света и для фиолетового); при частотах ниже или выше частот красного света и фиолетового волна невидима (т. е. наш глаз ее не видит, но мы можем ее воспринять иным, не зрительным путем: инфракрасные световые волны, например, согревают нашу кожу). Когда Максвелл в 1879 г. умер, единственными известными невидимыми электромагнитными волнами были инфракрасные световые волны (открытые в 1800 г. Гершелем) и ультрафиолетовое излучение. Теория Максвелла была подтверждена открытием электромагнитной волны Герца в 1887—1889 гг., рентгеновских лучей в 1895 г. и гамма-излучения, возникающего при распаде радиоактивных ядер, в 1896 г.

В последние годы XIX в. противопоставление непрерывности и прерывности в физике стало особенно явным. В 1887 г. Герц открыл внешний фотоэффект; несколько лет спустя будет доказан его дуалистический характер (под действием света — явление волнового характера, — падающего на металлическую пластинку, освобождаются электроны — явление корпускулярного характера). В 1889 г. Герц в соответствии с предсказанием теории Максвелла обнаруживает электромагнитные волны, на-

517

званные его именем. В 1895 г. Джозеф Джон Томсон и Жан Перрен открывают электрон, отрицательно заряженную элементарную частицу. В 1896 г. Рентген наблюдает названное им икс-лучами электромагнитное излучение с частотой, превышающей частоту ультрафиолетового излучения, но появляются рентгеновские лучи в результате явления, отчасти сходного с фотоэлектрическим эффектом: они возникают в результате бомбардировки антикатада пучком электронов. Наконец, в 1896 г. А.А. Беккерель и П. Кюри обнаруживают естественную радиоактивность; радиоактивное излучение разделяется на три потока, которые обнаружил и исследовал Резерфорд в 1902 г.: два из них имеют корпускулярный характер (альфа-частицы заряжены положительно, а бета-частицы — это пучок электронов), а третий — волновой; речь идет о гамма-лучах, чья частота может превышать частоту рентгеновских лучей, даже самых проникающих (т. е. чья частота максимальна).

* * *

Принцип исключенного третьего никогда не нарушался в экспериментальных условиях, но в конце XIX — начале XX в. был нарушен физиками, хотя они не сразу осознали последствия своих гипотез (придется ждать рождения квантовой механики, когда будет сформулирован принцип дополнительности, который подразумевает отрицание закона исключенного третьего: вопрос «волна или частица?» уже не имеет смысла, так как существует третье возможное решение, состоящее в том, чтобы считать природу, скажем, электрона, одновременно и волновой, и корпускулярной, учитывая при этом, что в конкретных экспериментальных условиях будет проявляться только одна сторона его корпускулярно-волновой природы).

Изучение спектральных линий (световое излучение, испускаемое возбужденными атомами; каждый элемент испускает световую полосу с совершенно определенной длиной волны, которая позволяет его идентифицировать, поскольку совокупность полученных полос составляет спектр испускания данного элемента) давно волновало физиков, которые вывели несколько эмпирических законов для их описания. Однако эти законы дуалистичны, то есть совмещают в себе и непрерывность, и

518

дискретность; например, видимые линии спектра водорода имеют длину волны λ , заданную формулой:

$$\lambda = \frac{1}{R} \frac{(m-2)(m+2)}{4m^2},$$

где R является постоянной, которая зависит от системы единиц, а m является целым числом, равным 3, 4, 5 или 6. Этот закон означает, что тут могут быть только 4 видимые линии с длиной волны соответственно:

$$\lambda_1 = \frac{1}{R} \frac{5}{36}; \quad \lambda_2 = \frac{1}{R} \frac{3}{16}; \quad \lambda_3 = \frac{1}{R} \frac{21}{100}; \quad \lambda_4 = \frac{1}{R} \frac{1}{102}.$$

Невозможно существование спектральных линий, которые имели бы длину волны, промежуточную, например, между λ_1 и λ_2 , такие линии *запрещены* (они не наблюдаются экспериментально, поэтому формула их запрещает). Итак, наблюдается дискретность между длиной испускаемых волн (частоту получают путем деления скорости света в вакууме на длину волны: $f = c/\lambda$). Для невидимых линий (тех, которые можно запечатлеть на фотопластинке) выводят законы такого же рода, в которых фигурируют целые числа, такие, как m . Итак, спектральные линии водорода образуют дискретную систему частот: наблюдается *скачок* от одной частоты к другой, без промежуточных частот. Это явление будет объяснено лишь в 1913 г.

Еще одно явление двойственного характера: излучение *абсолютно черного тела*. Воображаемое абсолютно черное тело поглощает все падающее на него излучение (свет — видимый или нет, который оно получает, не отражается); если его нагреть, оно испускает, как и все тела, тепловое излучение, переносящее, как и все излучения, энергию. Однако к энергии излучения физики относились так же, как и к свету; они представляли ее лишь непрерывной, в соответствии с изречением Лейбница о том, что «Природа не делает скачков» (*Natura non facit saltus*). Впрочем, уже в 1900 г. эта позиция противоречила фактам, так как электрическая энергия уже описывалась как дискретная (электроны). Для того чтобы подогнать эмпирические чернотельные характеристики под общие законы термодинамики, Макс Планк выдвинул следующую смелую гипотезу: энергия, излучаемая черным телом, является целым крат-

519

ным числом числа hf , где f является испускаемой частотой, а h — постоянной, которая называется постоянной Планка и которой суждено было стать самой знаменитой постоянной в физике со скоростью света в вакууме. Дуализм непрерывности/дискретности был снова подтвержден: гипотеза Планка означала, что энергия испускается не непрерывно, но может принимать только дискретные значения hf , $2hf$, $3hf$ и т. д., или, как тогда говорили, испускается дискретными порциями, которые впоследствии получили название *квантов* энергии.

В 1905 г. Эйнштейн объясняет фотоэлектрический эффект, пользуясь тем же самым понятием. Свет с частотой f , направленный на металлическую поверхность, откуда будут выбиты электроны, испускает энергию дискретными порциями hf — это кванты света, электромагнитной энергии, называемые *фотонами*. На этот раз дуализм достиг уровня противоречия: световая волна переносит частицы световой энергии. Это означает возврат к корпускулярной теории света, от которой отказались сто лет назад: оптика переживала беспрецедентный кризис в истории физики. Как примирить теорию фотонов с явлениями интерференции? Проводя опыт с интерференцией света, на экран с двумя отверстиями направляют пучок монохроматического света, и тогда на фотопластинке, помещенной по другую сторону экрана, появляется характерное чередование темных и светлых полос, или пятен, называемых интерференционными полосами. Ширина этих полос зависит от длины волны падающего луча, от расстояния между отверстиями и от расстояния между источником света и экраном. Если бы световая волна несла только один фотон, то он прошел бы через одно отверстие или через другое (но уж, конечно, не через оба сразу) и попал бы на фотопластинку, на которую энергия, носителем которой он является, произвела бы химическое воздействие, которое выразилось бы в черной точке на негативе. В действительности же световой пучок несет большое число фотонов, которые дождем падают на фотопластинку после того, как их рассортировал экран с отверстиями; но каким образом этот отбор концентрирует фотоны на светлых полосах? Как получается, что ни один фотон не попадает на

темные полосы? И какова связь между расположением этих частиц на фотопластинке и периодическим параметром (длина волны), определяющим

520

ширину полос? Это станет понятным лишь в 1924 г., через девятнадцать лет после того, как появилась теория фотонов.

Эта теория послужит в 1913 г. для объяснения спектральных линий. С тех пор как было обнаружено существование положительных зарядов (протон) и отрицательных зарядов (электрон), ученые пытались построить модель атома: Джозеф Джон Том-сон в 1902 г., затем Резерфорд в 1911 г. (*Томсон*: размытая сфера, несущая положительный электрический заряд, в которой распределены отрицательно заряженные электроны; *Резерфорд*: крошечная модель Солнечной системы, состоящая из ядра, в котором сосредоточены протоны, и электронов, вращающихся, подобно планетам, по своим орбитам вокруг ядра.) В 1913 г. Бор предложил модель атома водорода. Она была неточной, но содержала несколько истинных положений, что заставляет считать ее «квазиклассической». Вот в чем ее суть:

— атом можно наблюдать лишь в определенных состояниях (стационарных), соответствующих строго определенным значениям его внутренней энергии (*уровням энергии*);

— когда атом переходит из одного стационарного состояния в другое, он испускает или поглощает фотон hf , равный в абсолютном значении разнице $E_2 - E_1$, между двумя энергетическими уровнями; фотон излучается, если E_2 выше, чем E_1 , и поглощается, если E_1 выше, чем E_2 ;

— этот скачок (свидетельствующий о дискретности) с одного уровня на другой называется *переходом*; он соответствует «прыжку» единственного электрона атома водорода с орбиты луча r_2 на орбиту луча r_1 .

Ряд стационарных состояний атома, возможных (разрешенных), $E_1, E_2, \dots E_n$ является дискретным; следовательно, соответствующие орбиты лучей $r_1, r_2, \dots r_n$ должны быть дискретными: это единственно разрешенные орбиты; и частоты, соответствующие разрешенным переходам, тоже образуют дискретный ряд. Эта теория давала ключ к пониманию образования спектральных линий, характерных для них частот, того факта, что есть частоты запрещенные и частоты разрешенные и т. д.

Все эти многочисленные объяснения интересны тем, что вводят понятие дискретности во все энергетические явления (свет является особой формой энергии): кванты Макса Планка, фотоны Эйнштейна, числа $l = 1, 2, 3, \dots$, характеризующие энергетические уровни и радиусы разрешенных орбит в атоме Бора,

521

являются воплощением этой дискретности. Разделение энергии на вполне определенные дискретные порции называется *квантованием*; целые числа, определяющие возможные дискретные значения физических величин, характеризующих квантовые системы, называются *квантовыми числами*. Упомянем также, что позднее, чтобы построить адекватную модель атома, были введены другие квантовые числа.

Итак, примерно в 1922—1924 гг. радикальное противоречие, состоявшее в противопоставлении прерывности и непрерывности, исчезло; физики согласились с тем, что непрерывная волна может идти не сплошным потоком, а квантами, что энергетические уровни определяются квантовыми числами, что одно и то же оптическое явление может обладать одновременно и корпускулярными, и волновыми свойствами. Но полностью они это еще не понимают. Чтобы понять эти явления, надо создать новую физику, которая откажется от представлений Ньютона или Эйнштейна: это будет квантовая физика.

Мир с точки зрения квантовой теории

Квантовая физика была разработана Луи де Бройлем (1923—1924 гг.), Гейзенбергом (1925—1926 гг.) и Шрёдингером (1926 г.). Механику Гейзенберга часто называют *матричной механикой*, имея в виду используемый математический аппарат (матричная теория), а механику Шрёдингера — *волновой механикой*. Понятие квантования было подготовлено, как мы помним, трудами Макса Планка

1900 г. (хотя сам Макс Планк принял квантовую физику только около 1930 г.) и Бора 1913 г. Подход к квантовой механике как к вероятностному описанию связан с работами Макса Борна (1926—1927 гг.). Дальнейшее развитие квантовая физика получила в трудах Паули (принцип запрета, 1924 г.), Гаудсмита и Дж. Уленбека (теория спина электрона, чтобы описать вращение электрона вокруг собственной оси), П.А.М. Дирака (квантовая электродинамика, релятивистская теория атома водорода) и других физиков, занимавшихся проблемами физики атомных ядер и физики элементарных частиц.

Мир, с точки зрения квантовой теории, основан на трех эпистемологических принципах, которые меняют сверху дони-

522

зу классическое мировосприятие (это относится и к релятивистским теориям), меняют до такой степени, что самые выдающиеся умы, привыкшие рассуждать в свете детерминизма, не сразу приняли квантовую теорию. Самым известным из ее противников был, бесспорно, Эйнштейн, который с 1935 г. выдвигал (вместе с Подольски и Розеном) аргументы против индетерминизма; эти аргументы часто обозначают по инициалам трех его авторов как *парадокс ЭПР*. Чтобы понять философское значение этого спора, который вновь приобрел актуальность после 1964 г. (теорема Белла об основаниях квантовой механики, которая подтолкнула к проведению опытов, имеющих решающее значение для подтверждения или опровержения оснований квантовой физики; проведение таких опытов, предпринятое в 70-х годах XX в. в Колумбии, в Беркли, в Катании и в Орсе — ничего не опровергло) обратимся к тому, что же представляет собой квантовая теория и каково соответствующее ей мировоззрение?

1) Квантовая физика является описанием Вселенной в масштабах микромира (природа электрона), в отличие от макроскопических явлений, чей масштаб доступен нашему восприятию и нашему инструментальному опыту. При этих масштабах приходится говорить о системах, а не об объектах: так, молекула — это система атомов; атом — это система, состоящая из ядра и электронов; ядро — это система нуклонов и т. д. (и притом неизвестно, сколь далеко продлится это «и т. д.»). Когда наблюдаешь систему, видишь взаимодействие между измерительными инструментами и изучаемой системой. В классической физике результатами этого взаимодействия можно было пренебречь или, по крайней мере, их можно было исправить. В квантовой физике инструменты вносят необратимые нарушения. В классической физике считалось возможным познание объективной реальности независимо от условий наблюдения (принцип объективности); квантовая физика доказывает, что это невозможно (принцип дополнительности). И действительно, одно из ее положений звучит так: любая частица обладает свойствами и частицы, и волны, являясь таким образом одновременно волной и частицей, что реализуется, в зависимости от конкретных экспериментальных условий, то в виде волновой функции (например, опыт с интерференцией волн), то

523

корпускулярной (например, столкновения встречных пучков заряженных частиц высоких энергий, получаемых на ускорителях заряженных частиц). Иными словами, «объект» (пользуясь терминологией классической физики) показывает нам то одни, то другие из своих взаимоисключающих и взаимодополняющих свойств, в зависимости от условий, в которых ведется наблюдение: это отрицание принципа объективности.

2) Принцип дополнительности был сформулирован Н. Бором в сентябре 1927 г. Требования этого метода научного исследования подчеркивали значение принципа неопределенности, открытого Гейзенбергом несколькими месяцами ранее (в марте 1927 г.). Гейзенберг, который тогда еще не отказался от принципа объективности, доказал, что объект наблюдения (электрон), предположительно независимый от наблюдателя, именно из-за того, что за ним наблюдают, невозможно познать, в строгом смысле слова. Если обозначить x составляющую, обозначающую его положение, и p количество движения частицы в соответствии с этой составляющей, то эти две величины могут быть измерены только с погрешностью Δx для определения положения электрона в пространстве и Δp для его скорости; между величинами Δx и Δp — которые называют неопределенностями — существует очень важное соотношение, называемое соотношением неопределенности

Гейзенберга:

$$\Delta x \cdot \Delta p \geq \frac{h}{4\pi}$$

где h является постоянной Планка. Это означает, что чем точнее мы зафиксируем положение электрона в пространстве (т. е. его корпускулярную природу), тем более неопределенной становится его скорость (связанная с его волновой природой), и наоборот.

3) Каждая микроскопическая система может быть обозначена абстрактным символом, который заключает в себе все характеристики системы под названием *гамильтониан* (в честь ирландского математика Гамильтона, создателя теории комплексных чисел, где он впервые употребил термин «вектор»). В гамильтониане объединены все физические параметры системы, измеренные независимо друг от друга.

524

4) С помощью гамильтониан-системы можно составить так называемое волновое уравнение Шрёдингера, решения которого отражают стационарное состояние системы, определяемое уровнями энергии. Когда энергия минимальна, состояние называется фундаментальным: это то состояние, при котором система сохраняется, когда она не вступает в контакт с какой-либо другой системой. Если скорости электронов, которые берутся как параметры описания системы, близки к скорости света, то приближения классической физики, позволяющие считать массу электрона постоянной, более невозможны (см. текст в рамке на с. 513), необходимо включение специальной теории относительности Эйнштейна, и уравнение Шрёдингера становится недействительным; надо его заменить уравнением Дирака.

5) Если существует несколько возможных математических описаний квантовой системы, то «сумма» этих описаний также является возможным описанием системы.

6) Некоторые пары понятий, такие, как координаты/импульс или время/энергия, не позволяют пользоваться ими одновременно в квантовой механике: тогда говорят, что они несовместимы.

7) Когда систему каким-то образом измеряют, то математический символ для ее описания складывается обычно из нескольких частичных символов; если его возможно свести к одному-единственному из этих символов (то, что называется редукцией волнового пакета), то любое действие влечет за собой частичную неопределенность других символов (гамильтониан). Отсюда следует, что невозможно точно предсказать, как будет вести себя квантовая система, когда ее наблюдают. Например, если мы наблюдаем атом, мы не можем заранее предсказать, исходя из значения всех его параметров, будет ли он расщепляться или нет, и как раз по причине того, что мы его наблюдаем. Эту неопределенность иллюстрирует парадокс Шрёдингера: в корзинке находится кот, о состоянии которого я а priori не знаю, мертв он или жив; говорят, что этот кот находится в суперпозиции *мертв* + *жив* (ср. пункт 5: система описывается суммой ее возможных состояний). Но когда я смотрю в корзинку, происходит редукция волнового пакета до одного-единст-

525

венного состояния (например, жив). Границей этой неопределенности является принцип соотношения неопределенностей, сформулированный Гейзенбергом.

Неопределенность и парадокс ЭПР

Все вышесказанное несколько специфично, но легко переводится в термины эпистемологии.

Первый принцип квантовой физики — это *принцип неопределенности*. Волна Шрёдингера описывает не периодическое возмущение, сопровождающее частицу, как это понималось в устаревшей теории волны «проводника», она является полем вероятности, задаваемым волновой функцией движущейся частицы, возможная локализация которой в каждый момент времени ограничена некоторой небольшой областью координат. Взгляд на мир с позиций теории вероятностей противоречит классической физике и классической философии, считавших, что локализация системы в данный момент определяет однозначно ее положение в следующий момент; такой взгляд формально не совпадает с идеей Лейбница о том, что можно

знать перечень будущих событий жизни монады, если известны все параметры, характеризующие ее в данный момент. Соотношение неопределенностей устанавливает невозможность одновременного точного определения сопряженных переменных, таких, как координаты и импульс (см. пункты 1 и 6), и эта неопределенность не связана с несовершенством наших инструментов: сам факт, что мы производим измерительную операцию, при самых совершенных инструментах, предполагает неопределенность.

Второй методологический принцип — это *принцип дополнительности* (см. пункт 2), который перекраивает, независимо от всех своих эпистемологических выводов, идеализм Шопенгауэра. Классическая физика была реалистической, она предполагала существование физического реального мира, независимо от наблюдателя и от наблюдения; конечно, она допускала, что наше описание материальных объектов с помощью различных измерений соотносится с нашими средствами познания, но она утверждала, что может исправить ошибки, связанные с тем, что между познающим субъектом и познаваемым объектом находится измерительный прибор. Короче, эта физика была карте-

526

зианской: наши чувства нас обманывают, наша измерительная аппаратура искажает действительный мир, но, исправляя наши ошибки, умножая количество измерений, чтобы статистическим путем избавиться от ошибочных результатов, мы можем познать независимую от нас физическую реальность, ноуменальную, которая может быть лишь тем, что она есть. Принцип дополнительности покончил с таким подходом. Он отказался от логического принципа исключенного третьего; между состоянием «частица» и состоянием «волна» имеется еще третье возможное решение, называемое «корпускулярно-волновым» состоянием; но самое главное в том, что принцип дополнительности утверждает, что познание физического явления связано лишь со спецификой наблюдения. Если моим прибором при проведении опыта является экран с двумя отверстиями в нем, я наблюдаю волновую природу (а именно — явления интерференции); если он представляет собой металлическую пластинку, я наблюдаю корпускулярную природу (поток фотонов). Квантовая физика — это абстрактный язык, который придает дополнительное значение классам понятий, выведенных опытным путем; на определенном этапе познания необходимо применять взаимоисключающие и взаимоограничивающие дополнительные классы понятий, которые отражают мое представление о мире, но не сам мир, как он есть.

Третий принцип — это принцип *нелокализации*. Рассмотрим две системы *A* и *B*, находящиеся во взаимодействии до определенного момента, и предположим, что в какой-то момент взаимодействие закончилось; по законам классической физики, тогда любое изменение, которое произошло бы в *A*, не имело бы никаких последствий для *B*, поскольку взаимодействия больше не происходит: это и называется *принципом локальности*. Но квантовая физика не ограничивает место протекания процесса. В соответствии с критикой ЭПР, нелокальность делает теорию неполной.

Что это означает? Согласно классической теории, любой существенный элемент физической реальности может быть соотнесен с существенным элементом физической теории; иначе говоря, совокупность явлений физической реальности и совокупность законов теории являются изоморфными. Иначе говоря, классическая физика самоутверждается через полное отражение мира. Парадокс ЭПР состоит в том, что квантовая физи-

527

ка является неполной теорией. Схематично эта аргументация может быть представлена следующим образом: пусть две частицы, *A* и *B*, после того как они влияли друг на друга, расстаются и более не влияют друг на друга; система *A + B* описана через единственную волновую функцию, которая выявляет либо координаты частиц, либо момент количества их движения; вопрос в том, чтобы узнать, является ли теоретическое отображение полным. Если мы измерим импульс от *A*, мы получим результат *p*, и это измерение произведет возмущение *A*; импульс *p'* от *B*, напротив, может быть известен без измерения, на основе принципа сохранения общего момента. Точно так же измерение координат *A* дает результат *x*, и отсюда можно сделать вывод о координатах *x'* для *B*, не возмущая *B*.

И вот в чем парадокс: если p' и x' существуют (во имя классического реализма) и если теория является полной, то в теории должны существовать элементы, которые им соответствуют; но если теория является квантовой физикой, то соотношение Гейзенберга заставляет сделать вывод о том, что количества p' и x' являются несовместимыми, то есть не могут быть представлены в теории одновременно. Следовательно, квантовая теория является неполной. Этот результат, не являясь настоящим парадоксом, выявляет одну невозможность: волновая функция не может описать всю физическую реальность. И тогда встает другой вопрос: возможно ли такое полное описание? На это трио ЭПР ответило: «Мы полагаем, что такая теория возможна» (*«Physical Review», 1935, № 47*). Изложенный в терминах принципа локализации, парадокс означает, что величины, характеризующие B (координата и импульс), зависят от размера этих величин у A , в то время когда между A и B уже не существует взаимодействия.

Чтобы избежать принципа неопределенности, принципа нелокализации и идеалистичности квантовой теории, физики предложили ввести скрытые параметры, теория которых была бы детерминистской и могла бы служить основанием ортодоксальной квантовой теории, с которой ее связывали бы статистические методы (фон Нейман в 1935 г., Бом в 1952 г., Д.С. Белл в 60-е гг. XX в.). Эти соображения заставили провести эксперименты, имеющие очень важное значение, о которых уже упоминалось выше и которые на сегодняшний день не дали результата, опровергающего квантовую физику.

528

Порядок, беспорядок и симметрия

На первый взгляд мир кажется сложным, беспорядочным, случайным. Классический рационализм, породивший науку, основан на том, что мир сводим к субстанции, простой и единственной (материя), расположенной в определенном порядке и необходимой, что подтверждается результатами классической науки. Материя — это совокупность частиц, обладающих массой, эквивалентной энергии в соотношении $E = mc^2$, и электрическим зарядом; частицы и совокупности частиц, образующие тела, управляются законом Ньютона в том, что касается их массы — энергии, и законами Максвелла и Лоренца в том, что касается их электрического состояния (которое становится электромагнитным, когда заряды приходят в движение). Этот вековой взгляд на вещи был ниспровергнут квантовой физикой. В ней материя является совокупностью частиц, которые по-прежнему характеризуются массой и электрическим зарядом, но они постоянно находятся в беспорядке, который невозможно ни предусмотреть, ни описать; некоторым системам частиц знакомы состояния стабильности (именно их и изучает наука), но их основное свойство — зависеть от случая, то есть они поддаются расчетам теории вероятностей; к тому же частицы не являются объектами объективной реальности, но феноменами (в философском смысле слова), которые иной прибор для наблюдения представляют в виде волн.

Отношение эпистемологии и квантовой теории можно кратко передать в аллегорической форме с помощью Шалтай-Болтая и Доналда Дака. В Предисловии к *«Охоте на Снарка»* (1876 г.) Льюис Кэрролл пишет несколько строк о том, что он называет, применительно к этому тексту, «словами-чемоданами», в которых можно увидеть поэтическое предвидение корпускулярно-волнового дуализма:

«Теория Шалтай-Болтая, то есть теория двух значений, заключенных в одном слове, как в чемодане, мне кажется, может все объяснить. Возьмите, например, два таких слова: «раздраженный» и «сердитый». Вообразите, что вы хотите сказать оба, но не выясняйте, какое из них вы хотите произнести первым. Теперь откройте рот и говорите. Если ваши мысли хоть чуть-чуть склоняются к «раздраженный», вы скажете «раздраженный — сердитый»; если вы хоть на волос склоняетесь к «сердитый»,

529

вы скажете «сердитый —раздраженный»; но если вы обладаете таким редчайшим даром, как уравновешенность, то вы скажете «раздраженный».

В английском тексте слова, которые надо уплотнить, это — *fuming* (раздраженный) и *furious* (сердитый), что дает *framious*; перевод «не выясняйте» не слишком точен — в английском тексте — *«leave it unsettled»*, то есть «оставьте

неоформленным», в том смысле, в каком предложение может быть оформленным или неоформленным: не следует забывать, что Льюис Кэрролл был логиком. Слово-«чемодан» отражает дуализм реальности смыслового содержания; но само оно является лишь оформлением содержания. Это логико-юмористическое замечание отлично соответствует отказу от исключенного третьего (существует третье возможное решение между «раздраженный» и «сердитый») и принципу дополненности.

В этом «алогичном» мире (в том смысле, в каком его употреблял Аристотель) царит величайший беспорядок. Наша следующая литературная ссылка взята из Грегори Бейтсона, американского этнографа, написавшего, в частности, *«Церемонию в Нэйвене»* (1936 г.) и хитроумную «металогик» (которую сам он определил как беседу на проблемные темы), пытаюсь перебросить мостик взаимодействия между обыденным поведением и упорядоченной, нормативной моделью природы (это «металогия» описана в 1948 г. в *«Почему вещи приходят в беспорядок?»*). Отец беседует с Дочерью, которая спрашивает: «Папа, почему вещи приходят в беспорядок?» В ответе Отца анализ понятия «порядок» начинается с открытия его относительности: «Уверена ли ты, что, когда ты говоришь «в порядке», ты имеешь в виду то же самое, что и кто-то другой? Если мама уберет твои вещи, потом ты их ищешь?» Затем речь заходит об определении порядка описательным методом: считается, что эта коробка с красками «на своем месте», если она здесь, на этом углу этажерки, но если она лежит на другом углу, то она «не на своем месте»; она не в порядке, даже если она находится на нужном углу, но стоит криво и т. д. Вывод Отца: «Есть очень мало мест, которые можно было бы считать соответствующими понятию «в порядке», когда речь идет об этой коробке с красками», а Дочь уточняет: «Такое место только одно...» — «С учетом вышесказанного, в природе гораздо больше мест «в беспорядке», чем «в порядке», — говорит Отец, — и вся наука на этом и стоит».

530

И теперь мы подошли к модели Дака Доналда: «Иногда в кино можно увидеть буквы алфавита, разбросанные по экрану в полном беспорядке, а некоторые даже лежат на боку или вверх ногами. Затем буквы начинают дергаться, двигаться, а затем собираются вместе и, наконец, образуют название фильма». Дочь ему отвечает: «Да, я это видела. Получилось ДОНАЛД». — «А между тем, — продолжает Отец, — существуют миллионы и миллионы различных способов расположить шесть букв на доске (учитывая не только смысловой порядок последовательности букв, но и порядок их размещения на доске), и речь может идти не только о Доналде. Беспорядок имеет больше шансов осуществиться в природе: порядок, состояние равновесия — всего лишь редкое исключение: вещи всегда склонны к беспорядку и перемешиванию».

* * *

Беспорядок и перемешивание не исключают порядка ни в мыслях, ни в том, что предшествует мысли и порождает ее, а именно в опыте восприятия, к которому необходимо вернуться. Основанием перцептивного опыта является изучаемая нейропсихологией наша нервная система, чью работу мы плохо знаем, но она воспринимает действующие на организм раздражители от внешней среды, находящейся в хаотичном состоянии, и проводит первичную обработку этого воздействия, приводя его в порядок. Сетчатая оболочка нашего глаза не способна поштучно отбирать фотоны, которые на нее попадают, а когда мы получаем электрический разряд, наше осознание и болевые восприятия не приспособлены для того, чтобы отделять электроны. Мы воспринимаем только поток фотонов, массовое нашествие электронов — организованных систем, редко встречающихся в океане беспорядка. К тому же эти элементарные восприятия элементарны только по названию, а по сути они глобальны, они смешиваются с другими и находятся все вместе в поле восприятия. Еще в 1890 г. австрийский искусствовед фон Эренфельс объяснял, что восприятие мелодии, состоящей из ряда звуков, которые следуют друг за другом во времени, не является просто суммой отдельных частей, «элементарных» звуковых ощущений, но к ним добавляется специфическая характеристика целого, восприятие отношений между звуковыми

531

псевдоэлементами, «гештальткачество» переживания (мелодию можно

транспонировать, то есть переложить все ноты в том же самом порядке из одной тональности в другую, не испортив мелодического впечатления: «*Лунный свет*» можно узнать как в до-мажор, так и в соль и т. д.). На наблюдениях такого рода и на психологических экспериментах, ставших уже классическими, группа представителей Берлинской психологической школы (К. Коффка, В. Кёлер, М. Вертгеймер), живших в США с 30-х годов XX в., разработала одно из ведущих направлений в западноевропейской психологии, психологию формы, гештальтпсихологию (Gestaltpsychologie): Gestalt— образ, форма, конфигурация — это целое, принципиально несводимое к сумме составляющих его частей; оно имеет особую структуру, и основной критерий гештальта — возможность транспонирования.

Среди миллионов способов расположить на экране буквы Д, О, Н, А, Л, Д спонтанно воспринимается группа из букв, собранных в горизонтальный упорядоченный ряд на отдельной части экрана. Для не умеющих читать (возможно, и для Дочери из сочинения Бейтсона) совершенно одинаково воспринимается ДОНАЛД, ЛОНАДД и т. д. (существует 720 возможных вариантов сочетания шести букв имени знаменитого утенка); наш спонтанный выбор, среди множества возможных полей восприятия, равнодушно падет на одну из этих 720 пермутаций. Умеющие читать остановят свой выбор на таких группах, как OLD DAN («старина Дэн») или ДОНАЛД. Если им к тому же знакомы мультфильмы Уолта Диснея, они выберут, скорее всего, ДОНАЛД; но если среди них найдется некто по фамилии LANDOD, он, разумеется, воспримет в первую очередь это сочетание. Вот мы и набросали контуры того, что гештальтисты называют законом наилучшей формы: когда при возможности нескольких видов структуры поля восприятия гештальт стремится перейти в состояние наилучшей формы (то есть в состояние максимально возможного при данных условиях равновесия, наиболее соответствующее моей манере восприятия, обладающее наибольшей осмысленностью).

Еще в 1920 г. Кёлер доказал, что психологию восприятия, то есть уровень образования представлений, понятий, можно распространить на область физических явлений: существуют физические формы, то есть материальные системы, представляю-

532

щие собой по своей функциональной структуре нечто другое, чем просто сумма элементарных, или псевдоэлементарных, «частей». Возьмем, например, проводник, однородный, не теряющий своей формы, изолированный внутри диэлектрика, тоже однородного, и дадим ему в какой-то точке электростатический заряд. (Это событие, кстати, может быть названо катастрофой в рамках современной теории катастроф Р. Тома.) Количество электричества является аддитивной величиной; допустим, что проводник имеет положительный заряд: это означает, что он *теряет* какое-то количество электронов, поскольку каждый потерянный электрон увеличивает его положительный заряд на абсолютную величину *e* (символ, означающий в физике элементарный заряд). Если мы будем повторять катастрофу, то конечным зарядом будет сумма даваемых друг за другом зарядов, независимо от того порядка, в каком это происходило, и независимо от того, каким является этот проводник. Этого нельзя сказать о величине «распределение заряда», зависящей от геометрической формы тела; на поверхности данного проводника электричество имеет свою собственную структуру — это физическая форма. Другой пример касается электрослабого взаимодействия: два проводника, находящиеся на достаточно близком расстоянии друг от друга, осуществляют электрослабое и электромагнитное взаимодействие; величина электризации зависит от формы каждого из этих двух тел, от их расстояния друг от друга и т. д., то есть от Gestalt того комплекса, который они образуют. Вообще говоря, все статические совокупности тел, находящихся в равновесии, представляют собой наилучшую форму; это же относится и к стационарным процессам (например, распространение волны — механической или электромагнитной — порожденной осциллятором; медленная химическая реакция в среде, в которой продукты реакции немедленно устраняются, и т. д.), и к квазистационарным. Энергетические состояния атома, которые называются энергетическими уровнями, являются наилучшей формой; в

свете теории относительности наилучшей формой для единственного электрона атома водорода является та форма, которая выводит его на слой K , соответствующий энергетическому состоянию $E_1 = 13,6$ эВ.

Еще один пример такой гештальтструктуры поля восприятия с научной точки зрения можно взять из истории термоди-

533

намики. Эта наука возникла в XIX в. в результате работ Уатта, Карно, Джоуля, лорда Кельвина. Эксперименты, устанавливающие начала термодинамики (измерение количества сообщения теплоты и ее приращения в системе, преобразование какого-то количества теплоты в механическую энергию и обратно), расширяют поле восприятия, придавая опыту восприятия количественные параметры и объективность: классическая термодинамика описывает общие внешние свойства макроскопических систем. В 1850—1875 гг. новое поколение ученых (Клаузиус, Максвелл, Больцман) пытается пойти дальше и разрабатывает кинетическую теорию газов: согласно этой теории, внешние кинестетические процессы, изученные Карно и Джоулем, в применении к идеальным газам объясняются на основе законов движения и взаимодействия молекул (броуновское движение) в жидкостях или газах. Итак, возьмем макроскопическую систему; совокупность параметров этой системы, значения которых можно получить (температура, давление, например), определяет ее состояние, называемое макроскопическим состоянием; макросостояние, которое не стремится эволюционировать со временем, является равновесным макросостоянием (наилучшая форма): значения всех параметров не зависят от времени (они слегка колеблются вокруг средней величины). Но за этим внешним порядком скрывается большой беспорядок, беспорядок микроскопических состояний частиц, составляющих систему, — это квантовые состояния; таким образом, описание системы частиц заставляет привлечь следующие познавательные процессы:

1) каждая частица находится в каждый определенный момент в квантовом состоянии, определяемом законами квантовой физики (это определение не имеет абсолютного значения: оно ограничено соотношением неопределенностей Гейзенберга);

2) все N молекулы системы образуют совокупность, подлежащую интегрированию (можно вычислить интеграл, то есть *интегральную сумму*; это не простая сумма, но аддитивная структурная совокупность); совокупность этих N -квантовых состояний называется микросостоянием i системы;

3) существует квазibesконечность возможных микросостояний i , которые образуют допустимые состояния системы, квантовые состояния, совместимые с информацией о системе, имеющейся в распоряжении;

534

4) вероятность того, что микросостояние системы будет i , чего можно достичь двумя путями: или на базе N вероятностей, чтобы N частицы системы были в различимом состоянии e_1 , или на базе общего числа Ω доступных состояний системы (« Ω » читается «омега», это последняя буква греческого алфавита), состояний, доступных уровню энергии E .

Однако для физика самыми интересными состояниями являются состояния равновесия. Они интересуют не только физиков: хозяйка, которая желает сохранить напиток свежим, ставит его в холодильник, где давление и температура остаются постоянными (с большей или меньшей точностью, в зависимости от марки холодильника), она не менее заинтересована в сохранении этого состояния равновесия, чем авиаконструктор, который должен обеспечить в кабине стандартную атмосферу, чтобы никто в самолете не пострадал, и т.п. Как же определить состояние равновесия? Расчет вероятности того, чтобы частица системы находилась в состоянии e_1 , невозможен; определение $\text{Pr}(i)$ должно, следовательно, включать в себя изучение состояний доступности на данном уровне энергии. И, чтобы понять статистическое определение $\text{Pr}(i)$, можно привести простой пример игрального кубика, каждая из шести сторон которого имеет насечки или точки, обозначающие 1, 2, 3, 4, 5, 6.

Предположим, что этот кубик постоянно встряхивают в каком-то замкнутом пространстве, наподобие тех, которыми пользуются, вытаскивая наугад выигрышные номера в лотерее, и пусть его время от времени выбрасывает из этого

вместилища; какое-то время он катится, затем останавливается, и тогда можно увидеть, что выпало: 1, 2 или 3 и т. д. Назовем состояние кубика по выпавшей точке состоянием равновесия, обозначим точку через i и попытаемся рассчитать $\text{Pr}(i)$. Если кубик подделан и если этот обман не открылся, когда мы бросили кубик (вообразим нечистую силу в роли шулера), то мы не сможем рассчитать $\text{Pr}(i)$, если только нам не известно, в чем именно состоит подделка; тогда все шесть значений i не являются равновероятными (одно значение имеет больше шансов, чем другие, выпасть, поскольку кубик фальсифицирован). Если кубик в порядке, то есть имеет правильную форму, совершенно сходные стороны, если вес краски для обозначения точек одинаков на всех гранях и т. д., короче, если он абсолютно симметричен во всех отношениях, тогда все его шесть граней имеют одина-

535

ковую вероятность выпасть, и возможность появления каждой из них равна $1/6$. Отсюда общее определение состояния равновесия: система находится в состоянии равновесия, когда (и только тогда) все ее достижимые состояния равновероятны; тогда мы имеем:

$$\text{Pr}(i) = \frac{1}{\Omega}.$$

* * *

А теперь попытаемся, совершив маленький плагиат, написать новую металогию) о беспорядке, как это сделал Бейтсон. Наша металогия тоже будет представлена в форме беседы с маленькой девочкой, которую назовем Заза.

Отец: Материя находится в состоянии хаоса. Однако, если все состояния равновероятны, можно рассчитать возможность появления состояния равновесия.

Заза: А шулер в виде нечистой силы существует?

Отец: Само собою разумеется. Вот почему так трудно заниматься физикой.

Заза: Он всегда вмешивается?

Отец: В принципе, да; но иногда можно устроить так, чтобы он не смог действовать, скажем, наподобие того, как отгоняют вампиров косицами из чеснока. Это называется «изолировать систему».

Заза: А если ее невозможно изолировать?

Отец: Есть еще один способ. Если шулер подделывает кубик, то невозможно узнать, какая выпадет цифра...

Заза: Шесть!

Отец: Почему «шесть»?

Заза: Потому что мне шесть лет.

Отец: Ты сама нечаянно сыграла роль шулера. Но будем серьезны. Если я брошу кубик один-единственный раз, то я не могу рассчитать вероятность получить цифру 6. Но если я брошу кубик 6 тысяч раз...

Заза: Устанешь.

Отец: Да, но философы и физики утомляют себя таким образом вот уже две с половиной тысячи лет, и ведь таких людей немало. В конце концов, играть в теннис тоже утомительно.

536

Ладно. Я бросаю кубик 6 тысяч раз; если он в порядке, я должен получить около тысячи раз цифру 6. Если же цифра 6 мне выпадет 2 тысячи раз, значит кубик подделан.

Заза: Почему? Разве шулер знает, что мне шесть лет?

Отец: Нет, наверное, он этого не знает. Но неважно. Закон больших чисел говорит нам, что если бросать кубик очень часто, то чем больше будет число бросков, тем в большей степени результат не будет зависеть от случая, тем чаще он будет приближаться к теоретической вероятности попадания в цель.

Заза: Это очень сложно.

Отец: Нет. Если кубик нормальный и если его бросить шесть раз подряд, цифра 6 может не выпасть ни разу; но если его бросить 6 тысяч раз, то получишь тысячу раз цифру 6 плюс-минус 20 раз; например, 980 раз выпадает цифра 6 или 1020 раз, но в высшей степени невероятно получить 2 тысячи раз шестерку.

Заза: Так не могло бы получиться никогда?

Отец: Все возможно. Значит, так может случиться. Но это очень маловероятно, и мы решили раз и навсегда, мы — люди и физики, которые такие же люди, как ты

и я, что мы не будем брать в расчет то, что очень маловероятно.

Заза: Ах! Я поняла. Когда я не вижу свои красные туфельки, то, вероятнее всего, они просто потерялись где-то в доме; может быть, они под моей кроватью или в стенном шкафу, но — очень маловероятно, что их украли. Тогда я говорю: «Я потеряла свои туфли», а не «Кто украл мои туфли?».

Отец: Ты поняла. Вернемся к кубику. Он фальсифицирован, значит, я не могу рассчитать P_6 (6). Вместо того чтобы бросать кубик 6 тысяч раз, можно также положить в пустой вращающийся шар 6 тысяч одинаковых кубиков: если сделать так и если все кубики в норме, то, разом опрокинув шар...

Заза: Бру-у-ум...

Отец: Мы насчитаем около тысячи кубиков с цифрой 6; если их будет 2 тысячи, это будет означать, что они фальсифицированы. Когда все цифры (состояния) равновероятны, то система из 6 тысяч кубиков находится в состоянии равновесия.

Заза: Нет, она не находится в равновесии, поскольку кубики двигаются во все стороны внутри шара.

Отец: Равновесие означает, что, когда они вот так вот дви-

537

гаются, нет ни одного кубика, который отличался бы от другого. Вот почему все состояния равновероятны.

Заза: А если шулер все время тут и портит то один кубик, то другой? Наугад?

Отец: В этом случае мы будем много-много раз опрокидывать шар, чтобы высыпать все кубики. Если он будет подделывать все время одни и те же кубики, то мы это в конце концов заметим и сможем, изменив данные, считать систему равновероятной. Например, если будет выпадать два раза по 6 в среднем, то мы будем считать, что в шаре будто бы больше на тысячу граней с шестерками; вероятность того, что выпадет шестерка, будет тогда $2/6$: строго говоря, у нас не будет тогда системы в равновесии, но мы все же сориентировались бы и разобрались.

Заза: А если он все время будет действовать наугад?

Отец: Тогда физика становилась бы все труднее и труднее. Потребовалось бы очень много розыгрышей...

Заза: Миллионы и миллионы?

Отец: А может быть, миллиарды и миллиарды, кто знает? Применяя закон больших чисел, мы в конце концов постигли бы вероятность того, что шулер подделывает скорее 6, чем 5 или какую-то другую грань; можно было бы также утверждать, что любая система подделки равновероятна.

Заза: И тогда в равновесии находилась бы не система кубиков, а система подделок.

Отец: Да.

Заза: Папа, почему взрослые устраивают войну, вместо того чтобы драться, как дети?

Отец: Заза, ты жульничаешь. Эта фраза принадлежит дочке Бейтсона в конце обсуждения вопроса: «Почему вещи приходят в беспорядочное состояние?» Из-за тебя я столкнулся с вопросом об авторском праве.

Заза: Что это такое — авторское право?

Отец: Это — нечто гораздо более сложное, чем теория состояний равновесия.

* * *

Хаос материи невообразим. Наука может учитывать только упорядоченные системы и их уровень порядка, то есть состояния равновесия (когда допустимые состояния равновероятны),

538

и число возможных состояний, равновероятных или нет, для измерения беспорядка. Функция, найденная для измерения уровня беспорядка в системе, называется *энтропией*; в физике ее обозначают символом S . Проще всего было бы утверждать, что $S = \Omega$; но по некоторым причинам, как техническим, так и теоретическим, мы определяем S через возрастающую функцию, где

$$S = k \ln \Omega,$$

где k является энергетической постоянной, названной постоянной Больцмана, а $\ln \Omega$ — Неперовым логарифмом от Ω (который возрастает вместе с Ω); чем больше возрастает энтропия системы, тем больше в ней беспорядка, а чем энтропия

меньше, тем более упорядоченной является система. В замкнутой системе энтропия нарастает необратимо; чтобы энтропия начала убывать, необходима катастрофа, тогда она может достичь равновесного состояния. Так, куча кирпичей, навалом выгруженных с самосвала, является беспорядочным образованием, энтропия которого очень велика («энтропию» нужно понимать иносказательно); если эту систему предоставить самой себе, то ее беспорядок будет возрастать: буря отбросит несколько кирпичей в сторону, какой-нибудь мальчишка схватит кирпич и кинет его вдаль, ураган разбросает еще больше кирпичей, и куча уже перестанет быть кучей и т. д. «Катастрофой» для кучи кирпичей будет приход каменщика, явившегося извне системы и придающего ей больше порядка: из кирпичей он строит стену, и если кирпичи все одинаковы, то вероятность того, что один из них займет ряд m и столбец j , одинакова для всех кирпичей: стена является системой, энтропия которой слаба (порядок велик) и она в равновесном состоянии (это относится к кирпичам).

Но в этом процессе нет ничего естественного. И сама стена, изолированная от любого внешнего вмешательства, со временем все равно будет разрушаться, теряя то один кирпич, то другой и т. д., до тех пор, пока не будет достигнут высокий уровень энтропии кучи кирпичей, разбросанных по всей Вселенной.

Человеческая мысль изучает должным образом лишь то, что устойчиво — наилучшие формы — и внешне кажется вечным.

539

Вот почему первой областью знаний, которая поднялась до уровня науки, была астрономия Солнечной системы: Солнце и планеты образуют систему, находящуюся в динамичном равновесии, подчиняющуюся закону гравитации. Однако эта система повреждается, поскольку молекулы, которые входят в состав звезд, распадаются, ионы и атомы понемногу ускользают из Солнечной системы и теряются в космическом пространстве, вначале в пределах Галактики, а потом за ее пределами; энтропия системы возрастает, и через какое-то число лет, число порядка миллиарда, беспорядок достигнет своего максимума.

Основная схема научного мышления, на которой основано эпистемологическое усилие, не является таким образом ни совокупностью детерминизма и закона исключенного третьего классической физики, заимствованных у логики и метафизики Аристотеля, ни неопределенностью и вероятностью квантовой физики. Наука изучает системы, находящиеся в равновесии или стремящиеся к равновесию: модель атома определяет уровни энергии, и физики-ядерщики поступают так же, чтобы построить модель ядра, с учетом того, что нуклоны — частицы, входящие в состав ядра, — распределены на 175 дискретных энергетических уровней и имеют квантовые числа, которые их характеризуют. Ориентиры в любой материальной действительности, изменяющейся случайным образом, являются эквивалентом состояний равновесия термодинамики, которые предполагают равновероятность допустимых состояний. Если говорить более геометрическим языком, то эквивалентом равновероятности является *симметрия*, одно из самых многоплановых понятий современной науки.

Остановимся на этом понятии. Прежде всего, оно геометрическое как с описательной точки зрения, так и в отношении пригодности для математических действий. Симметрия, которую описать проще всего, — это симметрия на плоскости по отношению к прямой, которая выполняет функцию *оси симметрии*: точки фигуры F и точки симметричной фигуры F' соответствуют друг другу взаимно однозначно, так, чтобы ось симметрии была медиатрисой отрезка прямой, который соединяет какие-нибудь две подобные точки. Действие, которое устанавливает соответствие между двумя симметричными точками, является перевертыванием; нарисуем фигуру F на листе бу-

540

маги, который мы сложим по прямой $x'x$: каждая точка F перенесена на точку M по другую сторону $x'x$, и мы получаем, таким образом, фигуру F' симметричную F по отношению к $x'x$, которая сыграла роль шарнира. Отметим, что фигуры F и F' являются плоскими (в двух измерениях), и, чтобы их наложить одну на другую, нужно сложить лист, то есть располагать третьим измерением, чтобы осуществить складывание, которое дает F'' : невозможно наложить их друг на друга простым скольжением по плоскости. Обе симметричные фигуры F и F' «равны» (например,

два симметричных треугольника имеют равные стороны, а также все остальные элементы равные), но их нельзя наложить друг на друга на плоскости. Если мы повторим аллегорию Пуанкаре о совершенно плоских существах, которые жили бы на плоской поверхности и не имели бы представления о существовании третьего измерения, то эти существа констатировали бы существование симметрий на плоскости, умели бы построить фигуру F' , симметричную фигуре F , по отношению к оси $x'x$ плоскости, на которой они живут, но они никогда не сумели бы наложить друг на друга две плоские симметричные фигуры. Мы же, трехмерные человеческие существа, умеем это делать, но для нас невозможно кое-что другое: например, мы устанавливаем тот факт, что обе перчатки одной пары равны, но мы не знаем способа наложить их друг на друга (понадобилось бы перейти от третьего измерения к четвертому); точно так же, когда мы поднимаем правую руку перед зеркалом, наше отражение поднимает левую руку, и тут тоже три измерения нашего обыденного опыта не дают нам возможности провести наложение фигур.

Понятие симметрии можно расширить, применив его не только к геометрическим объектам; это понятие употребляется в теории множеств, в теории матриц во всех научных исследованиях, в теории уравнений, в алгебре, в топологии и т. д.; только что мы встречали понятие симметрии в исчислении бесконечно малых вместе с понятием равновероятности: именно абсолютная симметричность кубика во всех направлениях и позволяет говорить, что выпадение одной какой-то грани соответствует вероятности $1/6$ и т. д. Многочисленные примеры геометрической симметрии встречаются в природе, и они пора-

541

зили минералогов (которые разработали теорию кристаллов, основанную на их симметрии) и биологов; симметрия встречается и на молекулярном уровне (*пространственные изомеры* химиков). Но самым общим подходом к симметрии любого элемента является *теория групп*.

Группой называется совокупность элементов, с заданным законом композиции:

— бинарным (то есть который удовлетворяет условиям двух элементов группы a и b);

— внутренним (то есть результатом композиции a и b будет элемент c , который является частью группы);

— ассоциативным (то есть, чтобы расположить в таком порядке a , b и c , можно вначале составить $ab = d$, а затем d с c , чтобы получить $abc = dc = f$, или же составить a с результатом композиции $bc = g$, что даст нам $af = f$).

Более того, любой элемент группы можно симметрично расположить по закону композиции, о котором идет речь, то есть существует элемент e , называемый *нейтральным элементом*, так что для любого x , принадлежащего группе, мы имеем $ex = xe = x$. Если операция является коммутативной ($ab = ba$), то группа называется *абелевой группой*, или *коммутативной*; в противном случае она не коммутативна. Элементами группы могут быть операции, геометрические преобразования, симметрии геометрической фигуры, матриц и т. д. Среди более точных примеров групп есть один, который играет важную роль в алгебре, пример *подстановок из n элементов*. Например, подстановка из 5 элементов является взаимно однозначным соответствием двух перестановок пяти элементов:

$$s = \begin{pmatrix} 53124 \\ 31542 \end{pmatrix}$$

является подстановкой, в которой 5 превращается в 3, 3 — в 1 и т. д., поскольку оба ряда из пяти цифр сами являются двумя частными перестановками ряда (1, 2, 3, 4, 5). В этой группе элементы a , b , ... являются подстановками, такими, как s (см. выше), а нейтральный элемент $e = 1$ является тождественной подстановкой, которая преобразует ряд из 5 цифр в самое себя.

542

Итак, возьмем множество подстановок из n элементов и проведем операцию, которую назовем *умножением*; она состоит в том, что мы будем последовательно производить две подстановки s и t в данном ряду; результатом будет третья подстановка p . Докажем, что эта бинарная операция является внутренней, ассоциативной и что тождественная подстановка является нейтральной для этого преобразования. Итак, мы имеем группу для этого закона композиции. Например,

для $n = 5$, рассмотрим подстановку:

$$t = \begin{pmatrix} 53124 \\ 42315 \end{pmatrix}$$

произведение $p = st$ этих двух подстановок — это:

$$p = st = \begin{pmatrix} 53124 \\ 23451 \end{pmatrix}$$

(5 становится 3 при подстановке s , а 3 становится 2 при подстановке t ; затем 3 становится 1 с s , а 1 становится 3 с t и т. д.). Нейтральный элемент, обозначенный 1, является тождественной подстановкой:

$$1 = \begin{pmatrix} 53124 \\ 53124 \end{pmatrix}.$$

В то же время можно легко увидеть, что группа подстановок из 5 элементов является конечной группой (она содержит конечное число элементов). И действительно, любая подстановка на базе ряда 1, 2, 3, 4, 5 бывает получена, если написать одну из $5!$ перестановок этого ряда ($5! = 1 \times 3 \times 4 \times 5 = 120$). Вообще говоря, группа подстановок при $n = 5$ является группой для умножения; она конечна и порядка $n!$ (= она содержит $n!$ элементов); она не коммутативна для $n \geq 3$. Эта очень важная группа называется *симметричной группой n элементов*.

В квантовой физике приходится использовать матрицы (таблицы, состоящие из m строк и n столбцов, элементы которых находятся на пересечении строк и столбцов). Матрицы пригодны для определенного числа операций. В частности,

543

вводятся квадратные матрицы порядка 2 (из 2-х строк и 2-х столбцов), порядка 3 (из 3-х строк и 3-х столбцов), которые удовлетворяют определенным условиям, которые здесь можно не уточнять; они образуют группы, названные SU (2) и SU (3), которые являются группами симметрии: они служат для описания свойств симметрии некоторых элементарных частиц.

* * *

Эти общие сведения о симметрии свидетельствуют о сложности этого понятия, связанного с не менее важным понятием *инварианта*. В физике действительно встречаются так называемые законы сохранения, выражающие идею инвариантности некоторых физических свойств при преобразованиях пространственно-временных координат замкнутой системы. Наличие таких законов находится в прямой связи с симметрией законов природы, которая может быть изучена в самых мудреных случаях (например, физика частиц) с помощью теории групп. Вот несколько примеров.

Теория относительности может быть изложена как инвариантность законов физики для определенной группы симметрий, названной *группой Пуанкаре* (называемой также и неоднородной группой Лоренца).

Взаимодействия между элементарными частицами соблюдают принципы сохранения по отношению к квантовым числам, которые их характеризуют: общий электрический заряд Q частиц, которые взаимодействуют, сохраняется при всех взаимодействиях; это же относится и к барионному числу B (равному 1, -1 или 0, в зависимости от типа элементарных частиц), и к лептонному числу (тоже равному 1, -1 или 0, в зависимости от типа частиц). Некоторые квантовые числа (странность, спин изотопный) сохраняются только в некоторых взаимодействиях.

Интересным случаем являются *адроны*. Чтобы иметь представление, о чем идет речь, напомним, прежде всего, несколько основных определений. Физический объект называется частицей, когда он имеет два следующих свойства: 1) можно считать, что он обладает массой и определенным электрическим зарядом; 2) его поведение в электрическом или магнитном поле может изучаться, если считать его размеры нулевыми, принимать

544

его за геометрическую точку. Электрон с его отрицательным зарядом, протон, нейрон являются хорошо известными примерами частиц. Кроме того, в релятивистской квантовой механике уравнение Шрёдингера, о котором речь шла выше, более не имеет силы, так как скорость частицы не является теперь бесконечно малой величиной по сравнению со скоростью света в вакууме; теперь

необходимо использовать другое уравнение, выведенное Дираком в 1929 г. и определяющее энергию изучаемой частицы. А гипотезы, заключенные в уравнении Дирака, относительно релятивистского электрона (т. е. электрона, скорость которого приближается к скорости света) указывают на наличие симметрии; они заставляют считать, что существует два вида электронов, одни с положительной энергией (это классические отрицательные электроны), а другие — с отрицательной энергией. Чтобы объяснить это последнее предположение, Дирак выдвинул гипотезу, что в его уравнении описан положительно заряженный электрон, который он назвал *позитроном*. Эта частица, предсказанная для обоснования теоретически полученного результата, оказалась отнюдь не гипотетической, поскольку она была открыта в 1935 г. (шесть лет спустя после работ Дирака) Андерсоном. Вообще говоря, подтвердилось предположение Дирака о возможности рождения пары, то есть можно утверждать, что любой частице соответствует *античастица*, имеющая ту же массу, но противоположный электрический заряд: протону, например, соответствует *антипротон* с отрицательным зарядом. Принцип симметрии распространяется также и на частицы с нулевым зарядом: существует *антинейтрон* и *антинейтрино*. Совокупность античастиц составляет *антивещество*.

Эта гипотеза о существовании симметрии в мире очень важна; на ней основана физика частиц, существующая вот уже более полувека, она лежит в основе всех попыток теоретического синтеза, которые были предприняты в этой области, начиная со *стандартной модели*.

Стандартной моделью является теоретическое описание совокупности частиц, составляющих материю, и тех, что обеспечивают их взаимодействия.

Первые, являющиеся как бы «кирпичиками» материи, называются *фермионами* (в связи со статистикой Ферми—Дирака,

545

законом, описывающим их поведение). Эти фермионы подразделяются на два класса: 1) элементарные фермионы, которых всего двенадцать, а именно — шесть частиц тяжелых, *кварки*, и шесть частиц легких (*лептоны*): *электрон*, *тау*, *мюон* и три *нейтрино*, которые им соответствуют; 2) сложные фермионы, получающиеся из соединения элементарных фермионов, являющихся «тяжелыми» частицами (*барионы*, противостоящие лептонам): например, протон и нейтрон являются фермионами, состоящими из трех кварков.

Частицы, которые обеспечивают взаимодействие между фермионами, являющиеся как бы «цементом, скрепляющим «кирпичики» материи, ведут себя так, как это описано в статистике Бозе—Эйнштейна, их называют *бозонами*. Четырем основным взаимодействиям (электромагнитное взаимодействие; слабое взаимодействие между элементарными фермионами внутри сложного фермиона; сильное взаимодействие, удерживающее протоны и нейтроны внутри ядра; гравитационное взаимодействие) соответствуют особые виды бозонов: например, электромагнитным взаимодействием является испускание/поглощение *фотонов* между двумя фермионами.

Организация материи подчиняется тройной симметрии:

— все взаимодействия являются симметричными (например, в случае гравитационного взаимодействия Земля притягивает Луну, но Луна также притягивает Землю: они взаимодействуют);

— любой частице соответствует *античастица*, электрический заряд которой противоположен заряду ее антипода; совокупность этих античастиц образует антивещество, электрически симметричное материи;

— всем частицам стандартной модели (фермионам и бозонам) соответствует такое же количество «частиц-сестричек», называемых также *суперсимметричными частицами* (у них тот же электрический заряд, что и у частиц, чьими антиподами они являются, но они отличаются от них характеристикой спина).

Отметим также в плане эпистемологических размышлений следующее: тогда как физика Галилея и Коперника довольствовалась простой теорией, прямо вытекающей из арифметики (в

546

основном из теории пропорции), эволюция науки потребовала разработки теорий все более абстрактных и все более общих; Ньютоному понадобилось

исчисление бесконечно малых (которое он и изобрел для этой цели); Эйнштейну пришлось обратиться за помощью к неевклидовым теориям; квантовой физике—к теории групп и к теории матриц. Итак, мы наблюдаем все возрастающую абстракцию и все возрастающее обобщение законов физики, которые, как кажется, все меньше и меньше связаны с опытом. Однако это совсем не так, хотя как теоретический аппарат, так и экспериментальное оборудование безмерно усложнились. Галилей использовал в своих опытах маленькие тележки, которые катились по наклонной плоскости; Ньютон работал в плохо оборудованной лаборатории, обходясь подручными средствами; физики, изучавшие электричество, действовали так, как это делают и сейчас на публичных демонстрациях во Дворце открытий, а расчеты производили мелом на доске.

Опыты с частицами требуют сложных установок как для получения частиц и для того, чтобы заставить их вступить во взаимодействие (ускорители частиц), так и для того, чтобы наблюдать за ними (пузырьковая камера). Кроме протона, электрона, нейтрино и фотона, среднее время жизни которых приближается к бесконечности, и нейтрона (среднее время жизни 1,010 секунд), а также соответствующих античастиц, все частицы имеют среднее время жизни чрезвычайно короткое (несколько миллиардных доли секунды для мезонов, к примеру, и в 100 тысяч раз меньше для *резонансов*, которые являются состояниями возбуждения частиц): обнаружение явлений и работа с ними требуют использования очень мощных компьютеров. При таких условиях опыты, которыми проверяется теория, являются очень сложными, они требуют участия больших коллективов научно-технического персонала, для чего необходимо выделение значительных бюджетных средств, а также создание новых социальных и политических условий. Современный ученый — это не доктор Фауст, замкнувшийся в своем рабочем кабинете; социологический фон, на котором развивается наука, относится теперь к объектам, интересующим эпистемологию. Этот факт можно проиллюстрировать примером из истории науки, а именно открытием нейтрона. Коллективу французских уче-

547

ных не удалось сделать это открытие, хотя они были к нему очень близки, потому что понятие частицы с нулевым зарядом не укладывалось в рамки их представлений, а точнее — в рамки представлений влиятельной верхушки научных работников, тогда как коллектив английских ученых под руководством Чедвика не остановили эти интеллектуальные табу (нейтрон был открыт в 1932 г.).

Часть 2. Метафизика

III. Онтология

Название этой главы отчасти утратило свою актуальность, но все же оно остается общепринятым: в начале этой книги мы объясняли его смысл. «Наука о бытии» получила распространение в западной философии, начавшейся с Парменида и завершающейся Хайдеггером, и нельзя рассматривать ее, не помня историю философии. Как пишет Хайдеггер в книге *«Ложные тропы»*, нельзя высказаться ни по одной современной онтологической проблеме, не зная скрытого смысла, который она таит в себе. Речь идет об истории западной метафизики.

1. КЛАССИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ БЫТИЯ

Исторически западная онтология начинается с поэмы Парменида, в которой реальность сводится к существованию вечного неподвижного совершенного (округлого) и уникального Бытия, Единого; все остальное — ошибочное, не-бытие, рассыпающееся на бесконечное множество отдельных частей. История классической метафизики — это бесконечное пояснение учения элеатов.

Платон и Аристотель

Первым последователем Парменида стал Платон. Парменидовская требовательность заранее осуждает любое научное усилие, любую атрибутивную или релятивную мысль. О самом Едином нельзя ничего сказать, так как это значило бы лишить его единства; утверждать, например, что «Единое существует, — равносильно тому, чтобы полагать, что оно одновременно

551

«Единое» и «Сущее», следовательно, имеет «два» определения; несомненно, можно говорить о том, что не является Единым, но это было бы напрасно, так как множество относится к не-бытию, и дорога, которая к ней ведет, — ложная. Мысль не может быть более, чем молчание. Однако Платон не может склониться к подобному отказу от речи; он хочет основать мировую науку, отдать отчет о множестве и об изменчивости, что приводит к его «отцеубийству» — отказу от учения Парменида. От элеатов Платон сохранил суждение о том, что истина может обнаруживаться лишь в глобальном едином видении реальности: обо всех «кругах», которые можно наблюдать в повседневном опыте, в памяти остается лишь Окружность; идеал Платона совпадает с ньютоновским правилом сводить все к простому уравниванию. Последнее позволяет предположить, что реальность можно рассматривать как математику и ее можно обдумывать, то есть что Бытие рационально. «Миф о Пещере» в лирической форме воспекает это превращение, которое переводит воспринимаемые «призраки» в знания «о вещах наверху»: поиск Бытия соответствует потребности в метафизической безопасности. Он влечет за собой превышение чувственного опыта и внутреннего порядка моего сознания, и он ведет меня в «страну», в которой, говоря словами Сартра в его пьесе *«Мухи»*, «мое сознание имеет основание».

Аристотель еще больше содействовал отрицанию идей элеатов. Он не математик, как Платон, а физик, натуралист, и то, что он стремился понять, — это изменение во всех его проявлениях. Он допускает как первую истину сущность вещи, или, если использовать терминологию Хайдеггера, «Dasein» (бытие как явление); в таком случае фундаментальной проблемой становится понимание становления этого Dasein. Пытаясь решить эту проблему, Аристотель создает теорию о форме и материи, дублированную теорией о возможности и действительности. Материя — полная неопределенность, которая включает в себя любые сущности. В качестве примера Аристотель берет медь, которая может стать статуей, денежной монетой, щитом. Сущность предстает как возможность стать действительностью, когда форма (определенность) вступает в единство с материей. Таким образом, тело живой сущности имеет жизнь как возможность; душа вкладывает в него жизнь (она является первой действительностью, или первой энтелехией), осуществление жиз-

552

ненных функций. По сравнению с первой энтелехией энтелехия действительности является более высокой. Итак, все сущности представляют собой единство формы и материи; изменчивость выступает как переход возможности в действительность и сводится к отдельным видам движения (механизмам). Таким образом, Dasein понимается как иерархия постоянно изменяющихся и находящихся в движении вещей, завершающаяся Перводвигателем, который будет отождествлен схоластами с теолого-метафизической точки зрения с Богом Авраама, создателем Неба и Земли, сотворившим человека по образу и подобию Своему.

Однако, читая «Метафизику» Аристотеля, остаешься философски неудовлетворенным: наука о бытии как существовании здесь хорошо определена, но не развита. Стагирит размышляет о Едином и о множестве, о возможности и действительности, об изменении какого-либо явления, о видах причин, о случайности, но он не предлагает теорию о бытии как существовании: все происходит так, словно парменидовский запрет снова дал о себе знать. Фактически, по мнению философов XVII в., Аристотелю недоставало настоящей теории о субстанции. Для него, действительно, субстанция — это не абстрактная и универсальная реальность, а конкретная личность: Сократ или подобный отдельный субъект являются субстанцией (ousia) или, точнее, первичной субстанцией; логические классы, к которым принадлежат эти личности (роды, виды), являются вторичными субстанциями. Установленная таким образом аристотелевская субстанция — это субъект в любой детерминации: так, отдельный человек может быть блондином или брюнетом, горячим или холодным и т. п., одиноким или семейным и т. п. Познание соответствует требованиям формальной логики и теории силлогизма: оно не онтологическое. Понадобились интерпретации святого Фомы, чтобы Декарт и Лейбниц в своих теориях выявили различие. Для них субстанция (substantia) имеет два свойства: она существует (subsistit) и поддерживает (substat). Первая — онтологическая: субстанция существует, то есть содержит существование в себе самой, не нуждаясь для существования ни в чем другом (если только речь не идет о Божественном Творении); второе свойство обосновывает атрибутивную мысль: в качестве субъекта она служит опорой для отдельных определений, утверждает случайность, которая содержится «в

553

отличной от нее вещи» (in alio), иначе говоря, соответствует субъекту (блондин, умный, смертный и т. п.). Случайность в меньшей мере является субстанцией, поскольку существует только в ней: однако в той мере, в какой она ее выражает, она придает ей свойство, которое ее обогащает и реализует: парадоксально, но она имеет некоторое превосходство в бытийности.

Рациональная онтология

Точкой отсчета всех философских размышлений со времен Декарта является критика веры в здравый смысл. Прежде чем стать философами, мы являемся сущностями, посвященными в чувственные знания, в восприятие. Мы верим, что то, что мы видим, слышим, чувствуем, пробуем, трогаем, существует в соответствии с нашим восприятием. Этот мяч, с которым я играю, имеет шарообразную форму, он эластичный и красный: имплицитно, я устанавливаю эти качества как существующие «в себе». Итак, здравый смысл — одновременно и эмпирический в плане знания, и реалистический в плане Бытия (он предполагает реальность чувственного мира); этот реализм в то же время и материализм: для него то, что реально, — также и материально, и все, что материально, — реально.

Однако этот материалистический реализм имеет свои слабые стороны, и любой человек, даже не будучи «философом», способен обнаружить их даже в детстве. Я констатирую, что вода в моей ванне, которая казалась мне горячей, когда я в нее погружался, перестает обжигать меня после того, как я к ней привыкаю: охладилась ли она? Термометр, опущенный в воду, показывает, что температура не изменилась: «тепло» или «холод» являются относительными впечатлениями со стороны моей тактильной чувствительности. А Луна, которая мне кажется столь же близкой, как деревья, за которыми она светит, — могу ли я добраться до нее? Конечно же, нет, и я не должен доверять иллюзиям своего восприятия. Если я скошу глаза, то смогу увидеть два красных мяча вместо одного, реального, а если красный мяч освещен зеленым светом, то он уже не кажется мне красным. Значит,

я не должен доверять своему восприятию и должен поставить под сомнение наивный эмпиризм здравого

554

смысла. Философы эпохи Ренессанса и картезианцы широко развили эти темы: перцептивные (или вторичные) качества вещей являются относительными к моему физиологическому восприятию. Если бы мои органы чувств и кора головного мозга были другими, то я воспринимал бы мир по-другому (как дальтоник или как слепой, глухой и т. д.). Если продолжить этот анализ, можно прийти к выводу, что красный цвет мяча заключается не в мяче в качестве собственного свойства этого мяча, а в глазу, который его видит; при помощи аппарата другого видения я, быть может, увидел бы синий мяч.

И более того. В моем опыте есть целые фрагменты нереального мира, когда я вижу сны. Вселенная моих снов, реальность которой так же велика, как вселенная, мной воспринимаемая, исчезает сразу же после пробуждения. Почему же я уверен, что моя жизнь во время бодрствования иная, чем во сне? Можно привести еще много подобных примеров: мой повседневный опыт, из которого я извлекаю представление о мире, неясный, неопределенный, сомнительный, не предоставляет мне никакого способа узнать наверняка, сломана или нет палка, опущенная в воду, которую я вижу сломанной, а когда я ее ощупываю, оказывается прямой, ни даже узнать, действительно ли существует эта палка. Когда принимаешь в расчет все эти колебания, неизбежно начинаешь сомневаться вместе с Декартом, особенно в перцептивном эмпиризме как способе получения достоверного знания.

Картезианские философы пришли к следующим выводам:

— вся реальность (включая мои ошибки и мои сны) относится к абстрактному сущему, субстанции;

— субстанция подчинена всеобщему порядку необходимости, которую обнаруживает здравый смысл;

— гарантия существования этой субстанции и власти здравого смысла заключается в бесконечном и абсолютно свободном Бытии, которое можно назвать Богом и отображением которого в связи с проблемой человека является монотеистический Бог.

Теория Бытия, относящаяся к рациональной онтологии, повлекла за собой много проблем, по-разному решенных Декартом, Мальбраншем, Спинозой, Лейбницем. Фундаментальной проблемой стала проблема дуализма, историческое происхождение которого требует внимания. Декарт в определенном

555

смысле был последователем ученых Ренессанса, Коперника, Кеплера, Галилея, показавших, что движение звезд на небе и движение тел на Земле можно изучать математическим способом. Они создали главный раздел тогдашней физики: механику. Открыв законы геометрической оптики, Декарт тоже внес вклад в открытие пути к математической физике и, следовательно, к механицизму. Ко времени появления работы Декарта *«Рассуждение о методе»* (1637 г.) существовал некий смутный параллелизм между категориями материи и здравого смысла. Выходом из него стал картезианский дуализм: существует некая субстанция, протяженная в пространстве — то есть в длину, ширину и глубину, — материя, в которой движение выделяет индивидуальные тела, определенные только своей геометрической фигурой, своим движением и своей взаимной непроницаемостью, за исключением любых качественных дифференциаций; и некая мыслящая субстанция (Разум), проявлением которой является наш индивидуальный ум (который выражается посредством *cogito*). Как у материи есть два основных атрибута: протяженность в длину, ширину и глубину и движение, так и у разума — мышление и воля. У Декарта разум (или мышление) познает себя сам, помимо опыта тела («душе», по его мнению, легче познавать, чем телу). Декарт апеллирует не к опыту и наблюдению, а к разуму и самосознанию. Следовательно, мышление не может обнаруживать существование материальных тел; ее модусы — восприятие, привязанность, мыслительная способность и проявление воли. Восприятие и привязанность в действительности являются видоизменением сознания: цвет, боль являются состояниями души, а не телесными явлениями: например, светлые мысли, в данном случае те, которые хранятся в сознании. И наоборот, объекты моей мыслительной способности, например математические или

«врожденные» мысли, являются четкими мыслями. Наконец, мое проявление воли в принципе бесконечно. Очевидно, фундаментальным вопросом является умение объяснить отношения между разумом и материей, факт, что какое-либо математическое понятие соответствует описанию какого-либо физического явления или что укол булавки соответствует боли, которая является, как только что было сказано, ясной мыслью (но неотчетливой). Мы уже рассматривали в книге I гл. XI решения, предложенные по этой проблеме: окказионализм Мальбранша, монизм Спинозы, тео-

556

рию Лейбница о предустановленной гармонии (заметим, что Спиноза отрицал дуализм, а Лейбниц уводил его в бесконечность). В любом случае речь идет о спасении рационализма и тем самым о возможности науки, рожденной коперниковской и галилеевской революциями. Декарт ввел правило очевидности как критерий истины; Лейбниц трансформирует его в правило доказательства: научная истина должна быть достигнута посредством математической дедукции, начиная с нескольких простых принципов. И физики XVII в. присоединили к этому катехизису основные принципы динамики (инерцию, равенство действия и противодействия, сохранение количества движения и кинетической энергии, постоянное распространение энергии) и оптики (прямое распространение света), что соответствует рационалистическим требованиям простоты и единства. Рациональное познание мира возможно, потому что бытие мира рационально, подчинено необходимости. Спиноза говорил, что только чудо могло бы привести к атеизму — чудо, в соответствии с которым Бог, Субстанция и Природа оказались бы одним и тем же Необходимым Бытием, а чудо ввело бы в Бытие случайность, отрицая таким образом его реальность.

Развитие рациональной онтологии было сложным: интегральный рационализм не мог противостоять ни опытным испытаниям, ни своим собственным противоречиям, но философы не могли отказаться от примата разума, который они стремились подчеркнуть. Первые удары по рациональной онтологии были нанесены английскими эмпириками XVIII в., Беркли и Юм критиковали понятие субстанции — первый, утверждая, что материя существует не иначе как в мышлении, которое ее мыслит; второй, утверждая, что ничто в нашем опыте не позволяет постулировать существование некоего духовного бесконечного Я; отрицая в человеке способность мыслить общими понятиями, отрицая такие научные понятия, как движение и образ, критикуя представление о причине и о детерминизме, англосаксонские эмпирики пришли к скептицизму, а Юм — к атеизму. Поскольку все является лишь отдельным впечатлением, случайным и моментальным состоянием сознания, ни в чем нельзя быть уверенным: реальность таким образом сводится к серии различных состояний моего сознания, к моим особым мыслям. От онтологического реализма картезианцев философия переходит к эмпирическому идеализму (см. книга I,

557

гл. XII). Вспомним, как Кант пытался примирить две тенденции, одновременно утверждая реальность абсолютного Бытия (ноумен) и субъективность нашего знания, для которой ноуменальная реальность непостижима и которая может обращаться только к феноменам (этот компромисс между реализмом и эмпирическим идеализмом называется трансцендентальным идеализмом). Кантианская позиция основана на некотором дуализме — дуализме ноумена и феномена; ноуменальная реальность чужда мысли (она существует, но она немыслима: любая попытка мыслить о ней делает ее феноменальной), а с другой стороны, любая мысль — результат ментальной активности. Посткантианские философские направления попытались устранить этот дуализм: таким образом родился абсолютный идеализм, главным представителем которого был Гегель.

Посткантианство делает сущность «вещей в себе» центром метафизического интереса: ноумен, абсолютно непознаваемый в кантовских *«Критиках»*, в сущности является бессодержательным понятием, он не может быть объектом, даже недостижимым для субъекта, каковым является человек. «Вещь в себе» — это сама мысль, посредством диалектического движения постепенно выступающая в качестве субъекта и объекта. С тех пор проблема соответствия между этими двумя терминами больше не возникает, поскольку отныне они составляют одно целое;

ибо «все разумное действительно и все действительно разумно». Субъект (разум) более не нуждается в предположении существования какой-либо реальности вне его; он противопоставляет себе природу как свое «иное». Таким образом, самая простая идея, идея «чистого бытия», диалектически порождает свое отрицание, а именно небытие, а отрицание отрицания производит становление, которое является для Гегеля «первым конкретным понятием».

Однако не следовало бы ограничивать гегелевскую онтологию диалектикой разума. Здесь необходимо вспомнить интерпретацию, которую в 1933 — 1939 гг. предложил французский философ русского происхождения Александр Кожев и которая базируется на той идее, что гегелевская онтология главным своим объектом имеет человеческую свободу. Дадим краткое изложение этой интерпретации, вдохновившей многих мыслителей в 50-х гг. XX в. (в частности, Мерло-Понти).

558

Сознание в *«Феноменологии духа»* выступает как конфликт между всеобщностью и частностью, основывающихся на том, что Гегель называет конкретной всеобщностью. Последняя обнаруживается в ходе истории через человеческую речь, а не через диалектику природы; «мощность отрицательных частиц» проистекает из присутствия человека в природе и проявляется через фундаментальную неудовлетворенность (хайдеггеровская тема), которая закончится, лишь когда «человек будет признан человеком». Эта цель истории достигается, когда мудрец имеет абсолютную власть в государстве (у Гегеля речь идет о Наполеоне) и понимает ее как достижение истории. Раньше всеобщий аспект человеческого существования раскрывался через религию, но не признавался через философское размышление: пока развивается история, оппозиция между философским пониманием человека (основанном на оппозиции природа / общество) и религиозной его трактовкой неизбежна; она исчезает лишь в двух случаях: когда религия принимает Богочеловека (христианство) или когда всеобщее государство осуществляется на основе разума. Тогда конфликт между религией и философией устраняется; обе они преисполнены «Абсолютной Мудрости», и свободная личность мудреца, двигателя истории, исчезает: Дух стал совершенным и совершенным.

2. ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ

Бытие-в-мире

Мартин Хайдеггер (1889 — 1976), профессор Фрейбургского университета, был метафизиком экзистенциализма: он видоизменил онтологический подход, рассматривая метафизику не как единственную науку о Бытии, а как выражение общего отношения к жизни, мирозерцания (Weltanschauung). Его основные работы: *«Бытие и время»* (1927), *«Что такое метафизика?»* (1929), *«Введение в метафизику»* (1935), *«Природа истины»* (1943), *«Ложные тропы»* (1950), *«Проблемы у Гёльдерлина»* (1951), *«На пути к языку»* (1959), *«Поэзия. Язык. Мысль»* (1971); Хайдеггеровская метафизика начинается с критики картезианства в работе *«Что такое метафизика?»*, предметом обсуждения которой является дуализм. Декарт, представив две независимые субстанции, сознание и материю, тем самым разделил Бытие и

559

мир. Его *credo* — «Я мыслю, следовательно, существую» — предполагает предварительное сомнение в существовании, протяженном в пространстве, приходится оставить без внимания субстанцию, которая мыслит. Хайдеггер полагает, что существование — это не только существование *cogito*; это бытие-в-мире (Sein-in-der-Welt), подчиненное трагическому условию смертности. Сущность Бытия открывает мне до конца отнюдь не абстрактная физическая наука, а эмоциональные состояния, такие, как тревога, одиночество, оставленность, тоска и т. п.:

«Именно тогда, когда мы не поглощены вещами или самими собой, у нас появляется эта безысходность, например в случае абсолютной глубокой тоски... Эта тоска и есть проявление сущего во всей его полноте» (*«Что такое метафизика?»*).

Проблема классической онтологии, проблема бытия сущего предполагает отказ от «легких» решений, вроде такой веры, при которой находят спасение в безропотном послушании или абсолютном погружении в какую-либо деятельность. Представленный таким образом экзистенциализм кажется пессимизмом существования (ср. с Шопенгауэром, у которого от пессимизма Бытия избавляются, найдя выход в отрицании желания жизни), а вопрос, который он ставит, звучит так: «Почему есть скорее бытие, чем ничто?» В труде *«Бытие и Время»* Хайдеггер изучает проблему Бытия как определенного бытия, то есть человека, являющегося «бытием-вот» (Dasein). Сначала он показывает, что Dasein вовсе не живет как таковой, а словно его «проживают»: в действительности он «проживается миром», и, поддавшись искушениям этого мира, он теряет свою аутентичность. Чтобы выявить его природу, необходимо рассматривать его в его временности, в том, что Хайдеггер называет чувством заботы и обнаруживает его как ситуацию: «бытие-вот» одновременно является «бытием-в-мире» и «заботой». Но метафизика не останавливается на этом понимании человека: необходимо также пройти от «бытия-здесь» к Бытию, от «временности» ко «Времени». Этот переход, до конца разрешенный Хайдеггером в его философии, заставляет размышлять о «бытии-здесь», приходя к выводам о том, что проблема человека относится к истории, а не к природе и история эта заканчивается смертью.

Понимаемый таким образом тезис Хайдеггера напоминает метафизический нигилизм и, как кажется, должен перейти к

560

полному пессимизму. Но ничего подобного! В своем труде *«Введение в метафизику»* (1935 г.) Хайдеггер отвергает обвинение в нигилизме, которое ему предъявляли нацистские экстремистские критики. «Сам факт того, что ставится вопрос о Бытии и о Ничто, отвергает нигилизм, представленный современным «техническим взрывом» и тем, как к нему относится Запад». Хайдеггер стремится понять, как случилось, что западная философия, сама бывшая частью бытия, определявшегося досократиками как *phusis*, то есть расцвет Бытия, деградировала до чествования плутократической техники или демократического псевдогуманизма. Первая деградация, или первый упадок (Verfall), произошла, когда латиняне перевели *phusis* как *natura*, заменив поэтическую цветущую выразительность Бытия статичной Реальностью; следующие падения привели к галилеевской механистичности, картезианским теориям о субстанции и в конце концов к феноменологии Гуссерля (Хайдеггер начинал свою философскую деятельность как ассистент Гуссерля во Фрейбургском университете).

Тема декаданса (упадка) неизбежно вызывает тему пробуждения и возрождения. Надо, провозглашает Хайдеггер, чтобы человечество, опираясь на идеи философов и действия правителей, вернулось к своему началу (Ursprung), взяв новый отсчет в Бытии. И именно на этом уровне находилась национал-социалистическая иллюзия Хайдеггера: «метафизическому народу» — преимущественно немецкому, — подверженному опасности технического нигилизма России и Северной Америки, уготовлено судьбой претворить будущее в Бытие, основывая это преобразование на «насилованном действии, которое вбирает в себя Бытие вообще».

В-себе, для-себя и для-других

Онтологическая проблема была первой среди тех, что интересовали Жан-Поля Сартра, который впервые приступил к ней в художественном произведении *«Тошнота»* (1938 г.) и сделал ее предметом своего единственного философского произведения *«Бытие и Ничто»* (1943 г.).

Первоначальный вопрос Сартра звучит так: «На что похоже человеческое существование?», или, точнее, «На что похоже

561

кажущееся человеческое существование?», — поскольку существуют две стороны бытия: бытие того, что появляется в моем сознании, и бытие моего сознания. Первое — это бытие-в-себе, это то, к чему восходит сознание, существование, которого ему недостает; второе — бытие-для-себя. Главный вопрос *«Бытия и Ничто»* поставленный в самом начале книги: «Каков глубинный смысл этих двух типов бытия?», — похож на вопрос Декарта о соотношении души и тела, и ответ должен находиться не в абстрактном анализе этих двух отдельных сторон

существования, а в наивном вопросе о целостности, которой является человек-в-мире (ср. с хайдеггеровской критикой картезианства).

Первую действительность бытия, каковым я являюсь, представляет сознание, в котором возникают явления, иначе говоря *cogito*, но *cogito*, согласно уточнению Сартра, «предсамопознающее», являющееся не знанием моего сущего, а существованием для-себя. Однако это сознание, сразу раскрывающееся во мне, не является чистой формой: любое сознание — это сознание чего-либо (для Сартра нет разницы между страданием и осознанием страдания), и то, что оно стремится преодолеть, есть существование в-себе. Рассматривая человека-в-мире, мы видим две формы его поведения: когда он спрашивает и когда отрицает. Эти две формы поведения являются поведением по отношению к небытию, к ничто. Если человек может задаться вопросом относительно бытия-в-себе (относительно мира), значит, сам он не является этим бытием; иначе говоря, некоторое не-бытие является условием поступков, приводящим нас к бытию. Бытие-в-себе — первично, бытие-для-себя (сознание) — некая «декомпрессия» бытия-в-себе, «муфта», через которую ничто проникает в полноту существования; но эта небытийность является единственно возможным способом перемещения бытия.

Мало сказать: «я отрицаю, значит, я существую», так как это «я существую» имеет различную природу бытия-в-себе, в которое я ввожу отрицание, оно является бытием-для-себя. Внутри этого бытия-для-себя, которым является человеческая реальность, обнаруживается мир ценностей (он представляет собой еще-небытие), возможности и временность: рассмотрение негативного поведения (негативности), такого, как выжидание, отдаление, неприятие, сожаление, превращают бытие в ничто. Более того, человек также отрицает самого себя в беспо-

562

койстве, в первом опыте свободы он испытывает «головокружение» от неопределенности возможностей и исчезновения вещей. Бегство от беспокойства порождает ложную веру, которая предлагает в качестве бытия-в-себе ценности, которые к нему не относятся. Искренность может быть сопоставлена с беспокойством, с принятием неопределенности возможностей и устремленностью в будущее. Мое настоящее — это ситуация факта, фактуальность бытия-для-себя, тяжесть прошлых ошибок, совершенных за время своего бытия; и я ответствен за смысл, который придам этой фактической ситуации.

От бытия-для-себя Сартр переходит к бытию-для-другого, физически изначально знакомое, что является признаком его бытия-для-себя, а относительно меня известное посредством наблюдения. Анализ наблюдения делает очевидным основные конфликтные отношения между сознаниями: «другой», наблюдающий за мной, трансформирует меня в предмет своего собственного бытия-в-себе, своего мира, фиксирует мою свободу: эмоциональные и сексуальные отношения между двумя сознаниями являются лишь двумя модальностями: наблюдение-наблюдаемый (мазохизм) или наблюдение-наблюдающий (садизм). Мое сознание, бытие-только-для-себя, не является «ничем из того, чем являются вещи»; среди этих вещей я обнаруживаю «другое», и через другое я становлюсь «вещью среди вещей», «бытием-в-себе-среди-мира»: Сартр называет это петрификацией бытия-в-себе посредством наблюдения другого, символ которого он видит в мифе о Медузе.

«Бытие и Ничто» заканчивается анализом деятельности и свободы. Классическую идею о человеческой природе, о сущности, из которой проистекали бы формы существования, Сартр отбрасывает: человек — проект, существование которого предшествует сущности, и именно то, что он совершает, придает ему его сущность: бытие-для-себя определяется последовательностью поведения. Груз прошлого и ситуации не определяет человека, наоборот, позволяет, утверждаясь в своей свободе, нести ответственность за ситуацию. Свобода — действие, посредством которого я выбираю свою ситуацию, и я беру на себя ответственность за нее. Сказать, что человек обусловлен причинами или побуждениями, — значит не сказать ничего: причина, чтобы действительно стать причиной, должна быть испытана как таковая, она не является причиной действия, она его

563

составная часть. Свобода — это свободный выбор, как в случае относительно авторитетной картезианской свободы — это абсолютно свободная воля: человек «приговорен» к свободе. Я ответствен за все, что со мной происходит, и за все, что

происходит в мире, потому что в моей власти отказаться от всего (например, через самоубийство). Если я принимаю войну, значит, несу за нее ответственность. Я ответствен, потому что существую, и это является доказательством моей фактуальности (не я являюсь причиной своего бытия). Как об этом писал Жюль Ромэн в книге *«Люди доброй воли»*, «не существует безвинных жертв».

3. ОНТОЛОГИЯ И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

Возвращение к точке отсчета

Проходя через теории и изменения терминов, мы обретаем онтологические константы: я не могу отрицать, что существую (имея в виду Я, душу, сознание, бытие-для-себя, монаду) и что то «нечто», что я собой представляю, обнаруживается в его существовании, развитии, противодействиях, сопротивлениях, которые заставляют его страдать и которые, в определенном смысле, могут лишить существования или сознания его существования. Я имею непреодолимую склонность считать «мир» (или «Не-я», «материю» или «природу») источником всех этих противодействий: метафизический смысл неудачи — ссылка на порядок вещей, которые противостоят «мне». Таковыми являются первые проявления онтологического беспокойства, которые я могу преодолеть лишь с помощью гипотез, веры или поэзии, избирая либо реальность внешнего мира, либо его идеализацию или, что одно и то же, придерживаясь дуализма или монизма. Если принять фундаментальную двойственность Бытия, приходится допустить существование общего знаменателя между этими двумя сферами, что делает возможным познание. Если же ее не принять, придется искать объяснение для того, как единственная реальность может быть то субъектом, то объектом, то материей, то человечеством. В любых случаях эти категории произвольны, и не существует никакого способа сравнить их истинную значимость. В физике значение теории свя-

564

зано с ее обобщающим влиянием: относительная механика не «более истинна», чем ньютоновская, но она более общая (она объясняет большее количество явлений, в том числе и те, которые объясняла классическая механика). Однако такой подход к оценке метафизики невозможен. Можно ли утверждать, что гегелевский идеализм более истинен, чем наивный материалистический реализм или реализм современной науки? Гегелевская диалектика дает представление об истории человечества, но ей не известны ни статическая физика, ни квантовая теория, ни физика частиц и т. п. Научный материализм со своей стороны не дает теоретического объяснения ни Французской революции, ни развитию рыночной экономики. Какая же из этих двух точек зрения на Бытие более истинна или более богата? Сравнение невозможно.

Кто может сказать, что следует, отбросив любое онтологическое беспокойство, отказаться от попытки рационально приблизиться к Абсолюту, трансцендентальному, и довольствоваться тем, чтобы прожить жизнь, будучи обреченным на экзистенциальную свободу, предложенную Сартром? Кто согласится раз и навсегда переложить на науку заботу о решении того, что такое «существование» и является ли оно «подобием» истины или лжи? Кто согласится изменять бытие и истину по усмотрению все более и более общих теорий? Ведь подобные предположения, по крайней мере, не гуманны и вряд ли кто-то согласится им следовать.

Онтологическое беспокойство — даже, если оно является лишь зеркалом, в котором мелькают ноуменальные жаворонки, как считал Кант, — не может заполнить всю нашу жизнь; даже самый погруженный в свою философию философ, захотев пить, пьет стакан воды, не задавая никаких вопросов о воде-в-себе. Человеку свойственно задавать вопросы, но мы забываем, чаще или реже — в зависимости от темперамента, о быстротечности нашей жизни и не успеваем спросить у себя, подобно Пармениду, что же существует, а что не существует. Однако тот, кто хочет стать философом, должен хотя бы раз в жизни поступить как Декарт: уйти в себя, стереть из памяти все приобретенные им знания и верования, чтобы потом все расставить по своим местам. Только тогда философия станет *его* философией, как об этом писал Гуссерль в начале своего произведения

«Философия — это мудрость, и она является до некоторой степени личным делом философа. Она должна принадлежать ему, быть его мудростью, его знанием, которое, хотя и ведет к всеобщему, было им усвоено и которое он должен уметь доказать с самого начала и на каждом этапе, опираясь на свою абсолютную интуицию. С момента, когда я принял решение идти к этой цели, а только такое решение может привести меня к жизни и к философскому развитию, я тем самым дал обет бедности в том, что касается знания».

Итак, вернемся к точке картезианского отсчета. Декарт, рассмотрев все формы научного знания своего времени, оставил геометрию в качестве единственной модели истинного знания. Он понимал ее как цепь предложений, объединенных законами логики, начиная с небольшого числа аксиом. Именно с этим идеалом он приступает к решению онтологической проблемы: он принимает известное правило очевидности как обоснование любой метафизической истины и принимает как истинное только то, что подчиняется этому правилу. Таким образом, он доходит до фундаментальной интуиции *cogito*. Очевидность *cogito* абсолютна, и мне кажется, что его следует понимать с акцентом на «я»: в самом деле, вне моего существования как мыслящего существа у меня нет никакого неоспоримого знания — ни в том, что касается мира, ни в том, что касается всех других «я», в той мере, в какой они являются частью мира. На стадии *cogito*, как говорит Гуссерль, у меня нет права говорить во множественном числе. Бытие сводится ко мне-думающему, и онтология становится *эгологией*.

Трансцендентальное Эго

Рассмотрим это Я, «эго», существование и природа которого заключаются в необходимости мыслить. Среди этих мыслей есть такие, которые касаются конкретного мира, а именно восприятия этого мира. В существовании этого мира у нас нет уверенности, ее не более, чем в существовании других «я», а значит, и в существовании культурных и социальных продуктов этих «я»; все это для меня не является существующим, а лишь явлением существования (в духе кажущейся философии). Лишь когда я не философствую, я рассматриваю мир как бытие; если

придерживаться правила очевидности, я должен буду сказать, что он не существует. И все же, является ли он чистым ничто? Конечно, нет, поскольку этот феномен является «моим» и его существование как феномена делает возможным мое решение рассматривать его как таковое. Мир — главное для меня, но я не высказываюсь относительно его бытия; как пишет об этом Гуссерль, я ставлю «вне игры» любое ориентированное отношение к объективному миру, я воздерживаюсь объявить его существующим или кажущимся, возможным или вероятным. Подобное воздержание от суждений о мире является фундаментальным мыслительным процессом философии Гуссерля, в которой она также называется феноменологической редукцией, или *эпохе* (греческий термин «редукции»).

«...*Эпохе* является универсальным и радикальным методом, при помощи которого я понимаю себя как чистое Я, со свойственной мне жизнью чистого сознания, жизнью, в которой и посредством которой весь объективный мир существует для меня точно такой, каким он для меня существует. Все, что является «миром», любое космическое и земное существо, существует для меня, то есть представляет для меня ценность, поскольку я узнаю о нем на опыте, чувствую его, вспоминаю его, некоторым образом думаю о нем, отягощаю его мнениями о существовании и ценности, желаю его и так далее. Все это, как известно, указывал Декарт посредством термина *cogito*. По правде говоря, мир не является для меня чем-то иным, чем то, что существует и что имеет значение для моего сознания в таком *cogito*», — писал Гуссерль в «Картезианских размышлениях».

Другими словами, существование мира, который кажется само собой разумеющимся в рамках моего повседневного опыта, предполагает существование вне «эго» и его мыслей. И я раскрываюсь как чистое эго, когда при помощи феноменологической редукции я превосхожу мой естественный опыт и когда я нацелен на свое существование в той мере, в какой оно является сознанием этого мира: Я, достигнутое таким образом, является трансцендентальным. Попытка

Гуссерля подобна попытке Декарта: феноменологическая редукция здесь заменяет методическое сомнение, финал тот же, то есть раскрытие

567

cogito, трансцендентального эго с аподиктической очевидностью («обычная» очевидность — это, например, очевидность геометрической теоремы: она существует лишь в постановке объекта теоремы; аподиктическая очевидность — это очевидность, несуществование которой непостижимо: это случай cogito).

Трансцендентальное Я не является частью мира: существует мир или не существует, посредством феноменологической редукции мое мнение по этому поводу остается неопределенным — Я есмь (Ego sum). Если я притворяюсь (картезианский термин), что мир не существует, тогда я должен отступить от мировой науки и от всех частных наук, особенно от биологии, антропологии и экспериментальной психологии, которые являются науками о Я-психологическом, то есть о моем внутреннем опыте (что так мало определено, как и мой чувственный опыт) и о моей жизни в обществе. Феноменологическое *эпохе* сводит «естественное человеческое Я к Я-трансцендентальному, которое придает все свои экзистенциальные Я-значения объективному миру.

Итак, на той стадии, на которую мы перешли после феноменологического *эпохе*, Бытие сводится к трансцендентальному Я (cogito) и к мыслям (cogitationes); Я-психологическое и мир, часть которого он составляет (включая другие Я), объекты нашего естественного опыта взяты в скобки. Я воздерживаюсь приписывать им какое-нибудь значение Бытия, то есть я не высказываю никакого мнения о мире: «Мир существует» или «Мир не существует». Для того чтобы пойти дальше в моей философии, я должен проанализировать содержание трансцендентального опыта: это размышление позволит мне выйти из солипсизма, в рамках которого я сейчас нахожусь, и расширить трансцендентальное поле.

Интенциональность Я

Трансцендентальное описание эго не следует смешивать с психологическим исследованием. Последнее распространено по всей земле, рассматриваемое как существующее (следовательно, раньше *эпохе*); например, мы говорим: «Я вижу дом», «Я вспоминаю, что видел этот дом», «Я представляю себе дом»

568

и т. д. Трансцендентальное размышление заключается не только в изложении моих восприятий и моих воспоминаний, но и в наблюдении за состоянием моего сознания; феноменологическое поведение (термин, который должен быть взят в точном значении) состоит в раздвоении Я на психическое Я, «заинтересованное миром», и Я — трансцендентальное, «незаинтересованный зритель».

Позже обнаружится то, что обобщенное сознание со своими особыми формами (восприятие, память и т. д.) нацелено на какую-либо вещь, на какое-либо намерение: любое состояние сознания, в себе самом, является сознанием какой-либо вещи. Воспринимать дом — означает «иметь в виду» какой-либо конкретный дом, соответственно форме восприятия; вспоминать какую-либо мелодию — означает «иметь в виду» определенную мелодию как воспоминание и т. д. Мои состояния сознания являются интенциональными (т. е. направленными-на), основным свойством сознания в качестве cogito является удержание предмета как мысли (его cogitatum, согласно терминологии Гуссерля) в самом сознании. Эта главная особенность сознания называется интенциональностью. Определяя сознание как интенциональность, мы ближе подходим к Бытию. Сознание неотделимо от того, сознанием чего оно является, cogito неотделимо от cogitatum (моя мысль неотделима от того, что мыслится). Мир, который мы понимали до феноменологической редукции как феномен, причем последний брали в скобки, воспринимается теперь как cogitatum: «Сознание этого мира всегда находится в единстве сознания», — писал Гуссерль.

Тогда основное описание сознания может быть сделано двумя способами: либо взяв в качестве объекта свойства cogito (восприятие, память и т. д.), в таком случае оно будет *ноэтическим*; либо обращаясь к интенциональному объекту, к cogitatum, которое я рассматриваю как существующее или несуществующее, настоящее, прошлое или будущее и т. д., в таком случае оно будет *ноэматическим*. Впрочем, оба описания неотделимы друг от друга, поскольку любое свойство сознания

(восприятие и т. д.) является «какой-либо вещью»; Гуссерль иллюстрирует этот пункт символическим примером восприятия куба, когда конкретный куб воспринимается как объективная единица, дополненная множеством разных видов (смежность

569

его граней, форма, цвет и т. д.), при том что каждый отдельный вид является, в свою очередь, единством множества. Таким образом, по мнению Гуссерля, сознание как *cogito* имеет сознание своего *cogitatum* не в единственном «недифференцированном» акте, а в «структуре множества» — не только ноэтической (т. е. с точки зрения перцептивного сознания), но и нозматической (в плане *cogitatum*): какая-либо вещь, о которой есть сознание как о единице, идентична множеству отдельных свойств сознания (ноэтических или нозматических). Способ связывания, объединяющий одну модальность сознания с другой, является синтезом: каждое состояние сознания является синтетической единицей, и вся наша психическая жизнь унифицирована синтетическим способом:

«Эта жизнь (психическая жизнь) является всеобщим *cogito*, охватывающим синтетическим способом все состояния индивидуального сознания, могущего возникнуть в этой жизни, и который имеет свой общий *cogitatum* (интенциональный объект), обоснованный разными способами во множестве различных *cogitata*».

Феноменология как трансцендентальный идеализм

Попытка Гуссерля поместить нас вовнутрь нашего интенционального сознания и описание того эго, которое нацелено на объект, представляет собой интенциональный анализ. Последний показывает нам, что сознание не является «хаосом» интенциональных состояний; в нем господствуют типичные структуры, самая главная из которых обозначена основной схемой эго — *cogito* — *cogitatum* (я в качестве трансцендентального эго, я думаю о «думаемом», т. е. у меня есть сознание какой-либо вещи). В этой структуре визируемый объект, интенциональный объект, относится к *cogitatum*: он служит «трансцендентальным проводником». Что это значит? Когда я нацеливаюсь на какую-либо вещь (на интенциональный объект), это нацеливание соответствует множеству состояний сознания: я могу его воспринимать, вспоминать о нем, воображать его, высказывать о нем предикативные суждения и т. д. Кроме этих переживаемых состояний, есть еще бесконечное количество возможных состояний сознания по отношению к этому интен-

570

циональному объекту: единство всех этих состояний достигается тем, что они направлены на один и тот же предмет. Именно в этом смысле интенциональный объект служит «интенциональным проводником»: каждый объект в общем соответствует структурному правилу Я-трансцендентального и дает в дальнейшем правила для других возможностей осознания этого объекта.

«Иначе говоря: целостность объектов и типов объектов, которые я могу воспринимать или, пользуясь трансцендентальным языком, которые может воспринимать трансцендентальное Я, является не хаосом, а упорядоченной структурой...»

Именно на этом уровне феноменологической попытки становится возможным онтологическое утверждение объекта. Конечно, начинать следует с моих состояний, которые являются, как было сказано, синтезами в соответствии со структурой визируемого объекта; синтезы, абсолютно сходные с этими структурами, называются истинными, другие — ложными, и объекты соответствующих состояний сознания получают, в зависимости от случая, предикат «существовать» или «не существовать», согласно тому, будет ли интенция истинной или ложной. Правомерно думать, что на этом переломном моменте в своей философии Гуссерль несколько неожиданно отклоняется в сторону рационализма, подобно Спинозе: если мысль, которую я имею об объекте, истинна, этого достаточно, чтобы этот объект существовал. К тому же для Гуссерля истинная структура является разумной, определенной как «универсальная и главная структура общей трансцендентальной субъективности», и разум передает возможностям подтверждения и верификации, а в последнем исследовании —

очевидности, решающий фактор интенциональной жизни. Но это означало бы сделать из феноменологии полную бессмыслицу; согласно монизму Спинозы, я, субъект *cogito*, не являюсь империей в империи, я не обладаю трансцендентальным свойством: я являюсь лишь частью мира (субстанции), и, упорядочивая мысли согласно разуму, я только отражаю рациональный порядок мира. У Гуссерля, наоборот, я являюсь точкой отправления всего, но не хронологически, а логически, потому что я считаю, что сам имею опыт и научное знание о мире, но этот опыт и это знание принадлежат

571

только мне, на основании *моего* сознания, они есть «воспринятое *моим* восприятием,думанное *моей* мыслью, понятое *моим* пониманием». Все, что я утверждаю как обладающее существованием, как онтологическую действительность в картезианском смысле, я утверждаю в области *моего* сознания, как *cogitatum* *моего* *cogito*.

Феноменология — это объяснение эго в широком смысле слова; она показывает, каким образом эго само определяется как существование в себе своего сущего, а также каким образом оно создает в себе другие субъективности и объективности мира, то есть целостность Бытия.

Итак, феноменология — это трансцендентальный идеализм, но не в смысле идеализма, как его понимали эмпирические идеалисты XVIII в., идеализма, как его понимал Кант, который допускал существование вещи-в-себе вне моего представления. Это идеализм, который довольствуется разъяснением моего эго — как нечто думающего, которым я являюсь, как причина возможных знаний. Это не означает выступления против реализма или диалектического описания реальности, как у Гегеля; это, по словам Гуссерля (в «*Идеях*», в «*Логических исследованиях*», в «*Картезианских размышлениях*»), объяснение всех типов Бытия, которые я, трансцендентальное эго, могу вообразить, объяснение их смысла. Эта попытка особенно затрагивает один тип Бытия: мой опыт ставит меня перед трансцендентальностями, которые становятся в области моего сознания визуированными трансцендентальностями; феноменология должна объяснить трансцендентальность Природы, Культуры и Мира.

Дополнительные примечания

Если *эпохе*, в какой бы форме его ни применяли, является единственным моментом в жизни философа, у которого нет причины повторять себя (он ближе к мистическому озарению, из которого он преобразуется раз и навсегда, в отличие от вдохновения, более или менее часто посещающего поэта), то методологические последствия из этого продолжают сохранять свою действительность и значимость и среди них можно выделить два основных, которые названы Гуссерлем эйдетическими и интересубъективностью.

572

Термин «эйдетический» (от гр. «*eidos*» = вид, образ, идея; у Платона понятие «эйдос» имело значение прообраза, субстанциональной идеи) классически обозначает то, что относится к сущности Бытия по необходимости, по контрасту со своими случайными модификациями. Гуссерль употребляет его в специальном смысле как метод, который состоит в том, чтобы заменить рассмотрением сущности (*Wesen*) рассмотрение случайных (интенциональных) опытов. Рассмотрим интенциональный опыт, например восприятие этого стола вместе с его формой, цветом и т. д.; посредством феноменологической редукции мы воздерживаемся от любого мнения об экзистенциальном значении этого восприятия. Затем при помощи воображения изменим воспринимаемые качества: представим стол другого цвета, другой формы и т. д.: действуя подобным образом, мы преобразуем факт нашего восприятия в возможность восприятия из бесконечного числа других, впрочем совершенно произвольных, но которые, все, будут восприятием стола; мы преобразуем наши реальные восприятия в «царство ирреальности» и «как будто» сохраняем в памяти лишь «воспринимаемую презентацию». Тип восприятия, которого мы достигаем, лишенный какой-либо связи с явлением (а именно частное восприятие этого стола), становится сущностью, эйдосом восприятия; он суммирует все возможные восприятия. Главной целью философии, наряду с эпохе, отступлением от чувственных данных,

согласно Гуссерлю, являются прямое знание, интуиция сущностей, априорное и не зависящее от опыта:

«Итак, эйдетическая феноменология исследует всеобщую априорность, без которой ни я, ни какое-либо другое общее трансцендентальное Я не смогли бы «быть вообразимы»; и поскольку любая существенная универсальность имеет значение незыблемого закона, феноменология изучает всеобщие и главные законы, заранее определяющие возможный смысл (в противоположность бессмыслице) любого эмпирического утверждения, касающегося трансцендентального».

Предшествует ли усмотрение сущностей видению реальностей, или оно создает «науку о чистых возможностях», эта наука и является «первой философией», о которой мечтали все философы со времен Аристотеля «и о которой продолжают мечтать», поскольку Гуссерль создал лишь несколько «введений» в

573

еще не описанную философию, которую, как он полагал, еще надлежит описать.

Важным пунктом размышлений Гуссерля был способ, которым он ставил проблему существования других вещей. Поскольку все предыдущее не позволяет мне решить, являюсь ли я единственным трансцендентальным эго, когда-либо существовавшим, или есть еще другие? Этот вопрос до Гуссерля никогда по-настоящему не затрагивался метафизиками, разве что несколькими древними скептиками, которые ставили под сомнение все формы существования, да еще одним мыслителем, французским врачом Клодом Брюне, который изложил свою доктрину в своем *«Медицинском журнале»* (1686 г.). Брюне считал, впрочем несколько непоследовательно, что вся реальность, включая реальность других, была лишь мечтой индивидуального «я», то есть он стоял на позиции, называемой солипсизмом. Гуссерль хорошо понимал, что феноменологическая редукция, сводя размышляющее Я к эго трансцендентальному, делает из него *solus ipse* («единственное я»), и потому пытался избавиться от солипсизма, предполагая, что в Я, на основании Я-трансцендентального, вызванного интенциональностью, формируется смысл «другого», *alter ego*, посредством опытов, рассматриваемых как трансцендентальные факты. Такие опыты типа сочувствия, «сопереживания с другим», которые, вдохновляясь феноменологическим методом, приводит Макс Шелер (1875 — 1929): например, скорбь по умершему ребенку, в которую погружены отец и мать, является опытом общения сознаний, когда оба страдают вместе и один за другого, страдая и сочувствуя в страдании. Что касается Гуссерля, то он вводит в свою философию понятие *alter ego* в виде реальности. Мне свойственно как мое конкретное существование в качестве «монады», так и сфера моей интенциональности, которая, разумеется, охватывает визированную интенциональность «других», аналогично визированной интенциональности мира. В этой интенциональности состоит «новый экзистенциальный смысл», который отражается в моем собственном «я»: *alter ego* является одновременно и отражением меня самого, и не-отражением, не имеющим ко мне отношения. Следуя далее, Гуссерль приходит к мысли о том, что существует некоторая трансцендентальная intersубъективность, как бы главный фонд реальности, в котором выделялось бы эго каждого: исследование трансцендентального эго, эгологии, осуществляемой вслед за картезиан-

574

ским эпохе, ведет к размышлениям о некоторой культурной социологии. В одном из своих последних произведений — *«Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология»* (написанном в 1935—1936 гг., опубликованном в 1954 г.) Гуссерль настаивает на исследовании этой intersубъективности, которая, по его мнению, должна предохранить гуманитарные науки от дегуманизации: со времен Галилея мир рассматривается под углом зрения математики, и этому надо радоваться, так как математический формализм гарантирует объективность науки, однако, если мы стремимся познать субъективное, человека, не следует довольствоваться этой формализованной наукой (или тенденцией к этому виду науки, проявляющейся в экспериментальной психологии и социологии). Трансцендентальная феноменология должна спасти науку о человеке: эго будет раскрыто как жизнь по ту сторону моего собственного пережитого опыта.

Заключение

Феноменология Гуссерля трудна для понимания, потому что сам Гуссерль видел в ней лишь попытку ввести новую, насущно необходимую философскую ориентацию. Ее можно рассматривать в качестве метода или системы.

«Как метод феноменология пытается через факты и эмпирическое поведение уловить «сущности», то есть идеальное значение последних понимается непосредственно через интуицию (*Wesensschau* = «видение сущности»). Как система она пытается пролить свет на крайний принцип любой реальности: она видит во всей психической реальности течение сознания и во всей социальной реальности историческое будущее».

«Феноменология пытается привести реальность человека (его реальность бытия-в-мире) к сущностям, не зависящим от хода истории, который необходимо понять в его «сейчас»: она стремится к вечной философии. В то же время различие между трансцендентальным эго и мирским субъектом делает доминантной познающую интенцию, которая исходит из эго, заявляющего «*cogito*» обо всех других интенциональностях. Нарушение этого доминирования в сторону интереса к «я-в-мире» порождает экзистенциальную философию».

575

Эдмунд Гуссерль

Гуссерль (1859 - 1938 гг.) был учеником профессора Вюрцбургского университета Франца Brentano (1838 - 1917 гг.), который был основоположником понятия интенциональности. Сам Гуссерль преподавал в Гёттингенском университете, затем во Фрейбургском. Его рукописи находились в архиве университета Лувена, который их опубликовал под общим названием «Гуссерлиана».

1891 г. — «*Философия арифметики*»: первое значительное произведение, только первый том которого был опубликован. Оно касается изобретения числовых символов. Гуссерль еще не находится во власти феноменологического метода, который будет изложен в «*Логических исследованиях*» в начале 1900 г. 1900 г. - первое издание труда «*Логические исследования*», второе издание которого вышло в 1913 г. В этом труде Гуссерль развивает критику психологизма, согласно которому логические законы являются отображением в мире чувственной реальности навыков восприятия; он содержит также критику кантианства и попытку обосновать формальную науку о предмете, в основном управляемом не-противоречием; ее законы являются не отображением психических навыков, а требованиями трансцендентального субъекта (*cogito*); Гуссерль вводит во втором томе «*Логических исследований*» понятие феноменологии как «чистой онтологии пережитого».

1911 г. - «*Философия как строгая наука*».

1913 г. — публикация первого тома «*Летописи по философии и по феноменологическим исследованиям*».

1913 г. - «*Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии*». Гуссерль объясняет здесь, чем должна быть феноменология, понимаемая как фундаментальная философская наука: ее цель - раскрыть сущность, идеальные отношения, независимо от их психологического происхождения, посредством интуиции. 1929 г. — «*Формальная и трансцендентальная логика*»: формальная логика, представленная в виде теории об объекте.

1931 г.- «*Картезианские размышления: Введение в феноменологию*». Издание переработанных публичных лекций, прочитанных Гуссерлем в феврале 1929 г. в Сорбонне, перед публикой Французского философского общества. Книга завершается такими словами: «Положительная наука — наука о сущности, которая потерялась в мире. Сначала надо потерять мир через эпоху, чтобы затем снова его найти в обретении универсального знания в себе-самом».

1935—1936 гг. - «*Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию*».

IV. Субъект и познание

1. Я И СВОБОДА

Эмпирическое Я и трансцендентальное Я

Феноменологический анализ открыл нам, помимо Я, трансцендентальное Я, сущность которого состоит в том, чтобы иметь какую-то цель. Мы должны придерживаться теперь описания этого двойного аспекта «Я» и вопросов, которые при этом возникают. Представим себя на уровне наивного сознания, еще не философского, а погруженного в наивный материализм. Мысли, чувства, действия касаются субъекта, который говорит «Я»: Я мыслит количественными категориями, Я чувствует тепло своего тела, Я страдает, Я ходит, Я существует. Это Я более или

менее ясно воспринимается как то, что составляет материальный мир: «Я упал» означает «мое тело» упало; «Я иду» означает, что «мои двигательные нервы заставляют двигаться мышцы бедер и нижних конечностей, чтобы мое тело, поставленное в вертикальное положение, двигалось в пространстве». Поскольку мой жизненный опыт расширяется, мне не обязательно быть философом, чтобы утверждать, что я отличаюсь от остального мира, который меня окружает и мне угрожает. Я противопоставлено тому, что не есть Я: я становлюсь центром, я себя отделяю от других и приобретаю то, чего психологи назовут личностью. Переведем эти простые впечатления на философские термины: Я — это, прежде всего, мое сознание, то есть нечто непонятное, что сопровождает мои восприятия, мои действия и получает, следуя им, послания оттуда, что не есть Я, а именно из окружающего мира. Но Я — это также Я в мире, со своей историей и сложной системой взаимоот-

577

ношений с другими Я: именно это Я называется эмпирическим Я. Интроспективная психология сделала его объектом своего изучения, литература — своей главной темой. Это Я изображает Монтень и анализирует Пруст, это оно жалуется в поэзии Бодлера, и именно его психоанализ описал как снабженное основными побуждениями и формирующееся при противопоставлении себя внешнему миру.

Античная мысль, искавшая то, что управляет всей совокупностью реальности, связывала это с чем-то, что выходит за ее пределы и является ее причиной (вечная модель Платона, иерархия понятий у Аристотеля), презируя эмпирическое Я, индивидуальное, источник наших ошибок и страданий. Руководствуясь этим эмпирическим Я, люди, прикованные в «платоновской пещере», довольствуются царством теней; именно мое эмпирическое Я заставляет меня поверить в случайность существования всех вещей. Для греческой философии индивидуальные особенности не являются положительной характеристикой; все мудрецы похожи, настоящий мудрец тот, кто основывает свои слова и свои действия на истинном знании, потому что существует только одно знание. Девиз Сократа «*Познай самого себя*» отсылает к чему-то более глубокому, чем эмпирическое Я, а именно к трансцендентальному Я. Наконец, по представлениям древних греков, мир более важен, чем я: космологические системы представлены в избытке от досократиков до неопифагорейцев, тогда как описания и объяснения индивидуального «я» почти не существуют, кроме как у элегических или лирических поэтов (драматургов интересовало трансцендентальное Я). В действительности именно христианство разрушает эту иерархию ценностей. Библейская концепция положения человека в этой иерархии отличается от эллинистической традиции, но она еще не повернута в направлении эмпирического Я; мир — это продукт, произведение Яхве, и человек — его образ, но союз, который Яхве заключает с Авраамом и возобновляет с Моисеем, касается Божьего *народа*, взятого в общем смысле, а не конкретных я, его составляющих. Это не я каждого «еврея» находится в единстве со своим Богом, но Я всего Израиля; религия Моисея включает в себя почитание единственного и всемогущего Бога и строгое следование Божественным законам, которые являются основой общества избранного народа. Начальная форма христианства стала восстанием против

578

этих законов, выдвинув идею спасения каждого отдельного человека. Для иудаизма в день Страшного суда весь народ Израиля будет спасен; для христианства, наоборот, добрые будут отделены от злых, и каждая душа спасется отдельно. В христианстве человек, как и Бог, — Личность, поэтому Личность сама по себе имеет ценность.

Помимо этого, христианское мировоззрение отличается от эллинистического мировосприятия, согласно которому человек оценивается по качеству знания, то есть по способности понимания мира (мудрец выше невежды, хотя этот последний может быть более богат и могущественен): в Божьем Граде существует что-то вроде метафизического эгалитаризма: Я нищего духом столь же значительно, как и Я Платона. Теория благодати, которая дополняет евангельские истины, опять-таки подчеркивает личный характер спасения: благодать заслуживается, конечно, верой и делами, но ко всему прочему она должна быть дана Богом. Выбор избранных —

это личный выбор, принцип которого человеку неизвестен (это Божественная тайна). Этим обусловлены мучения эмпирического Я христианина: его загробная жизнь зависит не от общих правил (если бы было так, то всем было бы возможно получить спасение, при условии, если бы все эмпирические Я открыли эти правила и следовали им), а от единичных правил, для каждого в отдельности, зависящих от Божественного Промысла. Христианство, таким образом, переместило центр внимания метафизики: неизвестное — это уже не мир, поскольку его происхождение нам приоткрывается в Священном Писании (учение о Сотворении мира), а «Я» и его судьба. И Бог, вочеловечившийся в Сыне, делает Себя примером Высшего эмпирического Я.

Я эмпирическое

Однако распространения христианства во всем западном мире и его становления в качестве единственно законного образа мыслей было недостаточно, чтобы рассуждения об эмпирическом Я проникли в философию. Дело обстояло как раз наоборот: средневековая философия убрала это Я из области изучения, занимаясь только поисками в человеке *источника света* (в XVII в. его называли бы здравым смыслом), который дает ему

579

возможность разностороннего познания действительности. Эмпирическое Я отдается на усмотрение духовнику, которому оно предстает во всей своей будничности; на каждой исповеди через отпущение грехов Я очищается. Однако зарождение и развитие этого Я первыми заметили поэты.

Древнегреческие поэты и драматурги, конечно, описывали своих героев как отдельных людей, но их индивидуальность не была основана на единичности. Герои выступали как бы прототипами человечества; Агамемнон Эсхила, Эдип и Антигона Софокла, Ифигения Еврипида — не люди из плоти и крови, несмотря на кажущуюся жизненность их речей: они олицетворяют основные формы Я, которое вышло за рамки эмпирического Я и которое философы назовут после Канта трансцендентальным Я. Показательным примером является трагедия *«Царь Эдип»* Софокла. Почему Фивы постигло великое бедствие, чума? Царь Фив в результате расследования находит ответ: то, что он, глава образцового государства, сам не ведая того, убил своего отца и женился, опять-таки не зная об этом, на своей матери, и является причиной ужасного несчастья, постигшего его народ. Это — трагедия, потому что эмпирическое Я Эдипа, то, которое проводит расследование, открывает существование, помимо самого себя, трансцендентального Я (связанного, по мнению психоаналитиков, с «эдиповым комплексом»). Герой же Софокла — совсем не тот человек, который ищет, задает вопросы и страдает, он — Отцеубийца, повинный в кровосмешении, точнее — Идея (в платоновском смысле) Отцеубийства. Исследователи нередко утверждают, что древнегреческие драматурги больше не верят в Судьбу, то есть в трансцендентный порядок, который определяет судьбу каждого. Это правда: герои трагедий Эсхила и Софокла живут внутри трагической ситуации, в которой они берут на себя ответственность, применяя силу воли против предначертания Судьбы. Появление личной ответственности еще не затрагивает эмпирическое Я: пока это ответственность героя, которая налагается на все отдельные Я, их превосходя.

Настрой меняется в *мистериях* и *действиях* христианского Средневековья. Адам, появляющийся на сцене средневекового театра, — это не трагический герой и не абстрактное олицетворение всего человечества; это обыкновенный человек, переживающий свой проступок как одну из превратностей повседневно-

580

ной жизни. Единственное, чем он отличается от других людей, — это то, что он первый человек; но «первый» — это просто порядковое числительное: Адам — первый человек, но не самый сильный и не самый лучший. Он просто украл яблоко, но он совсем не архетип грешника, а его стенания по поводу своего греха (который он даже не воспринимает как *грех*) напоминают плач повешенных Вийона. Средневековая поэзия открыла, помимо великих эпических фресок, путь к эмпирическому Я, чувствительному, эмоциональному и деятельному, от Рютбефа до Вийона, от Франциска Ассизского до тосканских поэтов, и английская поэзия Елизаветинской эпохи продлила этот литературный турнир, чье последнее эхо —

до периода классицизма — слышится у Монтеня («Я сам материал для своей книги»).

Необходимо преодолеть XVII век и Декарта, чтобы снова обнаружить размышления над эмпирическим Я у последователей Локка, среди которых, на переднем плане, Юм и Кондильяк, и у философов «самоанализа» — шотландцев Томаса Рида (1710—1796) и Дегальда Стюарта (1753—1828) и француза Мен де Бирана (1766—1824). Кондильяк (1714—1780), автор *«Трактата об ощущениях»* (1754 г.), пытается определить эмпирическое Я, исходя из примитивных полностью пассивных ощущений. Ему принадлежит известный пример, получивший название «статуи Кондильяка»: неподвижный манекен, который имеет все части человеческого тела (скелет, мускулы, внутренние органы, центральную нервную систему и т. д.), кроме органов чувств: но он начинает двигаться, так как постепенно начинает испытывать примитивные ощущения, и он приобретает в связи с ними все способности, составляющие эмпирическое Я.

Шотландские «психологи» XVIII в. первыми выступили против пассивного представления Я, унаследованного у юмовского *«Трактата о человеческой природе»*: наряду с внешними факторами, влияющими на наше Я, наполняя его ощущениями, по отношению к которым оно остается пассивным, существует *внутренняя реальность*. Мы можем наблюдать ее с помощью «внутреннего чувства», или психологического сознания, высшим проявлением которого является *интроспекция*, когда я выступаю одновременно и субъектом, и объектом познания. Мен де Биран развил в *«Очерке об основаниях психоло-*

581

гии и ее отношении к исследованию природы» (1812 г.) и в *«Новых опытах антропологии»* (1823 г.) интроспективное понимание Я, основанное на *теории воли*. Вот в чем состоит его идея:

1) Эмпирическое Я — это не чистая пассивность; на каждое воспринимающее пассивное состояние приходится состояние активное: невозможно смотреть и не видеть, слушать и не слышать, чувствовать и не реагировать. Идея причины, переработанная этим Я, чтобы связать воедино факты нашего опыта, — это отображение в мире объектов сознания, которое мы имеем, того, что мы сами причина наших реакций.

2) Я есть единство и простота; оно открывается так, чтобы познать себя как «я хочу» (*volō, ergo sum* — лат. «хочу, значит живу»).

3) Опыт *volō* (хочу), или «примитивное проявление внутреннего чувства», — не что иное, как волевое усилие, неотделимое от «мускульного усилия», причиной которого является Я. Этот опыт — неременное условие ощущения себя личностью: полностью парализованный человек вел бы только растительный образ жизни; у него отсутствовало бы ощущение собственного Я, испытываемое только через работу мускулов.

4) Это познание эмпирического Я не больше чем познание эмпирического Я: Мен де Биран упрекает Декарта в том, что тот, по его мнению, необоснованно переходит от внутреннего опыта *cogito* (которое Мен де Биран интерпретирует как *volō*) к утверждению Я как субстанции, то есть трансцендентальному Я.

5) Однако человек не всегда деятелен. За двадцать пять лет до Кьеркегора Мен де Биран наметил учение о скрытом отчаянии в своей теории о трех ступенях человеческой жизни (*«Новые опыты антропологии»*): животной, человеческой и Божественной. Животная жизнь определяется чистой пассивностью по отношению к телу; человеческая жизнь — это пассивность, которая преодолевается сознательным действием (и правильно направленное усилие всегда побеждает); Божественная ступень жизни — это та, на которой человек становится совершенно пассивным по отношению к Божественной милости: борьба с ней бессмысленна, но мы не можем и примкнуть к ней: Божественная милость делает нас существами метафизически беспомощными.

582

Понятие Cogito

Спонтанному осознанию эмпирического Я, которое будет изучаться с конца XIX в. эмпирической психологией (термин введен в XVIII в. Х. Вольфом) и психоанализом, противостоит картезианское утверждение *cogito*, которое

превратилось, хотим мы этого или нет, в важную для всей философии отправную точку. Если я отброшу все сомнительное, на время откажусь считать реальным все то, что во мне порождает сомнение, сколь «неправдоподобной» ни казалась бы гипотеза о Злом духе, неизбежно всплывет та истина, что *Я мыслю*, а для того, чтобы мыслить, надо существовать. *Я-мыслящее* картезианства — это не только эмпирическое Я, которое чувствует, желает, надеется, но это еще и чистый субъект любого познания, определенная основа, общая для всех людей, которая поддерживает мысль, как материальная субстанция поддерживает чувственные свойства вещей. Это Я, помимо моего опыта, всеобщего и единственного одновременно, в той мере, в которой я устанавливаю в нем, что *моя* мысль — это *мысль*, то есть то, что философы после Канта стали называть трансцендентальным Я. *Я мыслю* сопровождает все мои представления, оно логически независимо от них; мы его отнесли вместе с Гуссерлем к трансцендентальному *эго*, обремененному намерением. К этому трансцендентальному Я классическая философия относил функции *субстанции* и субъекта познания и действия. В отличие от эмпирического Я, изменяющегося во времени, трансцендентальное Я обладает неизменными границами (рассудок, разум, воля), общими для всех людей, которые используют эти сокровища в разной степени, одни открывают их для себя, как мудрецы, другие о них не подозревают.

Заданное таким образом трансцендентальное Я обладает онтологической ценностью, подробно растолкованное картезианцами и переосмысленное феноменологией Гуссерля. Кант заменил онтологическую точку зрения (вещь-в-себе) критической: Я-вещь-в-себе, по Канту, непознаваемо; все, что я могу сказать о нем, — это то, что оно существует и что эмпирическое Я является его выражением. Между Я-вещью-в-себе, абсолютным и непознаваемым, и эмпирическим Я, конкретным, индивидуальным, погруженным в прошлое и случайность, есть феноменальное Я, субъект познания. Мой личный опыт ставит

583

меня перед лицом эмпирического Я. Лишая его исторического и случайного содержания, оставляя только то, что оно содержит в качестве условия человеческого познания (а именно, по Канту, две способности разума и чувственности), я его открываю в качестве трансцендентального, феноменального Я. Что касается абсолютного Я, Я-вещи-в-себе, все происходит так, как если бы Я-как-явление оказывало влияние на мое личное абсолютное Я: мы видели, что философы-посткантианцы обходились без этой непознаваемой вещи в себе, чтобы остаться в области *феноменального*.

Свобода

Все наши мысли, все наши действия сопровождаются смутным чувством нашей свободы. Эмпирическое Я думает, что оно свободно, так как имеет равную возможность выполнять и не выполнять действие, и что решение зависит только от него. Но эта мысль не совсем точна. Свободное действие — это действие, которое может быть совершено только мной самим, чтобы существовать: меня ничто не заставляет это делать, ни определенная причина, ни внешняя цель (не имеющая отношения ко мне). Но что это означает? Я сижу на этом стуле, и в какой-то момент я встаю: до какой степени мое действие свободно? Если я встал, *потому что* сидячее положение, в котором я находился, было неудобным, это не означает, что мой поступок был свободным, ведь он был определен силой физиологических процессов (онемением мышц, например); да, но, скажете вы, я мог бы по-другому отреагировать на онемение мышц, например, вытянув ноги, но оставаясь сидеть или, лучше, помассировав их, оставаясь в том же положении: выбор, который я сделал, поднявшись, является свободным действием, потому что было множество других вариантов, в равной степени возможных. Но были ли они действительно *одинаково* возможны? В частности, имели бы они один и тот же эффект? Я, может быть, в прошлом уже испытывал такое состояние мышечной усталости, и мой опыт мне подсказал, что, встав, я избавлюсь от нее быстрее всего: таким образом, акт вставания не был свободным, он определяется моим прошлым, связанным с сегодняшним онемением мышц, тем, что психологи называют поведенческим опы-

584

том. Как я ни буду стараться дальше анализировать, я все равно буду находить

убедительную причину встать из-за неудобства положения. Теперь предположим, что я не испытываю никакого неудобства в моем сидячем положении и что я резко встаю, как говорят, «без причины». Если я себе задам вопрос: «Зачем я встал?» — я, возможно, найду объяснение своему действию по его конечной цели. Я встал, *чтобы* достать книгу, потому что не было другого способа ее достать, или *чтобы* показать, что я могу встать «без определенной причины», или *чтобы* пойти попить, потому что я хочу пить, и т. д. И даже если я не найду никакой причины или никакого сознательного мотива встать, я смогу получить объяснение, исследуя свое бессознательное. Одним словом, самый простейший акт — и тем более сложные поступки и поведение — определяется до его свершения причинными физико-историческими рядами, и после — с помощью сознательной и бессознательной мотиваций. Нет бесполезного акта, и, когда я думаю, что совершил таковой, оказывается, что он полностью обоснован, так как я его выполнил, *чтобы* сделать беспричинный акт. Если бы можно было знать в совершенстве все состояния, определяющие индивидуума (биологические, социальные, исторические и т. д.), то можно было бы предусмотреть всю совокупность его поступков и поведения.

Таким образом, эмпирическое Я представляется мне связанным такой же необходимостью, что и материальные вещи, или, по крайней мере, столь же суровой. Однако у меня есть иллюзия, что я свободен, поскольку я не замечаю множества причин, которые заставляют меня действовать, и даже если я мог бы их знать, я не мог бы предвидеть их комбинации, так как их слишком много. Исследование человеческого поведения сталкивается с теми же самыми трудностями, что и проблема энных тел (*N* тел) в механике: даны два отдельно взятых тела, которые влияют друг на друга до бесконечности, и я могу, посредством подсчетов, предвидеть, каким будет движение одного из них по отношению к другому (например, движение Земли по отношению к Солнцу); но если *N* рассмотренных тел равно или больше 3, то задача математически неразрешима: можно предположить только приблизительное решение, при условии, что *N* не будет сильно приближено к 2 (*N* = 3, например); если

585

больше, то задача *N* тел неразрешима, и движение рассматриваемых материальных точек объявляется случайным. Дана совокупность частиц, но, какие бы ни были использованы средства исследования, какое бы ни было качество инструментов, мощность математических приборов, я никогда не смогу предвидеть судьбу отдельной частицы, я никогда не узнаю ее траекторию и будущие взаимодействия: это то, что можно назвать *метафизической свободой* частицы или, более точно, ее *квазисвободой*. Все это можно перенести на поведение эмпирического Я. Мое физическое состояние, мой прошлый опыт определяют мой акт вставания; но это новое действие, которое до сих пор не составляло части моего прошлого, изменит его, и в следующий раз я встану по-другому — даже если разница будет совершенно незначительной, — и взаимодействия между этим актом и моей областью сознания меня поставят перед лицом проблемы, похожей на проблему энных отношений. И, в связи с отсутствием какой-либо определенности, у меня создается ощущение свободы. Эта квазисвобода составляет контраст с ситуациями, в которых есть определенность: например, если на частицы, движущиеся беспорядочно, сильно воздействует сила притяжения Земли, то они теряют свою квазисвободу и двигаются точно вертикально сверху вниз с одинаковым ускорением, это движение преобладает над всеми другими возможными движениями; так же, если я сижу на электрическом стуле, приличный заряд заставит меня подскочить независимо от моего прошлого опыта (затекла нога или нет и т. п.).

Эмпирическая свобода, то есть любая квазисвобода, это бесценное сокровище; это она не позволяет мне стать пассивным фаталистом и воодушевляет во мне желание жить, не покоряясь судьбе. Этой свободе угрожают с самого моего рождения тем, что я живу в обществе, и тем, что я следую более или менее многочисленным и нужным условным рефлексам, которые я приобретаю посредством воспитания, обучения, образования, всего того, что психологи называют воздействием на личность. Любое общество осуществляет по отношению к индивидууму естественное насилие; в совершенном обществе, например в улье,

система выработки условных рефлексов такова, что моя жизнь похожа на любые другие жизни: там правит бесконечное и монотонное однообразие, как в обществе, описан-

586

ном в антиутопии английского писателя Олдуса Хаксли *«Прекрасный новый мир»*. В этом всемирном технократическом государстве, где место Бога занимает глава Промышленного Синдиката, достижения генетики и антропологии позволили искусственно выводить людей уже с предопределенной ролью в обществе. В этом мире самым непростительным преступлением является чувство индивидуальности. Увы! Наши современные государства, либо коллективистские, либо либеральные, приближаются к этому негативному идеалу, девиз которого «Сообщество, Идентичность, Стабильность», независимо от того, действуют ли они во имя социальной справедливости либо во имя увеличения материальных благ.

Свобода безразличия и просвещенная свобода

На уровне мыслящего трансцендентального Я проблема встает иначе. Было предложено два великих решения — интегральный рационализм и философия отрицания.

Интегральный рационализм — это рационализм стоиков: все необходимо в мире, как и в человеке, и свобода — это сознание необходимости; мудрец свободен, так как он понимает необходимость и он к ней стремится, он больше не «собака, которую тащат», а человек, который следует добровольно. В XVIII в. Спиноза снова использовал это определение, показывая соответствие, существующее между познанием и действием. Знанию первого рода (чувственному познанию), которое замечает только случайное, соответствует иллюзия свободы; познанию второго рода (рассудочному познанию) отвечает сознание необходимости; познанию третьего рода, высшему познанию, когда человек (трансцендентальное Я) обладает интуицией универсальной необходимости, соответствует истинная свобода: мудрец знает и одновременно стремится знать.

Более открытой является позиция отрицания, отправной точкой которого является картезианская теория свободы. Декарт поддерживал рационалистическое определение свободы как осознанной необходимости, но она далека от случайностей, происходящих в мире, и Декарт оставляет простор для че-

587

го-то другого (не необходимости). Он выделяет две степени свободы: свобода безразличия (это свободная воля схоластов), бесконечное могущество, подобное могуществу Бога и являющееся знаком нашего Божественного происхождения (Бог, по словам Декарта, оставил нам этот знак, как художник оставляет подпись на своем творении), и *просвещенная свобода* (через рассудок), свобода стоиков и Спинозы. Использование этих двух свобод включает, согласно картезианской теории, суждение. Любое суждение состоит из двух отдельных актов: 1) акт рассудочной деятельности, посредством которой я замечаю, с помощью мысли, соотношение между членами суждения, например между « $7 + 5$ » и « 12 »; 2) волевой акт, посредством которого я утверждаю и отрицаю это отношение, ставя в зависимости от случая « $7 + 5 = 12$ » или « $7 + 5 \neq 12$ ». Если я действую от имени моей свободы безразличия, я могу высказать одно или другое из этих двух суждений или же вообще не высказать суждения, *отложить* его высказывание; если же мною управляет просвещенная свобода, то мое желание согласуется с моим разумом, чтобы сказать, что « $7 + 5 = 12$ ».

Принимая во внимание структуру познания (научную или онтологическую) и разработку моих поступков и поведения, свобода безразличия является самым низким уровнем свободы: чтобы обдумывать мир и жить в нем, я должен основываться на моей просвещенной свободе; но что касается утверждения моего трансцендентального Я таким, какое оно есть, то благодаря тому, что я могу отложить высказывание моего суждения, воспользовавшись свободой безразличия, это Я проявит себя и позволит мне в важнейшие моменты жизни разработать теорию познания и бытия. Свобода безразличия дает мне возможность сказать «Нет» всему: такая свобода — это основное условие декартовского сомнения и феноменологической редукции (воздержание от суждения) у Гуссерля. Но, кроме того, оно еще является условием расцвета трансцендентального Я: власть

отрицания, идею которого мы поддерживаем, здесь не является властью диалектического отрицания, безликого двигателя развития сознания у Гегеля; это свойство нашей воли, которая некоторым образом заставляет наш разум представлять реальность не так, как он ее представляет, а преобразовать ее индивидуальным революционным актом: свобода — это освобождение.

588

2. ПРОБЛЕМА ПОЗНАНИЯ

Что значит знать?

Жизнь моего эмпирического Я — это длинная история, в течение которой это Я имеет множество проявлений. Я, кем я являюсь в данный момент, — это мужчина таких-то лет в таком-то месте, погруженный в такие-то мысли, совершающий такое-то действие, имеющий такие-то ощущения, такие-то приятные или неприятные чувства; и тут кто-то заходит в комнату, где я нахожусь, в то время как я пишу эти строки и продумываю эти мысли, и мое Я изменяется: оно сидело, а теперь оно стоит, оно размышляло в тишине об абстрактных идеях, и вот оно живо разговаривает и внимательно слушает только что вошедшего человека, забыв о своих размышлениях о метафизике, как будто они никогда не существовали, и болтая совсем о других вещах. То же самое Я несколько десятков лет назад увлекалось игрой в мяч и верило, что очень просто добраться до Луны; сейчас игра в мяч не доставила бы ему никакого удовольствия, и оно уверено, что очень непросто долететь до Луны. Однако через его многочисленные проявления я всегда рассматриваю его как *одно и то же Я*, на основании его тождественности на протяжении лет, которая является воспоминанием о прошлых состояниях и их непрерывности. Это Я, одновременно одинаковое и различное, понимается как субъект, в противоположность всему тому, что не есть он, что играет роль объекта (принимая идею Гуссерля, двойственность субъект/объект заменим двойственностью эго трансцендентальное/интенциональный объект).

Между субъектом и объектом существуют связи. На уровне Я психологического они состоят из воспринимаемых ощущений: я вижу, я трогаю и т. д.; в плане трансцендентального Я говорят об *интуициях* *шил* мыслях: интуиция целого числа, аксиомы, уравнения. Познание — это основная связь, которая устанавливается между субъектом, который определен как познающий субъект, и объектом, в соответствии с которой объект становится познаваем. Но это определение требует уточнения. Прежде всего, какое направление имеет эта связь: от субъекта к объекту или наоборот? Глаз ли создает мое видение или это, скорее, видимый предмет, который, действуя на сетчатку

589

моего глаза, становится видимым? Мой ли интеллект создает понятие целого числа или это мир (естественный и сверхъестественный) доносит до моего сознания это понятие? Мы уже знаем, что возможны два ответа; они являются основой идеализма (субъектом создается объект) или реализма. Затем следует выделить виды познания и попытаться их охарактеризовать: перцептивное познание (житейский опыт или научный), познание разумом (интуитивное или рассудочное), эмоциональное познание (посредством симпатии, как ее описал Макс Шелер, через любовь и т. д.) воспринимаются как очень разные способы познания; нужно ли давать преимущество одному из видов за счет других и какая связь существует между ними? Наконец, необходимо описать, как выражается познание, каков его язык и каково значение языка, если говорить о его уместности (хорошо ли язык познания передает его содержание) и о качестве самого языка (понят ли он или даже просто понятен?). Ответы на эти общие вопросы нам позволят оценить истинность нашего познания.

Несомненно, именно здесь находится гордиев узел философии. У нас нет уважительной причины разрубить этот узел между реализмом и идеализмом: почему доводы вульгарного реализма будут менее убедительными, чем аргументы Юма, который основывается как раз на ежедневном опыте, чтобы построить свой эмпирический идеализм? Кто прав — Гегель или Декарт? Мировоззрение неопозитивистов Венского кружка лучше или хуже, чем мировидение поэтов Гёльдерлина или Рембо? А когда Сальвадор Дали заявляет: «Лучше всего на свете я

знаю котлеты, так как я их ем» (надо понимать, что их субстанция после переваривания превращается в мою телесную субстанцию), он мудрее или нет, чем Эйнштейн? Мы уже встречались с такими затруднениями относительно онтологической проблемы, и здесь мы не будем к ней возвращаться. Способ ее решения зависит от исторических условий Я.

Это все равно что сказать, что философия — это дело моды. Витгенштейн, который разработал в *«Логико-философском трактате»* теорию строгого познания, которую взял за образец Венский кружок, во второй половине жизни (начиная с 1930 г. в Кембридже) выражал полное недоверие к абстрактным теориям.

В частности, он много раз утверждал (и в *«Философских исследованиях»*, и в своих записях), что образование нам передает

590

систему понятий, которая становится чем-то вроде второй природы для нашего Я познающего. Вот несколько отрывков из последних записей, оставленных Витгенштейном и опубликованных под названием *«О достоверности»*:

«Ребенок учится верить в массу вещей. То есть: он учится, например, действовать в соответствии с вещами, в которые верит. Ребенок постепенно формирует себе систему того, во что он верит, — систему, в которой многочисленные элементы остаются незабываемыми, но и многочисленные элементы могут более или менее сильно меняться. То, что установлено, установлено не благодаря своему внутреннему качеству, а потому, что крепко поддерживается всем окружением».

«Ребенок учится, веря взрослому. Сомнение приходит *после* веры».

«Любая проверка того, что мы принимаем за правду, любое подтверждение или опровержение занимает место уже внутри системы. И, несомненно, эта система не является более или менее произвольной или сомнительной отправной точкой всех наших доказательств; как раз наоборот — она принадлежит сущности того, что мы называем доказательством. Система является не столько отправной точкой доказательств, сколько их жизненным пространством».

«Возьмем, к примеру, ребенка, которому кто-то из взрослых сказал, будто он летал на Луну. Ребенок мне это рассказывает, а я в ответ говорю, что это только шутка и что этот человек никогда не летал на Луну, что никто еще на нее не летал, что Луна далеко, очень далеко от нас, что на нее невозможно ни залезть, ни долететь на самолете [не забудьте, что Витгенштейн писал эти строки в 1950 г.]. Но если ребенок ни за что не захочет с этим согласиться: может быть, у него есть своя точка зрения на то, как туда добраться, просто я этого не знаю, и т. д., что я смогу возразить? Что я мог бы возразить взрослым членам племени, которые верят, что люди иногда посещают Луну (может быть, они так интерпретируют свои сны), хотя и признают, что до нее нельзя подняться или полететь, используя обычные средства?...»

«Разве не так мы обучаем ребенка верить или не верить в Бога и разве это не зависит от того, что мы можем представить в пользу той или иной веры на вид правдоподобные доводы?»

591

Следовательно, не стоит предоставлять больше преимуществ общей структуре знания, чем структуре какого-либо другого знания. Интегральный рационализм XVII века и идеальное математической физики уступили место экспериментальной и качественной науке XVIII века, а потом она стушеввалась перед математическим синтезом XIX века; XX век вновь вернулся к формальному идеалу картезианства: каким же будет строение науки в XXI веке? Только в XIX веке человек в обществе и развитии, в свою очередь, стал объектом науки; современная антропология изучает его, как физика изучает мир: система понятий, которую она разработала, чтобы его описать, претендует на то, чтобы быть такой же объективной и такой же стабильной, как и естественные науки; какой же станет антропология завтра? Что касается видов познания, то как их установить в порядке подчиненности? Это похоже на бессмыслицу: познание находится на уровне моего действия, и ботаника влюбленного, который отправляет послание, написанное «языком цветов», своей любимой, отличается от ботаники биологов: но чем одна превосходит другую?

То, что должно нас интересовать в процессе познания, которым мы наполняем

объект до тех пор, пока его не поймем настолько, чтобы сделать его своим, — это намерение трансцендентального Я познающего. Теперь встает основная задача — ответить на вопрос: «Что такое понимать?»; и он ведет за собой два других: «Что такое означать?» и «Как познание движется вперед?».

Понимание и значение

Я не знаю, строго говоря, существует ли объект моего познания сам по себе, но я знаю, что он существует как объект моего познания: мое сознание — это всегда сознание чего-нибудь. Я не нуждаюсь в онтологическом постулате, чтобы знать: каждую секунду я себя испытываю в качестве познающего, и этого мне достаточно, чтобы подтвердить свои размышления о познании.

Познание прежде всего чувственно; философии не понадобилось дожидаться Канта, чтобы заявить, что любое познание начинается с опыта, с помощью потока впечатлений, которые

592

были описаны классической психологией. Также факт, что впечатления относятся ко мне, смутные, изменчивые, часто наделенные эмоциональностью (приятной или неприятной); и, наконец, гештальтские теории показали, что мое физиологическое строение таково, что простейшие впечатления, называвшиеся психологами конца XIX в. «ощущениями», представляют собой самые общие впечатления, в которых восприятие целого предшествует восприятию частного. Первое утверждение познания — классификация этих впечатлений, сравнение и их определение. Сразу оговоримся: мы не переходим на позиции *психологистов* (психологизм — это тенденция к сведению основ философии и, в частности, логики, к психологии; ему дал четкое определение Дж.Ст. Милль в полемике с У. Гамильтоном: «Логика... полностью обязана психологии всей своей теоретической базой, и она позаимствовала у психологии такое количество элементов, какое необходимо, чтобы заложить основы своего мастерства»). Однако это не запрещает нам позаимствовать примеры у психологии познания, отведя им иллюстративную, а не поясняющую роль. Итак, приведем пример: маленький ребенок, указывая на предмет, спрашивает (или дает нам понять, что он хочет знать): «Что это?» — и мы ему отвечаем: «*Это* луна», и факт того, что она была названа, сообщает ребенку его первое знание об объекте; он может сказать: «Я знаю, что такое луна». И вечером, когда Солнце находится достаточно низко над горизонтом и не светит слишком ярко, он, возможно, скажет, указывая на него: «Это еще одна луна»; мы ему тогда объясним, что есть только одна Луна (и мы пишем это слово с заглавной буквы: в нашем разговоре с ребенком значение заглавной буквы будет передано интонацией) и что предмет, на который он указывает сейчас, называется Солнце, и т. п. Покидая детство, любой человек обладает лингвистическим знанием мира из своего чувственного опыта. Язык, который к тому же он освоил, расширяет это знание за пределы чувственного опыта; он может описать свои чувства («Я люблю папу, маму»), восприятие отношений, которые он испытал или которым его обучили («Луна дальше, чем моя рука, но ближе, чем Солнце»). Кто в своей жизни не встречал учителя, открывшего ему трудности чувственного познания! Учитель может действовать непосредственно, обучая лично, как Сократ, заставлявший своих учеников ясно видеть апории вульгарного познания, или

593

опосредованно, через свои произведения, как приобщающий вас к сомнению Декарт или Гуссерль — к эпохе, или опять, как Юм, пробуждавший Канта от его догматического сна. Но кто обучил этих наставников? Младенцем Сократ сосал палец, как все малыши, и, наверное, хотел поймать Луну, как любой ребенок: так откуда к нему пришло философское вдохновение? Несомненно, от других учителей, а тем — от других и так далее, до бесконечности. Но есть ли начало у этой великолепной генеалогии? Существовал ли первый философ, как, по мнению многих религий, был первый человек? Эти вопросы нам кажутся не слишком серьезными. Право, так ли важна причина, по которой мы уходим от психологического осознания действительности к трансцендентальному ее осознанию! В чем бы эта причина ни состояла — во вдохновении или в природе вещей, важнее всего тот факт, что человек «знает» (кстати, почему «он это знает?»), что его средства несовершенны, скажем, само действие измерения несовершенно, и

любое измерение содержит поправку на возможную ошибку. Соответственно он принимает меры предосторожности, определив эту поправку и помещая себя в наиболее неблагоприятные условия, и он доходит до более критического условия задачи, например, «Бревно длиной в x сантиметров, плюс-минус 1 миллиметр» — это все равно что сказать, что бревно имеет длину, заключенную между $x - 0,1$ и $x + 0,1$ сантиметрами: таким измерением длины я *приблизительно* «понял», что такое длина бревна. Картина действительности, которую мне дает отображение научного наблюдения, имеет более логичный вид, чем картина, которую я рисую согласно моему восприятию, но она столь же несовершенна.

На более высоком уровне, чем предыдущий, наука стремится понять реальность, создавая систему понятий (понятия силы, ускорения, количества электричества и т. д.), представленную в виде символов (векторов, действительных чисел, матриц), с помощью которых можно производить расчеты. Язык, дающий мне изображение действительности, — это логико-математический язык, о котором мы уже говорили. Витгенштейн так и представляет науку в «Трактате»: она нам говорит то, что *показано*, и то, что она не может сказать, она должна скрыть (сказать = высказать предложения в формальной логико-математической системе).

594

Философская проблема познания, что касается понимания мира, относится именно к этому несказанному и значащей силе языка того, что сказано.

* * *

Не так много решений этой проблемы: либо мир таков, каким я его представляю, поскольку это само собой разумеется (отношение наивного реализма и дуализма, который больше не задается этим вопросом), либо мир в себе непознаваем, и тогда мое познание феноменально (кантианство), либо все происходит в моем сознании, которое является только точкой зрения Абсолютной Идеи, и мир сводится к моменту развития Абсолютной Идеи (гегельянство) либо просто к моему представлению (Шопенгауэр). Мы уже не раз говорили, что разделить эти точки зрения можно только произвольно в зависимости от своего темперамента и культурной среды; философия же должна ограничиваться описанием всевозможных отношений, которые мы назовем *значимыми поступками*.

Проблема усложняется существованием науки и ее блестящими достижениями, заставляющими отказаться от любого объяснения, которое не подтверждается наукой. Вот почему нам приходится отказаться от кантианства. Мы помним позицию Канта: любое познание содержит формы *априори* (пространственные и временные границы для чувственного познания, категории рассудка для рационального познания); эти формы, независимые от опыта и предшествующие ему, вносят синтетические связи в познаваемый объект, в результате чего человеческий разум способен высказать априорно синтетические суждения, согласованное единство которых составляет науку. Но если формы априори принадлежат субъекту, то сознание феноменально: я не могу применить категории рассудка к вещи-в-себе, так как это придаст относительность абсолютному, что приведет к тому, что абсолютное перестанет быть вещью-в-себе. И Кант, разбуженный было Юмом, может опять заснуть праведным сном критицизма: он полагает, что метафизически обосновал возможность и доказательность математики и естественных наук. Однако ничего этого не было. Кант имел дело не со всей математикой, а только с математикой своего времени; его теория времени и пространства не подтверждает

595

ни неевклидову геометрию, ни теорию бесконечных единств, ни теорию пространства — времени Эйнштейна. Философия Канта соответствует только физике Ньютона; но его таблица категорий не содержит и не может содержать категории современной физики (индетерминизм, теорию непрерывности, теорию вероятности). Кант только упорядоченно перенес в философские термины понятия, царившие в науке в конце XVIII в. и полученные им в университете; он подтвердил современный ему способ понимания мира, и — что опасно для последующей человеческой истории — он затормозил познание, настаивая на том, что феномен есть непременно то, каким его делают категории, и что в этом состоит наука. Система понятий, список которых был установлен раз и навсегда, упускает все богатство жизни в ее разнообразии и возможную эволюцию познающего мир

отношения. Действительность Канта напоминает бесформенное тесто, которое раскатывается во времени и пространстве, а категории — это что-то вроде вафельницы, штампующей из этого теста все одну и ту же вафлю.

Неопозитивисты Венского кружка восприняли *«Трактат»* Витгенштейна как по смыслу близкий к кантианству. Первая теория Витгенштейна (а их у него было две) дает к этому основания — она была критической, но, в отличие от Канта, он выбрал отправным пунктом своих размышлений язык. Полагая, что язык и мир имеют общую логическую форму, Витгенштейн делал вывод о существовании единственно возможной науки о действительности, которую выразил бы совершенный язык, простые предложения которого (скажем — «атомарные предложения» Рассела, «протокольные предложения» Маха и позитивистов) — это логические картины мира: логические отношения между элементами предложения отражают отношения между элементами мира. Первое впечатление, которое возникает от прочтения *«Трактата»*, — это то, что *картина*, которая должна отражать действительность, единственна (как «вафля» Канта), если аксиоматические основы языка («протокольные предложения» позитивистов) правильно подобраны. И когда Витгенштейн заявляет, что связь между логическим языком и Вселенной невыразима, неопишима, и это так, потому что это так; когда он проводит четкую границу между «тем, что можно сказать», и «тем, что невозможно сказать», то, кажется, он согласен с любезным сердцу позитивиста девизом: «Тишина, ме-

596

тафизики!» Впрочем, говоря об основных движениях мысли между 1890-м и 1920 г., нельзя не вспомнить, что внимание к проблеме основ и начал любого познания приобрело форму настоящей интеллектуальной одержимости: словами «Основы» и «Начала» пестрят заглавия чуть ли не всех важных изданий (Фреге — *«Основы арифметики»* в 1884 г., *«Основные законы арифметики»* в 1893—1903 гг.; Дж.Э. Мур — *«Principia Ethica»* в 1903 г.; Рассел — *«Principia Mathematica»*, 1910—1913 гг. (Рассел и Мур впоследствии были тесно связаны с Витгенштейном, приход в Кембридж которого оба приветствовали; Витгенштейн сменил Мура на посту профессора философии в 1939 г.); Гильберт — *«Основы геометрии»*, 1899 г.). Тем временем французский спиритуализм ищет «непосредственные данные» сознания (Бергсон, 1889 г.). В области искусства также верят в важность фундаментальных теорий; вот-вот появится форма «манифестов», резюмирующих в простых предложениях заявления поэзии, живописи, архитектуры.

И все же среди этого слаженного хора слышен негромкий голос, звучащий диссонансом. В афоризме 6.53 *«Трактата»* Витгенштейн говорит в условном наклонении, как бы оставляя обсуждение открытым: «Правильным методом философии *был бы* (курсив мой. — *Р.К.*) следующий: не говорить ничего, кроме того, что может само сказать за себя, то есть кроме предложений естественных наук...» До этого он выражал некоторый скептицизм по поводу абсолютной ценности науки:

«В основании любого современного мировоззрения лежит иллюзия, что то, что называют законами природы, является объяснением природных явлений» (*«Трактат»*, 6.371).

Эта тема станет основной в размышлениях Витгенштейна после 1930 г.; она прослеживается во всех его *«Записях»*, в его лекциях и беседах, в *«Философских исследованиях»* (опубликованных посмертно, в 1953 г.), в *«Философской грамматике»* (изданной в 1969 г.), вплоть до последних записей, получивших название *«О достоверности»* и вышедших в свет в 1969 г. (последняя из этих записей датирована 27 апреля 1951 г.; Витгенштейн умер через два дня). Настоящая задача состоит не в том, чтобы конструировать идеальный обозначающий язык, тщательно подбирая простые предложения и совершенствуя формализм рассуждений; правильный вопрос тот, который задал

597

Кант (и не смог на него ответить): «Как возможен значимый язык?» Впрочем, Витгенштейн не столько хотел решить этот вопрос, сколько внести в него ясность, изучая лингвистические отношения, которые он называет *языковыми играми*; и он покажет, что нет единой лингвистической картины мира, но есть множество возможных отображений. Цель философии не создавать лучшее средство познания

мира, а проанализировать правила языковых игр и форм жизни (Lebensforme), которые придают смысл играм. Проблемы познания и эпистемологии уступают место естественной истории человека, лингвистической антропологии в широком смысле, в соответствии с которой осуществляется девиз Сократа «Познай самого себя», что ограничивает познание рамками понимания самого себя.

Сведя теорию познания к анализу языковых игр, как обычного разговорного, так и научного языка вообще и формалистических языков логики, и отрицая как философское суеверие идею единого языка, который бы отчитывался за все языки, Витгенштейн показывает, в каком смысле необходимо понимать заключение «Трактата», заставляя нас молчать о невыразимом. Есть логика мира, но эту логику мы не можем выразить *посредством* предложений; она может проявиться только в *использовании* языка, она не может быть сказанной. Это отношение находится в связи с этическим видением познания: ему не особенно нужно знать, ложно или истинно предложение, и найти метод, чтобы оценить правду под углом истинного значения, а важно знать, имеем ли мы право высказать такое предложение (не принимая во внимание его истинность или ложность).

Понятие истины

Схоласты определяли истину как соответствие вещи разуму (adequatio rei et intellectus); они были глубоко убеждены в том, что логическое представление действительности могло быть совершенно адекватным действительности: если я говорю: «На моей руке пять пальцев», это значит, что в самом деле онтологически моя рука имеет пять пальцев, предполагая, естественно, что предложение истинно. Но здесь мы попадаем в логический замкнутый круг: если, чтобы проверить, что предложение,

598

которое я высказываю, истинно, я должен его сопоставить с реальностью, нужно, чтобы я высказал новое предложение, заявляя: «Предложение, что на моей руке пять пальцев, истинно»; но чтобы обосновать это предложение, я должен убедиться в том, что на моей руке действительно пять пальцев, то есть в содержании предложения, которое я себе задаю. Как не дать змее укунить себя за хвост?

Теория Аристотеля, кодифицированная схоластикой, дает ответ на этот вопрос. Он утверждает (безосновательно), что, с одной стороны, Бытие логически организовано, то есть оно является устройством с четко выраженной иерархической организацией видов и родов, актуальных и потенциальных сущностей, и что, с другой стороны, единственный приемлемый образ мыслей — это силлогистическая мысль; и потому его заключение обязательно истинно по своей сущности, если силлогизм правильный, и действительность именно такова, какой ее требует это заключение, поскольку она организована согласно законам формальной логики. Таким образом, истина одновременно и логическая и онтологическая, и можно обойтись своим умом, чтобы ее найти: необходимо только хорошо думать, чтобы думать истинно. Через мысль я создаю картину действительности; если порядок изображения логически последовательный, то я имею право утверждать, что картина изображает действительность. Кажущаяся простота этой теории основательно скрывает проблемы, которые философия еще не смогла разрешить.

Предположим, что я нарисовал свою руку с пятью пальцами и этот рисунок соблюдает законы логики: как я его подпишу? Или, говоря более абстрактно: как придать изображению значение? Для этого нужно, чтобы я сравнил рисунок с действительностью; но ведь именно сравнение и является рисунком: кто тогда мне гарантирует обоснованность моего построения?

Но это еще не все. Аристотелева логика не единственно возможная; были созданы формальные системы, которые между значениями «Истина» и «Ложь» помещают бесконечное число возможных значений: и по каким же критериям определять, какому из этих значений отдать предпочтение? Сложность не особенно очевидна в случае с рукой и пятью пальцами, но она делается явной, когда я себе задаю вопрос о расположении частицы в пространстве в данный момент; например,

599

ложение: «Такой-то электрон обладает вероятностью импульса p , принимающей значения от 0 до 1, когда он находится в какой-то точке координат (x, y, z) в пространстве» — всегда истинно, если не придавать никакого значения p , но здесь информация о позиции электрона не подвергается сомнению. Для того чтобы эта информация была достоверной, необходимо уточнить значение p : но их существует бесконечное множество, и я не могу высказать бесконечное количество предложений, которые будут соответствовать этим значениям.

Третья сложность связана с фиксацией формальной системы в действительности. Любой формализм, сам по себе, не что иное, как соответствие рассудка рассудку (*adequatio intellectus et intellectus*); чтобы была связь с чем-то, необходимо обеспечить его первоначальными принципами, неформальными данными, исходящими из этого чего-то, догматами или *протокольными предложениями* (*Protokolsätze*), или *атомарными предложениями*, неважно, какое имя мы им дадим. И мы обнаруживаем все уже упомянутые проблемы относительно разума, который не может «выйти из себя», разве что через сомнительный чувственный опыт, относительно двойственности показанного и сказанного, исторического развития нашей собственной идеи истины, и т. д.

* * *

Что касается проблемы истины, положение идеалистов очень удобно: поскольку любая действительность является продуктом ума, который ее обдумывает, любая настоящая мысль истинна, и задача философа определить, как надо думать: в соответствии ли с моим повседневным опытом, который мне дает поток индивидуальных ощущений (эмпирический идеализм Юма), в соответствии ли с разумом и рациональной интуицией (рационалистический идеализм Спинозы) или диалектически (идеализм Гегеля). Но человеческое сознание не поддается идеализму; оно ему противопоставляет, например, картезианский дуализм, основанный на теории Божественной истинности, или феноменологическом отношении, делающем из мыслящего Я интенцию на предмет; в крайнем случае сознание начисто и просто выметает идеализм, чтобы ограничиться, как и неопозитивисты, наивной верой в материальный мир, который

600

наука стремится описать, но сознание это отвергает, утверждая (как Г. Мор и Кембриджская школа), что существует фундаментальное различие между представляющим действием и представляемой вещью, отправляя познаваемое в сторону объекта. Но реализм, излагаемый таким образом, довольно далек от вульгарного реализма. Если предположить, что наше представление о мире может быть абсолютно истинным, — например, при условии следовать законам разума, — необходимо подкрепить значение разума верой: в этом смысл картезианского утверждения, что никакой атеист не может быть геометром. Если мы хотим избежать внедрения мистицизма в философию, то надо быть менее самонадеянными в нашем поиске уверенности. Какая разница в степени уверенности между: « $2 + 3 = 5$ » и «На моей руке пять пальцев»? Для любого, кто никогда не занимался философией, то есть никогда не сомневался в предложениях, которые он высказывает, эти два суждения одинаково истинны и одинаково достоверны. Но что происходит, когда мы начинаем сомневаться? О предложении «На моей руке пять пальцев» я могу сказать, например, что оно описывает содержание сна, и ничто меня не убедит, что моя рука существует: ведь даже боль, которую я почувствую, если мне ее отрежут, может составлять часть сна; я могу также заявить, что она существует (впрочем, не зная почему), и притвориться, что я не уверен, что у меня пять пальцев, так как я, может быть, не умею считать, и т. д. В результате моего сомнения я буду все время высказывать одно и то же предложение, но оно уже не будет простым утверждением; я перед ним поставлю «Я полагаю, что я знаю, что...», превращая уверенность моего знания в веру. Но что сказать по поводу предложения « $2 + 3 = 5$ »? Если я вижу, что оно экспериментально доказано, то возвращаюсь к случаю с рукой. Но я узнал, что это знание арифметическое и что наука чисел содержит множество других предложений, которые не доказаны опытом (например, предложения об иррациональных числах, о комплексных и т. д.), но все это опосредованно связано с теорией целых чисел, выражением которой является предложение « $2 + 3 = 5$ ». И

поскольку только кажется, что арифметика целых чисел может строиться без ссылки на какой-либо чувственный опыт, в котором я могу так же сомневаться, как и в существовании моей руки и ее пяти пальцев, — что тогда говорить о рассматриваемом предложении? Если предложение « $2 + 3 = 5$ »

601

следует из арифметических аксиом согласно формальным правилам науки, и если аксиомы индивидуальны, полны и т. д., то предложение истинно и неоспоримо. В конце этого рассмотрения я выскажу снова то же самое предложение, но ему будет предшествовать «С условием, что...», которое объединит все условия, на которые оно только что сделало намек.

Итак, все предложения, которые я считаю истинными, будут заключением силлогизма, высказыванием гипотетически дедуктивным, экспериментальным или историческим утверждением: они никогда не будут абсолютно точными. Однако я отношусь к ним так, как если бы они были истинными, по трем причинам: 1) потому что они составляют часть моей системы мышления внутри пространственно-временной общности; 2) в силу условности; 3) на основании успешного претворения предложения в жизнь. Такова троякость истины.

Система общественного сознания очень сильно влияет на мое собственное мышление, настолько сильно, что изменения этой системы даже сопровождаются социальными, политическими и т. п. изменениями (и пока еще не нашелся мудрец, который доказал бы, что образ мысли изменяет социальную систему или все происходит наоборот). Представим себе астронома, который жил еще до Коперника. Социальные условия, в которых он находится, дают ему возможность наблюдать небо в обсерватории, где он работает, только невооруженным глазом — телескоп еще не изобретен. Он практически не может наблюдать звездное небо, поскольку Европе до начала XV в. не известна та сторона экватора. В его распоряжении наблюдения, сделанные внутри Солнечной системы его предшественниками от Птолемея и до его собственного учителя. Его система мысли строится на геоцентризме Птолемея: предполагается, что Земля неподвижна и в пространстве вокруг нее Солнце и Луна движутся вокруг нее по круговым орбитам; неравномерные с виду движения планет, которые можно видеть невооруженным глазом, удобно объясняются комбинацией множества круговых движений планет, выступающих центрами по отношению к другим, одним из центров этих кругов является центр Земли (теория циклов и эпициклов). Необходимо также отметить, что эта система случайна: она лучше всего соответствует наблюдениям; проведя циклы и эпициклы на карте неба, можно выявлять день за днем положение любой видимой планеты, с по-

602

правкой на возможную ошибку, соотносимую с точностью наблюдений, которые ведутся невооруженным глазом (в общем с точностью до одной минуты, что, заметим, совершенно удивительно). Кроме того, эта система обладала преимуществом быть в высшей степени геометрической, все в ней могло быть построено с помощью линейки и компаса, и цивилизации, почитавшей «*Элементы*» Евклида как одно из величайших произведений человеческого разума, было чем гордиться. Вот почему теория гелиоцентризма Коперника сразу после появления была отвергнута европейским научным обществом по двум основным причинам: 1) она не соответствовала наблюдениям; 2) она не соответствовала системе мышления Птолемея, которая стала «второй натурой» у астрономов. Коперник предположил, что планеты двигаются вокруг Солнца по круговым орбитам, что является приблизительно верным для Венеры и Земли, но противоречит наблюдениям за другими известными тогда планетами, орбиты которых эллиптические, а не круговые. Сложная модель Птолемея подтверждала наблюдения, тогда как слишком простая модель Коперника совершенно им не соответствовала. Таким образом, у астрономов не было ни одной уважительной причины принять систему Коперника, явно не вписывавшуюся в привычный образ мыслей, да и в остальном неверную. Если к тому же добавить, что она не вписывалась в доминировавшую социальную идеологию (христианское учение ориентировано геоцентрически не только на основании Библейской космологии, но и потому, что именно на Земле Бог воочеловечился в Сыне), невозможно представить, кто мог бы поддержать систему Коперника, если бы она была предана

широкой огласке в 1543 г.

Аналогичный пример, подтверждающий важность конвенционализма, относится к Птолемею. Птолемея приступил к работе, которая увековечит его имя и которая запечатлена в *«Альмагесте»* (название, данное *«Великому построению»*, наиболее известному произведению греческого астронома), примерно в 140 г. н. э. в Александрии. Картина социальной жизни довольно расплывчата, власть неустойчива, но наука процветает; в системе мышления преобладает геометризм (в платоновском духе). С другой стороны, ощущается влияние перипатетиков, в особенности интерес к «уроку вещей», к миру природы, присущий сознанию Аристотеля (Аристотеля больше привлекало ес-

603

тествознание, чем математические науки). В области астрономии еще нет какой-то определенной теории: среди предшественников Птолемея были и сторонники гелиоцентризма (Гераклит Понтийский, Аристарх Самосский, Селевк), и сторонники геоцентризма (Евдокс Книдский, Аристотель, Гиппарх). Таким образом, у Птолемея в определенном смысле была свобода выбора: он мог принять ту систему, которая казалась ему лучше отражающей действительность; та общественная система мышления, которой он принадлежит, в общем-то требует простой геометризации феноменов. Добавим, что у него был выбор между геометрией кругов и эллипсов (свойства конических сечений — эллипс, гипербола, парабола — были хорошо известны из работ Аполлония Пергского, современника Архимеда и почти современника Евклида); в частности, с помощью компаса моделировался эллипс. Если Птолемей перенес на карту относительное положение Земли, Солнца и Меркурия, используя наблюдения — свои собственные и своих предшественников (включая халдейских астрономов), — очевидно, он видел эллипс, который образует орбита Меркурия с Солнцем в одном из фокусов эллипса. Но даже если он не выполнял графическую работу, вполне осуществимую в его время, трудно представить, что он не искал множество других геометрических решений проблемы движения планет, заполнявшей большую часть его деятельности ученого. Выбирая комбинацию круговых движений вокруг Земли, он не только не подчиняется привычке наивно думать (кстати, трудно вообразить «наивного» Птолемея), но делает свой выбор, считая его более удобным, чем любой другой, при этом он сохраняет внешнюю сторону астрономии, основанной на наблюдении. Наконец, добавим, что геоцентризм «добился успеха»: видимое движение Солнца по отношению к Земле и движение планет, какими их можно было наблюдать невооруженным глазом, соответствуют надлежащим образом геометрическим построениям геоцентризма; самой полезной находкой геоцентризма в практическом плане был созданный также на основе системы Птолемея юлианский календарь, который, если не считать поправку в григорианском летоисчислении, действует и поныне. Такой тип анализа может быть применен к предложениям любого типа истины, если они выполняют одновременно три ус-

604

ловия, о которых говорилось выше. Что до прогресса в процессе познания, то он не обходился без мучительно крутых переломов, как будет показано ниже.

Ошибка

Стоит заговорить об истине, как тут же возникает вопрос о заблуждении. Можно утверждать, что истина, как и заблуждение, — это представление о действительности, более или менее адекватное. Но мы не в состоянии понять связь нашего Я с действительностью, познаваемой с помощью наших ощущений. Поэтому определение понятия «заблуждение» несколько не продвигает нас в понимании данного вопроса. Нам известно, что познание является, с одной стороны, суммой основных истин (иногда оно представлено одной истиной, что вполне достаточно), выраженных в простейших предложениях, имеющих «знаковый характер», и, с другой стороны, более или менее символической лингвистической конструкцией, формальной в той или иной степени, созданной на основе языковых «аксиом». В конечном счете любое знание приобретает опытом и удовлетворяет условиям, рассмотренным выше; есть по крайней мере пять простых способов совершать ошибки и бесконечное множество сложных способов

с бесконечным количеством нюансов. Традиционная философия рассматривает формы ошибок в элементарных предложениях с формальной (лингвистической) стороны. В то же время она отвергает ошибки органов чувств, случаи галлюцинаций, ложной интеллектуальной интуиции (в соответствии с теорией определения), паралогизмы и парадоксы. Эпистемология и методология различных отраслей знания накопили опыт тщательного и осторожного отношения к данному вопросу и сформулировали строгие требования. Таким образом был разработан научный подход в естественных науках (в так называемых точных науках): аксиоматический метод в математике, ставший недостижимым образцом для физики; «научный» метод в гуманитарных науках. Мы уже касались этого вопроса в главах, посвященных логике и эпистемологии. Теперь мы рассмотрим уже совершенную ошибку, естественно, речь идет об ошибке на пути к познанию.

605

Мысль, воспринимаемая как глубоко ошибочная, — это вызов коллективному разуму общества, в котором я живу. Здесь можно вспомнить известное выражение: «Нет пророка в своем отечестве». Предположим, что я пишу книгу по философии во Франции конца XIX — начала XX в. В это время в философии царит кантианство и отчасти позитивизм. Наряду с ними имеются и другие философские направления (бергсонизм, рационализм, спиритуализм); об ошибках философии невозможно и слова сказать без ссылки на трансцендентальную иллюзию, то есть не злоупотребляя философскими категориями (особенно применительно к интеллектуальной интуиции). Анализ ошибки на манер анализа Кьеркегора или Гуссерля просто не был бы понят. То же относится и к идеям Витгенштейна, которые впоследствии станут «второй натурой» англосаксонской философии. Более того, оставаясь верными кантианским категориям, мы не можем понять современную физику (именно так и случилось с Эйнштейном, который так и не принял квантовую физику, хотя у него не было против нее ни одного серьезного аргумента)...

Продолжая наш экскурс в историю астрономии, надо сказать, что именно это произошло с гелиоцентрической системой мира Коперника, когда ее пересмотрел Кеплер. Кеплер был помощником датского астронома Тихо Браге, основателя точной астрономии, уточнившего набор астрономических таблиц. Работая над записями своих предшественников и разбираясь с простыми геометрическими и гелиоцентрическими построениями, он сумел открыть эллиптическую орбиту планет. Законы Кеплера полностью соответствовали его наблюдениям. Таким образом, гелиоцентрическая условность была в этом отношении столь же важной, как геоцентрическая система Птолемея. У нее также было несколько дополнительных преимуществ перед господствовавшей в то время теорией. Однако вышеуказанные открытия не соответствовали образу мыслей того времени (они датируются 1604—1605 гг.), как и господствовавшей в обществе идеологии (христианству). По этим двум причинам они были обречены на поражение как научное и религиозное заблуждения. Не следует считать, что причина тому — обскурантизм: в современной истории науки мы знаем многочисленные примеры учений, принесенных на алтарь господствующего мировоззрения. Эти доктрины самоутвердились

606

лишь в результате бурных дискуссий. (Например, опровержение Пастером теории самозарождения, психоанализ, квантовая теория, теория относительности и т. д.)

Заблуждение можно выявить лишь при наличии опыта. Строго говоря, можно утверждать, что опыт несет в себе опасность заблуждения, ибо его всегда можно подвергнуть сомнению, так как нас удовлетворяет только наш личный опыт познания. В случае, если мы соглашаемся с точкой зрения другого (с вышеуказанными оговорками), то успех в ее применении является как бы «презумпцией истины» (но это не основной критерий), а неуспех — серьезный признак заблуждения. Это утверждение позволяет нам перейти к рассмотрению прагматизма (понятия, сформулированного впервые в 1876 г. логиком Чарлзом Сандерсом Пирсом в статье, озаглавленной «*Как сделать наши идеи ясными?*»). Это учение было развито американцем Уильямом Джеймсом (1842—1910). Кроме «*Основ психологии*» (1891 г.) и «*Многообразия религиозного опыта*» (1902 г.), его

перу принадлежат такие работы, как *«Зависимость веры от воли»* (1897 г.), *«Вселенная с плюралистической точки зрения»* (1909 г.), *«Прагматизм»* (1907 г.).

Уильям Джеймс дает два определения истины. С одной стороны, истина — это то, что обеспечивает успех, тогда как заблуждение приводит к неудаче; с другой стороны, истина — это необходимый набор действий, позволяющий непосредственно воспринимать объект. Это утверждение означает, что истина — на стороне субъекта, воспринимающего мир, и его намерений относительно мира. Неудача не трансцендентальна, она объясняется не тем, что действительность не поддается моему восприятию, а тем, что я не смог «справиться с миром». Французские рационалисты обычно относились к прагматизму с опасением. Их смущало исчезновение раз и навсегда установившегося порядка во Вселенной, одинакового для всех, а именно на этом и настаивал философ Джеймс. По мнению Джеймса, подлинная Вселенная — это то, что я могу реально принять («подлинное принятие», как писал апологет католицизма Дж.Г. Ньюмен, 1801—1890); то есть восприятие мира, исключающее любое сомнение; этот мир удовлетворяет моим стремлениям и, до определенного предела, моим чаяниям. Но я должен изменить окружающую меня действительность (природу или историю). В этом смысле прагматизм не лишен поэтич-

607

ности. Он близок к индивидуализму Ралфа Уолдо Эмерсона, основоположника трансцендентальной школы в Бостоне (1803—1882), утверждавшего: «Нет более священного закона, чем закон моего существования, для меня благо то, что соответствует моему физическому состоянию, и моей морали...» (*«Эссе»*, 1841—1844 гг.). К нему присоединяются Штирнер, Карлейль и Уолт Уитмен. Понятно, что здесь речь идет не о скептицизме (который не дает уверенности ни в чем), а о многообразии. Единого мира нет, существует столько миров, сколько субъектов. Нет единой истины, но есть *моя* истина; она отличается от истины другого человека, даже если ради душевного спокойствия я принимаю точку зрения других людей, чтобы получить какую-то усредненную реальность. Таким образом, предрассудки спиритуалистов, мистический настрой святых, абстрактное мышление ученого-математика, наивный реализм и вера в Бога крестьянина и т. д. — для каждого носителя своей истины имеют определенное значение при исполнении его замыслов. Нет ничего абсолютного и не существует также абсолютных категорий; У. Джеймс отвергает любое концептуалистическое видение мира, и в частности понимание человеческой сути. В этой связи он близок к Ницше, призывавшему:

«Не завидуй этим безусловным, настоятельно требующим ответа, ты, любитель истины! Никогда еще истина не держалась за руку безусловного» (*«Так говорил Заратустра»*. О базарных мухах).

Власть отрицания

Во второй половине XX в. философская проблема познания была особенно тщательно изучена в связи с эпистемологией и научно-технической революцией, изменившей образ мира, в котором мы живем. В то время, когда имели место эти важнейшие события (релятивистская революция 1905 г. и квантовая революция 1924—1926 гг.), считалось хорошим тоном выражать презрение к многообразию, которое утверждали прагматики, например У. Джеймс, а также к скептицизму Ф.К.С. Шиллера из Оксфорда и к скептическому прагматизму итальянцев Вайлати и Кальдерони. И все это во имя веры в Ньютона и его открытия, которые, как казалось, являлись блестящей иллюстра-

608

цией рационализма. А те, кто не желал утруждать себя поиском непознаваемого, так называемой «вещи в себе», избрали более спокойный подход к вопросу и выступили на стороне неопозитивизма, не заметив, что *«Логико-философский трактат»*, настольная книга членов Венского кружка, содержала в себе отрицание.

Тот факт, что действительность можно описать при помощи понятий, которые рационализм не может подтвердить, смущал философов. Ведь рациональное подразумевает стабильность, постоянство, незыблемость законов, непрерывность, детерминизм, подчинение правилу исключения третьего (понятия), тогда как

теория относительности сводит на нет основной принцип постоянства массы и инвариантность евклидова элемента (длина стержня изменяется в зависимости от скорости). Квантовая физика показала себя еще более разрушительной, ибо она отрицает детерминизм, непрерывность энергетических процессов и даже покушается на самое святое: на принцип тождества, — и в соответствии с принципом дуализма существования элементов включает в себя и волну и частицу. Рациональное зерно философов и ученых XIX в. оказалось ошибкой. Теперь надо было работать, чтобы найти правильное решение. Некоторые пытались спасти устаревшие идеи, например Эмиль Мейерсон (1859—1933). Он доказывал, что относительность подчиняется тем же законам, что и классические теории, и представляет собой систему глобальной дедукции (*«Релятивистская дедукция»*, 1925 г.). А Бергсон в своей работе *«Продолжительность и одновременность»* (1922 г.) пытается примирить Эйнштейна с греческой геометрией. У некоторых хватило смелости поддержать новую концепцию и пересмотреть идеи эпистемологии; наиболее четкую позицию занял Гастон Башляр (1884—1962) в трудах *«Научное миропонимание»* (1934 г.), *«Философия отрицания»* (1949 г.) и *«Рациональный материализм»* (1953 г.). Основная идея Башляра: научный прогресс — это постепенное распространение теорий, из которых ни одна не является более истинной по сравнению с другими, но зато не затрагивает слишком частные вопросы. Он утверждает, что астрономия Ньютона не является «ложной» по отношению к теории относительности, она просто часть «Панастрономии», как евклидова геометрия — частный случай «Пангеометрии» Лобачевского. Эта точка зрения совпадает с конвенционализмом фран-

609

цузского математика Анри Пуанкаре (1854—1912), который в своем труде *«Наука и гипотеза»* (1902 г.) заметил, что сравнение между евклидовой и неевклидовой геометриями не должно производиться на основе истинности; следует сделать конвенциональный (условный) вывод аксиомы параллелей. Лобачевский действительно доказал, что логичность геометрической теории не зависит от принятой аксиомы (логики конца XIX — начала XX в. внесут свои уточнения, изучая логически формальные системы), а математики-бурбакисты подвели черту под этим утверждением:

«С точки зрения чистой алгебры евклидова и неевклидова геометрии превратились в более или менее удобный язык для описания результатов теории билинейных форм, развивающейся одновременно с теорией инвариантности» (Бурбаки. *«Основы истории математики»*).

Эту доктрину можно также применить к физике. Если скорость v мала по отношению к скорости света, то соотношение v/c мало и количество β^2 , квадратный корень этого соотношения, ничтожно мал; в то же время предположим, что количество $1 - \beta^2$ стремится к 1, и формулы относительности становятся формулами физики Галилея — Ньютона (в частности, имеем $m = m_0$: с галилеевским приближением — масса частицы, находящейся в движении, — постоянная величина). Таким образом, существуют два языка, чтобы описать движение тел: язык Галилея—Ньютона, когда их скорость «незначительна» по отношению к скорости света в вакууме, и язык Эйнштейна, если она таковой не является. И оба этих языка одинаково приемлемы. Здесь не идет речь о теории правильной или ошибочной. Просто надо выбрать язык. Иначе говоря, я свободно выбираю условный язык в зависимости от поставленной задачи: если я хочу выбрать форму снаряда, который полетит со скоростью 100 км/ч, я выбираю аппроксимацию Галилея; если меня интересует средняя продолжительность жизни *положительного* пи-мезона (частица, заряженная положительным электричеством, присутствующая в космических лучах, открытая японцем Юкавой в 1935 г. и наблюдавшаяся в 1948 г.), которая в состоянии относительного покоя по реперу S равняется 25 наносекундам (наносекунда — миллиардная часть секунды), следует выбирать формулы относительности, так как описываемый

610

пи-мезон способен развить скорость порядка скорости света в вакууме (в соответствии с этими формулами время t' , измеряемое по реперу в состоянии движения, дольше, чем время t , относительно того же явления, измеряемое по реперу в спокойном состоянии; это «замедление течения времени» значительно

лишь тогда, когда отношение v/c велико; если речь идет о положительном пи-мезоне, скорость которого может достигнуть 270 000 км/с, $v/c = 0,9$, то применение формулы $t' = t\sqrt{1 - \beta^2}$ дает $t' = 57$ наносекунд: средняя продолжительность жизни частицы в 2 раза больше в движении, чем в относительном покое). Мой выбор может основываться на более субъективных соображениях, скажем, как в литературе: если я пишу научно-фантастический роман, я могу показать в нем подход Галилея ко всем положительным пи-мезонам, за исключением одного. Я описываю общество пи-мезонов, в котором все живут со скоростью 25 наносекунд; пи-мезон, занимающий исключительное положение, живущий в два раза дольше, чем другие, будет представлен, например, старейшиной пи-мезоновского племени, историю которого он сохранит и затем передаст своим прямым потомкам, единственным наследникам его релятивистской собственности.

Что касается детерминизма традиционной науки, то он является особым, приблизительным случаем общего индетерминизма квантовой физики; мир под микроскопом, изучаемый классической физикой (в том числе физикой Эйнштейна), может быть описан языком детерминизма, но он недостаточен, если речь идет об изучаемом под микроскопом мире атомов и частиц, как об этом пишет Башляр:

«При помощи современной науки действительность превращается, прежде всего, в математическую реальность, затем растворяется в некой реальности квантовых вероятностей».

Научный прогресс, как и прогресс любой отрасли знаний, предполагает последовательную смену отрицаний подходов к решению различных задач. Гегель и Огюст Конт, каждый по-своему, осознали, что такое прогресс отрицающего ума: первый считал, что движение осуществляется по кругу и человеческий ум возвращается к себе после того, как он сам себя отверг, а второй настаивал на том, что, отказавшись от теологии и метафизики, человеческий ум приходит к «конечной ос-

611

тановке» мысли, или, другими словами, философия эволюции превращается в догматизм, а этот последний отнюдь не является философией, открытой для революции. Здесь мы снова встречаемся с Башляром, который в своей «*Отрицающей философии*» описывает научную философию будущего следующим образом:

«...Так называемая открытая система — это критическая дифференциальная философия, отличная от догматической и интегральной философии, то есть, иначе говоря, это — философия отрицания, включившая в себя все предыдущие метаморфозы в качестве частных случаев...»

Позиция знающего человека — активная позиция; надо обладать мужеством, чтобы отрицать всем известные положения для повышения общего уровня знаний. Догматизм — это форма философского мышления, выражающая страх перед неведомым, унаследованный от предков. В истории человечества первые ученые были магами, колдунами, шаманами, которые пытались оградиться от неведомого при помощи заклинаний и ритуальных действий; история науки — это подмена незыблемых рациональных законов магическими формулами, история развития знаний — это бесконечный поиск отдохновения ума. Догматизм, как и вера в Высшее Существо, несет успокоение; он запрещает проявлять любопытство, как библейский Бог запрещает Адаму есть плоды «древа познания добра и зла», как Синяя Борода запрещает своим женам проникать в запертую комнату. Надо быть смелым человеком, чтобы удовлетворить свое человеческое любопытство. Образно говоря, первым ученым была Ева, которая «увидела, что дерево хорошо для пищи и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание» (*Быт.* 3: 6), и совершила прыжок в неведомое, что и является проявлением «философии отрицания». Философия отрицания в том и состоит, чтобы подвергать сомнению все догмы. В Новой истории Декарт первым осознал силу отрицания (сомнение), и Гегель с полным основанием утверждал, что год 1637-й, когда вышло в свет «*Рассуждение о методе*», был более знаменательным, чем 1789 г.: либеральные доктрины философов XVIII в., вдохновившие приверженцев революционных принципов, были сформулированы на обломках догматической идеологии,

разгромленной Декартом, первым ученым, у которого хватило смелости отрицать догматизм.

612

Вышесказанное нашло свое этическое отражение у Ницше. В одной из последних глав «*Так говорил Заратустра*», озаглавленной «О науке» (имеется в виду самодовлеющая догматическая наука), Ницше замечает, что наука — последнее убежище робких, и подчеркивает, что следует обладать смелостью, чтобы отказаться от такого убежища:

«Этот долгий, старый страх, ставший наконец тонким и одухотворенным теперь, мне кажется, называется: *наука*».

Это говорит «совестливый духом», и ему отвечает Заратустра: «...Страх — исключение для нас. Но мужество, дух приключений, любовь к неизвестному, к тому, на что никто еще не отважился, — мужеством кажется мне вся первобытная история человека. Самым диким, самым смелым животным позавидовал он и отнял у них все добродетели их: только этим путем стал он человеком. Это мужество, ставшее наконец тонким и одухотворенным, это мужество человеческое с крыльями орла и мудростью змеи: это мужество, кажется мне, называется теперь — «Заратустрой!» — крикнули в один голос все собравшиеся...»

V. Мир и признание Бога

1. ВСЕЛЕННАЯ

Что такое действительность внешнего мира?

Каждый раз, когда мысль просыпается от своих снов, разумных или сумасшедших, она сталкивается с проблемой действительности внешнего мира. В комфорте абсолютного идеализма и монизма Спинозы я называю миром совокупность моих мыслей, включая мои восприятия и абстрактные отношения, именуемые «законами природы», составной частью которых они являются, не относящиеся к Я как объекту, понимая под «Я» трансцендентальный субъект (так как Я эмпирическое составляет часть мира): мир — это мое представление о нем; мне достаточно понять первое, что познать и понять последнее.

Неудачи науки — от Фалеса до современной космологии — аргумент, основанный на подлинных фактах, говорит в пользу действительности внешнего мира. Эта проблема уже 2500 лет волнует философов как на Западе, так и на Востоке (философский брахманизм, сформировавшийся в VII в. до н. э., был современником досократиков; Будда жил примерно между 560-м и 480 г. до н. э. и был современником Пифагора; что касается индуизма, то это многообразное обобщение является продолжением брахманизма; особые учения, как, например, йога, возникли еще позже: самые древние тексты по йоге восходят к V веку, т. е. к эпохе падения Римской империи на Западе).

Но как можно утверждать, что мир — мое представление, если это представление настолько эволюционировало в течение времени? Кто мы? Островки разума, отдельные монады, не имеющие связи между собой, что посредством мысли строят

614

мир, соответствующий себе? Даже такой скептик, как Протагор, заявляя, что человек — мера всех вещей, предполагал, что эта мера едина для всех, по крайней мере в общих чертах: Луна далека для *всех* людей, песчинка мала для *всех* людей, к чему Декарт мог бы добавить, что 2 плюс 2 будет 4 для *всех* людей. «Я думаю» есть, несомненно, первый внутренний опыт, от чего должна отталкиваться вся философия, но сознание моего «неостровного положения» является моим первым жизненным опытом: «Мы думаем» имеет столько же убедительной силы, что и *cogito*. И если мир — *наше* представление, как объяснить то, что нам необходимо менять это представление во вполне определенных условиях, когда система, которую мы построили, уже не считается с нашим опытом? Все происходит, как если бы существовала одна действительность, «не-Я», которая выступает для меня как цель и которая скрывается от меня. Это та действительность, которую, вопреки всем онтологическим рассуждениям, я называю *внешним миром, объектом*

космологии. Это учение может быть определено как изучение бытия в качестве небытия, то есть бытия настолько, насколько оно себя определяет, исключая из своей природы некоторые стороны бытия, которое в своих определениях рассматривается независимым от Я.

Есть основания спросить себя, обоснованно ли различать, как это делал Огюст Конт, «мир» и «Вселенную». Для разговорного языка именно они являются двумя степенями обобщенности «не Я»: есть множество отдельных миров, сумма которых составляет Вселенную: земной мир, мир Солнечной системы, галактический мир. Названия двух знаменитых научно-фантастических романов подтверждают это употребление: «*Война миров*» Г.Д. Уэллса и «*Прекрасный новый мир*» Олдоса Хаксли; «мир», взятый в этом смысле, — мир, в котором я живу, территория человечества. Также и эпикурейцы, верившие в существование нескольких возможных миров, делают различие мир/Вселенная (ср. также «*Беседы о множестве миров*» Б. Фонтенеля). Конт имеет другую точку зрения: по его мнению, метафизическое понятие Вселенной необходимо заменить относительным позитивистским представлением «мир»; отношение сходно с отношением Канта, который противопоставляет феноменальный мир (познаваемый и относящийся к познающему субъекту) ноуменальному (абсолютному, но непознаваемому),

615

и — соответственно — объекты физической космологии (возможно, с помощью категорий) и рациональной космологии (которая является только трансцендентальной иллюзией). Как только мы отодвигаем онтологический вопрос, контекст, в котором мы говорим о «мире» или о «Вселенной», всегда уточняем степень обобщения: никто не спутает мир в значении Вселенной платоновской космологии с земным «миром», который Филеас Фогг облетел за 80 дней.

Еще более тонкий оттенок придали стоики, которые различали *Pān u Olon*; оба термина означают «все», но *Pan* — это все, образованное посредством сложения материального мира с пустотой, то есть простое собрание событий, тогда как *Olon* представляет собой систему сущностей, самые малые части которых связаны силой, которую стоики называли симпатией. Другими словами, *Pān* — аморфное целое, *Olon* — целое, обладающее структурой, которую стоики определяли как рациональную универсальную необходимость. Такую точку зрения разделяет современная наука: окружающий мир моего повседневного восприятия — даже если имеется в виду восприятие продолжительное и расширенное, благодаря использованию инструментов наблюдения и измерения, — это совокупность сущностей в пространстве и событий в продолжительности, между которыми я не обязательно обнаруживаю определенные связи, кроме традиционных причинных связей; все это многообразное, изменчивое, в котором я не замечаю строгого порядка. Вселенная мудреца — совокупность пространственно-временных событий, где каждое событие определено *квадри вектором*, то есть системой четырех реальных чисел (x, y, z, t) , которые являются пространственно-временными координатами события, рассмотренного в данной точке отсчета; кроме того — и именно этим научная космология отличается от наивной космологии — это пространство-время снабжено *метрикой*, которая определяет ее геометрическую структуру. Кратко уточним, что это означает. Возьмем совокупность точек, размещенных на плоскости; точка *M*, одна из этой совокупности точек, совершенно определена, когда мы знаем ее координаты x и y в произвольно выбранной системе, точка начала отсчета *O*. Доказываем, применяя теорему Пифагора, что *расстояние* инфинитезимальное ds между двумя соседними точками *M* и *M'*,

616

чьи координаты отличаются от ничтожно малых величин dx и dy , дано отношением:

$$ds^2 = dx^2 + dy^2;$$

величина ds^2 постоянна, поскольку плоскость неподвижна: именно в этом и заключается метрическая характеристика *плоскостной вселенной Евклида*. Также, в евклидовой трехпространственной Вселенной, неизменное ds^2 дано отношением:

$$ds^2 = dx^2 + dy^2 + dz^2.$$

Равенство, определяющее ds^2 пространства, характеризует его геометрические свойства; можно вывести *форму* этого пространства и распределение материи, которая является его следствием: стремясь так определить ds^2 космоса,

наблюдаемого астрономами и физиками, чтобы оно соответствовало некоторым основным наблюдениям, оказалось возможным разработать различные космологические теории, из которых в настоящее время наиболее удовлетворительной считается теория Большого Взрыва.

С философской точки зрения, космология отделена или, по крайней мере, отделима от онтологии. Космологические системы, разработанные в древности, например греческими философами, принадлежат истории науки; а их основные понятия (вещество, пространство и время, причинность, необходимость и т. д.) являются также и философскими.

Пространство и время

Вселенная распространена в *пространстве*. В повседневном языке это слово часто употребляется в значении «место», где можно что-то расположить: «пространство между двумя объектами», «геометрия в пространстве». Космологически пространство понимается как место, размер которого (большое или маленькое, имеющее такую-то форму и т. д.) был бы только одним из его свойств; проблемы, которые при этом возникают, связаны с эпистемологическими вопросами, имеющими отношение к геометрии и физике. Наконец, заметим, что традиционная философия отделяет пространство, гомогенное и пустое

617

окружение, но которое может быть заполнено, бесконечное и делимое до бесконечности, с измерениями, от конкретного размера, ощущаемого нашими органами чувств — преимущественно нашим зрением и осязанием.

Историю теорий пространства можно разделить на три периода, в течение которых последовательно преобладали философские, физические и математические точки зрения. Платон был первым, кто размышлял над идеей космоса, введя в *«Тимее»* то, что он называет *chōra*, что переводится как «вместилище» и имеет спорное толкование. Классически под ним понимают субстанцию, похожую на *эфир* физиков XVIII в., это вместилище отпечатка вещей; однако в *«Тимее»* *есть отрывок, который вызывает сомнения:*

«...есть бытие, есть пространство *chōra*, и есть возникновение, и эти три [рода] возникли порознь еще до рождения неба» (*«Тимей»*, 52 d).

Можно попытаться увидеть в этих трех терминах элементы гегелевской триады: бытие (сущность) — это прежде всего *в себе* («абсолютная сущность»), вне космоса, потом она *для себя* («относительная сущность»), рассеянная в *chōra*, в космосе, и наконец, вернувшись в себя, оно реализуется в индивидуальной сущности, подчиняясь эволюции («возникновение»).

Аристотель, рассуждая о пространстве, связывает его с движением, вся его физика имеет целью прежде всего объяснить движение (количественное и качественное), которое он считает внутренним свойством природных вещей. Согласно Стагириту, пространство существует отдельно от тела, которое его занимает, что оно имеет значение (есть *места, свойственные* определенным телам: так, огонь стремится вверх, земля — вниз). Аристотель его определяет как неподвижную границу вместилища, непосредственно связанного с содержимым, но не образующего с ним единства.

Картезианское понимание пространства положило начало новому представлению о пространстве: разница между телом и пространством, в котором находится тело, существует только в наших мыслях, ибо сущность материи — «простирается». Аналогично тому, как, перестав мыслить, я перестал бы существовать, тело, которое не простиралось бы, не было бы телом. Физики конца XVII в. использовали понятие пространства, чтобы

618

обосновать понятие эфира, особого газа, посредством которого осуществляются такие действия на расстоянии, как гравитация или электростатические силы притяжения и отталкивания. Эта идея долго сохраняла влияние на умы, став составной частью системы мышления физиков до 1905 г.; теория волнового излучения света (Френель) придавала особое значение существованию вибрирующей механической среды, находящейся даже в пустоте, так как в ней распространялся свет, однако интересно, что ученые не проявили интереса к физическим свойствам, которыми должен был обладать эфир, чтобы

соответствовать роли среды распространения. Электромагнитная теория света (Максвелл, 1860 г.) смотрит на свет как на электромагнитную пертурбацию, которая распространяется сквозь пространство, все еще называемое «эфиром», но лишенное механических свойств, поскольку то, что «вибрирует», уже не материальная субстанция, а электрическое поле и магнетическая индукция, которая ему соответствует. Физики второй половины XIX в. безуспешно стремились доказать наличие этого неподвижного эфира, заполняющего все пустоты окружающего мира; последние опыты, связанные с эфиром, были решающими (опыты Михельсона и Морли, с 1881 г.). Эти опыты имели целью измерить скорость Земли в эфире, исходя из следующего суждения: если Земля движется со скоростью v в неподвижном эфире и если отправить с Земли световой сигнал, который распространяется со скоростью c из неподвижного источника, скорость распространения света в эфире должна быть равна $c + v$, если сигнал отправлен в сторону перемещения Земли, и равна $c - v$ в противном случае; поскольку эти два сигнала не имеют одинаковую скорость, они не пройдут одинаковое расстояние в течение данного времени, и эта разница должна быть обнаружена посредством наблюдения за перемещением интерференционных полос, полученных наложением двух сигналов в интерферометре. Опыт Михельсона—Морли не имел положительного результата: при любых условиях опыта перемещение интерференционных полос было нулевым. Все происходило так, будто Земля была неподвижна в эфире; но поскольку невозможно было принять такой вывод, пришлось схитрить в расчетах: голландец Лоренц изменил закон сложения скоростей Галилея, на котором был основан принцип опыта, чтобы получить нулевое перемещение полос, в соответствии с опытом. Эйнштейн в

619

1905 г. смог разрешить эту проблему: невозможно выявить скорость Земли в неподвижном эфире, потому что его просто не существует. С этого момента формулы Лоренца могут уже считаться основными формулами механики, и, так как они предполагают, что должна была взята $c =$ константа, каким бы ни был эталон движения, эта гипотеза становится постулатом новой механики.

Точка зрения, которая превращает пространство из субстанции в идею, была довольно близка точке зрения Лейбница, который представлял себе пространство как последовательность сосуществований, то есть в виде относительного ряда, существование которого зависит от существования сущностей этого ряда. Это позиция математиков, понимающих пространство как совокупность «точек», каждая из которых представлена вектором (система n реальных чисел для пространства с n измерениями): пространство-вместилище — абстрактное или определенное — классические физики заменяют понятием векторного пространства, которое характеризуется числом компонентов вектора и его метрикой. Это и положило конец спорам философов.

Кантовская позиция осталась вне этих споров, потому что Кант ставит вопрос не о природе пространства, а о его трансцендентальной ценности. В результате проведенного им анализа Кант пришел к выводу, что пространство — это априорная форма чувственного опыта и что оно являет само по себе аподиктическую достоверность геометрических рассуждений; эта теория имела своей целью оправдать евклидову геометрию (единственную известную в эпоху Канта) и ее соответствие чувственному опыту.

Время

Время — это вторая сторона нашего опыта, необратимый порядок, в соответствии с которым события сменяют друг друга. Это философское понятие долгое время было второстепенным: время — «неуклюжий образ вечности» (Платон), «число движения в зависимости от предшествующего и последующего» (Аристотель); Декарт рассматривает мир независимо от времени (по его мнению, все моментально, единство последова-

620

тельных мгновений является результатом постоянного созидания Бога, который каждую секунду переделывает мир); Лейбниц сделал из времени порядок (отношение последовательности), который мы придаем вещам *a posteriori*. Наконец, Кант видит в нем априорную форму чувственности, аналогичную пространству: это

формальная сторона нашего внутреннего опыта, тогда как пространство — сторона внешнего опыта. Единственным классическим мыслителем, который отвел важную роль времени, был Плотин. Он критиковал определения Платона и Аристотеля: время — это не образ вечности, не измерение движения, оно имеет диалектическое значение. Необходимо, говорит Плотин, исходить из вечности, свойства бытия, которое не возникает, ничего не теряет и ничего не находит; именно в ней состояние Мировой Души. Но Душе свойственно покидать самое себя, а не познавать свою собственную природу; это ускользание от ясности Вечного ведет ее к замутнению чувственностью и имеет следствием порождение времени: это жизнь самой Души, которая рассеивается, которая постепенно развивается и, в конце концов, отвергая множество и обнаружив ясность, уничтожает время, снова открыв бесконечность. Временное измерение не воспринималось в качестве значительного классическими философами, но оно играло важную роль в европейской философской и научной мысли XIX века, которая занята размышлениями о позитивном значении революции. С установления основ римского права на Западе (во Франции со времен Хлодвиги, а также в Англии, Испании и в германском мире) власть королей и императоров обожествляется: восставать против нее означает противостоять Богу. Борьба против утвердившейся власти всегда имела целью заменить ее другой властью, столь же священной, и носила всегда личностный характер; перевороты были только дворцовыми, в случае раскрытия заговора заговорщиков против королевской власти сначала отлучают от Церкви, потом казнят, и они несут, таким образом, два наказания — одно временное, другое вечное; а если заговор заканчивается успешно, действовавшие лица торжественно отмываются от этого греха в публичном покаянии. Интересно заметить, что убийство короля — редкий случай в истории христианской Европы: заговоры чаще всего были направлены против претендентов на трон. Все восстания, сколь значительными они ни были, заканчивались провалом за очень

621

редкими исключениями — вплоть до революции в Америке (которая имеет «европейскую» природу, хотя происходила она не в Европе) и Французской революции; эти две победы открыли мыслителям позитивное значение изменения, дающего начало новому порядку вещей, рождаясь из беспорядка. Это изменение может быть внезапным, как в случае с победой революции, или постоянным, эволюционным. Старая идея Гераклита о том, что «все течет, все изменяется», становится одной из основных идей системы мышления XIX века.

Относительно сказанного интересно сравнить взгляды Гегеля и Руссо. Свой *«Общественный договор»* (1762 г.) Руссо начинает такими размышлениями:

«Я хочу знать, можно иметь ли в гражданском порядке какое-нибудь справедливое и надежное правило управления, принимая людей такими, каковы они есть, и законы такими, какими они могут быть».

Это различие между людьми, — «такими, каковы они есть», и законами, «какими они могут быть», намекает на теорию, которую Руссо разработал в *«Рассуждении о происхождении и основаниях неравенства между людьми»* (1754 г.), где он различает естественное и социальное состояния. Первое из них соответствует сущности человека, абсолютной, предшествующей истории, «априорной», говоря языком Канта, а второе, приобретенное исторически, добавляется к первому. Тезис Руссо довольно двусмыслен; в *«Рассуждении»* он не утверждает, что люди когда-то в древности жили изолированно друг от друга, и признает приоритет социального факта: человек может быть человеком только в человеческой группе, но не потому, что живет «в лесах с медведями»; Руссо выдвигает обвинение против несоответствия (которое он называет *«несправедливостью»*) существующих человеческих обществ человеческой природе, причем получается, что он понимает эту природу как сущность, как бы предшествующую существованию.

В противоположность Руссо, Гегель определяет человека как обладающего прошлым: человек диалектически становится тем, что он есть, и это можно уловить, поняв динамизм этого изменения, а не исключая его. Творчество Гегеля, полностью основанное на философии времени, оставило заметный след в европейской философской мысли первой половины XIX в.; од-

622

нако во Франции, где гегельянство распространилось позднее, в это время наблюдались попытки — несомненно, менее ценные, чем диалектический идеализм, — направленные на объяснение человека не через его природу, а через его историю. Этим занимались Мен де Биран (теория воли) и Огюст Конт, который считал, что познание человеческого разума происходит через закон его эволюции (закон трех состояний). Известно, что XIX век — это век истории; такие историки, как Мишле и другие, пытались обнаружить скрытые силы, которые управляют историей народов; и их исследования способствовали появлению таких понятий, как «раса», «нация», «человечество», и, далее, «социальные классы», «борьба классов» — понятия исторического материализма.

Время становится также исключительно важным научным измерением. Классическая физика после Галилея считала время четвертым измерением особого типа (на изменяющееся время не влияет движение системы координат: так, часы, установленные в движущейся лаборатории, показывают точно то время, что и часы, находящиеся в относительном по отношению к этой лаборатории покое, хотя пространственные координаты изменяются в связи с движением), однако исследования энергии в начале XIX в. показывают, что эта величина может уменьшаться. В области биологии *фиксизм* Кювье, который не признавал изменчивости видов, полагая, что живые существа были созданы раз и навсегда и всегда оставались такими, какими были созданы, был опровергнут *трансформизмом* и теориями эволюционистов (Ламарком в 1809 г., Дарвиным в 1859 г.), которые показали, что живые существа, животные или растительные, постоянно эволюционируют.

Начиная с 1850 г. великие гегельянские идеи отступают перед сциентизмом, восстановившим философию Канта и вневременной аналитический разум, которым увлекался XVIII век. Но при этом невозможно было отказаться и от эволюционных идей, которые станут преобладающими в мышлении, несмотря на возмущение таких «детей века», как поэты-романтики и философы-анархисты, вроде Штирнера. И те и другие стремятся избавить индивидуальность от всякого детерминизма, навязываемого им наукой и философией. В 1860—1890 гг., безусловно, самой большой популярностью пользовалась теория эволюционизма англичанина Герберта Спенсера (1820—1903), кото-

623

рый занимался политической экономикой (с ожесточенной враждебностью относясь к любому вмешательству государства в личную и экономическую жизнь) до того, как разработал философскую систему в серии выпусков, план которых был тщательно продуман: «*Основные начала*» (1862 г.), «*Основы биологии*» (1864—1867 гг.), «*Основы психологии*» (1870—1872 гг.), «*Основы социологии*» (1876—1896 гг.), «*Основы этики*» (1879—1892 гг.). Эволюционизм Спенсера основывается на четырех основных идеях:

- 1) вне содержания нашего чувственного опыта существует непознаваемое Бытие, которое мы смутно осознаем и которое обладает важным свойством быть силой, движущей эволюцию (Спенсер — реалист в духе Канта, его «непознаваемое» близко к «вещи в себе»);

- 2) эта постоянная сила проявляется в материальной действительности, которая действует по законам всеобщего развития, определяемым следующим образом: «происходит интеграция материи, и одновременно ей сопутствует беспорядочное движение; в это время материя трансформируется из бессвязной и неопределенной гомогенности в определенную и инкогерентную гетерогенность, и в это время движение претерпевает параллельную эволюцию»;

- 3) биологическая, психологическая, социологическая и моральная эволюция может быть описана в терминах, принятых сторонниками механистического учения, через движения материи (в психологии «умственная деятельность» состоит из простых элементов, составляющих наши ощущения; в социологии — это личности, образующие «социальную массу»);

- 4) дарвиновский трансформизм с его законом вымирания живых существ, наименее приспособленных к среде, является основой социальной и этической рефлексии.

Время и развитие

Время, столь бесчеловечное, перестало интересовать философов в конце XIX — начале XX в. Бергсон заменил его идеей продолжительности; Эйнштейн сделал из временной координаты величину, связанную с пространством и движением системы координат, в которой его измеряют: релятивистская фи-

624

зика заменяет понятие «время» понятием «пространство — время»; наконец, экзистенциализм Хайдеггера, согласно которому человек является центром Вселенной, должен также размышлять и на тему времени: лицом к лицу с миром человек испытывает состояния, неразрывно связанные с положением во времени (беспокойство, скука, одиночество и т. д.).

Действительно, время с его необратимым порядком, превращающим будущее в прошлое, выражает, как говорит Лагно, мое бессилие перед вещами. Метафизический страх — это следствие странного чувства падения в последний момент, в момент моей смерти; когда я испытываю такие состояния, как ожидание или нетерпение, я смутно осознаю что-то вроде внутренней пустоты, которая останавливает мою жизнь; эти проявления и есть «сознание времени» (Луи Лавель). Время — это ограничение Бытия, моего бытия; в каждый момент времени у меня чуть меньше возможности получить знание и совершить какие-то поступки и чуть больше воспоминаний, чуть меньше надежд на жизнь и чуть больше уверенности в смерти. По поводу таких размышлений высказывались различные мнения.

Позиция идеального мудреца, стойка, состоит в том, чтобы принять это изменение, мое изменение как составную часть всеобщей необходимости; смиренное принятие смерти, без надежд на перевоплощение и без веры в бессмертие души (т. е. отказавшись от религиозной веры) уподобляет смерть человека естественной смерти животных. Примиряясь с временем, мудрец применяет формулу «Будь тем, кто ты есть, до тех пор, пока не станешь отрицанием самого себя». «Я не знаю, что такое то, что не имеет названия ни в одном языке», — вторит ему Ж.Б. Боссюэ. Противоположное отношение состоит в *непрятии времени*, и это наиболее распространенное среди людей мнение. Мировая литература полна всевозможными вариантами стремления к вечности человечества: вечное проклятие в греческой мифологии, вечность первородного греха в Библии, поиск мифической страны, где можно вечно жить после смерти в египетских «Книгах мертвых», отчаянное чувство безвозвратно уходящего времени в поэзии («О время, останови свой бег» — крик боли у Ламартина, «Эти нимфы, я их хочу увековечить» — метафизическое стремление к вечности у Малларме), поиски утраченного времени, которого уже нет, у романтиков («потеря времени» приобретает такое же значение, как в выра-

625

жении «я потерял мать») и т. д. Третье отношение — религиозное: оно заключается в том, чтобы иметь представление о вечности, более или менее хорошо разработанное при помощи тезисов о бессмертии души, Страшном суде, загробной жизни или реинкарнации (умереть — означает воскреснуть).

Таким образом, человек во времени обретает поиски вечности, бесплодные поиски, которые принимают в человеческом опыте различные формы. Это может быть невротическим отношением, которое, как это показал психоанализ, представляет собой увековечение детских конфликтов, все еще живых и действенных в бессознательном невропата; или это может быть поведением, полным страсти, особенно любовной, в которой возлюбленный предстает объектом поисков вне времени, обладание которым желают увековечить («я буду тебя любить вечно»): счастливая любовь ободряет, увековечивая настоящее, несчастная любовь — это страдание, связанное с невозможностью увековечить любовную связь (миф о Филемоне и Бавкиде, вечных супругах, иллюстрирует стремление человека спасти отношения от изменения); наконец, наука предлагает вечный мир, в котором прошлое равноценно настоящему и будущему («2 плюс 2 всегда будет 4», — говорит арифметик, чье «всегда» более точно, чем «всегда» влюбленного) и в котором изменение не является ухудшением, но изменением материи и энергии, количество которой остается постоянным во Вселенной в той или иной форме. Преобразование в жизни сознания научной вечности ставит человека перед лицом

ценности вечности, ценности, которая, в сущности, не может быть настоящей (что ее сделало бы временной) и которая сводится до «присутствия отсутствия».

2. ПРИЧИННОСТЬ И НЕОБХОДИМОСТЬ

Причинность

В самом общем смысле слово «причина» обозначает все, что способствует образованию всего и его изменению, включая человека и его состояния: всеобщее притяжение является причиной движения звезд, огонь — причиной ожога, художественное произведение имеет причиной настроение художника, то есть сказанное о причине кажется само собой разумеющимся, но

626

все же требует внимательного анализа. В XVII в. преимущественно придерживались идеи действенной причины (или действующей причины), которая понимается как воздействие одной сущности на другую, полностью сохраняя свою причинную силу. «Действенное» противостоит, таким образом, «случайному»: если тело *A* в движении стукнется о тело *B*, оно передаст полностью или частично свое движение, но его собственное движение будет нарушено так, что после следующего столкновения с третьим телом *C* тело *A* не будет влиять на него так же, как на тело *B*; таким образом, тело *A* в движении не является действенной причиной движения *B*, а просто-напросто представляет собой пример выполнения законов движения на практике.

Мышление с трудом может обходиться без этого понятия, подвергнутого философами строгому анализу, начиная от досократиков и кончая позитивистами, заменившими его понятием зависимости. Философы-космологи, предшественники Сократа, использовали термин «причина», не раскрывая онтологического принципа причины, а давая частные объяснения: «Причина ветра — движение воздуха». Только в «*Тимее*» (28 а) встречается первое полное описание принципа причинности, которое заключается в том, чтобы заявить, что все имеет причину:

«...все возникающее должно иметь какую-то причину для своего возникновения, ибо возникнуть без причины совершенно невозможно».

Также и в «*Филебе*» (26 е) Платон повторяет, что «все происходит по какой-то определенной причине», и настаивает на том, что эта причина действующая: «то, откуда нечто проистекает». Средневековые схоласты (Персий) передают эту формулу на латинском: *ex nihilo nihil fit* (из ничего ничего не происходит).

Аристотель в понятие причины ввел основательное различие: причина может быть внутренне присущей (физической или формальной) или внешней (действенной или конечной) относительно явления, причиной которого она является. В строгом смысле причинность — это действенная (или действующая) причинность; она скрыто предполагает три утверждения. Сказать, что *A* — причина *B*, на классическом языке означает:

627

что *A* предшествует *B* во времени;

что *A* может вызывать *B*: либо подавлять, либо порождать, либо призывать;

что связь между *A* и *B* постоянна (детерминизм) и она не может быть иной, кроме той, какой она является (необходимость).

Ни одно из этих утверждений не основывается на чувственном опыте. Обратимся к одному из наиболее известных каузальных законов механики, к принципу всеобщего притяжения; в отношении движения Земли вокруг Солнца необходимо сказать, что солнечное притяжение является причиной эллиптической природы земной орбиты. Ни один человек не в состоянии определить последовательность этих двух феноменов во времени (сначала притяжение, потом эллиптическая орбита), и, несомненно, первое утверждение о том, что *A* предшествует *B*, не экспериментально. Кроме того, почему мы убеждены, что солнечное притяжение является причиной указанного явления? Приведем ход рассуждений Ньютона:

1) астрономическое наблюдение показывает, что Земля описывает вокруг Солнца эллипс, в котором Солнце занимает один из фокусов: это первый закон Кеплера, что является экстраполяцией опыта;

2) опыт показывает, что при отсутствии какой-либо активной силы или, точнее,

если общая результирующая равна нулю, то тело находится в покое; если же оно в движении, то его движение равномерно прямолинейное; поскольку Земля движется вокруг Солнца (что не является экспериментальным утверждением, но привычной гипотезой: можно заняться астрономией наблюдения, предполагая, что Солнце движется вокруг Земли, но описание феноменов было бы намного усложнено), необходимо вмешательство силы, изменяющей в каждой точке случайную прямолинейную траекторию;

3) опыт (в данном случае третий закон Кеплера, который устанавливает связь между временем T полного оборота планеты и половиной оси ее орбиты или, что примерно то же самое, ее расстояния до Солнца) приводит нас к заключению, что действующая сила должна быть пропорциональна квадрату расстояния между Землей и Солнцем;

4) принцип действия и противодействия, экспериментально проверенный на Земле и распространенный на Солнечную

628

систему, позволяет, кроме того, сказать, что сила притяжения пропорциональна противопоставленным массам, а именно в нашем случае массам Солнца и Земли;

5) наконец, мы можем, следовательно (?), написать, обозначив M — массу Солнца, m — массу Земли и d — расстояние между центрами двух небесных светил:

$$F = K \frac{M \cdot m}{d^2},$$

где K — константа пропорциональности, значение которой зависит от выбранных единиц и которую называют константой всеобщей гравитации.

Так надо было подправить результаты опыта, и даже им пренебречь, чтобы прийти к этому закону! Второй пункт рассуждений вводит предполагаемую действующую силу, чтобы объяснить изменение прямолинейной гипотетической траектории Земли: но доказал ли кто-то экспериментально существование этой гипотетической траектории за отсутствием Солнца? Разумеется, нет: это невозможно. С другой стороны, понятие «силы притяжения», действующей на расстоянии, так таинственно, почти волшебным, хотя можно придумать и другое объяснение (например, релятивистское объяснение, которое представляет гравитацию следствием геометрии пространства). Можно даже вообразить, что между Солнцем и Землей есть посредники: например, что Солнце воздействует на частицы, составляющие эфир (в который верили физики XVIII и XIX вв.) и что постепенно это воздействие было передано Земле; и т. п. Почему же в конечном счете приняли и сохранили модель Ньютона? Потому что эта модель была самой простой и ее можно было отнести к наибольшему количеству феноменов (движение планет, отличных от Земли, дни равноденствий, законы движения Луны и его неравномерность, движение комет, приливов, механические пертурбации, создаваемые массами неизвестных планет, которые будут открыты позже — как это было с Нептуном, открытым Леверье и Адамсом, и Плутоном, обнаруженным Персивалем Ловеллом и Клайдом Томбо, — и в общем все результаты небесной механики; точно применяя законы Ньютона, люди смогли высадиться на Луне). Вот почему мы поставили под вопрос «следовательно» в пятом пункте рассуждений: закон Ньютона не является ни следствием чистого экспери-

629

мента, ни логическим следствием (гипотетико-дедуктивным) некоторых предпосылок; это только условная модель, очень удобная, сильная и логичная, когда рассмотренные тела имеют ничтожные скорости в сравнении со скоростью света (если бы они не были ничтожными, следовало бы применить релятивистскую модель).

Третье применение принципа причинности (постоянство и необходимость причинно-следственной связи) еще менее экспериментально, чем два других; это, в определенном смысле, акт веры в универсальную необходимость, основные аспекты которой мы рассмотрим ниже.

До конца XVII в. в причинность как неперемное условие мышления твердо верили. Рационалисты выражали принцип причинности онтологическими понятиями, соответствующими их теориям о субстанции. Так, Декарт считал, что причина должна обладать по крайней мере такой же онтологической

действительностью, как и следствие из нее; скажем, если у меня есть определенное намерение, то причина этого намерения должна иметь такую же онтологическую ценность, как и само намерение (мы встретим это картезианское применение принципа причинности, изучая доказательства существования Бога). У Лейбница причинность появляется как достаточная причина:

«...ничего никогда не происходит без причины или по крайней мере определяющего основания (= достаточной причины), которое может служить для объяснения априори, почему это существует и почему оно именно такое, а не другое» («*Теодицея*», I, 44).

Шопенгауэр видел в этом принципе четыре вывода, которые он метафорически назвал четырьмя «корнями» принципа достаточной причины; они касаются становления, знания, бытия и действия.

Мальбранш был первым, кто подверг критике идею причинности, заменив понятие действенной причины понятием случайной причины: по его мнению, только Бог может быть Причиной того, что есть; и все, что мы называем «причиной» в нашей повседневной жизни, в действительности является случайностью, которая дается Богом, чтобы действовать в качестве действенной причины. Когда один бильярдный шар бьет по

630

другому бильярдному шару, неправильно утверждать, что удар является причиной движения второго, и еще более неправильно считать, что шар является причиной этого: сами по себе ни шар, ни удар ничего не могут произвести, никакого изменения в окружающем мире. Более правильно полагать, что удар — это возможность раскрыться общим законам природы, которые являются выражением Божественной мысли: только Бог есть Причина, в конечном счете; все другие псевдопричины и случайны.

Юм пошел в своей критике дальше, поскольку: 1) он атеист и не верит в Бога; 2) вся его система доказывает, что наше знание ограничивается нашим опытом и опытом, который нам передают другие. При этом чувственный опыт нам предлагает только постоянно констатируемую смену феномена *A* феноменом *B*, и ничего больше; возводя этот ограниченный несовершенный опыт в общий абсолютный вечный закон, мы превышаем то, чему имеем основания верить, то есть выдаем нашу *веру* за *уверенность*. Следовательно, мы должны остановиться на заключениях картезианского сомнения и сказать: я привык видеть, что *B* следует за *A*, ничего больше я не знаю и не могу знать. Декарт хотел быть впереди познания мира, из-за чего ему пришлось возложить его на Сущность, которая его превосходит и которую он называет Богом (теория о Божественной истинности), но поскольку Бога в философии Юма нет, то уже нет больше и уверенности.

Разрешая эту проблему, Кант написал «*Критику чистого разума*». Он полагал, что Юм прав, утверждая, что ничто не дает мне права предполагать, что в мире существует причинность, но он заблуждается, делая из этого заключение, что рациональное знание невозможно. И доказательством того, что он ошибается, является то, что это знание существует в форме науки Ньютона в полном соответствии с нашим опытом. И тут великий фокусник Кант вытаскивает из рукава кролика: причинность не существует в себе или в мире, она существует только в человеческом сознании в качестве когнитивной потенциальной структуры, каковую я применяю к моим многочисленным ощущениям, чтобы привести их в порядок. Причинность — это не вещь, а *идея*, и больше того — человеческая мысль; ее объективный и универсальный характер проистекает из того, что она относится ко всей рассудочной деятельности человека. Рас-

631

смотрим этот кантианский подход в свете современной генетики. Наш генетический код состоит из огромного количества молекул, образующих цепь в форме двойной спирали РНК; некоторые части цепи одинаковы для всех человеческих существ и образуют генотип человеческого вида (поэтому у каждого из нас по две руки, по две ноги, мы ходим в вертикальном положении, видим только цвета, длина волн которых находится между фиолетовой и красной волнами, говорим с помощью языка и т. п.), другие же части цепи представляют индивидуальный генотип (руки пухлые или тонкие с детства, глаза определенного цвета и т. п.). Таким образом, категории разума — в частности, причинность —

были бы продуктом психики, закодированным определенными молекулами генов нашего вида, что объяснило бы нашу предрасположенность предугадывать причины событий внешнего мира, каким бы ни был наш индивидуальный уровень культуры. Так как можно использовать весь генотип, в зависимости от обстоятельств, наше восприятие причин оттачивается вместе с развитием человечества (мы будем все лучше пользоваться нашими категориями, наподобие того, как улучшаются наши результаты в атлетике с течением времени) и в зависимости от нашего личного прошлого. Ньютон, с этой точки зрения, был бы чемпионом мира по использованию категорий разума, что, однако, не помешало его последователям улучшить его результаты. Критикам, указывавшим на то, что таблица категорий не пригодна для современной физики, пришлось бы замолкнуть: индетерминизм квантовой физики — это добавление еще одной категории, закодированной в нашем генетическом генотипе и проявившейся в определенный момент истории пространства. Квантовый физик, таким образом, предстал бы чем-то вроде эпистемологического мутанта, который в будущем уступит место другим мутантам, так как нет необходимости заканчивать таблицу категорий. Отметим, однако, что условное наклонение, использованное в этом толковании, включающем биологические и метафизические постулаты, говорит о возможности спорить по этому поводу до бесконечности.

Последняя метаморфоза причины — это ее трансформация в понятие отношения. Огюст Конт попытался показать, что история человеческого разума, рассматриваемого в его стремлении познать мир, демонстрирует постепенный отказ от идеи

632

Абсолютной Причины. Эта Причина занимает центр религиозной системы мышления: бог молнии в первобытных религиях является причиной молнии, бог огня — причиной огня, который нас греет и обжигает, и т. д.; но и на этой стадии есть явления, которые не относят ни к какой причине: ни в одной цивилизации не поклонялись, например, богу притяжения. Метафизика возникает, когда человечество стремится заменить множество абсолютных божественных и частных причин общими принципами, поясняющими Причинность Единого Бога. Личные причины приходят на смену абстрактным промежуточным причинам, которые монотеисты относят к Главной Причине. Позитивистская революция, давшая начало третьему состоянию человечества, характеризуется отказом от Абсолютного и уходом от причинного объяснения; ученый ограничивается описанием «качеств» вещей, выражая интерфеноменальные отношения в виде научных законов. Идея отношения разрабатывалась французским философом Гамеленом (1856— 1907); в его *«Эссе о главных элементах представления»* (1907 г.) одна вещь в пространстве отличается от другой в связи с другими вещами: причинность выражает это необходимое взаимодействие. Эта концепция причинности не подвержена критике эмпирика (ночь не является причиной дня) и кантовской критике, причина находится не в феноменах, а между ними, будучи призывом, который не имеет следствия. Философия Гамелена, несправедливо забытая, близка современному структурализму.

Критика понятия причины

Принцип причинности с того момента, когда его начинают применять, приводит к бесчисленному множеству проблем. Этот принцип имел основания на определенной стадии развития знания, когда казалось, что все можно свести к науке о движении; он соответствует представлению о мире, возникшему с Платоном и Аристотелем и достигшему апогея с Ньютоном, то есть тому упрощенному представлению, которое избегает конкретности и не знает микрофизики; оно уже не является частью мирозерцания ни современного физика, ни, по не менее важной причине, философа. Но есть, однако, науки, где этот

633

принцип продолжает играть важную роль, а именно биология и медицина, придающие серьезное значение этиологии (наука о причинах) феноменов, которые они изучают.

История медицины очень сложна, потому что ее составляют элементы истории,

психологии, патологии, терапии, социологических наблюдений. Одно понятие было выделено довольно быстро — понятие болезни, то есть временное или окончательное изменение здорового состояния, ощущаемое главным образом как страдание, которое оно влечет за собой. Болезнь может иметь любую стадию: от недомогания до коматозного состояния. В течение веков западные медики пытались разобраться в бесчисленных симптомах болезни, субъективных или объективных, которые они встречали у своих пациентов; в некоторых, довольно редких, случаях они обнаруживали симптоматические сочетания, которые дали название таким заболеваниям, как водянка, желтуха, мочекаменная болезнь и т. д. Первые классификации были выполнены Томасом Сиденхемом (1624—1689), которого называли «английским Гиппократом»; классифицирующий метод использовался до начала XIX в., его черты прослеживаются в современной патологии. Медики XVIII в., например, отличали апоплексический удар от обморока тем, что обморок — такой же опасный, как и апоплексия, — приводил, кроме всего прочего, к остановке дыхания, однако они перечисляли симптомы, не обращая внимания на последовательность причин. Как писал Мишель Фуко в *«Рождении клиники»*, «главная структура, которую дает классифицирующая медицина, — это плоскость одновременной вечности». В XIX в. теория болезней успешно развивается после появления анатомо-патологического метода (исследование органических поражений, имеющих на трупе). Это помогает врачам проникнуть в сферу причинности, и они желают знать, является ли поражение причиной болезни или ее следствием, и определить причины болезней без видимого телесного поражения, которые называют «нервными болезнями» в противоположность «органическим болезням». Любопытно, что проблема причины проникает в медицину именно тогда, когда она исчезает из философии (Огюст Конт приступает к разработке позитивистской философии в 1826 г.; два великих теоретика медицины, чьи идеи встретились в Париже, а именно — Бретоно (1778—1862) и Бруссэ (1772—1838), не могли не знать о позити-

634

визме). Бретоно в своей теории утверждает, что каждая болезнь имеет свою причину (теория этиологической спецификации болезней) и что этой причиной объясняются анатомо-патологические поражения, наблюдаемые на трупе, физиопатологические изменения, образующие клиническую картину болезни. Бруссэ со своей стороны считал, что совокупность болезненных проявлений, локализованных или нет, сводится к процессу неспецифического общего «воспаления», которое характеризуется «местным возбуждением» движения органов и тканей, что предполагает «способность тканей двигаться» (*«Изучение теорий медицины»*, 1821 г.); понятие болезни отступает, таким образом, на второй план, а на первый план выходит понятие больного организма, состояние которого зависит от связей этого организма с внешним миром или от изменений в его деятельности. Мишель Фуко пишет об этом в своем *«Рождении клиники»*:

«Своей концепцией о внешнем возбудителе и внутреннем изменении Бруссэ обрисовывает одну из тем, которая, за некоторыми исключениями, главенствовала в медицине начиная с Сиденхема: а именно невозможность определить причины болезней. У Бруссэ — локализация ведет к обманчивой причинной схеме: болезненное место — это только место зацепки раздражающего источника, место, которое определено одновременно и возбудимостью ткани, и раздражающей силой возбудителя. Место, где болезнь проявляет себя, одновременно является причинным пространством».

Бруссэ подвергался сильной критике как при жизни, так и после смерти, и даже в современной традиционной медицине. Его «физиологическая медицина» имела некоторый успех, но ей поставили в вину гибель миллионов людей во время эпидемии холеры в Париже в 1832 г. (В этом выразилось предвзятое отношение к «физиологической медицине»: никакая медицина того времени не могла противостоять этому ужасному бедствию, и обвинили ту, которая применялась.) Идеи Бруссэ быстро вышли из моды, вытесненные торжественным возрождением понятия болезни, связанным с открытием «микробов», в начале 1850-х гг.: этиологическую спецификацию легко выявить в заразных болезнях на основании только бактериологической диагностики (хотя, заметим, указание на возбудитель,

введенный в организм, точно соответствует одной из схем Бруссэ, где

635

он говорит о болезни как о реакции всего организма на внешний возбудитель). Наконец, Бруссэ никогда не был по-настоящему единодушно принят в корпорацию французских медиков; его постигло то же злосчастие, что и его ученого современника Лабори: он не заканчивал знаменитого медицинского колледжа, а вышел из личного состава морских хирургов и военных врачей; он поздно получил место на Факультете медицины в Париже, после работы в Валь-де-Грас. Еще в 1845 г. Мондор описывал его как «тщеславного шарлатана». В наше время теории Бруссэ вызывают новый интерес в связи с современными подходами к основным болезням и иммунологии, а также к раковым заболеваниям.

Начиная с того момента, когда «болезнь» является только подобным другим физиологическим процессом, применение принципа каузальности (которое кажется не терпящим отлагательства) к поверхностному исследованию растворяется в море причинных отношений. Возьмем банальный на вид пример свертывания крови: когда я прокалываю ухо, начинает капать кровь, потом, по истечении двух-четырех минут, кровотечение прекращается, и образуется сгусток крови (от 7 до 12 минут в нормальных условиях). Экспериментальная медицина, действуя в духе Клода Бернара, установила бы такое причинное отношение:

«Рана на свежем воздухе вызывает свертывание крови».

Если мы не хотим останавливаться на такой последовательности во времени, которое можно измерить (поскольку сгусток крови образуется в течение нескольких минут), необходимо себя спросить, происходят ли другие процессы между кровотечением и моментом, когда сгусток полностью сформировался. Для этого проанализируем сгусток: в нем мы находим элементы крови (лейкоциты и эритроциты, тромбоциты), заключенные в довольно плотную сеть маленьких волокон вещества, которое называют фибрином; отсюда следует новый причинный ряд:

«Рана на свежем воздухе вызывает образование фибрина, что, в свою очередь, вызывает образование сгустка крови». Но в крови нет фибрина; опыт показывает, что он образуется из другого вещества, которое находится в плазме и называется-

636

ся фибриногеном. Значит, нам следует изменить наше причинное равенство и написать:

«Рана на свежем воздухе вызывает превращение фибриногена в фибриллу, что вызывает образование сгустка».

Но тогда почему фибриноген не превращается самопроизвольно в фибрин в крови, когда она циркулирует по моим венам и артериям? Другие опыты показали, что для этого превращения необходимо присутствие энзима, как правило, отсутствующего в плазме, тромбина. Наше исследование причин отсылает нас к изучению образования тромбинов. Следовательно, теперь мы пишем:

«Рана на свежем воздухе вызывает появление тромбина, который вызывает преобразование фибриногена в фибрин, который вызывает образование сгустка».

Тромбин сам образован из вещества, обычно не активного и находящегося в крови, которое превращается в тромбин при наличии ионов кальция (которые есть в крови) и других веществ, называемых тромбопластинами (которых обычно нет в крови). Отсюда следует новое причинное уравнение:

«Рана на свежем воздухе вызывает появление тромбопластин, которые в соединении с ионами кальция вызывают превращения протромбина в тромбин, из-за чего фибриноген превращается в фибрин, что вызывает образование сгустка».

Тромбопластины освобождаются тромбоцитами, когда они находятся в контакте с инородными телами, особенно с молекулами воздуха, из чего можно вывести новый причинный ряд, который поместит внедрение тромбоцитов между «раной на свежем воздухе» и «тромбопластинами». Для образования тромбопластин необходимо много времени; в процесс, в свою очередь, вмешивается множество факторов, которые соединяются с теми, которые уже были перечислены. Наконец, можно подсчитать 13 основных факторов, приводящих к образованию фибрина и сгустка крови. Чем больше мы углубляемся в сеть причин, отделяющих первичное событие (рана на свежем воздухе) от конечного (кровяной сгусток), тем меньше вероят-

ность нахождения определяющей причины, даже на макроскопическом уровне. Если мы хотим пойти дальше, придется обнаружить всех посредников между генетическим кодом и образованием всех перечисленных веществ, что приведет нас к изучению молекулярных феноменов в глубине организма и их взаимодействий, что в конце концов станет невозможным, так как самый тонкий теоретический анализ поставит нас перед лицом квантовых феноменов и отношения неопределенности Гейзенберга (все это теоретическая выдумка; молекулярная биология еще очень далека от этого уровня, а возможно, она никогда его не достигнет).

В итоге во всех областях человеческого знания, от самого простого до самого сложного, исследование причин бесполезно, оно основывается на плохо определенном понятии, на псевдопонятии; современная наука имеет тенденцию заменять ее описанием структур, определенных соответствующим уровнем (феноменологическим, макроскопическим, молекулярным, атомным и т. д.), а в философском плане это все равно что отказаться от идеи причины в пользу идеи отношения.

Понятие необходимости

Необходимо различать детерминизм и необходимость. Принцип детерминизма относится к научному пониманию мира; он состоит в утверждении, что одинаковые причины имеют одинаковое следствие в любом месте и в любое время; это равносильно тому, что сказать, что феноменами управляют неизменные законы: закон Ньютона, $F = Kmm'/d^2$, установленный раз и навсегда и проверенный в определенных условиях, истинен как на Земле, так и на Луне или внутри другой галактики; по биологическому закону животные могут жить только в среде, где есть кислород, этот закон действует одинаково, как на Земле, так и на других планетах и на любой звезде нашей Галактики или экстрагалактической звезде; и эти законы были действенными миллиарды лет назад и будут действенными через миллиарды лет. Индетерминизм квантовой физики входит в научный детерминизм: отношение неопределенности Гейзенберга будет в силе в любой точке пространства и в любой момент времени.

638

Необходимость — это совершенно другое требование, которое отвечает рационалистическому пониманию мира. Вещь необходима, если она не может не быть или быть другой, чем той, какая она есть. Необходимость закона Ньютона — это не явление, которое применимо везде и всегда, а то, что закон обладает в точности той формой, по которой мы его узнаем, например, сила притяжения прямо пропорциональна квадрату расстояния между двумя массами шит: она не могла бы иметь форму Kmm'/d^2 , например. Противоположность необходимости — случайность; противоположность детерминизму — изменчивость законов. Можно придумать мир, необходимый и неопределенный одновременно, например, такой мир, в котором было бы необходимо, чтобы закон Ньютона имел разную форму на Луне, на Солнце и на какой-нибудь звезде, или арифметику, в которой, тоже в силу необходимости, 2 и 2 было бы 4 или 5, в зависимости от природы складываемых объектов.

Понятие необходимости, введенное в философию Парменидом Элейским, для которого идея идентичности представлялась единственно возможной, проясняется Аристотелем, для которого необходимым (аподиктическим) выступает заключение силлогизма. Такая необходимость, именуемая формальной или логической, является результатом соответствия или несоответствия понятий и их соединений: она действует в логике категорий, в абстрактной универсалии, независимо от содержания предложения. Правило необходимости непротиворечия: предложение необходимо, когда оно не в противоречии с другими истинными предложениями. Как уже пояснилось относительно логики Аристотеля, необходимость — это форма, включающая в себя модальное суждение о предложении (существует четыре варианта: быть или не быть необходимым, быть или не быть возможным). Так, например, предложение «Завтра будет морское сражение» не является ни необходимым, ни не необходимым, тогда как предложение «Завтра будет или не будет морское сражение» необходимо по логике двух свойств (Аристотель).

Заметим, что это последнее предложение является соединением двух других и его можно истолковать как: «Завтра будет морское сражение» и «Завтра не будет морского сражения»; использование принципа непротиворечия в отношении этих двух высказываний не позволяет им быть истинными од-

639

новременно: необходима именно альтернатива, две ее средние посылки несущественны.

Стоики ввели новую форму необходимости: онтологическую необходимость. Они понимают философию как упражнение в мудрости и обладание ею, на которых основывается счастье человека, благодаря полному познанию окружающего мира. Однако мир — это не более или менее удавшаяся копия образцовой модели, как думал Платон, не произведение Творца-художника, который ее сотворил, останавливая взгляд на Идеях; мир — это следствие действующей причины согласно абсолютной необходимости, которая управляет всем, любой жизнью как таковой, представляя собой метафизический эквивалент Судьбы античных верований. Не следует путать этот принцип ни с Провидением, ни с современным научным детерминизмом. Эта необходимость относится ко всему миру, следовательно, обладает рациональной и составной целостностью — это «владение Зевса». Мир был создан для человека; Земля в центре Вселенной окружена морем, которое питает Солнце и звезды; гармоничное соотношение тепла и холода дает возможность жить на ней; растут фрукты, чтобы кормить людей; рождаются животные, чтобы служить человеку или развивать его добродетели (лев позволяет ему совершенствовать свою смелость, вошь мешает мудрецу слишком много спать, а мышь принуждает «к порядку в делах»). Зло — в виде несовершенства природы — существует здесь, чтобы улучшать мир: ужасные бедствия, эпидемии, помогают избежать перенаселенности городов, страданиями испытывается добродетель мудрецов; и если невозможно все оправдать таким способом, это происходит потому, что не все замыслы Необходимости нам понятны.

Этот дешевый оптимизм содержит глубокую мысль: теорию свободы, понимаемую как стремление к необходимости. Эта необходимость так же строга и неизменна, как та, к которой склоняется спинозизм.

Эти две формы необходимости, логическая и онтологическая, статичны. Они основаны на принципе идентичности: *A* есть *A* для классического логика, для стоика такое-то понятие тождественно такому-то понятию по природе. В сущности, эти формы не особенно отличаются от элеатских: они не принимают идею кратности. Но наука как раз и прилагает все усилия,

640

чтобы обдумать эту кратность в своем стремлении познать мир. Декарт, который считал математику самой лучшей моделью необходимости, уходит от тождественности, заявляя, что кратность мыслима при условии, если ее определить математически. Наиболее удачным примером перехода от случайной кратности к необходимой целостности является аналитическая геометрия, которая заменяет рассмотрение объема (множества) рассмотрением уравнений, которые его представляют (неизменные и ясные). Математическая необходимость дедуктивно-гипотетическая: она имеет формальный характер, как и логическая необходимость, в отношении хода рассуждений, но у нее есть нечто большее, чем логика, она обладает аксиомами. В теоретической математике необходимо, с одной стороны, соответствие и законченный характер системы аксиом, с другой стороны — строгость формализма и «зацепка» этого формализма за аксиомы.

Мы помним, как эмпиризм уничтожил понятия причинности и необходимости и как Кант их восстановил в системе мышления в виде категорий разума: необходимость не существует ни в нашем чувственном опыте, ни в хаосе ощущений в рамках пространства и времени, ни «в вещи в себе», которую мы не можем познать; она феноменальна.

Остается сказать о диалектической необходимости. Гегель выступает одновременно против учений Аристотеля, Декарта и Канта. Аристотель, по его мнению, рассматривал необходимость только через универсалию. Это классификатор, и в этой классификации любая отдельная вещь включает в себя вещь в более общем смысле, из которой она вытекает (логика классов). Но общее никогда не включает в себя частное, и, следовательно, заключение Аристотеля

состоит в том, что необходимость — это абстрактная универсалия. Картезианство и кантианство совершают одну и ту же ошибку: они представляют мир законченным, статичным, вечным, неспособным изменяться и развиваться. Однако действительность (природная или человеческая) живая, динамичная, так как в ней заложено основание ее изменения, а именно власть отрицания, противоречие. Каждую секунду, в любом порядке вещей, есть диалектическое противопоставление тезиса и антитезиса, которое приводит к синтезу, точке отсчета новых отрицаний. Так же и мир не неподвижен, как это казалось классическим рационалистам; у него есть

641

прошлое. Абстрактная универсалия — это мертвое существо: надо обратиться к реалистичной универсалии. Диалектическая необходимость развивается, а не любит себя. Жизнь мысли — это движение, посредством которого вещество, множество, внешняя сторона становятся сознанием, целостностью и внутренней стороной.

Возможность и случайность

Научная мысль сопрягает синтез необходимости и возможности с понятием «случай». Наука, действительно, начинает с опыта над отдельными и случайными явлениями. Она совершенно не знает траекторию такой-то отдельной молекулы внутри закрытого помещения: предположим для нашего последующего объяснения, что это помещение — куб; судьба этой молекулы совершенно непредсказуема в связи с отсутствием ориентирующего действия со стороны; в частности, она может удариться или не удариться в момент t об одну из шести сторон куба. Заметим, что ученый на том уровне, когда он может основываться только на двух типах уверенности, то есть на опыте и модели мира, построенной в соответствии со своим опытом, верит в детерминизм, но не в необходимость, против которой он может выдвинуть аргумент, подобный аргументу Юма. Если же в качестве объекта изучения у него была бы только одна молекула, он не смог бы изложить никакой теории ее движения. К великому счастью для его будущего как ученого в обычных опытных условиях молекула никогда не бывает «одна»; в 22,41 идеального газа при обычных температуре и давлении (0°C и под давлением 760 мм ртутного столба) находится $N = 6,022 \times 10^{23}$ молекул, или больше, чем 600 000 миллиардов миллиардов молекул; величина этого числа, именуемая числом Авогадро, позволяет физика больше не придавать значения судьбе каждой молекулы. В каждый момент расположение каждой из этих молекул равновероятно, иначе говоря, каждая имеет шанс столкнуться с какой-нибудь из шести сторон куба, и применение закона больших чисел, подсчет вероятностей позволяет заключить, что самое вероятное распределение то, которое одинаково распределяет молекулярные удары на шесть сторон куба, а именно примерно 100 000 миллиардов миллиар-

642

дов ударов на каждую стенку: манометры, расположенные по поверхности куба, всюду покажут одно и то же давление, как и положено по закону Бойля—Мариотта (среднее давление одинаково на всех стенках реципиента). Случайность порождает незнание: подсчет вероятностей спасает нас от него.

Вероятность, только что рассмотренную, не следует путать с квантовой вероятностью: она имеет отношение к количеству молекул, изучаемому статистически. Статистическое основание закона Бойля—Мариотта походит на предварительные прикидки транспортной компании, выясняющей, сколько машин понадобится в часы пик; если количество потенциальных пассажиров достаточно многочисленно, то компания может статистически предугадать, что все машины будут заполнены с равной вероятностью. Квантовая физика, наоборот, интересуется судьбой изолированных частиц: «Где находится электрон атома водорода?». «В какой точке экрана проектируется электрон, излученный раскаленным катодом?». Невозможно, даже теоретически, с точностью ответить на эти вопросы, не из-за непредсказуемости движения заинтересовавшей нас частицы, а из-за отношения неопределенности Гейзенберга, который априорно пресекает любую попытку такого рода. Место электрона в атоме водорода нельзя определить с точностью, электрон может быть «здесь» или «там», и без всякой на то причины

он будет скорее «здесь», чем «там»: «вероятно» не движение электрона, а наше знание об этом движении. Чтобы описать частицу, о которой идет речь, используется математический объект, называемый вектором состояния (это может быть периодическая функция, или функция волны, или матрица, — все зависит от того, предпочтем ли мы теорию Шрёдингера или Гейзенберга, которые равнозначны); этот алгоритм дает нам вероятность, что электрон находится в данном объеме пространства. Поэтому в трактатах по физике больше не изображают атом водорода с кругом, находящимся в центре ядра и указывающим траекторию электрона; теперь рисуют облако точек вокруг ядра: электрон находится где-то внутри этого облака (он мог бы быть даже вне этого облака, но вероятность того, что он может там быть, настолько мала, что ее можно игнорировать).

Статистический случай и квантовый случай, как видим, освоены разумом с помощью расчета вероятностей. (Понятно,

643

что речь идет не об экзистенциалистском случае — событии, которое происходит только однажды.) Для примера бросим шар на бильярдный стол: если мы знаем значение импульса, массу шара, направление его траектории до того, как он стукнется о другие шары, то можно рассчитать с достаточной точностью его конечное положение на столе после отскока; этот расчет возможен, так как условия задачи просты. Теперь заменим бильярд рулеткой, а шар шариком, который кидает крупье. Теоретически каждое движение шарика, пока крутится рулетка, может быть предугадано расчетом, если известны масса шарика, значение, направление начального импульса, скорость вращения рулетки и т. д.; движение шарика состоит из огромного количества простейших движений, каждое из которых теоретически можно подсчитать и каждое из которых входит в predetermined причинный ряд: «случай» не является отрицанием этих рядов, но их пересечением, представляющим собой явление единственного существования и выражающимся в конечном итоге падением шарика в одну из ячеек, имеющих номер от 0 до 36. Над этой проблемой много размышлял французский философ Курно (1801—1877), пришедший к выводу: случай — это не отсутствие причинности, а пересечение predetermined причинных рядов, независимых по отношению друг к другу или достаточно многочисленных, чтобы их можно было считать независимыми: вот почему партия в бильярд — это игра на сноровку, а рулетка — игра на удачу.

В ситуации случая человек теряет контроль над собой, он забывает о своих манерах, он взволнован и испытывает тревогу, он вообще не в себе: стоит только понаблюдать за поведением игроков в казино или, еще лучше, проанализировать следующий пример. Представим себе группу из 37 заложников, которым дали номера 0, 1, 2,..., 36, и некоего извращенного диктатора, который решил выбрать наудачу, играя в рулетку, двоих бедняг, которые будут немедленно казнены. Можно вообразить, в каком состоянии ужаса находятся все эти люди, пока вращается круг с нумерованными гнездами, и насколько их состояние изменилось бы, причем некоторые из них вообще не испытали бы его, если бы выбор тех, кто пойдет на казнь, не был случайным (скажем, если бы выбирали двоих самых молодых или самых толстых и т. п.). Случай — это знак моего полно-

644

го бессилия в жизни: игрок в бильярд может извиниться, что плохо сыграл, но игроку в рулетку даже не придет в голову извиняться за то, что ему не повезло, он сможет только констатировать это событие, которое не зависит от него. «Человек-в-мире» Хайдеггера — это человек, брошенный на волю случая, причем единственность событий, которые он переживает, не позволяет ему спастись от метафизического страха, производя расчет вероятностей.

3. ПРИЗНАНИЕ БОГА

Философия и религия

Религиозное восприятие мира — это коллективная попытка понять окружающую действительность и место человека в ней. Много лет назад антропологи (в частности, Дюркгейм в труде *«Элементарные формы религиозной жизни»*, 1912 г.) доказали, что такое восприятие начинается тогда, когда человек

пытается отделить священное от мирского; постепенно человек олицетворяет магические силы, на которых, как ему кажется, зиждется природа, и создает мифы и пантеоны богов, соответствующие социальным структурам своего общества. Когда человек переходит к оседлому образу жизни, избавляясь от пережитков прошлого, он создает различные формы национального монотеизма. Самым известным примером является примитивная религия древних евреев: Яхве является, прежде всего, воплощением всех сил природы, созданных им; он окружил человека этими силами еще до того, как стал Богом избранного им народа и его пророков и надолго отложил справедливое решение судеб, а именно на день Страшного суда.

Почти во всех религиях Бог (или боги, если это политеизм) предстает Сверхъестественным Существом, стоящим над человечеством: у Него нет ни начала, ни конца, Он незыблем, всеведущ, всемогущ и т. д.; это Высшее Существо связано с людьми: к Нему обращаются с просьбами и делают ему приношения, Его почитают в культе, и в ответ Он защищает верующих, разумеется, если они подчиняются Ему (в противном случае Он их наказывает в земной или в загробной жизни). Наконец, Бог

645

(или боги) может вмешиваться в жизнь своих подопечных либо для того, чтобы выступать на их стороне в борьбе против их врагов (олимпийские боги принимают участие в Троянской войне; Яхве неоднократно помогает евреям; во время войны христианские народы обращаются за помощью к Богу, и т. д.), либо для того, чтобы навести порядок в мире, как делает, например, приходя на Землю, Вишну, либо для выполнения миссии по спасению рода человеческого (Христианский Бог в лице Сына). Наконец, сравнительное изучение религий позволяет выявить наличие одинаковых идей и сюжетов в религиях различных времен и народов (образ Высшего Божества в различных формах монотеизма, выбор неба в качестве местонахождения богов, женские божества, Бог-мужчина и т. д.).

Еще до распространения иудеохристианских верований и идей, под влиянием которых со времен победы христианства на Западе и до наших дней находятся самые ярые философы-материалисты и атеисты, такие мыслители, как Платон, Аристотель, стоики, ввели представление об исследовании Вселенной как единой целостности. Опираясь на рационализм, они открыли единство мира. Однако Парменид предупреждал, что не следует идти против политеизма, то есть многобожия. Древние философы, проявляя некоторый монотеизм, не смешивали Единого Бога с личным Богом человека, которого после смерти Бог будет судить по его делам; они не отождествляли его ни с одним из главных античных богов: Бог для них является не Личностью, а абстрактным Принципом, Законом существования Вселенной, но не ее законодателем. После установления христианства влияние религии на философию стало неизбежным; до XVIII в. атеизм считался преступлением, наряду с ересью. Многие мыслители пытались доказать, что их философии являются иудеохристианскими, и принимают идеи единого Бога-Творца и Промыслителя, искупления человечества и т. п. Некоторые философы, например Декарт, уходят от такого отождествления. Однако по личным мотивам, не связанным с философией, они не отрекаются от Бога: нам почти ничего не известно о религиозности Декарта, но мы хорошо знаем, что Кант и Гегель были верующими христианами. Наконец, существуют философские системы, которые никогда не ссылаются на Божественное начало (Геккель, Дюринг, марксизм и т. д.).

646

Классические доказательства существования Бога

Средневековые теологи стремились доказать, что философия может сосуществовать с христианской религией; они представили формальные аргументы в пользу того, что Бог существует, и уподобили Его библейскому Богу. Кант утверждал, что попытки уменьшить значимость Божественного начала (как это сделал Декарт) всего лишь софизмы, так как существование Высшего Существа (Абсолютного Бытия), «Вещи в себе» ни в коем случае не доказуемо, разве что только при помощи ложных умозаключений или порочного круга.

Самыми распространенными доказательствами существования Бога у всех схоластов, а также деистов, таких, как Вольтер (деизм — учение, понимающее Бога

как Творца Вселенной, но не Промыслителя), были космологическое и телеологическое доказательства. Первый основан на принципе причинности; поскольку все имеет свою причину, то должна быть и Причина существования мира, в котором мы живем и который сам в себе не имеет причины для существования; если и эта причина имеет то же происхождение, что и происхождение Вселенной, то и эта последняя должна иметь свою причину, и так далее до бесконечности. Но ведь надо же когда-нибудь и «остановиться», и эта «остановка» в ряду причин называется «Первопричиной» любой вещи и явления, то есть тем, что называется Богом. Этот аргумент выдвинул Аристотель, сделав вывод о том, что существует «Бог чистого действия», обладающий высшим могуществом. Это неподвижный Перводвигатель Вселенной, расположенный за ее пределами; он приводит в движение Вселенную, «как предмет любви [любящего], а приведенное в движение движет остальное» (*«Метафизика», А, 1072 b*). Этот акт нематериален, он выполняется мыслью; в некоторых случаях человек и не подозревает об этом. Для схоластов Бог как Первопричина не отождествляется с Библейским представлением о Предвечном, Творце неба и земли и всего сущего, видимого и невидимого, на ней; но философия продолжает быть служанкой теологии, потому что она не ведает, что только Откровение учит нас пониманию того, что Божественное Начало играет также искупительную и провиденциальную роль. Космологическое, как и телеологическое, доказательство не вселяет в нас веру, а только подтверждает, что разум и вера движутся в одном

647

направлении. Но разум не столь могуч, чтобы мы смогли все открыть; и святой Фома не требует от философии обоснования христианской веры, он лишь полагает (или ему так кажется), что философия совместима с верой.

Теологи доказывают существование Бога, приводя в качестве аргумента порядок мироустройства. Приспособляемость живых существ к среде обитания, завершенность мироустройства (хотя бы внешне) свидетельствуют о наличии Высшего Разума, создавшего мир с определенной целью, скажем с целью искупления грехопадения. Таким образом, делается вывод, что Бог — Первопричина существования Вселенной. По этому поводу выражали наивный восторг деисты XVIII века (Вольтер восхищался божественными «часами» природы, Бернард де Сен-Пьер объяснял внешний вид дыни тем, что Провидение придало ей такую форму, чтобы ее можно было разрезать и в таком виде подать на стол!). Рационалисты, начиная с Декарта, яростно отвергали этот подход.

Святой Ансельм Кентерберийский (1033—1109), бенедиктинец из аббатства Сент-Мари в г. Бек (Нормандия), добавил еще одно доказательство, известное под названием «онтологического доказательства бытия Бога» (в *«Monologion»*, до 1070 г.), которое мы встречаем и у Декарта. Выдвигая данный аргумент, Декарт не был знаком с доказательством Ансельма. В подтверждение существования Божественной Сущности Декарт выдвигает личное представление каждого о ней: если я считаю, что есть Бог, то есть Существо, обладающее всеми божественными признаками, то я не могу представить ничего более величественного и совершенного, чем Он; если бы это Высшее существо не существовало на самом деле, то Оно не было бы самым совершенным из всех мыслимых существ. Тогда я мог бы предположить, что именно Высшее Существо, обладающее всеми Его качествами и существующее на самом деле, является таким грандиозным, что Ему нет равных; если речь идет о Совершенном Существо, то Оно должно реально существовать, в противном случае Оно не является таковым, как я Его себе представляю. Тогда это Высшее Существо несовершенно (например, Оно не существует). Таким образом, сама мысль о Совершенном Существо предполагает Его обязательное существование. Примерно такова была аргументация Декарта, который приписывал обязательное существование Сущности, как гео-

648

метрические свойства приписывают геометрической фигуре; представляя себе треугольник, я приписываю ему такие свойства, как, например, «сумма углов треугольника равна 180°». Когда я думаю о совершенном Боге, я также должен приписать Ему определенные свойства. Кант усматривает здесь софизм, поскольку существование не должно входить в определение понятия как обычное свойство (сто талеров, которые ты можешь получить, имеют те же понятийные свойства, что

и сто талеров, которыми ты владеешь); но этот критический подход не годится, если использовать интуитивное толкование Декарта. Он рассматривает Бога как проявление непосредственной интуиции, наряду с понятием «мыслью», обосновавшим ценность существования и работы мысли.

Уместно напомнить особую форму доказательства апостериори, предложенную Декартом: доказательство через идею Совершенства. Покончив с сомнением, я еще ничего не знаю о существовании внешнего мира, я уверен лишь в том, что мыслью; мои мысли также существуют, хотя их содержание иллюзорно (психологическая реальность мыслей), и я имею право считать себя их причиной, по крайней мере, я, мыслящая личность, реальна в той же мере, в какой реальны мои мысли. Но я не могу быть причиной идеи Совершенства, поскольку сам несовершенен (доказательством моего несовершенства является сомнение); и все-таки должна быть причина появления этой идеи; она, по крайней мере, столь же реальна, как и сама идея, то есть она обладает совершенством: идея Совершенства предполагает наличие Совершенного Существа, вызвавшего к жизни эту идею.

Теологические постулаты

Теология — это не философия, но ее подход к бесконечности вызывает интерес, поскольку она соответствует видению мира и взглядам на судьбу человека, тесно связанным с западной системой ценностей, и потому мы не можем обойти эту тему молчанием. Европейское мировоззрение имело три основные формы: древнегреческую, иудеохристианскую и рационалистскую, придав «рационализму» очень широкий смысл, включивший в себя картезианство и эмпиризм, позитивизм и

649

современный реализм; первой и последней формам мы уделили в этой книге достаточное внимание; теперь следует сказать несколько слов и о второй форме.

Прежде всего поясним, почему мы отдаем предпочтение христианской теологической философии, а не иудаистской или мусульманской, которые также являются составной частью интеллектуальной истории Запада. Иудаизм родился от союза, заключенного богом Яхве со «своим народом», то есть народом Израиля (прозвище Иакова, означающее «тот, кто борется с Богом», намекает на мифическую битву, о которой говорится в библейской легенде). Согласно Библии, указанный союз был заключен Моисеем, полуисторическим-полулегендарным персонажем, которому явился Бог и открыл ему Свое имя («Я тот, кто есмь»), передав ему скрижали, основу законов еврейского общества — Тору. Здесь нас интересует вера в это Божество, описанное в Торе, а не ее историческая достоверность: согласно иудаизму, мир был создан волевым актом всемогущего Бога, сошедшего с небес и в связи с бедственным положением «Божьего народа» (евреев), прогневившего Бога своим непослушанием (непослушание Адама, как помним, повлекло за собой гнев Бога на всех его потомков). Бог знает все дела и мысли людей, Он наказывает тех, кто нарушает Закон, и вознаграждает тех, кто его соблюдает; однако окончательная справедливость восторжествует, когда на Земле появится Мессия и освободит народ израильский от его цепей. Вся история еврейского народа — это история его преследований и порабощения крупными державами, существовавшими на Среднем Востоке до основания Персидской империи, в которую входили в основном Египет, Ассирия, Вавилон. На протяжении трех тысячелетий (...т. е. с тех пор и до наших дней) это мировоззрение разделяли все евреи, обитавшие в этом регионе, ожидая, что «Божий народ» окончательно поселится на земле Израиля, в Палестине, где будет построено вечное Божье царство. В отличие от христианской теологии, которая создавалась на сложной основе, иудейская теология относительно проста. Она основывается на пяти постулатах: Бога-Творца, «избранного народа», бессмертия души, ожидания Мессии, установления Царства Божия. Иудаистская теология принципиально не признает никаких новых толкований, появившихся вместе с христианством. По-

650

этому иудаистское представление о Боге не позволяет вести никаких дискуссий на эту тему, достаточно прочитать Маймонида, чтобы узнать суть раввинической теологии. Аналогичное замечание можно сделать по поводу ислама; существуют различные толкования Корана по вопросам теократического и гражданского права,

но не по основным теологическим постулатам (Единый Бог, открывшийся Мухаммеду, Его Пророку. Он будет судить людей в день Страшного суда).

Совсем иначе выглядит христианская теология. Все здесь усложняется, поскольку Бог отчасти утратил Свою трансцендентность: Он является среди людей в лице Бога-Сына; Творец человека, Он Сам вочеловечился. Он стремится спасти, жертвуя Собой, Свое творение — человека. Христианство снимает противоположность вечности Бога и человеческой смертности, решая эту проблему в метафизическом смысле, то есть в смысле движения от конечного к бесконечному, в смысле постоянного взаимодействия между Совершенным и несовершенным, Вечным и временным, Бесконечным и конечным, Богом и человеком. Все это нуждалось в серьезном толковании, и изощренные умы первых теологов, вышедших из греко-романской культуры, где искусство полемики достигло подлинных высот, разработали ряд проблем христианского учения, обсуждая их на диспутах. Церковь признала Никейский «Символ веры», но частные вопросы вероучения решались на соборах.

Божественное происхождение Христа, единосущность трех ипостасей (Бога-Отца, Бога-Сына и Бога Духа Святого) оставались главными вопросами. Тройствен ли Бог в Своей Сущности, или Он состоит из трех самостоятельных лиц? Существует или нет иерархия между Ними? Никейский «Символ веры» породил немало ересей, особенно по вопросам природы Иисуса Христа. Согласно церковной догме, при земной жизни Иисус имел и человеческую, и Божественную природу (Он был рожден земной женщиной — Девой Марией и умер на кресте, но, будучи «рожденным прежде всех век», Он единосущен Отцу небесному). Таким образом, мы встречаемся с проявлением двойственной природы: человеческой и Божественной... причем та и другая присутствуют не частично, а в полноте и в полном согласии друг с другом. В противоположность этим постулатам были выдвинуты следующие еретические версии:

651

Сын не единосущен Отцу небесному; Отец — превыше Сына, а Сын — превыше Святого Духа (арианская ересь, названная по имени епископа Ария из Александрии, 280—336);

Христос не обладал двумя различными природами, объединенными в Нем; у него единая Божественная природа, а не Божественная и человеческая (монофизитство); человеческая природа Христа не единосущна с его Божественной природой, и следует различать в Иисусе Христе Бога-Слово и Иисуса-человека (несторианство);

некоторые монофизиты утверждали, что Иисус был исключительно Богом (ариане), а другие — человеком (аполлинарии), Евтихий из Александрийской школы, стремившийся доказать единство Христа, размывал при этом границы между человеческим и Божественным естествами, за что и был осужден на Халкидонском соборе в 451 г. И так далее.

Все эти учения, к которым относится также гностицизм, стремились примирить два понятия: законченности и незаконченности. Философия христианства обратила внимание на незаконченность, и в этом было великое новшество; еще со времен Парменида у древних греков незаконченность означала несовершенство, иррациональность, нечто не поддающееся исчислению. Система мышления в эпоху эллинизма замкнулась в созерцании геометрических тел и объемов, количество граней которых представляет собой конечное число: вся космология, разработанная от Фалеса до неопифагорейцев, описывает ограниченную Вселенную, представляемую в виде купола или сферы, к которой крепятся неподвижные звезды (речь идет об относительной взаимной неподвижности, определяемой созвездиями); сфера с неподвижными звездами вертится вокруг Земли в соответствии с законами движения, и это видимое движение незаконченное, тогда как безграничное — это хаос, нечто неопределенное, «то, чего еще не было». Единосущее Бога-Отца и Бога-Сына — это союз законченного и незаконченного, непостижимый человеческим разумом. Поэтому первые ереси, ставившие под сомнение природу Иисуса Христа, появились в Греции, в Константинополе или Александрии: именно здесь переход от греческой системы мышления к христианской оказался наиболее трудным. Впрочем, так бывает всегда в истории

человеческой мысли: коренное население в большей степени, чем некоренное, оказывает сопротивление нововведениям в

652

науке и философии; революционные преобразования происходят по инициативе «метеков», например, Аристотель критиковал Платона.

Размышляя над Божественной Сущностью, христианские мыслители повернулись к онтологии, имманентности и трансцендентности. Бог, как бы отстранившийся от дела рук своих, только однажды принимает образ человека, чтобы спасти человечество. В иудаизме Бог проявляет Свое онтологическое присутствие лишь один раз, при сотворении мира и человека; совершив этот единственный акт, Он исчезает со сцены, как это делает актер: он становится одновременно и наблюдателем, и Судьей, напоминая о Своем присутствии устами пророков-пессимистов, внушающих человеку ностальгическую мысль о Боге, в деяниях Которого они больше никогда не будут принимать участие. Древнееврейский пророк является пророком, потому что он пессимист; он пессимист, потому что пророк; не в его власти изменить жизнь «избранного народа»: эта роль отведена Мессии, которого ниспошлет Бог. А в христианстве, наоборот, Божественное присутствие постоянно. Бог, как и обычные люди, становится Актером и разыгрывает мистерию на Голгофе: у Него есть историческое чутье. Как писал Гегель в *«Энциклопедии философских наук»*, в христианской религии Всеобъемлющая Субстанция перестает быть абстракцией и превращается в осознание собственного Я:

«...непосредственность восприятия, чувствительность к абсолютному и конкретному теряется через болезненное отрицание <...>; Абсолютное понимается каждым по-своему, так как оно всегда возвращается и являет собой всеобъемлющее единство всеобщего и индивидуального; это — всегда присущее человеку представление о Вечности Духа».

Бог иудаизма — это нечто абсолютное в начале и в конце истории всех времен, в момент создания человека (понятие Первородного греха) и в день Страшного суда. В христианстве божественная драма разыгрывается по законам диалектики: грех — отрицание Бога, Искупление — обращение к Богу; Сын принимает смерть за человеческие грехи, но оказывается по правую руку от Бога-Отца после воскрешения из мертвых; человек проклят и изгнан из Рая за совершенный грех; но он прощен по Божьей милости. Теологическая тема свободы рассматривается именно на этом уровне. Бог, обладающий бесконеч-

653

ной свободой, создал человека по Своему образу и подобию и дал ему свободу. Совершив это действие, Он допускает понятие Греха, так как оно подразумевает право есть или не есть яблоко с Древа познания, растущего в центре Эдема. Можно задать вопрос: почему Бог допустил Грех? Почему Он допустил несовершенство создания рук Своих? Может ли Он предоставить человеку свободу, не дав ему права совершать Грех? Мы находим ответ у Блаженного Августина: «Грех — это необходимый элемент в деле рук Господа, так как он дает Ему возможность проявить милосердие и любовь к человеку, приняв смерть на кресте».

В конечном итоге христианство создано для человека, а он, в определенном смысле, конечная цель Бога. Христианство — это не просто религиозная революция, в результате которой оно заменило собой иудаизм: если видеть в нем лишь это, то изменилась лишь часть верования, а именно вера в то, что Мессия, наконец, приходил на землю. Нет, с приходом христианства утверждается принципиально новое мировоззрение: незаконченное воплощается в законченном. Слово становится плотью, и Божественная Жертва приносится не для спасения «избранного народа», и только его, а всех людей, каждый из которых уникален. Спасение — не для всех; оно осуществляется в соответствии с утверждением «Каждый за себя, Бог за всех». Вера в Иисуса Христа — это моя личная любовь к Иисусу Христу, образ жизни при соблюдении или несоблюдении новозаветных заповедей: одно мгновение жизни с Богом, одно мгновение истинной веры служит искуплению грехов, совершенных в течение всей жизни. С приходом христианства метафизический оптимизм приходит на смену древнееврейскому пессимизму.

Теперь предстоит узнать, насколько этот оптимизм обоснован.

VI. Философия духа и философия культуры

1. ТЕОРИИ СУЩЕСТВОВАНИЯ ДУШИ

От антропологии к философии

Мысль о том, что наше физическое тело не представляет целиком наше Я, столь же стара, как способность человека мыслить. В первобытных обществах наблюдается ритуальное поведение, подразумевающее веру во нематериальную силу, связанную с магическими представлениями о «двойственности», «духе», «душе». В психологии — это явление экстраполяции нашего понимания о связи мысли и движения: например, я желаю взять тот или иной предмет, мое тело делает необходимые движения, и цель достигнута; испытываемое мной желание никак не выражается внешне: значит, здесь можно утверждать, что речь идет о событии моей внутренней жизни. Однако это незаметное для посторонних глаз желание находит свое выражение в физиологических изменениях организма: мое сердце бьется быстрее, моя лейкоцитарная формула крови претерпевает изменения, количество гормонов в крови показывает степень расстройств некоторых из них; если бы можно было взять часть моего головного мозга и провести анализ нейронов, входящих в его состав, то, без сомнения, можно было бы обнаружить химические изменения, то есть признаки испытываемого мной желания. Таким образом, то, что я называю «внутренним состоянием», — в отличие от состояния, которое может заметить посторонний, — возможно, является чисто биологическим явлением, аналогичным по своей сути внешнему проявлению чувств, доступному наблюдению. Но мы в этом не особенно уверены, так как эти явления неизвестны или малоизвестны. Они были открыты немногим больше ста лет тому

655

назад. Западная философия существует 2500 лет, а утверждение, что нечто нематериальное управляет нашим телом, занимает в ней почетное место. Мыслящее человечество, а именно homo sapiens, существует примерно 100 000 лет (хотя доказательств, что его предки гоминиды не умели мыслить, хотя бы на примитивном уровне, нет); что касается позитивизма, то он появился не так давно, и можно смело утверждать, что он не в состоянии опровергнуть древние верования.

Сказанное, конечно, не означает, что понятие «душа» существует сто тысяч лет. Однако сначала определим три основных значения этого слова, потому что мы будем пользоваться им, чтобы обозначить нечто, иногда противопоставляемое телу.

В магическом и религиозном смысле душа — это сугубо личная реальность, связанная с определенным телом, наделяющая его жизнеспособностью и способностью к выражению. Она может иметь материальную (например, дыхание, огонь) или нематериальную природу, то есть способно либо пережить тело после его гибели (бессмертие души), либо исчезнуть вместе с ним. Все верования нашли свое отражение в таблице человеческих нравов, разработанных антропологами; но в развитых обществах, ведущих оседлый образ жизни и описанных в истории (начиная с Древнего Египта и Месопотамии), всегда верили в существование бессмертной души, материальной или нематериальной. Эта вера лежит в основе религиозной мысли и нередко предстает в очень замысловатой форме.

В философском смысле слово «душа» со времен Декарта означает личную нематериальную реальность, отличную от тела, основу моей мысли: это *res cogitans* (нечто думающее); в *«Рассуждении»* Декарт утверждает, что легче познать душу, чем тело.

Многие мыслители воспринимают душу как двойственное, смешанное понятие («*psuch*» по-гречески и «*anima*» по-латыни): они смешивали религиозно-магический смысл с философским; например, Платон, размышлявший о душе в *«Федоне»*, *«Государстве»* или *«Федре»*, неопифагорейцы, гностики и т. д.

Теория души по Платону

Платон развивает концепцию человеческой души в четырех диалогах (*«Федон»*, *«Федр»*, *«Пир»*, X книга *«Государства»*). Из них только *«Федон»* посвящается ее бессмертию. Идеи, выра-

656

женные устами Сократа, не новы, многие из них почерпнуты из древних

орфических верований, связанных с пифагорейской темой метемпсихоза. Орфики утверждали, что тело — это могила души, которая должна освободиться от «колеса рождения» через очищение и обрести вечную жизнь. В Греции во времена Платона было много приверженцев орфизма; они объединялись в религиозные братства (thiasos), практиковали аскезу, вегетарианство, мистические погружения, заучивали магические формулы, чтобы их душа попала в Аид, посмертное местопребывание душ людей. Оригинальность платоновского тезиса заключается в его попытке перейти от мифологических и магических верований к философской концепции души, ставшей у него организующим принципом умственной, или, как сказали бы сегодня, духовной, жизни, а также основой его философии созерцания.

Материальная или нематериальная душа существует, утверждал Сократ, выразитель идей Платона; впервые эта мысль высказана в *«Федоне»* в виде гипотезы и в *«Федре»* в заключительной части сократовского рассуждения. В первом из этих двух диалогов Сократ объясняет своим ученикам, что философ не должен бояться смерти, так как она освобождает его от тела и, следовательно, от ответственности за все земное зло: «войны, раздоры, сражения»:

«А кто виновник войн, мятежей и битв, как не тело и его страсти? Ведь все войны происходят ради стяжания богатств, а стяжать их нас заставляет тело, которому мы рабски служим. Вот по всем этим причинам — по вине тела — у нас и нет досуга для философии» (*«Федон»*, 66 c-d).

Тело препятствует обретению подлинного знания, постижению чистой идеи, достижению состояния просветления. Если согласиться, что такое возможно, можно предположить, что в нас существует нечто не связанное с телом, нечто постигающее мысль, а именно душа:

«А пока мы живы, мы, по-видимому, тогда будем ближе всего к знанию, когда как можно больше ограничим свою связь с телом и не будем заражены его природою, но сохраним себя в чистоте до той поры, пока сам Бог нас не освободит. Очистившись таким образом и избавившись от безрассудства тела, мы... познаем все чистое, а это, скорее всего, и есть истина» (*там же*, 67 a).

657

Обратим внимание на выражения, которые использует Платон для определения гипотезы о бессмертии души. Вспомнив все ранее сказанное по поводу относительной достоверности научных теорий, можно утверждать, что Платон верит в бессмертие души, во-первых, потому, что душа является составной частью господствовавшей системы мышления (орфизм); во-вторых, эта условность годится для пояснения определенной категории опыта (ассоциативное мышление, смутное воспоминание, интуитивные идеи и т. д.), а также соответствует платоновской теории добродетели (гармонии души). Однако в *«Федоне»* мы находим нечто большее, чем банальная вера, представляющая в приемлемой форме то, что неизвестно философу, а именно априорное условие умопостижения; Платон пытается доказать диалектическим методом бессмертие души, основываясь на досократовской теории противоположностей, а именно: число бывает Нечетным, в нем присутствует Единство, и Нечетное никогда не становится Четным; таким образом, например, три навсегда остается нечетным. С другой стороны, мы знаем, что существуют живые инертные тела и должно существовать нечто, что отличает их от других, нечто, «деятельность которого в теле делает его живым»; это нечто называется «душой», присутствующей во всем, что наделено жизнью. Таким образом, поскольку Четное — противоположность Нечетному, поскольку Смерть противоположна Жизни, которую «приносит с собой душа»; поскольку Нечетное никогда не принимает Четное, постольку Душа не принимает Смерть: она абсолютно бессмертна (см. *«Федон»*, 104—106).

«Таким образом, если смерть приближается к человеку, это, как нам кажется, происходит потому, что в нем есть нечто смертное, а именно тело. Вот оно и умирает. В то же время бессмертная, спасенная и неразрушенная душа удаляется от него и уступает место смерти» (*«Федон»*, 106 в).

«Федон» заканчивается эсхатологическим мифом (eschaton — «нечто конечное»), описывающим судьбу души после смерти. Особый «демон» сопровождает каждую душу в Аид, где она предстает перед судом; человек примерной жизни, сумевший очиститься от нечистоты телесной жизни через философию, посылается на

прекрасную Землю, бледной и искаженной копией которой является наша Земля, и получает право жить там

658

вечно в виде чистой мысли; другие души направляются либо к реке Ахеронт («Мрачная»), либо к двум другим «ужасным» рекам: Пирифлегетонт («Горящая огнем»); и Кокит («Река плача»). Души, направленные в Ахеронт, попадают в озеро Ахерусиада и присоединяются к другим, чтобы вновь возродиться, очистившись от провинностей. Самый страшных преступников постигает страшная участь: они не попадают ни в Пирифлегетонт, ни в Кокит, ни в озеро Ахерусиада, а лишь приближаются к ним, чтобы провалиться в бездну Тартар; однако некоторые души грешников молят о прощении души своих бывших жертв, и если получают прощение, то попадают в озеро Ахерусиада, чтобы до реинкарнации более или менее длительное время очищаться в чистилище.

С той же доктриной и с тем же эсхатологическим мифом мы встречаемся в Книге X *«Государства»* (миф об Эре, воскресшем на двенадцатый день после смерти и рассказавшем о своем сошествии в Аид). Они дополняются новыми рассуждениями об ответственности и предназначении. После смерти тела души отправляются в Аид, где их судят по их земным делам; но, судя по всему, они не подвергаются вечному наказанию, как рассказывается в *«Федоне»*. За пределами «колеса рождений» праведники и философы не пользуются вечным блаженством. Сократ утверждает, что души должны избрать другую судьбу и в «этом случае человек подвергается огромному риску»: стать, например, животным; однако у них есть свободный выбор, и «вся ответственность за этот выбор лежит на каждой из них». У Платона тема дальнейшей судьбы душ довольно запутанна; человек свободен только один раз в жизни, когда он делает свой выбор; в то же время он не абсолютно свободен, так как предоставляемый ему выбор бесконечен; к тому же этот выбор отчасти подчиняется жребию; души делают свой выбор по очереди, и самым последним достаются худшие варианты, а потому надо проявлять мудрость и рассудительность.

Рассуждения в *«Федре»* отличаются от двух предыдущих в той части, которая относится к существованию бессмертной души и ее природы. Они открываются «доказательством» бессмертия души, в соответствии с принципом: все, что непрестанно движется само по себе или с посторонней помощью, обязательно наделено бессмертием. При этом человеческое

659

тело, неподвижное и неодоушевленное по своей природе, приводится в движение некоей силой, которая нуждается лишь в самой себе, чтобы прийти в движение. Эта сила называется душой, и, будучи движущей силой, она бессмертна. Платоновское рассуждение походит на онтологическое доказательство существования души, и это наиболее правдоподобное объяснение поведения человека. Что касается происхождения души, описанной в мифе о крылатой колеснице, то в данном примере ставится под сомнение идея предназначения и дается ответ на вопросы, поставленные в *«Федоне»*. Человеческая душа сравнивается с колесницей, запряженной двумя конями: один конь — красивый и добрый, другой — уродливый и злой, управляющий колесницей кучер и кони — крылаты; что касается богов, то они перемещаются на двух прекрасных и добрых конях. Души богов и людей втянуты в круговорот, происходящий в мире по велению свыше, то есть под влиянием Идей, которые они созерцают вечно; но поскольку все колесницы разные, то души удаляются от мира Идей на различное расстояние и приближаются к Земле, теряя перья из крыльев, так и не приобщившись к пониманию реальности; они не требуют пищи для ума, а всего лишь материала для собственного мнения (*«Федр»*, 248 b). Вот так и происходит падение душ и их переселение в тела: те, что достаточно долго путешествовали по небесам, переселяются в тела философов; судьбы остальных — другие (существует девять «ступеней судьбы», включая царя, мудрого законодателя, политика, администратора, гимнаста, колдуна, поэта, земледельца и «того, кто стал софистом-профессионалом или выбрал профессию льстеца»). Закончив свое существование (а их выбор не был свободным), души предстают перед судом и отбывают наказание «где-то на небесах» и избирают новую судьбу, как говорилось в мифе об Эре.

Аристотель о душе

Точка зрения Аристотеля сильно отличается от точки зрения Платона. Для него понятие «душа» — то же самое, что для современных психологов психика: его не интересует ни ее материальность, ни ее бессмертие, он не касается ни человеческих судеб, ни загробной жизни. Отвергнув учения своих пред-

660

шественников, которые рассматривали душу то как движущее начало, приходящее в движение самостоятельно, то как основу, Аристотель дал свое знаменитое определение души:

«Именно поэтому душа есть первая энтелехия естественного тела, обладающего в возможности жизнью» («О душе», II, I, 412 b).

Энтелехия обозначает фактическую данность или осуществленность неопределенной материи при помощи формы; субстанция определяется как сочетание материи и формы. «По-видимому, главным образом тела, и притом естественные, суть сущности, ибо они начала всех остальных тел» (*там же*, II, I, 412 a), а из естественных одни наделены жизнью, другие — нет. Но тело, наделенное жизнью, не может быть душой. Душа — это сущность в смысле формы живого тела, следовательно, душа — энтелехия такого тела. В соответствии с вышеприведенным определением душа становится синонимом жизни, входя в необходимый набор условий существования конкретного организма. Аристотель заявляет: представим себе, что топор — организм; его душа — набор условий существования его субстанции (ousia); так вот, если отделить субстанцию от топора, он перестанет существовать. Это, подчеркивает философ, только абстрактный пример, поскольку топор — это всего лишь топор, а не живое существо, несущее в себе одновременно и движение, и покой. Но мы не знаем, отделяется душа от тела или нет; возможно, что душа выполняет функции, отличные от функций тела, но нам это неизвестно.

Таким образом, все живые существа, растения или животные, имеют душу, неотделимую от тела (следовательно, смертную?), и в соответствии со своим местом в природе их души обладают одной или несколькими функциями, а именно переваривать пищу, расти, чувствовать, желать, двигаться, думать (в свою очередь, способность думать разделяется на интуицию и способность к рассуждению). Растения не могут переваривать пищу; животные способны чувствовать, желать, двигаться, а люди, помимо всего этого, обладают способностью рассуждать. Эти свойства строго иерархичны: без души, умеющей переваривать пищу, нет души, умеющей чувствовать, и из всех органов чувств самое главное — осязание (некоторые животные обладают осязанием, ни имея других органов чувств); желания

661

или опасения никогда не возникают там, где нет ощущений; а способность рассуждать предполагает наличие всех остальных.

Однако в одном из утверждений Аристотель отказывается от психофизиологической позиции; а именно тогда, когда рассматривает интеллектуальную сторону души («О Душе» III, IV и V). Аристотель считает, что интеллект никак себя не проявляет до появления мысли; таким образом, в отличие от органов чувств, орган, обеспечивающий работу интеллекта, не существует. Это утверждение вступает в противоречие с положением, согласно которому душа неотделима от тела, но Аристотель прямо заявляет, что следует присоединиться к мнению «тех, кто утверждает, что душа — вместилище идей», при условии, что речь идет об интеллектуальной душе, а не о душе в целом. После этого он посвящает буквально несколько строк вопросу рационального познания. Думать — это в некотором смысле означает стать субъектом воздействия мысли: необходимо признать тот факт, что интеллектуальное (рациональное познание) включает в себя одновременно понятие субъекта и объекта; и субъект и объект должны обладать некоторой природной общностью, в соответствии с которой один (объект) действует, а другой (субъект) испытывает на себе действие. Интеллект, представленный таким образом, является чистым листом, на котором ничего завершенного не написано; но он способен получать сообщение: это — субъект интеллекта.

Через познание этот субъект становится материей просвещенной по отношению к другому отдельному, бесстрастному интеллекту, а именно действующему интеллекту, то есть объекту. С этим понятием мы уже встречались, это действительно бесплотная нерушимая, вечная часть нас самих. В комментариях Аверроэса встречаются попытки отождествить ее с Божественным разумом, присущим человеческой душе, априорным условием любой мысли. Возможно, здесь подразумевается «способность думать», возникшая раньше появления первой буквы. Свои исследования души философ завершил такими словами: «Воображение, связанное с рассуждением, имеется у тех, кто наделен разумом. Ведь это уж дело разума — поступать так или этак».

662

2. СПИРИТУАЛИЗМ

Классический спиритуализм

Спиритуализм — интеллектуальное течение в философии, признающее независимость и приоритет духа над материей. На Западе он связан с философией Анаксагора, ставившего «Нус» (Разум, Дух, Мысль) выше материального мира, признававшего причиной существования всего, в том числе движения, Дух. Дуализм Анаксагора признает две природы, два порядка вещей; одна природа подвижная и текучая, как дыхание, другая твердая и инертная; он утверждал это за двадцать веков до картезианцев, хотя была и существенная разница: согласно Декарту, движение, как и пространство, является атрибутом материи, вследствие чего независимость движущегося элемента, по отношению к Духу, Разуму, создает механизм и обеспечивает значимость физики.

Начиная с картезианства учения о духовной субстанции развивались одновременно с материализмом. Дух не рассматривался больше как дыхание или нечто нематериальное, но как выполнение определенных функций. В отличие от бесконечной в пространстве материи и от многообразия чувственного мира, Дух един: это внутренняя сущность в форме самосознания либо духовное единство, обеспечивающее процесс познания; в отличие от случайности Дух — первопричина и необходимость; наконец, Дух — это свобода и возможность создавать ценности (Истина, Красота, Добро), тогда как материя — это нечто определенное и пассивное. Преобладающая система мышления (христианство) побуждала философов думать в этом направлении и либо отрицать существование материи (Беркли), либо представлять ее как случай проявления воли Божьей (Мальбранш).

Однако если предположить иерархические взаимоотношения между двумя природами, то неизбежен поиск Истинной Субстанции там, где одна природа стоит выше другой; и мы охотно пишем слово «Дух» с большой буквы. Дуализм дух/материя трансформируется в монизм Духа, опираясь на учение Платона, для которого мир чувств представлял лишь тенью мира Идей, и на Платина, считавшего, что мир и его история — смена реальностей, происходящая от Единого Духа. Реальности,

663

происходящие от Единого Духа, сменяют друг друга, исчезают на мгновение и, наконец, возвращаются к Нему. В чисто онтологическом смысле этот спиритуализм, не обязательно постигаемый через внутреннюю жизнь, был спиритуализмом Спинозы и Лейбница (бесконечность монад объединяется Богом, создавшим наилучший мир из всех возможных миров). Он нашел самое яркое выражение в абсолютном идеализме Фихте, Шеллинга и Гегеля.

Спиритуализм Бергсона

После смерти Гегеля спиритуализм был похоронен на какое-то время. Постепенно освобождаясь от религиозных предрассудков, философы признали успехи науки и материализма, против которых они так долго боролись: позитивизм, сциентизм, эволюционизм снова стали идолами философского племени. Шопенгауэр утверждал тщетность воли к жизни, Спенсер запретил приближаться к «вещи в себе», к Непознаваемому, Огюст Конт отправил вопрос «почему?» в музей философских заблуждений. Объективистская мысль пытается превратить человека всего лишь в часть материального мира, а диалектический материализм, еще не ставший системой мышления (но уже на пути к этому), таким же образом снижает

ценность достижений работы духа (искусство, наука, религия). На фоне этих сереньких философий, начиная с 80-х гг. XIX в., раздается голос Ницше. После многочисленных неверных толкований его поймут только в наше время; мнение Штирнера осталось незамеченным. Единственной попыткой выступить против общепринятого мнения, которая вызвала некоторый резонанс, был интуитивизм Бергсона, стоявшего у истоков возрождения спиритуализма во Франции.

Анри Бергсон

Бергсон (1859-1941) был самым известным французским философом первой трети XX в.; его преподавание в Колледже де Франс вызвало в интеллектуальных кругах, где традиционно сохранялись умозрительные философские построения, увлечение философскими проблемами, изменившее социальный статус философа, которому в наибольшей степени бу-

664

дет соответствовать фигура Сартра. Произведениям Бергсона, стиль которых отличался от привычной философской стилистики, свойственна литературная изысканность, а по образности он близок Плотину.

1889 г. *«Очерк о непосредственных данных сознания»*: докторская диссертация, написанная между 1883-м и 1888 г. в Лицее Блэз Паскаль в г. Клермон-Ферран, где Бергсон был профессором; она содержит основные идеи Бергсона о длительности, ходе сознания и интуиции.

1897 г. *«Материя и память»*, *«Эссе об отношении тела к духу»*: доктрина о непрерывности духовной жизни, воспринимаемой чистым воспоминанием.

1899 г. *«Смех»*.

1903 г. *«Введение в метафизику»*.

1903-1924 гг. *«Мысль и движение»*.

1907 г. *«Творческая эволюция»*: интерпретация теорий о развитии; теория жизненного порыва; проблема происхождения интеллекта.

1919 г. *«Умственная энергия»*.

1922 г. *«Длительность и одновременность»*: по поводу теории Эйнштейна.

1932 г. *«Два источника морали и религии»*: различия между открытыми и закрытыми обществами.

В *«Очерке о непосредственных данных сознания»* Бергсон совершает поворот к внутреннему сознанию через своеобразное действие интеллекта, которое называется интуицией, давая этому термину следующее определение:

«Вид интеллектуального сочувствия, посредством которого мы мысленно переносимся вовнутрь объекта, чтобы совпасть с тем, что у него есть уникального, следовательно, невыразимого».

Все виды материализма, включая тот, который создает психофизиологию конца XIX в., призывают только к дискурсивному мышлению, чтобы понять человека. Дискурсивное мышление, прежде всего, имеет функцию измерения, которая появилась и развилась вместе с геометрическим интеллектом, направленным к гомогенному пространству, в котором оно разделяет определенные величины. Однако данные внутреннего опыта несравнимы с объектами в пространстве. Состояния сознания человека не количественные, а качественные: они образуют не цепь непрерывных событий, связанных причинностью, а непрерывность в продолжительности. Математическая

665

идея о том, что мы устанавливаем себе время (время физиков), отображает нашу концепцию гомогенного вида. При помощи речи мы называем наши состояния сознания, и эти названия их искусственно разделяют; тогда мы располагаем их вдоль воображаемой линии, на которой каждое состояние представлено частью ее длины, и называем «равными» мгновения, соответствующие «равным» отрезкам. Делая так, мы как бы измеряем наши состояния сознания, пытаясь, подобно Г.Т. Фехнеру (1801—1887), установить их при помощи математических законов (закон Фехнера — известный закон психофизики, он гласит, что интенсивность впечатления варьируется как логарифм источника возбуждения; Бергсон подверг его критике, основанной на идее качественности состояний сознания, в первой главе *«Очерков о непосредственных данных сознания»*), — но тем, что мы в результате достигаем, является сознание, «преломляемое в пространстве», а не непосредственные данные.

Рассмотренные в себе самих, состояния глубокого сознания никак не связаны с количеством: они представляют собой чистое качество; они соединяются так, что нельзя сказать, являются ли они в единственном экземпляре или в нескольких, даже рассматривать их с этой точки зрения нельзя, чтобы тут же не исказить.

Длительность, которую они создают, является длительностью, моменты которой не образуют числовое множество; характеризовать эти моменты, говоря, что они захватывают друг друга, значит также их различить.

Посредством логического размышления — того, что победил в науке о предметах в пространстве, — мы сможем лишь дойти до Я-символического, пространственного; это то Я, которое образуется под влиянием общественной жизни и языка: его состояния преобразовались в вещи и выражаются словами, даже уравнениями. Но реальное Я — это Я, которое длится, которое невозможно выразить словами, и психология, представляя его как последовательность различных состояний, смешивая его с Я-символическим, может лишь наткнуться на непреодолимые трудности. Таков же вопрос о свободе воли: если мы будем рассматривать причины наших действий как отдельные состояния сознания, воздействующие посредством их стечения, как прикладные к материальной точке силы, тогда мы можем лишь отрицать психологическую свободу, что противоречит возможному пониманию того, что мы можем быть свободными.

666

Но свободное действие — это процесс, который развивается вместе со всей нашей личностью, без того, чтобы можно было в нем различить события, следующие друг за другом; оно полностью исходит из нашего Я, с которым имеет «необъяснимое сходство», замечаемое иногда между произведением искусства и артистом, его создавшим.

Итак, если мы хотим глубоко себя понять, следует отказаться от обычного рефлексивного поведения, которое заставляет нас трактовать данные сознания и предметы в пространстве, и воззвать к интуиции в самом высоком смысле: тогда мы будем понимать себя в конкретной длительности, продолжительной, гетерогенной, невыразимой в словах.

В сочинении *«Материя и память»* Бергсон применяет тезис длительности к фундаментальной проблеме забвения: как непрерывность духовной жизни совместима с прерывностью, которое в него вводит забвение? Ответ Бергсона основан на двойственности воспоминания. Воображаемое воспоминание — это утилитарное воспоминание, которое я использую в соответствии с неотложностью действия; оно устанавливается в автоматических условиях (например, когда заучиваешь стихотворение), оно всплывает в памяти в нужный момент: наше внимание, которое является приспособляемостью, не в состоянии потеряться в прошлом, опасаясь трансформировать нашу реальную жизнь в вечную мечту. Но чистое воспоминание, не связанное с действительностью, всегда находится в моем распоряжении со своей тональностью и уникальностью. Это прошлое всегда может восстановиться в моей внутренней жизни при условии, что мое тело не слишком меня отягощает и необходимая адаптация к жизни не слишком уводит в мечтательность. Я воскрешаю прошлое в памяти в исключительных состояниях, довольно редких, не потому, что память прошлого потеряна, а потому, что она стирается тем больше, чем ближе мы к адаптации в настоящем: «Я вдыхаю запах розы, и сразу смутные воспоминания детства всплывают в моей памяти», — писал Бергсон в 1899 г., за 20 лет до выхода в свет психологической прозы М. Пруста.

Так чем же является этот интеллект, который побеждает, когда речь идет о понимании законов геометрии, и терпит неудачу, когда он выдает себя за объект сознания? На этот вопрос Бергсон пытался ответить в докладе *«Творческая эволюция»*. История развития живых существ позволяет предположить, как

667

строится интеллект: есть непрерывная линия, которая ведет от вегетативного оцепенения к инстинкту (в высшей степени представленная у насекомых) и от инстинкта к человеческому интеллекту. С этой точки зрения инстинкт возникает как приспособляемость: он чувствует себя «в своей тарелке» среди инертных объектов и, преимущественно, среди твердых тел и прерывности. Но, в силу любопытного парадокса, этот практический интеллект стремится стать теоретическим, определить порядок, для которого он создан: это проистекает из отношений, которые он поддерживает с жизнью, с сознанием. Мы знаем жизнь в форме жизненного стремления, которое стремится преодолеть материю, освобождая в ней сначала живые существа через инстинкты, затем через интеллект; тогда дух, освобожденный от порабощения материи, обретает свободу для высшего

знания, такого, каким оно проявляется в религиозном или мистическом поведении. Другими словами, природа — длинный ряд существ, изменяемых жизненным стремлением, уподобляемым сознанию: чем больше сознания у существа, тем более он «живуч»: когда сознание напряжено, реальность концентрируется и становится спиритуалистической; когда наступает ослабление напряжения, витальное стремление исчезает и появляется материальность.

Таков спиритуализм Бергсона: человеческая жизнь — проявление жизненного стремления, понимаемого как вложение духа в материю. Человеческое существо использует его в адаптационном поведении, руководимом интеллектом; человек продлевает его свободным действием.

3. ОТ ФИЛОСОФИИ ДУХА К ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ

Поведение духа

Пусть мысль происходит из духовной субстанции, отличной от материи, или пусть она будет, как говорили материалисты XIX века, продуктом выделения мозга, ничто не запретит нам называть «поведением духа» любую попытку, которая избегает простой перцептивной деятельности, оставляя за нами право интерпретировать ее природу.

668

В истории человечества можно обнаружить действия, которые преодолевают адаптационное поведение. Самые древние представители *homo sapiens* оставили наряду с приспособительными орудиями труда, созданными ими, следы, которые представляют собой знаки другого типа занятий: например, глиняные фигурки, наскальные рисунки. Как только мы входим в фазу исторического происхождения человечества как думающего существа, мы сталкиваемся со значительным количеством «неприспособительного» поведения, которое, для языкового удобства, назовем «поведением духа»: существование сложной социальной жизни, различных магических и религиозных представлений, изобретение письменности, развитие художественного творчества, зарождение «науки». Конечно, во всех этих видах деятельности можно увидеть продукты адаптации: групповая жизнь является формой самосохранения, соответственно, борьба против чуждой, враждебной природы более эффективна, если она является общим делом, а не ведется каким-то отдельным человеком; увеличение группы, технический прогресс, который оно порождает (зарождение земледелия и скотоводства), вынуждает переходить от беспорядочного объединения к структурированному обществу (разумеется, это не результат сознательного решения вдохновенного руководителя, а результат того, что неструктурированные общества больше не могли существовать). Здесь нас интересует не столько факт прогресса, сколько его формы: в них проявляется «поведение духа», так называемое культурное поведение (противоположность естественному поведению). Землемерная техника знаменует собой адаптационное поведение; но тот факт, что эта техника принимает форму геометрического интеллекта, — пример культурного поведения. Ритуальные действия в связи с охотой не являются результатом адаптационного поведения; они служат этому поведению, но могли бы отличаться от известных: к сфере адаптации относится охота, а не способы, при помощи которых к ней готовятся и ее переживают. А вот искусство гончара одновременно и адаптационное, и культурное: изготовление сосудов в связи с потребительскими нуждами относится к самосохранению; их украшение — к культуре.

Искусство, религия, наука и философия предстают доказательством потери любой связи с проблемами *Homo faber*. Они демонстрируют, какие нужды человек добавил к нуждам, порожденным адаптацией (что не мешает им служить адаптации); в

669

этом смысле мы называем их «поведением духа». Исследование условий их появления и возможностей и образует историю философии; антропология описывает их частное осуществление. Возможно, потому попытки исторических объяснений в этой области обречены на провал. Всего-то они и принесли нам анекдоты про ванну Архимеда, судебное дело Галилея и яблоко Ньютона, да про встречу Пикассо с Аполлинером у вокзала Сен-Лазар или про то, как умывал руки

Понтий Пилат. Культурное поведение следует рассматривать в его синхронии, а не в диахронии, иначе есть риск ничего не понять. Дух, конечно, имеет свою историю, но вряд ли есть смысл говорить об истории духа.

Идеи структурализма

Структуралистская идея зародилась в лингвистике, в исследованиях швейцарского языковеда Фердинанда де Соссюра (1857—1913). Его *«Курс общей лингвистики»*, опубликованный в 1916 г., привлек внимание новым подходом, который мог быть использован не только в языкознании. Однако первоначально его работа была продолжена членами Пражского лингвистического кружка, между 1929-м и 1939 г. (В. Матезиус, Н.С. Трубецкой, Р. Якобсон и др.). Основное положение лингвистического структурализма состояло в том, что язык можно рассматривать как совокупность структурированных знаков; иначе говоря, что объектом лингвистики являются не элементы, из которых состоит язык (например, слова, флексии, префиксы и т. п.), а отношения между ними, аналогично тому, как арифметика изучает не свойства каждого числа или каждого класса чисел, а свойства совокупности *N* целых чисел, скажем, вывод из аксиомы $a + b = b + a$. Язык предстал как система.

Однако основная особенность системы — это быть вне времени, то есть ее необходимо изучать синхронически. Понятия диахронии и синхронии были введены (применительно к языку) Ф. де Соссюром. Эти понятия характеризуют: 1) историческую последовательность развития явлений в некоторой области действительности (диахрония) и 2) сосуществование (состояние) этих явлений в определенный момент времени (синхрония). Ф. де Соссюр резко разграничивал диахроническую и синхроническую лингвистику. Первая из них изучает

670

отношения, которые связывают элементы, следующие друг за другом во времени, тогда как вторая изучает отношения, которые связывают сосуществующие элементы и образуют систему. Лингвисты Пражского кружка подвергли структуралистскому анализу основные языковые системы (фонологию, синтаксис, морфологию и т. д.), и их исследования возбудили интерес у антропологов, начавших применять принципы структурализма к нелингвистическим объектам, таким, как нравы, обряды и т. д. Постулат структурализма, распространенного на гуманитарные науки, состоит в том, что в явных общественных явлениях, например в языке, скрывается бессознательная система, одна и та же для всех людей. Клод Леви-Стросс писал:

«Если... бессознательная деятельность разума состоит в том, чтобы придавать формы содержанию, и если эти формы совершенно одинаковы для всех типов сознания, прошлого или настоящего, первобытного или цивилизованного, как это так блестяще показывает исследование символической функции, которая выражается в языке...» —

значит, возможно перейти от явного к скрытому и обнаружить с помощью анализа нелингвистических систем бессознательные структуры, придающие системе логичность и силу. Познание общих законов этих структур поможет нам ответить на вопрос: «Что такое человеческий разум?», причем ответ будет иметь следующий общий вид: разум человека — это единство всех бессознательных структур, открытых структурным анализом.

Однако не двинулись ли мы назад с помощью лингвистики и социологии к доброму старому кантианству? Ведь, по Канту, человеческий разум, насколько я могу его познать как явление, — это та всеохватывающая власть, которая приводит в порядок пространственно-временные восприятия через применение категорий. Эти последние открыты анализом того, с помощью чего они выражаются, а именно с помощью логических суждений. Заменяем логические суждения лингвистическими или культурными явлениями, и структуры, которые они раскроют, можно считать глубинными категориями человеческого разума. Делая это, сторонники структуралистской антропологии превращаются, не осознавая это, в кантианцев, когда заявляют, что открытые категории являются одновременно и относительными, и всеобщими (надо сказать, что лингвисты все же обычно воздерживаются от такого крайнего вывода). А мы мо-

671

жем спросить, было ли у Канта положительное мнение о человеческом разуме, если он его неизменно сводил к категориальной форме типа вафельницы.

Важная заслуга структурализма состоит в том, что он уменьшил значение объяснений человеческого разума с исторической точки зрения. Если сказать, что какое-то явление связано с другим, предшествовавшим ему во времени и похожим на него, это не будет объяснением, а констатацией; мы не поймем лучше слово «homme» (человек), если соотнесем его с латинским «homo», и это тем более неуместно, поскольку речь идет о культурных явлениях. Если мы уверены в том, что наследственная передача биологических признаков обладает объективной ценностью в той степени, в которой существует материальная основа, передающаяся от поколения поколению (гены), то у нас нет такой же уверенности в отношении антропологии. Диахрония событий не имеет субстанции, у нее нет ничего, что материально составляло бы ее основу; Леви-Стросс дал формулировку, которая может четко определить антиисторическое отношение, «топор никогда не породит другого топора». Конечно, может случиться, что плотник сделает топор, взяв за образец уже существующий инструмент, но необходимо постараться объяснить не сходство произведенного предмета с его моделью (здесь мы ограничимся лишь констатацией), а то, что мастер скопировал топор, вместо того чтобы создать другой инструмент. В более общем смысле, если историко-сравнительный метод заставляет нас констатировать родство (сходство и т. д.) между культурными явлениями *A*, *A'*, *A''* и т. д., то он нам больше ничего не может сказать; структурализм выше этой констатации и ищет структуру *S*, выраженную серией рассматриваемых явлений.

Может, все-таки это путь к познанию разума? Надо разобраться в утверждениях структурализма. Пусть разум будет структурирующей, объединяющей и «универсальной» (т. е. одинаковой для всех людей, в пространстве и во времени) деятельностью — это то же самое определение того, что структуралисты называют «разумом»; но это, в сущности говоря, и утверждение Гуссерля, и объяснение картезианского *cogito*. Структурализм можно критиковать по многим вопросам, в том числе и в отношении метода структурального анализа (хотя этот анализ пересмотрел структуры, это не означает, что они достоверны: возможны и артефакты, воображаемые объекты, созданные са-

672

мим исследованием). Кроме того, можно упрекнуть структуральную антропологию в том же, в чем упрекают вообще все гуманитарные науки: имеет ли смысл их существование, и если имеет, то какую роль играют их результаты? Это слишком сложный и слишком специализированный вопрос, чтобы его рассматривать в нашей книге, но на него стоит обратить внимание. Этот вопрос остается открытым с 60-х гг. XX века, когда гуманитарные науки были противопоставлены «точным». Основными представителями этих точек зрения являются представитель Франкфуртской школы, немец Т. Адорно и английский философ австрийского происхождения К. Поппер. Заметим, кстати, что науки, называемые «точными», такие, как физические науки, основанные на опытах, все еще остаются проблематичными с позиции критического изучения наук (эпистемология), и насколько же больше должно быть наше недоверие к дисциплинам, которые передавали друг другу человека как вещь и которые принято называть «гуманитарными».

Заключение

Размышления о подходе к человеческому разуму и, возможно, к Духу, по ту сторону человеческого разума, возвращают нас к исходной точке: что есть метафизика?

Мы ответили: наука о Бытии и познании; но Бытие ускользает от нас, а познание явилось нам как стремление к Истине, которая без конца ставится под сомнение. Наши метафизические «уверенности» немногочисленны и хрупки: внутренняя жизнь «*Я мыслю*»; открытие в глубине этого думающего субъекта чувственных и ясных представлений, указывающих на двойственность нашей способности познавать (чувствительность и разум); вера (уже не уверенность) в существование отдельной от нас действительности, которая представлена в виде способа противоположного «*Я мыслю*», или имеющей другую природу, или как

интенциональный объект; мысль о том, что субъект и объект объединяются в познавательном акте либо потому, что существуют возможные связи между ними (отношения «души и тела», которыми занимался Декарт), либо потому, что субъект и объект представляют собой два аспекта действительности, единственной, устойчивой и вечной у теоретиков Субстанции и изменяющейся у сторонников абсолютного идеализма.

673

Следствием этого метафизического размышления, начало которому было положено в VI в. до н. э. Парменидом Элейским, является то, что можно назвать «удобством» разума.

Прежде всего, размышление — это основа научного познания, ограниченного или нет познанием материи: любая физика предполагает наличие метафизики, поскольку основана на утверждении, что существует окружающий нас внешний мир и что этот мир имеет рациональное устройство, которое открывает опыт и передает законы математической физики.

Далее, метафизическое размышление подтверждает присущую человеческому существу веру в то, что вне нас скорее существует нечто, чем ничто. Оно ведет некоторых к вере, более или менее рискованной («пари», по словам Паскаля, а не уверенность), в то, что это нечто — Бог, Творец и Устроитель действительности, к которой мы относимся; других оно ведет к утверждению главенства Разума. Следствием этих двух верований, которые различны, но могут и смешиваться (например, у Мальбранша), является установление морали и устранение различий в нашем индивидуальном поведении.

Другими словами, жизнь *«Я мыслю»* становится в некоторый момент философского размышления констатацией безличного «Мы мыслим», Я-мыслящее которого — «вещь, которая мыслит» Декарта — в свою очередь становится объектом.

Переход от области метафизических размышлений в область существования происходит в результате достижений мысли, таких, как апории Сократа, сомнения Декарта или равноценные им мистическая аскеза, любовь Платона или отчаяние Кьеркегора. Этот переход ставит перед нами новые проблемы, начиная с опыта, известного как «экзистенциальный». Впервые о нем заговорили такие мыслители, как Макс Штирнер, Кьеркегор, Ницше и Хайдеггер, чьим духовным отцом, несомненно, был Шопенгауэр.

Но тогда мы покидаем бесплотный мир классической метафизики и теряем ту безмятежность, которую Платон и Сократ заставили нас почувствовать на спокойных берегах Элизиума, мы теряем волнующую веру в Разум, который обнаружил Декарт, и веру Канта, который попытался очертить его границы, и даже диалектический ураган, вызванный Гегелем: мы входим в страну любви к жизни, бунта, жажды власти и страха.

Часть 3. Мир ценностей

VII. Аксиология

1. БЫТИЕ И ЕГО ЦЕННОСТЬ

Бытие и потенциальное бытие

Я не любитель спорта, суть которого состоит в том, чтобы гонять мяч ногами и забивать его в ворота (этот спорт называют футболом). Однако среди моих друзей есть люди, увлеченные этой игрой. Один из них не пропускает ни одного матча, в котором играет его любимая команда, и просматривает все телепрограммы, посвященные футболу. Конечно, сам он не занимается этим видом спорта, поскольку слишком тучен, чтобы бегать 90 минут по футбольному полю. Тем не менее он позволяет себе высказывать суждения типа: «Унтель был сегодня в ударе» (Унтелем зовут одного из футболистов, известных ему и другим футбольным болельщикам). Что же означает это выражение? Лишь то, что этот игрок сегодня умело владел своими физическими данными, был способен тактически мыслить, быстро бегал, был ловким и точным в движениях и т. п. Короче говоря, он был хорош в определенном значении — во владении искусством игры в футбол. Мой знакомый смог объективно оценить эту «профпригодность», подсчитав количество результативных пасов или промахов, поражение цели, перемещение на поле и т. д. Можно также привести в пример всеведущего спортивного комментатора, способного написать целый том инструкций для футболиста во всех возможных ситуациях. Эта книга содержала бы в себе только суждения существования (в логическом смысле) типа: «С этой позиции игрок забивает гол правой ногой». Но в ней не было бы ни единого оценочного суждения, то есть суждения типа: хорошо ли, что гол забит, или

677

плохо, что его забили. Посторонний же наблюдатель, например мой тучный приятель, сумел бы отследить все, что сделал во время матча его любимый игрок. Он мог бы выставять определенный балл за каждый успех футболиста и нулевой балл за каждый его промах, ссылаясь на книгу замечательного хроникера, и определить степень значимости своего кумира, подсчитав общее количество баллов. Ему, помимо прочего, представилась бы возможность сравнить по тому же принципу этого игрока с другими, вынося суждения типа: «*X* лучше, чем *Y*»; «*Y* менее хорош, чем *Z*» и т. д. Однако, несмотря на употребление термина «хороший», никакое из этих суждений не является оценкой ценности. Эти сравнения только описывают положение вещей, фактов: мы находимся в области бытия (прежде всего, без онтологического нюанса, независимо от того, существует ли футбол на самом деле, или он является только выдумкой чрезмерного воображения).

Наши замечания можно легко перенести на общий план гуманитарной жизни. Все социальные общества вырабатывают некие правила, позволяющие «судить» действия любого члена этого общества относительно заранее выработанной обществом системы ценностей, которая представляет собой более или менее софистический кодекс: «Не убий; возлюби ближнего как самого себя; уважай свободу выражения других» и т. п. Человек, соблюдающий этот кодекс, признается «нормальным». Того же, кто его нарушает, считают «безумным», «ненормальным» и осуждают. В этом смысле мораль, в банальном понимании термина, выражена *нормативом*, т. е. показателем нормы. Однако эта позиция по существу не отличается от той, которая относится к спортивным болельщикам. Используемое здесь суждение не является ценностным суждением. Сопоставляется частный факт (например, убийство) с правилом, выработанным одной социальной группой, — убийство запрещено: это суждение существования, но оно закамуфлировано под ценностное суждение. Все кодексы, явно и неявно, предусматривают многочисленные оговорки в правилах, которых необходимо придерживаться. Так, убийство с целью мести является «нормальным явлением» в одной социальной системе и «неприемлемо» в другой. Убить представителя группы, с которой твоя группа находится в состоянии войны, считается «нормальным

явлением», сделать то же самое в иных условиях — преступлением. И причиной тому является не тот или иной частный кодекс; «моралисты», которые разрабатывают общие правила поведения, трансцендирующие кодекс, принятый обществом, всего-навсего предлагают другой, может быть, более нюансированный кодекс. Позиция Жана Вальжана, друга «бедняков», и позиция полицейского Жавера — явления одного порядка: обе эти позиции подчиняются одному кодексу, а то, что их отличает, — это характер кодекса. Нет различия в ценностях палача и его жертвы, различие есть только в факте.

Все, что происходит, является естественным фактом. Это и падение тела, и расширение Вселенной, и действие человека, например удар по мячу футболиста или цареубийство, и размышление, несомненно, реальное как опыт мышления, или образы, возникающие у курильщика опиума, — все это относится к области бытия и описывается суждением существования. Истинно ценностное суждение относится к тому, что *должно быть*, без какой-либо условной ссылки, явной или неявной, к тому, что есть. Как об этом сказал Витгенштейн на Конференции по вопросам этики (1971 г.), «этика, если она существует, является сверхъестественной, тогда как наши слова способны выражать только факты». Утверждая, что это «красиво», а то «хорошо», мы подразумеваем, что качество «хорошее» или «красивое» является абсолютным и безотносительным. Если это не так, то наше утверждение является описанием бытия, а не *потенциального* бытия. Предполагая, что мораль (этика) — наука о Добре, а эстетика — наука о Прекрасном, мы очень быстро попадаем в парадокс. Чем может быть наука о Прекрасном? Совокупностью оценочных суждений об *абсолютной* красоте какого-либо произведения искусства (если рассматривать красоту применительно к удовольствию, которое она доставляет, или к общепринятому мнению, моде, соблюдению заложенных на будущее правил и т. д., то мы вернемся к суждениям о существовании)? Однако произведение, однажды созданное, более не находится в стадии «долженствования», оно уже стало реальностью, и я уже не могу по данному сюжету сделать каких-либо оценочных суждений. Ценность, когда она реализовалась, становится фактом: это не более чем ценность.

Личность и ценности

Личность включается в бытие двумя путями: посредством познания и посредством жизни, или, если угодно, через познание и через поступок. Сознание выражается посредством условной речи, более или менее запутанной, совершенствуемой через сближение науки и бытия. Жизнь совершается усилиями, потенциальным бытием, трансформировавшимся в бытие, невыразимыми лингвистическими реакциями на свои действия и на действия других (как только мы их выразили, выявили их основной характер). Речь реализуется суждениями существования (включая и псевдооценочные суждения). Оценочное суждение является желанием, намерением, но не реализацией. Его проявление в этом качестве в индивидуальном сознании необходимо, когда оно находится в состоянии кризиса. Обычный человек, который живет по строгому распорядку согласно религиозным или социальным традициям своей группы, не ставит перед собой ценностных (аксиологических) проблем. Так, Жавер не выступает против бури, kloчущей в душе Вальжана, он целиком поглощен своим действием.

Личность начинает осознавать ценности, когда чувствует в себе противоречивые сталкивающиеся тенденции. Предыстория *аксиологии* — опыт противоположных устремлений. Ребенок, который слушается, хотя внутренне не желает подчиняться, познает внутреннее душевное смятение, но переживает это не как дилемму, а как лишение чего-то. Для того чтобы ясно представлять суть какой-либо этической или эстетической проблемы, необходимо, чтобы противоречия были обострены, а познающая их личность находилась в состоянии кризиса. Легенда о Будде иллюстрирует эту идею. В ней рассказывается, что жизнь будущего основателя буддизма была избавлена от зрелища всех видов страдания: болезни, старости, бедности и смерти. Юный принц проводил счастливые дни в своем дворце, пока не узнал, что в мире существуют болезнь, старость, смерть и нищета. В процессе духовного кризиса он реализовал драматическую проблему, которую переживает

человеческое сознание, и все его религиозное творчество сосредоточилось на точке ухода, на том усилии, которое необходимо для уничтожения фундаментального противоречия между желанием существовать и неминуемо связанным с существованием страданием.

680

В плане каждодневного существования, которое является тем же состоянием и для эмпирического Я, это усилие сопоставимо с призывом к долженствованию, к осознанию ценности бытия. Это усилие проявляется уже в желании, которое наделяет свой предмет субъективной ценностью, исчезающей, когда желание удовлетворено, и превращающейся лишь в воспоминание. Желанный объект обретает ценность, но тогда ценностное суждение уже поколеблено реальным суждением. Когда я говорю: «Вода хорошая», я более не нахожусь в состоянии потенциального бытия, я констатирую факт в соответствии с памятью, которую я приобрел, утоляя жажду водой. То же самое происходит, когда личность обнаруживает ценность средств (утилитарную полезность). Рычаг, с помощью которого я собирался поднять тяжесть, представлялся мне ранее не познанной ценностью, поскольку я нуждался в орудии, способном компенсировать мою слабость. Но когда я провел эксперимент на его эффективность и функциональность, данная ему оценка оказалась ценностным псевдосуждением.

На стадии более высокого развития напряженность между бытием и долженствованием проявляется в моих намерениях. Это конфликт героев Корнеля, которые колеблются между страстью и долгом, между спокойным благополучием и героической волей, между жадой мести и желанием простить. Развязка кризиса, связанная с овладением сознанием, с унификацией поведения и исполнением этических норм, происходит только при наличии первоначального беспорядка и непоследовательности. Наслаждение, в которое меня погружает произведение искусства и которое корреспондируется в моем сознании с эстетической ценностью, является напряжением, направленным на нечто, еще пока не существующее, но способное возникнуть уже через мгновение. После первых трех нот *«Пятой симфонии»* Бетховена я слышу ми-бемоль, не осознавая, что это та самая нота, которую я ждал, но возникновение этой ноты в моем звуковом пространстве дает мне чувство свободы, которое углубляет переживания. Мое сознание слушателя восприняло это на одном дыхании. Меня «захватил» оркестр, который взял напряженно ожидаемую, но как бы неведомую ноту. Конфликт, достаточно напряженный во мне, — созидатель, который должен выбрать между той или иной нотой, тем или иным цветом. Во всяком случае, когда произведение исполнено, оно

681

становится бытием и не может более служить поддержкой, став только суждением существования.

Это первоначальное напряжение может восприниматься по-разному. Можно сказать в духе экзистенциальной философии, что существует глубокий конфликт между тем, что состоялось, и тем, что ожидалось, между нашей сущностью и нашим существованием, между некими духовными стремлениями и материальностью нашей судьбы, между потребностью в независимости, свободе и невозможностью располагать собой, быть принуждаемым и детерминизмом материи, и социальным гнетом. Поэты понимали это чувство как следствие ситуации, когда человек стремится к Абсолюту, всегда ему недоступному, и пытается удовлетвориться воображением. Мистики и религиозные мыслители видят в этом состоянии следствие отдаления человека от Бога после грехопадения.

Резюмируем сказанное: осознание ценности имеется, когда «внутреннее Я» раздваивается, когда оно оценивает свои действия до того, как они будут совершены, когда «внутреннее Я» противопоставляет свое бытие «здесь и теперь» ожидаемому потенциальному бытию, когда «внутреннее Я» заранее предвкушает, как *будет* приятно от питья, какое удовлетворение *будет* от написанной поэмы, как *будет* хорошо. Однако после действия ценность улетучивается и остается только факт, который может быть только носителем суждений существования.

2. КРАСОТА И ДОБРО

Платоновские архетипы

То, что мы называем «ценностью» (в смысле ценности абсолютной), не может быть описано без искажения. Такие предложения, как: «Это поступок хороший», «Это произведение замечательное», являются при окончательном анализе суждениями существования, которые необходимо поставить в один ряд с предложениями типа: «Этот листок белый». Это не означает, что моральная ценность и эстетическая ценность не существуют. Однако это свидетельствует о том, что я не могу определить, что они означают. Как об этом пишет Витгенштейн, рассуждения которого об аксиологии были краткими, но значимыми, все, к чему можно прийти при помощи понятия

682

ценности, — это «выйти за пределы мира, то есть за пределы языка знаков». Хотя мораль (этика греческих философов) и эстетика претендуют сказать нечто окончательное о конце жизни и об искусстве — на самом деле то, что они говорят, либо относится к общеизвестному, возведенному в науку, либо добавляют к нашим предшествующим знаниям только то, что осведомляет нас о тенденции, которая глубоко укоренилась в нашем сознании и дает нам веру в языковую возможность потенциального бытия.

Эта позиция схожа с позицией Платона, который видел в Красоте и Добре не только ценности, но и предметы, модели (*«Евтифрон»*). Исходная точка его анализа — рассмотрение общих утверждений об отдельных добродетелях, таких как смелость, набожность, сдержанность, благоразумие, дружба, справедливость.

Поводом для диалога становится происшествие, о котором рассказывает Сократу некий Евтифрон, затеявший судебную тяжбу против своего отца, которого он обвиняет в убийстве. Убитый был из поденщиков Евтифрона и, напившись пьяным, рассердился на одного из рабов и зарезал его. Отец Евтифрона, связав его по рукам и ногам, бросил в какой-то ров и послал человека, дабы узнать у экзегета (должностного лица, ведавшего религиозными обрядами, в том числе убийц), что с ним делать дальше. Прежде чем вернулся вестник от экзегета, связанный убийца, на которого отец Евтифрона не обращал никакого внимания, умер от холода и голода. Законопослушный Евтифрон (его имя по-гречески значит «правильно мыслящий»), памятуя о том, что, общаясь с убийцей (а он считает таковым своего отца), сам оскверняешься и можешь очиститься, лишь обратившись в суд, привлекает к судебной ответственности своего отца. Отец Евтифрона и другие домашние гневаются на ретивого Евтифрона, утверждая, что: 1) отец Евтифрона не убивал поденщика, поскольку тот умер «естественной» смертью; 2) отец Евтифрона неумышленно убил убийцу раба, но поскольку тот сам был убийцей, то об этом не стоит и беспокоиться, а потому со стороны Евтифрона нечестиво преследовать по суду своего отца за убийство. Сам Евтифрон считает свой поступок благочестивым и полагает, что его родственники «плохо знают Божественный закон, касающийся благочестия и нечестия».

683

Этот случай анализируется Сократом, и из этого анализа вытекает несколько проблем:

- 1) Связано ли благочестие с необходимостью следовать ритуалам и суеверию?
- 2) Не содержится ли в этих ритуалах мораль, отрицающая отдельную социальную мораль?
- 3) Можно ли оправдать человека, совершившего убийство?
- 4) Ответственны ли мы не только за свои действия, но и за последствия этих действий?
- 5) Может ли юстиция (в социальном значении термина) довольствоваться санкцией, принесенной извне (в рассматриваемом случае смерть убийцы раба должна была последовать после вынесения приговора, а не в результате индивидуального действия, хотя и не имевшего прямого отношения к происшедшему)?

В диалоге *«Евтифрон»* сделаны попытки определить благочестие (мы называем это «попытками», потому что в *«Диалогах»* Платона не бывает однозначных выводов). Первым подходом к определению благочестия является составление

«фоторобота» благочестия, сделанного на основании анализа благочестивых поступков. Является ли благочестие тем, что заставило Евтифрона совершить юридические действия в отношении своего отца? Что такое благочестие — то ли, что доставляет удовольствие богам, или то, что им свойственно? Кроме того, что такое нечестивое и богопротивное? Существует ли то, что удовлетворяет богов, но не соответствует представлению о богоугодных делах? Этот метод схож с методом следователя, который в поиске ответа сличает множество фотографий, выявляя мельчайшие детали. Но, в отличие от него, Сократ и Евтифрон используют не предметы, а лингвистические выражения своих концепций (благочестивый поступок, нечестие и т. п.). Их дискуссия была краткой, и Сократ легко продемонстрировал, что определения, на которые опирается Евтифрон, представляют собой порочный круг. Чтобы выйти из него, необходимо точно определить, что является сущностью благочестия и т. п. Ответы на эти вопросы Платон даст намного позже, в своих *«Диалогах»* зрелого периода. Благочестие предстанет особой копией Идеи Благочестия, отражающейся во всех благочестивых деяниях и поступках людей, устремленных к миру Идей. То же самое от-

684

носится к Идеям Добра и Красоты: все морально высокие действия и все прекрасные произведения искусства являются отражениями того, что участвовало в их создании, — архетипов, Идей.

Исходя из сказанного, выделим две мировоззренческие позиции: оптимизм и пессимизм, которые зависят от человеческой природы. Сократ, например, был оптимистом. Он считал, что знание Добра должно порождать добродетельное поведение, тогда как недостойные поступки происходят от пренебрежения Добром. Отсюда известные формулы о том, что добродетель является наукой, и о том, что ничто не бывает добровольным безумием. Сократ прожил жизнь, проповедуя добродетель. Что касается смерти, то Сократ принял ее как подчинение закону, даже если по отношению к нему закон был несправедлив. Платон же не разделял этот интеллектуальный оптимизм, поскольку рассматривал социальные проблемы через призму моральной проблемы и относился с пессимизмом к возможности «граждан» в социальной жизни соблюдать добродетель в каждом конкретном случае. Моральный индивидуализм, который предлагал Сократ (познай самого себя, и через познание себя откроешь свою истинную природу, а познав добродетель, ты сделаешь себя добродетельным), вызывал в нем смятение. Пессимизм привел Платона к признанию наличия двух моралей: одна для тех, кто схож во взглядах с Сократом, и другая для гражданина, о котором речь пойдет чуть дальше. Для благоразумного существует одна высшая ценность — абсолютное Добро, с которой в основном связаны все другие ценности (Красота, Истина). Термин «ценность» используется здесь без ссылки на потенциальное бытие. Благоразумие и добродетель предстают идентичными понятиями. Благоразумный должен стремиться уподобиться богам, то есть не менять одни удовольствия и страдания на другие удовольствия и страдания, а поступать так, чтобы об этом не помышлять. Добродетель есть обладание добром, причем рассудок является в этом первым помощником. Отсюда два процесса, которые подводят к этому суверенному архетипу и которые являются тем же, что ведет нас к познанию: аскетизм, очищение сознания через осмысление от всего того, что является материальным, телесным (благоразумный должен научиться умирать, т.е. абстрагироваться от своего тела), и любовь, которая постоянно ведет душу от влечения к красивому телу к влечению к добродетели и благоразумию.

685

Ценность морали и ценность истины

В ходе истории человечества относительно морали наблюдается, можно сказать, «прогресс». Постепенно происходит «специализация» нравственности: моральное сознание начинают понимать как нечто отличное от политического сознания (греки), от религиозного сознания (XIX в.), от социально-тоталитарного сознания (гегельянство), от социальности современных доктрин, основанных на приоритете государства (Штирнер, Кьеркегор и экзистенциалисты, Ницше). Иначе говоря, моральные ценности, первоначально смешиваемые с другими ценностями, выделяются в отдельную область. Мы помним, что моральная ценность сначала

представлялась абсолютной, затем ее стали отличать от ценностей возможностей, которые относятся к другим предварительно установившимся ценностям, а также от субъективных ценностей, то есть ценностей удовольствия и счастья. Этот абсолютный характер был присущ и ценности Истины, и ценности Красоты. Попробуем сравнить Добро и Истину, рассматривая их как объект напряженности в потенциальном бытии. Наш жизненный опыт предоставляет нам только относительные истины. То, что стало истиной сегодня, скажем истины квантовой физики, столетие назад не существовало, таким образом, не было ощутимой истиной. Другой пример: вкус вина варьируется в зависимости от состояния моего здоровья, а то, что я считаю политической истиной здесь и теперь, не является таковой в другом месте и в другое время. Но ведь то, к чему я устремлен, что я называю Истиной, должно быть всегда идентично себе самому, независимо от обстоятельств и условий, в которых я о ней думаю (и все это независимо от того, что абсолютной Истины в нашем жизненном сознании не существует, каким бы софистическим оно ни было: это потенциальное бытие, но, дискутируя о нем, мы возводим его в Бытие). Итак, несмотря на многообразие нравов и менталитетов, невзирая на то, что мораль самурая совершенно отлична от морали нефтяного магната, мы продолжаем надеяться на универсальное Добро, которое заключается в его всеобщности. Но какой же «универсализм» проявляется в действительности? Ведь существовала нацистская мораль, самая скверная у эсэсовцев, которые мучили свои жертвы и видели в этом свой «моральный долг». Эсэсовский палач принадлежал своей морали

686

совсем так же, как его жертва принадлежала своим убеждениям и своей морали. Единственное общее между палачом и жертвой — это факт их связи, какова бы ни была природа объекта. Поэтому утилитарная мораль (вроде морали гедонистов, эвдемонистов или британских утилитаристов XIX в., т. е. мораль наслаждения) не является этикой в подлинном смысле слова, а представляет собой образ жизни. Утилитарная мораль использует шкалу ценностей, обоснованную не ею; полезное — это пригодное для чего-либо (иерархия полезности зависит от иерархии того, для чего это полезное используется); наслаждение — это аффективное состояние, которое сопутствует удовлетворению желания: градация наслаждений зависит от градации желаний.

Ценность морали и ценность истины, таким образом, предстают как абсолютные и безусловные. При их сравнении необходимо учитывать различия в тех их свойствах, которые связаны с действием и сознанием. Действительно, ценность морали как таковой нацелена на действие, поскольку она стремится из потенциального бытия в бытие, тогда как истина остается ценностью, навязывающей себя рассудку в качестве нормы собственной активности для постижения реальности. Для их различения необходимо действие интеллектуальное, покоряющее истину, и действие моральное, покоряющее добродетель. Значит, их приходится рассматривать по отношению ко времени. Интеллектуальная активность развернута к объекту, который уже имеется, то есть к прошлому; и процесс понимания ведет от внешнего к внутреннему, от окружающего мира во «внутреннее Я». Напротив, моральная ценность обретает значение только в осмыслении будущего; она имеет смысл только тогда, когда принадлежит достижению и открытию. Моральное действие кое-что добавляет внешнему миру, проникая в него отношением, которого до этого не существовало. Его процесс — выражение чувств от меня во внешний мир. Иначе об этом можно сказать так: Истина берет на себя, тогда как Добро себя предлагает. То, что предлагает себя в моральном действии, — это будущее, представленное в нашем сознании в качестве неопределенной возможности, которая станет представленной реально в мире, как только будет реализована. Можно добавить, что ценность истины стремится к необходимости, тогда как моральная ценность стремится к возможности. Единство этих двух ценно-

687

стей состоит в том, что возможность и необходимость равносущностны для становления «внутреннего Я», которое осуществляется посредством своей активности. Исчезновение этой возможности (надежды) вызывает отчаяние: главной пыткой отчаяния является то, что человек хочет и не может умереть, как

бы находясь в агонии. Именно о такой ситуации говорит Кьеркегор:

«Если кто-нибудь падает в обморок, мы подаем ему воду, капли, одеколон, но когда человек впадает в отчаяние, можно только сказать: дайте ему возможность, только возможность. Это единственный путь его спасения. Когда она дана, к отчаявшемуся возвращается дыхание, возвращается жизнь, потому, что без возможности человек не может говорить и дышать...»

Именно нравственностью объясняется особый аспект морального долга по сравнению с разумным обязательством, которое выражается в формальном соблюдении законов или необходимости повиноваться порядку, что мне безапелляционно вменено. Моральный долг подвигает меня на реализацию моральной ценности, сохраняя свою свободу. Сущность моральной ценности не зависит от нас (она абсолютна), но ее существование зависит от нас. Если я отказываюсь от Истины, я обманываю себя и страдаю от этого, хотя и не приношу страдания миру. В крайнем случае я могу умереть, потому что необходимость моего «внутреннего Я» — это его существование «здесь и сейчас». Отказ от этой необходимости порождает отрицание существования. Мое существование обусловлено бытием, определенным законом Ньютона. Если я безрассудно полагаю, что это не так, то, шагнув через окно десятого этажа, я упаду и разобьюсь. Но, отрицая Добро, нарушая моральные нормы, я ничего не теряю, я не пострадаю: от этого пострадает лишь нравственность и мир. Если я убиваю своего ближнего, то это он пострадал, а не я; если я позволяю разгореться войне, то от этого опустеет только мир, я же ничем не рискую, если сумел вовремя спастись. Это те чувства, которыми моральная ценность воспринимается как имеющая отношение к наказанию или апелляции.

Моральная ценность в ее конкретной реализации зависит не только от нас. Необходимо нечто большее, чем наше желание как таковое: Добро должно быть для добра, а не для удовольствия или интереса, которые его сопровождают. Хотя из-

688

вестный случай, рассказанный Евтифроном, основательно обсуждался, тем не менее смерть убийцы не считалась безнравственной, по какой бы причине она ни наступила — была ли она случайной, допущенной по неосмотрительности или стала мщением. В этом случае смерть понимается как возмездие за преступление. (Евтифрон видит преступление своего отца именно в том, что он не имел санкции на наказание убийцы и таким образом осквернился, нарушив закон благочестия.)

Моральная ценность — это согласие нашей воли с законопорядком, которое происходит из него, но не является им. Это особое отношение между мной и Добром, называемое *независимостью сознания*, согласно которому моральная ценность должна непрерывно быть создаваемой индивидуально, то есть любой моральный акт должен быть актом революционным и уникальным.

Моральная и эстетическая ценности

Все, сказанное по поводу моральной ценности, можно отнести к эстетической ценности, которая также является ценностью апелляции, существование которой зависит от «внутреннего Я» и которая должна быть желаемой для себя самой, чтобы быть таковой. Красота самовоплощается в произведении искусства, созданном артистом, как Добро самореализуется в «благородном поступке». Однако две эти ценности противостоят в трех планах: аффективности, объективности и условности. Эстетическая ценность относится к сфере приятного, которая нас притягивает и нас объединяет, делает нас исполнителями или зрителями произведений искусства. Она должна воздействовать на наши чувства, независимо от того, симфония ли это или живописное полотно, поэма, драма или фильм. Аффективный характер эстетической эмоции может быть связан с простым удовольствием, вызванным голосом певца, пластикой танцора, ритмом музыки, живописными пятнами. Он может иметь физиологический и интеллектуальный компоненты. Например, трудно описать удовольствие, доставляемое стихами Расина. Они соединяют в себе и значительность, и выразительность, и ритмичность, и звучность, однако все это может оставить читателя равнодушным.

Задача литературного критика (а

689

не философа-эстетика) — открыть, проанализировать и соотнести все составляющие данного произведения. У греков, у которых объект брал верх над сюжетом, моральная ценность являлась первостепенной по отношению к развитию сюжета. Так, Платон считал, что Добро нас притягивает тем же, чем и Красота, а потому для него закон может быть таким же совершенным, как красивая статуя, а добродетельный поступок одновременно является красивым поступком. Современные художники под влиянием христианства отдают предпочтение личному, персональному сюжету, и теперь моральная ценность мыслится не как прекрасное, а как обязанность, долг.

Добро противостоит Красоте так же, как объект сюжету. Эстетическая ценность связана с объективностью произведения. Эта объективность не походит на объективность естественного объекта, поскольку последняя интегрируется в необходимость, тогда как объективность произведения искусства является только возможностью. Реальная Луна не может быть кубической формы, и только в изображении поэта или художника она может принимать различные формы. Более того, естественный объект обладает абстрактной истиной (в определенных пределах эта абстрактная истина даже может выражаться уравнением). Произведение искусства, напротив, должно всегда выражаться в материальном воплощении, не подверженном правилам Истины: отношение между видимым диаметром Луны и ее расстоянием до Земли является истиной (имеется только одно возможное соотношение, все другие ошибочны), тогда как между различными вариантами записи одной и той же мелодии могут иметься различия, которые зависят от вдохновения композитора. Объективность моральной ценности является совсем иной. Добро связано с актом в той мере, в которой этот акт принят во внимание им самим в качестве производной сюжета: не существует благородного действия без соответствующего субъекта действия, «Общество по спасению» не награждает анонимных спасателей или спасших самих себя. Зато можно восхищаться Венерой Милосской без знакомства со скульптором, создавшим эту скульптуру. Оценка эстетическая адресуется воображаемому объекту, оценка моральная относится к сюжету. Следует сказать, что моральная ценность не объективна. Все то, что является Добром и Красотой, чувствуется только тогда, когда они перевоплощаются, но это перево-

690

площение должно совершиться в будущем и не быть связанным с каким-либо представлением. Моральная ценность — это трансцендентная цель. Эстетическая ценность — цель имманентная. Эта обращенность Добра в будущее объясняет значимость этических проблем, относящихся к ответственности или ценности намерения, которые не существуют по отношению к искусству. Мы можем судить о намерении как об акте в смысле возможности. Моральное суждение, которое предшествует этому акту, является размышлением о потенциальных возможностях. Речь идет о выборе возможности его реализации, а общественное сознание спонтанно строит отношение между тем, что мы хотели бы сделать, и тем, что уже сделано. Мы осуждаем убийцу и превозносим воина, убившего в бою противника: два идентичных акта (факт убийства) влекут за собой две противоположные оценки, поскольку объектом морального обсуждения здесь является намерение. Но никому не приходит в голову идея осудить полотно эскиза, делать трагедию из-за чернового наброска плана или судить о фильме на основе его литературного сценария. Что касается проблемы эстетической ответственности, то ее не существует, простой факт ее выражения есть нонсенс.

Наконец, Добро и Красота противостоят друг другу в том отношении, что одно есть фиктивное, другое — реальное. Красота имеет на самом деле ценность игровую. Творить искусство — это создавать нечто из чувств, воображения. Эстетическая ценность имеет место в плане фиксации и измышления. Когда я слышу пение соловья в ночи, мои эмоции являются эстетическими, так же как я получаю удовольствие во время музыкального концерта, но если я нахожусь на природе и пытаюсь идентифицировать птицу, которая поет, и воспроизвести ее звуки, то тогда я становлюсь орнитологом или охотником, но не артистом. Видеть эстетически какую-то вещь означает прекратить видение этой вещи, так что она видится другой вещью. Эстетическое наблюдение — это не восприятие, а

представление. Портрет Моны Лизы — не фотография идентичности, а воображение, наводимое ирреальной женской красотой. Если форма изображения воспроизводит в представлении Мону Лизу, это означает, что художник воспользовался этим образом, чтобы открыть пластическое наслаждение, и это — то наслаждение, которое мы испытываем, созерцая эту знаменитую картину.

691

ну. Когда искусствовед объясняет нам, что это произведение было начато тогда-то и с такой-то целью, что персонаж, изображенный на ней, звали таким-то именем, занимался он тем-то и т.д., то он не проявляет интереса к картине как к произведению искусства, а интересуется ею как историческим объектом. Никакого искусствоведа не заставит любить живопись. Красота фиктивна, она чужда миру, а потому непостижима. Этим она противостоит Добру, которое сориентировано по направлению к жизненной реальности. Любой моральный поступок — это не игра, это «серьезное-осмысленное» поведение (по крайней мере, в традиционном понимании). Если искусство поддерживается видимостью и воображением, то мораль — реальностью.

VIII. Проблема морали

1. ЧТО ТАКОЕ ЭТИКА?

Мораль и нравы

Изучение норматива нравов, то есть рефлексия на образ жизни и действий, относящихся к правилам жизни, к ценностным суждениям, касающимся наших поступков со ссылкой на нормы, составляют, в сущности говоря, мораль, или этику (от лат. «mores» — «нравы»; от греч. «etos» — «нравы»). Дублирование имеется во всех философских языках: в латинском (moralis/ethica), во французском и английском (moral/ethics), в немецком (Ethik); однако немецкие и англосаксонские философы используют обычно только термин «этика». Шеллинг ввел иерархию этих двух терминов, характеризуя мораль как свод правил некоего изолированного индивидуума, руководствующегося только своей «абсолютной персональной идентичностью», а этику как свод правил общества моральных существ. Гегель оставляет психологию намерения скорее за моралью, сделав этику областью, которою можно назвать моральностью. Во французском языке «мораль» и «этика» являются синонимами, но как имена прилагательные совпадают не во всех отношениях («моральный» иногда используют в разговорной речи в смысле «ментальный»).

Эти лексические ремарки объясняют многообразие обозначений такого понятия, как «соблюдать мораль». В разговорной речи — это оценка поступка по его соответствию более или менее определенному социальному кодексу. Таким образом, существует столько моралей, сколько структурированных социальных групп: мораль христианина, мораль бродяги, мораль

693

солдата, мораль развратника и т. д. Мы уже упоминали, что совокупность оценок этого типа есть совокупность суждений существования (образа жизни). Когда говорят: «нехорошо лгать», то имеют в виду суждение меры, но не ценности, ссылаясь на эталон, признанный какой-то группой или вмененный ей силой, обычаем, пропагандой или другими средствами. С этой точки зрения, мораль не является философской дисциплиной. Она представляет собой вид метрической системы, разумеется, более усложненной, чем геометрия, но выражающейся, как и наука Евклида, в изыскательном наклонении. Повелительный оборот речи этих приказаний — это ложный императив. «Не обманывай» означает: «если ты примкнул к группе, в которой ложь запрещена, тогда не обманывай». Это, как объяснил Кант, императив гипотетический, а этическое предложение, как и геометрические теоремы, предложение гипотетико-дедуктивное. Прежде всего, это не означает невозможности конструирования теории морали по подобию существующей теории совокупностей (всегда используя «мораль» в разговорном смысле этого слова). Для этого было бы достаточно рассмотреть очень большое число руководств, разъясняющих «морали», и вычленив путем сопоставления общие концепции, которые сформировали бы аксиомы этой теории. Необходимо

было бы затем создать определенную последовательность, аналогичную логике, позволяющую делать выводы из комбинации этих аксиом, других императивов и таким образом продолжить до бесконечности. Это все равно что исследовать с большей или меньшей пунктуальностью все существовавшие ранее юридические кодексы. Существуют подобные сектора современного права, которые едва ли являются информативными (например, санкционирующая оценка, касающаяся превышения скорости). Религиозные объединения или гражданские общества имеют аналогичную манеру действия: аксиомами являются «указания Бога» или «принципы Права», правила, которые из них вытекают, выступают в качестве основных заповедей или гражданского кодекса. На самом деле все это относится не к этике, а к нравам. Наука, которая делает нравы объектом изучения, — это этнология (или более обобщенно — антропология; более точным термином была бы этология, однако этот термин используют

694

для обозначения науки о поведении животных с 1859 г., когда он был введен в биологию Жоффруа Сент-Илером).

«Соблюдай мораль» имеет философское значение, когда мы выходим за рамки социологических исследований, состояния факта и когда мы исследуем юридическое обоснование наших действий (обоснованность, чувство, удовольствие, интерес и т. д.) Когда Аристотель стремился установить иерархию между трусостью, смелостью и отвагой, когда эпикурейцы проводили различие между теми удовольствиями, которые следует искать, и теми, которых необходимо избегать, когда Спиноза классифицировал поступки на три типа (бессмысленные, искусные и разумные) по отношению к трем типам познания, когда Иеремия Бентам, родоначальник философии утилитаризма, изобретал свою арифметику удовольствий, все это содействовало осмыслению этики. Всякий раз, внимательно это изучая, они не уклонялись от «морали» здравого смысла. Когда эпикуреизм, скажем, предлагает в качестве идеала мудрости атараксию (невозмутимость, полное спокойствие), можно оценивать поступки с помощью такой градации. Но не играет ли атараксия при этом роль Библейского Декалога? Является ли осмысление атараксии чистой этикой? Ведь эпикурейцы представляли ее философским анализом человеческой натуры, как науку факта: ценность ускользает от этого анализа, и это не удивительно, поскольку потенциальное бытие не может быть осмысливаемым, а может быть лишь желаемым. Перемещение оснований этики по ту сторону воспринимающего мира, которое сделал Платон, сопровождается заменой философии на метафизику, и ценность Бытия тогда определяется посредством высшей степени совершенства. Таким образом, речь идет о ценности для моего сознания, которое стремится к Бытию, но не в себя.

Чем больше мы анализируем моральность, тем более открываем, что она является предрасположением, а не правилом, формой поступка, а не его содержанием, что сумел показать Кант. С этой точки зрения повеление «соблюдай мораль» — это вопрошание самого себя о напряженности сюжета перед действием, о восприятии ответственности, иначе говоря, это самодвижение в плане реализации аксиологии, завершающееся пониманием, что Добро невыразимо, ибо в противном случае это

695

уже не есть Добро. Этика как наука о моральной ценности невозможна, будучи только жизненным желанием. То же самое относится к эстетике.

Моя судьба

Итак, мы приближаемся к той идее, что повеление «соблюдать мораль» отражает этику. Самовопрошание без возможности ответить на него судьбой предполагает безграничное познание (т. е. без ограничения, поскольку мы никогда не достигнем его границ) «внутреннего Я» и мира, в котором «внутреннее Я» хочет действовать, изменяя его, одновременно будучи устремленным к невыразимому потенциальному Бытию. Наука, социология, право, религия предлагают моему Я интегрироваться в уже существующее, унифицированное. Этика начинается с отрицания этой универсальности, задаваясь проблемой призвания, судьбы «внутреннего Я» индивидуума. Это тип беспокойства, который занимал умы Сократа, Макса Штирнера, Кьеркегора, Ницше, таких экзистенциалистов, как

Хайдеггер и Сартр. Но эти вопросы остаются открытыми: все ответы погружают нас в науку, а мораль продолжает спрашивать: «Что делать?» — и относиться с недоверием ко всем ответам.

Символично, что эти два произведения не только недооценили в свое время, но они даже остались неизвестными для большинства современников. Они появились как реакция на гегельянский универсализм. Речь идет о творениях Макса Штирнера в Германии и Сёрена Кьеркегора в Дании. Первый написал только одну книгу, но понадобился целый век, чтобы воспринять ее содержание. Произведение *«Единственный и его собственность»* (опубликовано в 1844 г.) не было запрещено прусской цензурой. Тогдашний министр внутренних дел вынес ей следующее определение: «слишком абсурдна, чтобы быть опасной», хотя и в наши дни идеи Штирнера еще не стали легитимными. Что касается Кьеркегора, то он опубликовал свою первую работу *«Или — или»* в 1843 г. и умер в 1855 г., став известным в основном среди своих соотечественников (он писал на датском языке). Влияние его трудов сказалось прежде всего на немецкой теологии, а его учение стало символом движения протеста против хайдеггеризма.

696

Сёрен Кьеркегор

Всю свою жизнь Серен Аби Кьеркегор (1813-1855) провел в Копенгагене, за исключением недолгого пребывания в Берлине (1842 г.), где он посещал курсы Шеллинга (Кьеркегор отзывался о нем как о пустослове). Он мог посвятить себя писательскому труду, поскольку имел небольшое наследство, оставленное отцом, и это был материальный источник его существования. Его биограф Оленберг описывает его как сложного человека, долгое время игравшего роль светского бездельника, которого постоянно видели в кафе, в ресторанах и в театрах Копенгагена. Он был известен в своем городе, и большинство знакомых восхищались им, тогда как другие относились к нему с насмешкой. На Кьеркегора оказал глубокое влияние его отец, а также любовный роман с Региной Ольсен, на которой Кьеркегор должен был жениться. Однако он отказался от брака по причине, которую не мог объяснить (впоследствии Регина вышла замуж за высокопоставленного магистра Фрица Шлегеля). Сохранились многочисленные свидетельства относительно образа жизни Кьеркегора, о его небольшом уродстве, стеснявшем его всю жизнь (одна нога у него была короче другой, вызывая насмешки недоброжелателей). Свет горел у него всю ночь, он много писал, в том числе и в газеты, вел полемику с копенгагенской сатирической газетой, в которой был помещен двусмысленно-хвалебный отзыв на его первую книгу *«Или - или»*. Свои литературные и философские произведения, имевшие широкий публичный резонанс, Кьеркегор издавал под различными псевдонимами. Книги, посвященные религии и теологии, он печатал под своим именем. В конце жизни он вел полемику по вопросам религии, что оказало большое влияние на немецкую теологию начала XX в., в частности на Карла Барта. Произведения Кьеркегора, написанные на датском языке, вначале были известны только датчанам, не сразу оценившим значение его идей. Европейцы познакомились с его сочинениями, когда их перевели на немецкий язык. Это были работы, посвященные проблемам тоски и отчаяния.

Осенью 1855 г. Кьеркегор перенес два серьезных приступа, несколько раз терял сознание, не мог разогнуться, объясняя свой недуг «слабостью костного мозга позвоночника». Кьеркегор умер вечером 11 ноября того же года.

Уже в названии первой книги *«Или — или»* заложена его программа. Произведение вызвало замешательство копенгагенской общественности, поскольку Кьеркегор защитил магистерскую диссертацию, посвященную концепции иронии Сократа, и предполагал вскоре занять кафедру философии в университете. Книга оказалась медитациями на различные аспекты «ре-

697

альной жизни», что уточнялось подзаголовком *«Фрагмент жизни»*. К изумлению датского образованного общества, Кьеркегор утверждал, что последовательность состояний и жизненных мгновений не может замыкаться в одной системе. Человеческая жизнь (как и «внутреннее Я», брошенное в мир Хайдеггером) не является единой, а представляет собой серию качественных скачков, определяемых выбором. «С твоими во все проникающими, быстросхватывающими мозгами, — писал он, — ты слишком поспешно рассудил о множестве научных проблем, житейских ситуаций и т. д., но ты повсюду сталкиваешься с трудностями, и я вовсе не уверен, что ты сможешь их преодолеть за один раз». Реальная жизнь последовательна в выборе индивидуальностей, а не в дедукции руководств к достижению единственного и окончательного выбора: я не хочу делать ничего, кроме как проводить эксперименты, и целостность моей жизни может быть воспринята только после моей смерти.

В своем втором произведении *«Страх и трепет»*, опубликованном в октябре 1843 г., через восемь месяцев после выхода первого, мы находим ту же озабоченность, символически проанализированную в связи с парадоксом Авраама: как объяснить веру древнееврейского патриарха? Как он сумел сразу же, без сомнений, поднять жертвенный нож над головой Исаака и сохранить веру в обещание Бога, что он будет жить в своей стране и увековечит свой народ благодаря Исааку, которого как раз и требовалось принести в жертву? Кьеркегор решил проблему посредством своей теории «теологической суспензии» Индивидуума. Этика, которая является универсальной моралью, осуждает Авраама за его криминальное намерение, несмотря на то что оно есть воля Бога. Это осуждение проявляется в удивлении Авраама и в драматическом моменте, описанном в Библии. Но Авраам не колеблется, как это делают герои греческой трагедии, совершая свой выбор между двумя высшими идеалами. Он не ставит на весы свои отцовские обязанности и обязанность по отношению к Богу, поскольку жертвоприношение, которое от него потребовалось, как и его отцовские обязанности, проистекает от Бога. Авраам находится в абсурдной ситуации, а тот факт, что он занес нож над головой сына, есть дело сугубо личное между Богом и им самим, следовательно, не подлежащее объяснению. Вера Авраама, по существу, оказывается

698

в парадоксе: «Индивидуум как таковой находится над общим; он оправдан перед тем, кто не ниже, а выше той категории людей, этике которых этот индивидуум подчинен, и находится в отношениях Абсолюта с Абсолютом».

Проблема морали, которую Кьеркегор рассматривает как проблему веры, посвящена только Индивидууму и может быть осмыслена и разрешена, если это возможно, только индивидуально, только им самим. Между тем можно быть индивидуумом двумя способами: перед тем как затеряться в универсальности — это случай, характерный для артиста, который пользуется настоящим моментом по своей фантазии, — и после самоизоляции, как в случае с Авраамом. В противоположность этим двум типам жизни, имеется тип, соблюдающий мораль, который предпочел этическую жизнь, примкнув к социальному закону, потерял свою индивидуальность. Разница между двумя вариантами индивидуальной жизни проиллюстрирована противопоставлением «кавалера абсолютного смирения» и «кавалера веры». Первый полагается на вечность для того, чтобы увидеть реализацию своих желаний, если повезет, он увидит удовлетворение некоторых из них в этой жизни, он воспользуется удачным моментом без просьбы об удовлетворении своего желания и воспримет без сожаления, когда этот момент пройдет. Он знает, что не все возможно в этой жизни, но он придает этой невозможности возможность, «поскольку совершил для этого отречение». «Кавалер веры» поступает наоборот. Он полностью живет в этом мире, убежденный, что только что повстречал невозможное в своей реальной жизни, в силу своего убеждения в абсурде. Вот почему Авраам, соглашаясь принести в жертву Исаака, не смиряется: он надеется на абсурдность Божественного повеления, так как уверен, что добродетель его веры спасет Исаака.

Штирнер в своей работе открыл все универсальные «причины», которымиотягощен Единственный, то есть Индивидуум, и от которых стремится избавиться: «Что еще не должно быть Моей причиной? Прежде всего: причина удобства, затем причина Бога, причина человеческого происхождения, причина истины, причины свободы, гуманизма, юстиции, затем причина Моего народа, Моего короля, Моей родины, наконец, причина сознания и тысячи других причин, связанных с ним»...

699

Макс Штирнер

Главенство Индивидуума над этикой, безраздельно утвердившееся верой в абсурд у Кьеркегора, было провозглашено и Максом Штирнером в книге *«Единственный и его собственность»*, которая вышла в свет в ноябре 1844 г., несколько месяцев спустя после публикации Кьеркегором *«Концепции тоски»*.

Иоганн Каспар Шмидт (в качестве псевдонима он взял имя своего одноклассника Макса Штирнера) родился в 1806 г., умер в 1856 г. В 1826-1828 годах Штирнер прослушал курс лекций Гегеля в Берлине. Его официальная биография до 1852 г. протекала более или менее ровно. Известно, что в 1853 г. его дважды сажали в тюрьму за долги.

Сказанное относится к Единственному — *«внутреннему Я»*, к которому

обращена мысль Макса Штирнера. Речь идет о важнейших причинах, которые заставляют «*внутреннее Я*» исчезнуть. К ним относятся: рабство перед лицом природы, которой наши предки поклонялись; зависимость от Бога, связанная с христианскими заповедями; повиновение государству, закону, гуманизму, закреплённой гегелевской и постгегельянской идеологией. (Исторический материализм и идеи социализма не были объектами рассмотрения Штирнера, поскольку еще не существовали, но Энгельс и Маркс сочли необходимым подвергнуть Штирнера суровой критике в «*Немецкой идеологии*»). Противостоянию отчуждения «*внутреннего Я*» посвящена первая часть книги «*Единственный и его собственность*», озаглавленная «*Человек*». Во второй части — «*внутреннее Я*» Штирнер исследует «собственность», то есть Вселенную, обретенную «внутренним Я»: силы, порабощавшие Единственного, такие, как Бог, Человечество, гегелевский Абсолютный Дух, оказываются только проекциями «внутреннего Я», которые он должен использовать, а не подчиняться им. Вот, например, его анализ благоговения, предписываемого читателю Библии:

«Что Библия значит для каждого? Нисколько не больше того, чем для него является. Для того, кто ничего не делает с ней, она ничто, для того, кто использует ее как священный предмет, — она имеет ценность как символ магического средства. Для тех, кто играет с ней, например ребенок, она не значит ничего другого, как одна из игрушек, и т. д. Но христианство стремится, чтобы Библия стала всеобщим предметом, сокро-

700

венной Книгой, или «Священным Писанием». Иначе говоря, с точки зрения христиан, Библия должна быть для других тем же, чем она является для них, и никто не должен по-другому относиться к этой книге. То есть требуется разрушение всех особенностей поведения, чтобы единочувствование и единомыслие утвердились как «истина», «единственная истина». Отмена моей свободы действия по отношению к Библии — это противодействие свободе как таковой и водружение на ее место принуждения. Фактически ребенок, разорвавший Библию или прижавшийся к ней ухом и пнувший ее, поскольку не услышал оттуда никаких звуков, подвергается праведному осуждению за плохое деяние «рук человеческих», как если бы священник говорил от имени Господа Бога».

Повиновения, которого требует религия, требуют от Единственного все: закон, государство, мораль. Позиция повиновения делает из нас «подчиненных», а гегельянство только утвердило эту позицию, интегрировав ее в диалектическую необходимость. Младогегельянцы, создавшие в 1842—1844 гг. группу «Свободные люди», выступали против гегельянства, используя гегелевскую диалектику. Бруно Бауэр побуждал к крайнему методу, заявляя, что прогресс мысли «критических личностей» составляет уникальную реальность для расцвета всех моральных и политических утверждений. Бауэровская критика сводилась к заявлению: «Ты являешься человеком только тогда, когда критикуешь и свободен безгранично». Штирнер иронизировал по поводу Бауэра и его «борьбы подчиненности против зависимости».

Противопоставляя все идеалы и социальные атрибуты человека как «нечто всеобщее» уникальности «внутреннего Я», Единственного, Штирнер провозглашал: «Я — критерий истины», «Только моя причина должна быть Моей причиной, и пусть говорят: проклятый эгоист, он думает только о себе», «Немыслимо и непостижимо отсутствие моего «внутреннего Я», мое отсутствие в мышлении».

Появление Штирнера и Кьеркегора было символично. Они провели в области этики революцию, аналогичную революции Декарта в метафизике. То новое, что внес Декарт: я мыслю, относясь к миру. Штирнер и Кьеркегор утверждают: Я есмь, относясь к Бытию, называемому Богом, Правом и Государством. Идеи Штирнера и Кьеркегора не были восприняты их совре-

701

менниками, поскольку система мышления, на которую они посягнули, каждый по-своему, была очень мощной. Конечно, гегельянский тоталитаризм отступал (в Копенгагене молодые люди постоянно с уверенностью заявляли, что они превзошли Гегеля, как отмечал Кьеркегор), но другие идолы воздвигались на его место. Тоталитаризм науки (уверенной, что на ближайшее будущее ею все сказано относительно мира и человека), политический либерализм, демократические

идеалы, марксистский социализм и капитализм одержали триумф. Миссия Ницше прошла легче, поскольку пришлось на эпоху, когда идола начинали шататься. Классическая наука переживала первый кризис (кризис математики, вызванный математикой Лобачевского и аксиоматикой, кризис физики, начавшийся спустя десятилетие после наступления всеобщего застоя), подтверждая слова Ницше о ничтожестве науки. Политический либерализм и демократические идеалы распространили вовне свои противоречия, создав заново империализм. Социалистическая революция казалась все более непостижимой, а марксизм, который был только теорией, продемонстрировал свои внутренние противоречия, противопоставив себя анархистам, коммунистам и интернациональным социалистам. Капитализм поднялся не для того, чтобы стать обещанным Эльдорадо, а чтобы разразиться мировым экономическим кризисом. Только в начале 1900 г. Штирнер был открыт (немцем Д.Г. Маскейем, автором первой его биографии) и был адаптирован анархистами как свой человек, как отец индивидуалистического анархизма (в противоположность коммунистическому анархизму Бакунина). Его также стали считать предшественником Ницше, хотя не все исследователи того времени с этим были согласны. Идеям Кьеркегора потребовалось больше времени для утверждения. Европейское признание пришло к нему в «безумные» годы после Первой мировой войны, когда мир жил в абсурде и тревоге. Кьеркегор стал признанным отцом экзистенциализма. Что до этического индивидуализма, то он претворился в эстетическом сознании. Он породил дадаизм, и ему принадлежит та заслуга, что сюрреализм принадлежит искусству. Два значительных писателя XX в. углубили учение Кьеркегора, хотя, возможно, сами не заметили этого. Это были Марсель Пруст и Джеймс Джойс.

702

Непредвиденный триумф советской революции (неожиданный, поскольку Маркс предполагал, что пролетарская революция произойдет в Англии или в Германии) затормозил индивидуализм этики. Штирнер был заслонен марксистами, Ницше, вопреки здравому смыслу, был возвращен нацизмом. Безумие 1939—1945 годов вызвало недоверие к Индивидууму, и коллективная этика, сделавшая из индивидуума частность, а не уникальность, доминировала повсюду, став новым идолом благодаря универсализации массовых технологий. Ключевым словом морали во второй половине XX в. было слово «масса»: трудовые массы, демократические массы в социалистическом мире, потребительские массы в капиталистических странах, эксплуатируемые и неимущие массы в «третьем мире». Но этот поворот к универсальности вновь создал условия для противоречий. Не было социалистического рая, не было технолого-капиталистического рая, и тем более не было экономического рая. Эдем может быть только *моим* Эдемом, но не в мистической форме сада, который возделывает вольтеровский Кандид, а в форме рефлексии по поводу *моей* судьбы, противопоставленной и подверженной угрозам со стороны других, ограниченной физическим миром и завершающейся сразу, как только Я ее познал через свою смерть.

2. УСЛОВИЯ ПОЯВЛЕНИЯ МОРАЛЬНЫХ ПРОБЛЕМ

Кризис — необходимое условие нравственности

Моральная проблема не встает с одной и той же интенсивностью в каждой совести. Множество человеческих существ живет более или менее спонтанно, более или менее соблюдая правила социальной жизни, социорелигиозного воспитания и находясь при этом вне морали. Можно ли прожить всю жизнь, не задав себе однажды коренной вопрос: «Что я *должен* делать?» «Внутреннее Я» в различных ситуациях задает себе способы бытия, которые мы называем «жить по совести»: по физиологической совести, когда она обращена к себе самой в данный момент как к следствию себя самой в предыдущих моментах; по познающей совести, когда она обращена sub

703

specie aeternitatis (с точки зрения вечности, по выражению Спинозы) к миру, осуществляя отношение причины с действием абсолютного отношения; по эстетической совести, когда она находится в процессе созидательного поиска воображаемого мира — одновременно и игры, и удовольствия, и абсолюта мечты;

когда совесть предполагает в будущем утвердиться в мире действием, связанным с намерением, она принимает на себя еще роль совести, причем устремленной к тому, что еще будет создано.

Нравственность невозможна без кризиса, поскольку ее «создание» требует постановки трех вопросов, ответы на которые всегда содержат противоречие: «Как сделать для того, чтобы...» (на этот вопрос отвечает технология, основанная на науке); «Как сделать?» (вопрос эстетического порядка); и «Что делать?» (обращает наше «внутреннее Я» к моральному сюжету). Все три ответа даются в повелительном наклонении и начинаются с «необходимо...». Как стояла проблема «делать» перед Моцартом, когда он задался целью написать «Дон Жуана»? Ему необходимо было, прежде всего, соблюсти правила акустики, не использовать неслышимые звуки или звуки, не воспроизводимые при помощи музыкального инструмента: если ты хочешь написать оперу, просчитай возможности скрипок, альтов, духовых инструментов и т. д., а также учти возможности человеческого голоса, научись обозначать ноты на партитуре или придумай другую систему их обозначения. Императив здесь имеет только *гипотетическое* значение. Но он должен также определить нормы музыкального языка, иметь некую концепцию априори музыкального наслаждения, замысел, который хотел передать, использовать систему уже существующую, усовершенствовать ее или создать другую для всех частей. Условий для императива больше нет, создание является для него самого ее завершением: это эстетический императив, который говорит, как делать, тогда как императив гипотетический повелевает, как делать для достижения некоего конца, соблюдая некоторые независимые условия действующего сюжета. Наконец, создатель несет обязательство сделать, создать, не с точки зрения успеха или фортуны (соответствующие императивы имеют также гипотетический характер), а действовать достаточно спонтанно, реализовывая самого себя в действии, свободном от всех условностей: императив является, таким образом, безус-

704

ловным, он становится категорическим. Однако это нельзя рассматривать как кризисную ситуацию. Аллегро увертюры «Дон Жуана» начинается хроматическим возвышением, достигнутым за счет «двух ударов смычка», которые, как писал Кьеркегор в «Или — или», выстреливают в героя «необъяснимой субстанциональной бедой и моральной немотой». Знание того, что -для достижения подобного эффекта необходимо написать в нотной тетради ре, ре-диез, ми, освобождает от гипотетического императива; выбор этого хроматизма является следствием эстетической обязанности, и, чтобы это «сделать» по Моцарту, можно очень быстро прерваться на этом месте. Но если артист не умеет писать музыку, а он испытывает непреодолимую потребность воспроизвести эту интродукцию аллегро для прослушивания, он обнаружит разрыв между своей беспомощностью и потенциальным бытием своего желания, он испытает глубокую ущербность, неудовлетворенность, граничащую с отчаянием. Он будет испытывать в своем творчестве все более многочисленные или сложные препятствия, которые доставят ему большие страдания: кризис, через который он пройдет, будет иметь эффект конверсии его технологического и эстетического сознания в сознание моральное: он что-то *должен* миру.

Животное не знает этого разделения «внутреннего Я», которое главенствует в моральном колебании. Оно полностью поглощено своим действием и не знает ни угрызений совести, ни раскаяния. То же самое в отношении святости: мы представляем ее действие как компактное, без волнений и колебаний. Сущность морального сознания является раздвоенной сущностью и имеется в наличии при любом кризисе. «Внутреннее Я» выступает в нем одновременно и сюжетом действия, и объектом его обсуждения. Это не является познанием ни с непреложным Добром, ни с пассивным повиновением системе внешних обязанностей. Это смятение, движение к преднамеренности, приводимое в действие оппозицией эстетического сознания, которое является преднамеренностью неподвижного наслаждения. Психологически «внутреннее Я» коренится в эмоциональности: имеются нравственные чувства, но нет представления о морали. Кризис выражается триадой (не диалектикой) сожаления,

угрызения и раскаяния, которое составляет тренажник моральности. С ним корреспондируются любовь, воодушевление и непочтение.

705

Сожаление появляется, когда имеется чувство провала, чувство смущения оттого, что желание не было полностью удовлетворено. Невозможно сожалеть, если не было желания, а совокупность всех желаний есть то, что Платон называет Эротом, любящим началом, символическим сыном Пороса (олицетворения ловкости и достижения цели) и Пентии (олицетворения бедности). Вот почему Эрота относят к источнику всех сожалений:

«По природе своей он ни бессмертен, ни смертен: в один и тот же день он то живет и расцветает, если дела его хороши, то умирает, но, унаследовав природу отца, оживает опять. Все, что Эрот ни приобретает, идет прахом, отчего он никогда не бывает ни богат, ни беден» («Пир», 203 е).

Сожаление становится угрызением, когда я думаю, что провал, о котором я сожалею, является моей ошибкой. Таковым предстает чувство в еврейской мифологии: похоть — Эротика, которая побудила Адама вкушать запретный плод, в результате чего он был изгнан из Эдема, и впредь ему и его спутнице предстояло жить на земле в страданиях. Но не следует видеть в этой человеческой драме миф о золотом веке из греческой мифологии. Своеобразие еврейского мифа заключается в трансформации сожаления о потерянном рае в угрызения совести: это происходит не в силу порядка, не зависящего от человека, который был проклят, а из-за его вины. Иудаистская религия — это религия угрызения, и в этом смысле она может быть только монотеистической: если существовал бы второй Бог, он совершенно отличался бы от первого, он автоматически был бы Утешителем, поскольку в отношении его у Адама не было вины: Адам только поменял бы один рай на другой, а его потомки вынуждены были бы утешаться сменой одних строгих родителей на других. В той степени, в какой Адам монотеист, он должен платить за свою вину: жизнь разделилась на абсолюты. Эта судьба требует беспредельной смелости. Изгнание Адама на землю не приблизит его к потерянному раю и не спасет. По здоровой логике, он может только отчаиваться. Смелость — это то, что избавило его от отчаяния.

Но это избавление искусственное, поскольку угрызение зафиксировало вину. Изобретя метод для выявления вины, «внутреннее Я» заставило прогрессировать его моральную соз-

706

нательность. Этот метод, представляющий собой раскаяние, трансформирует вину в достижение. От иудаистской мифологии мы переходим к христианской: и эта вина не является более признаком моей слабости и моей брэнности, она стала «счастливой виной», благодаря которой Бог получает возможность проявить Свое милосердие посредством жертвы во имя искупления грехов. С тех пор человек нуждается не в воодушевлении, чтобы выстоять в земной жизни, а в надежде. И это возможно, поскольку человек убил Бога в лице Иисуса Христа. Христианская религия — это религия раскаяния, поскольку она раскаивается в своей вине, видоизменив ее, но это видоизменение осуществило фундаментальный акт непочтения — умерщвление Сына Божьего, единосущного Богу. Непочтение является главным мотором жизни христиан. Через него христианин любит Бога, который дает ему возможность оправдаться и доказать свою любовь через свои творения. Признание своей вины христианами — это не стенание: апостол признается в своей вине с радостью, и он упорствует с легким сердцем: *моя вина*, да, моя вина, это моя очень большая вина, чем больше будет вина, тем большим будет прощение. Этим метафизическим эксгибиционизмом религиозное самосознание убажует Бога.

Теория отчаяния Кьеркегора

Темы, которых мы коснулись, были темами, занимавшими Кьеркегора. Но чтобы дойти до этих размышлений, человек должен от «стадии» эстетики перейти к «стадии» этики и далее — к «стадии» религии.

Кьеркегор в ряде своих произведений, начиная с «Или — или», выделяет три «стадии существования» человека (иногда он их называет «сферы», иногда «облики человека», иногда «типы мировоззрения»). Эти стадии никак не обусловлены

всемирно-историческим процессом и относятся только к индивидуальности, к «внутреннему Я». На первой стадии (эстетической, причем эстетика понимается как «чувственность вообще») индивидуальное сознание погружено в ближайшее, сиюминутное, где человек находит только самого себя. Эстетическая жизнь — это внешний вид, фиктивность: осуждая Нерона не за то, *что* он сделал, а за то, *как* сделал, мы судим его по-

707

верхностно. Эстетическая стадия жизни — это существование большинства, когда человек не остается «наедине с собой», боится уединения, скрывая от самого себя растущее в нем отчаяние от бессмысленности существования. На этической стадии появляется потребность стать самим собой. На первый план выходит сознание ответственности и долга. На этой стадии культивируется постоянство и привычка: человек живет, согласно порядку, который устанавливается не им и который внутренне ему противоречит: он играет роли мужа, отца, функционера, гражданина. Он живет, осознавая ответственность, но если бы Авраам не преодолел эту стадию, не получил духовное крещение «в купели этики» и не вышел на стадию третью — религиозную, то он отказался бы принести в жертву Исаака, потому что это противоречило бы его отцовским обязанностям. Последняя стадия, последний этап на дороге жизни не является синтезом двух первых или их снятием (в гегелевском смысле). Это — прорыв в новую сферу бытия, в то, что является религиозным сознанием. Но человек религиозный ощущает бесконечную разницу, которая существует между человеком и Богом, и это определяет существование человека в страхе и трепете, поскольку связь между Богом и человеком зависит только от Бога. Это напряженный личный диалог в лоне нашей тревоги, в котором все общее (в этом понимается универсальность этики) должно уничтожиться, как это продемонстрировал пример Авраама, который отдался Высшей Воле — Воле Бога.

Эти проблемы были поставлены Кьеркегором в его первой книге *«Или — или»* (1843 г.). Они были развиты им в работе *«Болезнь к смерти»*, известной также под названием *«Трактат об отчаянии»* (1848 г.). Отправной идеей здесь является следующее: человек есть синтез душевного и телесного, однако такой синтез невыносим, если эти два начала не соединяются в чем-то другом. Это третье есть дух. И тогда человек соединяет в себе бесконечность и конечность, время и вечность, то есть является отношением между двумя. Рассматриваемый таким образом человек еще не является «внутренним Я», поскольку отношение подразумевает отрицание обеих реальностей, в которых человек выступает как отношение, как «третья отрицательная сторона». Зато если отношение, вместо того чтобы постигаться через отношение в своих терминах, отнесено к себе самому, че-

708

ловек становится «третьим позитивным»: он является «внутренним Я». Ситуация этого отношения является особенной, потому что это отношение было установлено другой вещью, а не им же («внутреннее Я» не несет в самом себе истины своего существования, а это позволяет сказать, что человек есть создание Бога). Она возведена, следовательно, в отдельное ответвление: «внутреннее Я» человека есть отношение, также установленное через ответвление, которое, относясь к самому себе, относится и к другой вещи.

Отсюда три возможные формы смертельной болезни «внутреннего Я», называемой отчаянием. Первая — это та, в которой еще нет сознания обладания «внутренним Я», где человек просто воспринимается как синтез, как отношение, которое не относится ни к чему: это «неправильно сказанное отчаяние», и это не объект Кьеркегора. Две другие формы соответствуют определению, которое дано «внутреннему Я»: если «внутреннее Я» человека установлено им самим (атеистическая гипотеза), то отчаяние возникает из нежелания быть собой; но если оно установлено Богом, если отношение относится к другой вещи, чем «внутреннее Я», то отчаяние коренится в факте желания быть «внутренним Я». Таким образом, «внутреннее Я» не может само собой достичь равновесия и покоя и оставаться в таком состоянии, однако оно может уникально относиться к себе самому, относиться к тому, что установило все отношение.

Это та подлинная форма отчаяния, в которой все восстанавливается. Отчаяние — не просто случайная дисгармония, а опыт моей зависимости от Абсолюта, от

того состояния, в котором, если я пытаюсь воевать с самим собой, я являюсь жертвой отчаяния: я нуждаюсь в чем-то другом, чтобы не предаваться отчаянию. Анализ конкретного отчаяния позволяет выявить, по ту сторону стечения обстоятельств, истинное, глубокое отчаяние, которым является отчаяние самого «внутреннего Я», «эта болезнь «внутреннего Я», которая заключается в непрерывном умирании, в умирании без умирания, в умирании и смерти». Честолюбец говорит: «Я буду Цезарем или никем», и если он не станет Цезарем, то попадает в «отчаяние». Это означает не то, что он страдает, не будучи Цезарем, а то, что он не может вынести пребывания самим собой. В глубине этого лежит желание переделать самого себя, став Цезарем, цель (переделать самого себя) была, по-видимому, достижима (честолю-

709

бец не был бы более самим собой, он был бы Цезарем), не став им, он является ущербным, и честолюбец «отчаивается в невозможности переделать самого себя».

Отчаяние, по мнению Кьеркегора, является глубиной всего жизненного христианского существования, и не только христианского. Но концепция отчаяния является не угнетающей, а, наоборот, тонизирующей, потому что отчаяние выражает наиболее тонкую сущность человека, сущность духовного бытия: я в отчаянии, когда имею сознание, не ставшее завершенным как дух, то есть как Абсолют, бесконечность, вечность, а также когда я хочу быть «внутренним Я» (речь идет здесь о выборе), когда я хочу не быть (смирение стоиков). Возведенное в ранг силы отчаяние становится грехом: «Грех — это слабость или интенсифицированный вызов?» Тем самым он позитивен, поскольку грех является условием избавления. Степень сознательности «внутреннего Я» восходит, следовательно, от человеческого я, мерилom которого является человек, к «внутреннему «теологическому Я», мерилom которого является Бог:

«Какую бы бесконечную реальность ни взять (речь идет о «внутреннем Я») если она имеет сознание бытия перед Богом, и это сознание становится «внутренним Я» человека, то мерилom ему является Бог! Один погонщик, который (если это было возможным) являлся «внутренним Я» перед коровами, «внутренним Я» очень низкосортным. Один господин, который равным образом являлся «внутренним Я» перед рабами и в этих двух случаях все это не являлось, в сущности, «внутренним Я», поскольку не имело мерилa... Но когда они как «внутренние Я» принимают явный, бесконечный характер, мерилom им становится Бог!»

Грехи, вызванные отчаянием, а не добродетелью, которая довольствуется мерилom чисто человеческим (добродетель игнорирует то, что грех возможно определить только перед Богом, и остается в рамках человеческих представлений), сортируются в зависимости от веры. Решающим фактором поведения христиан является их отношение перед Богом. Церковь порождает спекуляцию, неистинное христианство, поскольку она утверждает, что грех есть грех, совершен ли он перед Богом или нет, и поскольку любой грех снимается только перед Богом. Именно в этом коренится спорная ситуация. Кьеркегор

710

иллюстрирует это притчей: некий могущественный властитель направляет ничем не примечательному бедняку послание, в котором говорится, что властитель желает иметь его своим зятем. Бедняк стоит перед выбором, между двумя позициями: поверить или возмутиться, расценить это послание как насмешку или как сумасбродство владыки. И то же самое для христианства: жертва Христа имеет отношение только к «внутреннему Я».

Бог явился на землю для спасения человека (индивидуального «внутреннего Я»). Действительно, это событие непостижимо с точки зрения здравого смысла. И тот, кто не имеет смиренного мужества верить этому, возмущается. Но почему? Потому, что это столь возвышенно, что невозможно ни понять, ни сохранить перед ним свое свободное мужество.

Отчаяние выражает, следовательно, фундаментальное разногласие в чувствах «внутреннего Я»; выйти из него возможно только через позицию в высшей степени индивидуальную, субъективную, с возвратом к Абсолюту, которая для истинного христианина и является верой. Итак, отчаяние является пополнением, извлеченным из «внутреннего Я», которое находилось в положении, упомянутом в начале

«Трактата об отчаянии»:

«...Внутреннее Я, которое относится к самому себе и хочет быть самим собой, становится прозрачным и основывается на Силе, Которая его установила».

3. СИСТЕМЫ МОРАЛИ

Этика — наиболее доступная область философии. Ее проблемы находятся в сфере жизненных интересов, что же до проблем бытия и познания, то она не принимает их во внимание. Кьеркегор не задавался вопросом «Почему имеется нечто, которое лучше, чем ничего?», который волновал Хайдеггера. Он не размышляет над способом встречи с Богом, с Абсолютом. Он сразу берется за этическую ситуацию. Так и Сократ предложил нам идеал целомудрия, который содержит в себе несколько онтологических утверждений, но понять его мораль можно, поставив его онтологию между скобок. Для большинства авторов, высказавших свое мнение о действии и потенциальном бытии, таких, как Иеремия Бентам, Джон Стюарт Милль, Рус-

711

со, Штирнер, Ницше, можно сделать ту же ремарку. Рассмотрим мораль, детерминированную объектом (абсолютным или относительным), позитивную мораль и реализацию естественной морали.

Мораль, детерминированная объектом

Этические позиции (мораль добра, мораль разума, мораль счастья) нельзя понять, не ссылаясь на Сократа. Люди живут по разнообразным правилам, которые должны были бы регламентировать любовь, интерес, уважение к данному слову, силу, войну, хитрость и т. п., но они их не всегда соблюдают.

Какой влюбленный хотя бы раз не изменил своей девушке? Он не может сохранить свою влюбленность одинаковой с первого до последнего дня. Любой порядочный человек рискует стать вором, если ему представится случай безнаказанно завладеть чьим-то имуществом. Какой святой хотя бы раз не отвергал своего Бога? Эту сумбурность человек переживает, совершая непоследовательный поступок или даже думая, что мировой порядок не соответствует его представлениям. Традиционная «мораль», которую коллективное сознание вырабатывает для установления порядка в социальной и индивидуальной жизни, углубляет разногласия нашего индивидуального Я, однако мы ей следуем. Однажды Сократ со свойственной ему иронией задал вопрос относительно нашего поведения: мы игнорируем все, мы не знаем даже того, кто мы есть, и ведем себя так, будто жизнь бесконечна или как будто мы все в ней понимаем. Однако каждый имеет свое понимание, и нет ничего комичнее, чем жизнь человека, который считает, что он в ней все понял. Кьеркегор хорошо раскрыл суть проблемы:

«Очень комичен человек, когда, растроганный до слез и истекающий потом, он произносит проповедь о самоотречении и благородстве своей жизни, в действительности посвященной суетному служению. Этот комик, продолжая проповедовать, между делом, на счет раз, два, три пропускает рюмочку муската и с глазами, полными слез, изощрается в самовосхвалении, обливаясь потом и изо всех сил придавая напыщенность своей лжи... Не менее комичен человек, который якобы понял всю

712

правду о низости и убожестве мира и т. д., а сам бессилён распознать в окружающем то, что он понял, поскольку сам погряз в той же низости и убогости», —

писал он в *«Болезни к смерти»*.

Сократовская ирония — это начало. Я не знаю ничего. Я знаю только то, что ничего не знаю, и я должен узнать что-то, прежде чем совершить действие или осудить поступок. Хороший ремесленник — это тот, кто знает свойства материала, с которым работает, и возможности своих инструментов. Врач может излечить, если знает действие лекарств на организм человека. Добродетельный человек является таковым, когда знает человеческую натуру и законы мира. Личная добродетель целиком повернута к соответствующим интеллектуальным знаниям. Смелость — это знание опасности, а набожность — это знание того, что нравится

богам. Юстиция — это точное знание вещей. Отсюда сократовский оптимизм: плохое — это только игнорирование хорошего. Следовательно, достаточно хорошо знать, чтобы хорошо действовать. Никто не безумен по доброй воле. Добродетель можно воспитать, как и благоразумие. Фундаментальная характеристика греческого интеллектуализма коренится в этой точке зрения. Кьеркегор по поводу сократовского тезиса о том, что грех — это игнорирование, сказал: «Греческий интеллектуализм был очень счастливым, очень наивным, очень эстетичным, очень ироничным и очень красиво одухотворенным. Одним словом, очень греховным, потому что игнорировал то, что при всех знаниях причин можно не делать добра или делать неверное, зная истинное».

Сократовского тезиса придерживался Платон, излагая разумную мораль, основанную на знании Идеи Добра, отдельной ценности, которая смешивается с Истиной и Красотой. Но Платон утратил красоту оптимизма Сократа, он был разочарован как своими политическими экспериментами в Сицилии, так и неприятием большинством людей философской мудрости. Он добавил к морали мудреца, выдвинутой Сократом, мораль гражданскую, подчинил установленную мудрецом мораль социальному строю, описав в качестве образца гражданский порядок в *«Государстве»*. Граждане идеального государства разделены на три класса: золотой класс — это класс лучших — философов, владеющих истиной (поскольку они

713

комплектуют Идеи) и властью (просвещенный деспотизм); серебряный класс — класс слуг закона, класс магистров и исполнителей (сила, обслуживающая право); бронзовый класс включает остальную публику: сельхозработники и ремесленники. Между гражданами этого улья существует равенство относительно их поступков. Высшая ценность — это не индивидуализм, а общий порядок, который стоит превыше всего. Одинокие индивидуумы, которые реализуются таковыми, какие они есть, — это философы, они дают миру Идеи. Но все мудрецы похожи друг на друга и не бывает немудрых Идеи: мудрый — это никак не штирнеровский «Единственный». В *«Законах»*, одной из поздних работ, Платон отчасти смягчил свои взгляды, но не отодвинул на второй план интересы общества. Так, брак регламентирован Законом о браке, который осуществляет контроль над рождаемостью, чтобы демография оставалась стабильной и экономические отношения контролировались государством. Платон опасался деспотизма и заменил тиранию человека тиранией образования, но она уже не мыслилась им в прямом смысле слова, а только как один из ее вариантов. Гражданские правила требовали, чтобы граждане жили благоразумно, подчиняли свое поведение морали, для чего использовались средства массовой информации и воспитательная пропаганда в местах массового скопления людей. Что касается культуры, то посвящение в высокое искусство регулируется авторитетным представительством философов, возглашающих чувства гармонии и настраивающих души добродетельных граждан на восприятие прекрасной лиры. Деление на три класса в *«Законах»* исчезает в пользу другого деления общества, более сообразованного с традиционной греческой гражданской реальностью: иноземные поселенцы, представленные торговцами, ремесленниками, граждане, занятые сельскохозяйственными работами. Военная служба обязательна для всех. Магистраты не являются более создателями права, а его хранителями. Конституция также обезличена и не является более конституцией аристократов, она соответствует демократическому идеалу. Позиции Аристотеля были сходны. Его также восхищала мораль мудреца, но он попытался возложить ее на гражданина, пообещав ему благополучие. Его этика — эвдемонизм. Хорошо жить, хорошо поступать. Таковой является цель морали. Что же означает хорошо жить? Это значит — жить осмысленно, а не

714

как животное. Благополучие будет заключаться в реализации потенциалов, существующих в человеческой душе, для достижения наиболее полного совершенства. Это благополучие должно быть постоянным, поскольку «одна ласточка весны не делает», а благополучие — не просто способ бытия, ибо быть счастливым без познания бытия — значит не быть счастливым (вспомним мысль Кьеркегора: отчаяние, которое не имеет совести, не есть истинное отчаяние).

Благополучие включает, следовательно, два ряда условий: внешнее, которое требует своего названия (здоровье, богатство, почести не дают благополучия, но их отсутствие или их излишек может его испортить), и внутреннее, которыми являются чистые добродетели души.

Эти добродетели могут быть разделены на два класса: те, которые сохраняют наши тенденции, наши желания, являются добродетелями *этическими*, те же, которые представляют продукт нашей интеллектуальной деятельности, являются *дианоэтическими* и ведут к благоразумию. Из всех дианоэтических добродетелей только осторожность вменяет нашей природной склонности форму, благодаря которой эта склонность предстает добродетелью или изъяном, выражая здравомыслие или недомыслие. Этическая добродетель в высшей степени выступает как точная мера, поскольку благополучие находится от нее на весьма малой отдаленности; смелость занимает среднее место между трусостью и отвагой и т. п. На эту конкретную мораль, которая превозносит благополучие средней жизни, Аристотель наложил мораль, характерную для сократовского понимания. Как и Платон, он разделял массы граждан на категории. Редкие люди, которые возвысились до истины, не брались в расчет и не входили в модели, они были им отвергнуты с оптимизмом Сократа, который, возможно, мечтал построить город мудрецов.

Результатом древнегреческой этики является эпикуреизм, то есть искусственное возвышение объекта, который доставляет удовольствие. Аристипп предлагал изыскивать возможность постоянно обновлять непосредственное удовольствие (гедонизм), стоики и эпикурейцы определяли удовольствие как отсутствие страдания (атараксия) и, давая рецепт его получения, предлагали стремиться только к естественным и необходимым удовольствиям, причем превозносили высшее удовольствие полного отрешения, то есть приняли платоновский пессимизм.

715

Даже мудрец уже не мог достичь того созерцания прекрасного, того наслаждения интеллектом, от которого сверкали глаза Сократа. И уже не было повода для беспокойства: нам известны только удовлетворение и неудовлетворенность, а эпикурейское благоразумие — это только разновидность метода проб и ошибок для получения возможно большего и разнообразного удовольствия. Эпикуреец жил в созерцании Добра и Истины, но это не превратило его в созерцателя, и в его благоразумии не было изюминки беспокойства, иронии и отчаяния. То же можно сказать и о морали сенсуалистов и материалистов XVII — XVIII вв. (Гассенди, Гельвеций, Ламетри, Гольбах, Дидро). Все эти типы мышления принадлежали не психологии, а этике. Атараксия — слово из лексикона послушания. Высшей ее точкой является нахождение в небытии. Отдав предпочтение не жажде удовольствия, а жажде силы и жажде бытия, она не была такой отвлеченной, как универсальное отрицание буддизма, который предлагал для упразднения страдания избавиться от всех желаний.

Мораль субъекта

Мораль регламентирует деятельность человека во внешнем мире и в его внутренней реальности — эмоциональной или интеллектуальной. Идея о возможности внутреннего принуждения родилась в XVII веке. Для Декарта, помимо мыслящего и познающего разума, особую роль играет воля, утверждающая или отрицающая. Герои Шекспира действуют, движимые внутренним долгом, который заставляет их задаваться вопросами бытия (Гамлет), и такой драматург, как Корнель, уже сосредоточен на морали субъекта. Философская традиция такого подхода заложена Кантом (*«Основания метафизики нравственности»*, 1785 г., *«Критика практического разума»*, 1788 г.).

В *«Основаниях метафизики нравственности»* Кант поставил вопрос о том, что побуждает нас утверждать: «Это хорошо» или «Это плохо». Чтобы ответить на этот вопрос, можно применить два метода: исходящий из моральных суждений и исходящий из практической возможности. Вот изложение их доказательств.

1) Все моральные суждения предполагают как необходимое и достаточное условие — наличие доброй воли, т. е. добрую

716

волю не того, кем она изъясняется, а единственно наличие внутреннего желания.

Кантовская добрая воля — это желание действовать по обязанности, а не в соответствии с обязанностью.

2) Обязанность — это не эмпирическая концепция (используется та же аргументация, что и в отношении Вселенной и времени). Поскольку обязанность — это не факт, полученный в результате опыта, она не может быть познана интроспективно (самонаблюдением). Как наши суждения существования имеют условием чисто теоретический разум, так же наши суждения ценности имеют чисто практическое основание, которое выражается *категорическим императивом*. Он сформулирован следующим образом:

— поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом;

— поступай так, чтобы ты относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству;

— действуй так, как если бы твоя максима должна была бы служить универсальным законом для всех разумных существ.

Иначе говоря, каждое существо, наделенное разумом (любой человек), становится моральным, если его воля основывается на универсальном законе.

3) У всех здравомыслящих существ имеется свободная воля, обладающая возможностью творить законы. Она имеет, таким образом, отношение к суждениям ценности.

В *«Критике практического разума»* Кант рассматривает третий пункт предыдущей аргументации. Исходя из понятия «свободная воля», называемого теперь *чистым практическим разумом*, он показывает, что единственным основанием свободной и доброй воли может быть только необходимый и общезначимый моральный закон практического разума — категорический императив, соблюдение которого ведет к реализации добродетели. Для этого необходимо принять постулаты практического разума, а именно веру в Бога и в бессмертие души. Иначе говоря, Кант для обоснования нравственности придал права гражданства понятиям, которые были неприемлемы в *«Критике чистого разума»*.

717

Категорический императив можно так же критиковать, как и теорию категорий и кантовский взгляд на науку. Можно сказать, что Кант доказывает банальную мораль набожного христианина. Его апелляция к универсальности морального закона полностью соответствует этическим и этико-политическим моделям XIX века, государственному морализму.

* * *

Начиная с XVIII в. в британской философской мысли появляется идея, что нравственность регулируется иным, чем здравый смысл, образом. А. Шефтсбери (1671—1713 гг., *«Исследования, посвященные добродетели и достоинству»*, 1699 г.), Ф.Хатчесон (1694—1746 гг., *«Исследования истоков идей прекрасного и добродетели»*, 1725 г.) и Адам Смит — теоретик либеральной экономики (1723—1790 гг., *«Теория нравственных чувств»*, 1759 г.) считали, что нравственность коренится во врожденном человеку нравственном чувстве. Они представляли его разновидностью инстинкта, позволяющего человеку различать хорошее и плохое, рождающего симпатию и альтруизм. Немного позже Ж.-Ж. Руссо раскрывает тему чувств, испытываемых человеком при виде страданий своего близкого. Чувство сострадания, заставляющее преодолевать страх и отвращение при виде страдания, описано как сила, толкающая нас к другому, завершаясь в оптимистичной или пессимистической тональности. Таким образом, речь идет о «морали чувства». К ней близки и доктрины любви Шопенгауэра и святого Августина, и теория жизненного устремления Бергсона. Наконец, исследования чувств страдания, симпатии, любви Макса Шелера могут быть отнесены и к сентиментализму, и к экзистенциализму.

Что касается позитивистской морали, то она возвращает нас к таким объективным проблемам, как материальный интерес, социальная традиция, психология и т. д. В сущности говоря, речь не идет здесь о философии этики, однако позитивисты проявили немалую проницательность в изучении поведения

людей и в этом смысле представляют интерес.

Первое место, без сомнения, занимают утилитаристские доктрины, разработанные Иеремией Бентамом {«*Запрет моральных принципов и законодательство*», 1789 г., «*Деонтология*, 718

или *Наука о морали*», 1834 г.) и Джона Стюарта Милля {«*Утилитаризм*», 1863 г.}. Можно упомянуть и эволюционистские взгляды Спенсера, которые повлияли на таких английских моралистов конца XIX в., как Симокс, С. Александер, Болдуин, Сорли, Гексли («*Эволюция и этика*», 1893 г.). Надо упомянуть и о памфлете «*Басня о пчелах*» (1705 г.) Б. де Мандевилля, показавшего социальные истоки добродетели и лицемерное использование пороков в интересах общества. Главный принцип утилитаризма: «наибольшее счастье для наибольшего количества людей» — сначала выразил персональное стремление к пользе. Бентам утверждал, что удовольствие и страдание соответственно являются мерой хорошего и плохого; значит, в результате подсчета (арифметика удовольствия), принимающего во внимание суммарность удовольствий и затрат на их получение, мы можем судить, является ли то или иное действие хорошим или плохим. Следовательно, необходимо, чтобы здравомыслие измеряло последствия действия перед тем, как его совершить или не совершать, соотнеся их описанным образом и учитывая также интенсивность (способность давать дополнительное удовольствие), степень генерации удовольствия. Бентам надеялся также создать из законодательства точную науку под названием «Законодательство удовольствия». Его идеи имели непосредственное отношение к его политической философии. Он был создателем британского радикализма, провозглашавшего политические либерально-конституционные реформы. Утилитаризм Дж.С. Милля представлял собой свод эмпирической морали Добра. Это не «арифметика» Бентама, которая решает, что является наиболее полезным для наибольшего количества людей, а компетенция морали («лучше быть недовольным Сократом, чем счастливым дураком»). Утилитаризм смыкается с эволюционизмом (идея естественной эволюции первобытного эгоизма в альтруизм, эволюции, развивающейся от одиночной жизни к жизни социальной) и с либерализмом Адама Смита: позволить активному индивидууму продвинуться, пока общество будет колебаться, посредством конкуренции частных интересов трансформируясь в общий интерес.

Другая форма позитивной морали создает этику гуманитарных наук (биологии, психологии, социологии). Эта тенденция характерна для русского биолога Ильи Мечникова (1845—

719

1916), который усматривал в морали реализацию биологической необходимости человека и приобретение инстинкта смерти («*Этюды о человеческой натуре*», 1903 г., «*Этюды оптимизма*», 1907 г.), и для позитивистов (мораль как реализация социологии). Следует упомянуть и кое-что взявший от позитивизма и кантианства нравственный традиционализм, пытавшийся наполнить содержанием порожнюю форму кантовского долженствования, опираясь на социоисторический и религиозный подходы. Тут же и размышления Бурке (1790 г.) о Французской революции, обновляющие культ ностальгии по монархическому прошлому. То же и у Жозефа де Местра (1753— 1821), Луи де Бональда (1754-1840), Шарля Моррасса (1868— 1952), Мориса Барреса (1862—1923), которые развили темы патриотизма, ценности власти и т. д. средствами более литературными, чем философскими. Эти доктрины подпитали политический консерватизм конца XIX — первой половины XX в.

4. САМОРЕАЛИЗАЦИЯ

Место индивидуализма в философии

Авторитетные восточные религии и философии имеют четкий индивидуалистический характер, даже если отвергают индивидуальность (например, буддизм). Все они начинаются со страдания (включая в него и неведение в качестве эпистемологического страдания), которое интерпретируют как разделение с Абсолютом. Они предлагают возвращение к Абсолюту через чисто субъективное усилие, не имеющее ничего общего ни с повиновением, даже

добровольным, ни с альтруизмом, сопряженными с христианской моралью. Человек спасается за счет личной углубленной медитации, а не за счет соблюдения некоторых внутренних обязательств, и каждая медитация сама по себе является уникальной: не существует «катехизиса» уединения. В западной мысли (к которой надо отнести и Ближний Восток), наоборот, доминирует универсальность, выражающаяся этикой коллективизма: она присуща евреям — «избранному народу», «гражданам» античного мира, христианам «большой церковной семьи» Средневековья и Нового времени, тот же коллективизм предписан Аллахом исламскому миру, присуща она и нашему современнику, занятому в технологической

720

сфере, соблюдающему законы больших чисел и международной солидарности.

От Моисея к Монтескье и к Вашингтону, от политических теоретиков Французской республики до Маркса, от Маркса до Ленина, от Ленина к теоретикам капиталистического производства и/или до современной социал-демократии тенденция к уничтожению индивидуальности в универсализме прослеживается постоянно. Отличия состоят лишь в изменении мотиваций, обстоятельств и аргументов. Великий Моисей (неважно, ассоциируется ли с этим именем некий исторический персонаж или герой мифа) ввел представление о *народе*, понимаемом не как совокупность индивидуумов, а как некая реальность, доминирующая над индивидуумами, которые должны утратить в ней свою индивидуальность. В какую же эпоху эта пагубная концепция появилась в истории? Она не принадлежит (насколько можно судить по имеющимся текстам) ни системе мышления египтян, ни великим империям Месопотамии (Шумер, Аккад, Вавилон, Ассирия). Израильтяне покинули Египет (куда они эмигрировали с XVII в. до н. э. по XIII в. до н. э. Если существовал предводитель, взявший на себя инициативу этого ухода (согласно библейской традиции его имя Моисей), то был и век, когда он жил. Возможно, новая концепция истории «избранного народа» была придумана в эту эпоху. Она появилась в самых древних текстах Библии, написанных, как считается, во времена царя Соломона (правление примерно между 970—933 гг. до н. э.), который, вероятно, и создал базу — Пятикнижие, или Тору. Почти в это время слагаются гомеровские поэмы, также превозносившие «народ» (ахейцев, троян). Гомеровские герои являлись только героическими личностями по отношению к Высшему Существо, которому они приносили в жертву свою индивидуальность. Тот, чье «внутреннее Я» предстает наиболее цельным, звался Ахиллом. Он проявляет индивидуализм, не желая сражаться вместе со всем «народом». Другие герои дружно выступили за эту первую версию мировой войны, коллективно поддержав раздор Париса с Менелаем. Мораль индивидуалиста предпочитает поединок один на один с противником. Мораль коллективизма увлекла весь греческий мир в массовую бойню.

Итак, на рубеже XI—X вв. до н. э. в иудейской Земле и в античной Греции слово «народ» начало приобретать опасный

721

смысл. Эта идея своеобразно отразилась на западном менталитете: люди (по Штирнеру, «уникумы») совершают убийства других людей по убеждению, основанному на их воспитании, гражданском и/или религиозном. По их мнению, абсолютной ценностью обладает формула: «Все за одного, один за всех». В течение трех тысяч лет западное человечество вступало в эру *Большого Брата* (мы используем образ Джорджа Оруэлла из романа «1984», где государство в лице «Большого брата», главы государства, буквально подавляет каждого члена общества, лишая его всякой индивидуальности).

* * *

Не пытаясь ответить на вопрос о причинах этой пагубной коллективизации морального сознания, коснемся лишь попыток некоторых философов противодействовать этой коллективистской морали, выступая с позиций субъективизма.

Мораль индивидуализма началась с Сократа, мечтавшего об обществе, все члены которого были бы совершенными индивидуумами, обладателями истины, и потому моральными людьми, поскольку зло — это ошибка, и не более того. Он поплатился жизнью за возвышение индивидуализма, который сопровождался

безразличием к установленному порядку. Последователи Сократа представляли собой две группы: те, которые, как Платон и Аристотель, и спасли идею индивидуализма, утверждая, что последний возвышает мораль мудреца, но не отвергали и мораль гражданина (ведь в глубине деяний Сократа было соблюдение Закона), и те, кто прожил жизнь одинокого мудреца, достигая самореализации, подобно Диогену и скептикам. Греческий индивидуализм остался аристократической ценностью. Упоминание о нем мы найдем в книге Монтеня *«Башня из слоновой кости»*, а также в трудах Декарта. В представлении этих мыслителей социальный мир был деструктивным по отношению к индивидуальной морали, как физический мир (Солнечная система) деструктивен к индивидуальности физической. Мораль этих мыслителей предстает моралью внешнего согласия с законами социокосмической системы; тогда как самореализация осуществляется под этим прикрытием без ненужных баталий (для того, чтобы сохранить свой интел-

722

лектуальный комфорт, о чем говорил Декарт, развивая позицию Галилея).

Римская система внесла новые добавления в искусство подавления индивидуальности — через представление о государстве. Слово «народ» было конкретизировано выражением «римский народ», не имевшим смысла коллективности, подразумевавшегося в выражениях «избранный народ» или «право народов распоряжаться своей судьбой». Это выражение обозначало ансамбль индивидуумов, поддерживавших римское государство, символизированное обозначением «Римский народный сенат» (т. е. «сенат и римский народ»), а также императорскую власть. Вряд ли когда-нибудь в истории чувство индивидуальности так быстро и бесследно исчезло. Греки долго дискутировали и мечтали, возможно, о том, чтобы быть Сократами или Платонами. Система римской мысли в самой своей высшей точке сцеплена с государственной римской системой. Гордость индивидуума сводится к чести быть *римским гражданином*. Когда проявляется индивидуализм (у восставшего раба или у Нерона, метафизической драмой которого было его бытие римским гражданином, а не вдохновенным артистом), он выражает полное презрение к коллективному сознанию. Не было ни одного римского писателя, который думал вне или против системы, — от Лукреция до Овидия, Горация, Вергилия — все они выражали свой восторг быть римлянами. Это они (а не греки) были настоящими язычниками; казалось, у них не было никогда чувства беспокойства, они игнорировали отчаяние. Среди этого духовного убожества христианство, без преувеличения, произвело эффект индивидуалистского раската грома, и это объясняет причину особого внимания западных философов к раннему христианству (Кьеркегор). Согласно апокрифическим текстам, приписываемым Иисусу, «внутреннее Я» обладает наибольшей индивидуальностью перед своим завершением. Христианство — это желание Абсолюта, Вечности, которое не может быть пережито коллективно. Это уже никак не «народ», даже «избранный», а каждый индивидуум, отдельная личность, независимо от того, к какой национальности она принадлежит. Глубокая разница между Ветхим и Новым Заветами состоит в том, что евангельское спасение не является результатом послушания Закону, даже Божественному, а является задачей сугубо индивидуальной. Конечно, христиане со-

723

ставляют свою общину и молятся вместе, но эта общность складывается как временная, и не более того. Каждый отвечает только за себя, а не за человечество. Бог христиан — не с нами, а *со мной*: литургия подтверждает это первоначальное значение. Этот индивидуализм был вытеснен системой христианской Европы. Индивидуумы и «группы» индивидуумов должны были склоняться перед Общиной, и в первую очередь перед Церковью, хотя власть ее ограничена временем. Представление о «народе» (столь дорогое для главы государства или правящего класса) изменилось с появлением христианства. Быть «моральным» означало быть хорошим христианином. И это было так похоже на мораль материалистическую и даже атеистическую. Любовь к Богу, то есть личное чувство к Абсолюту, стало использоваться для оправдания всех представлений, связанных с социальной жизнью: равенство, братство, уважение свобод других, подчинение социальному порядку (сначала церковному в Средние века, затем политическому и

технологическому). Когда доверие к христианству было подорвано, на сцену пришла концепция «народа» (например, в дискуссиях о Французской революции). Народ Бога, таким образом, раздробился на народы по национальному признаку и, к стыду и несчастью, на богохульников. Некоторые гуманисты Ренессанса (Эразм, Рабле, Т. Мор) рисковали распространять идеи индивидуализма, за что их преследовали цензура, королевские указы о заточении без суда и следствия; все формы угнетения были постоянной угрозой для тех, кто не думал согласно правилам доминирующей системы. И было бы ошибочно считать, что философы XVIII в. что-то изменили в положении вещей, они его только секуляризировали. Теория свободы и толерантности, которую они ввели в европейское мышление, не была индивидуалистской, скорее, напротив, она стремилась заковать индивидуальность в кандалы настолько прочно, насколько была к ней благосклоннее. Звук горна, которым открывалась первая глава *«Общественного договора»*, продолжился более длинными строками, звучавшими все более фальшиво. Руссо произнес знаменитую фразу: «Человек родился свободным, а между тем везде он в оковах», а затем задался вопросом легитимности изменения этого положения и объяснил это таким образом: социальный порядок основывается не на силе, не на натуре, а на соглашениях и посредством их, на частном соглашении, на прими-

724

тивном общественном договоре. Он не ставил целью вернуться к факту закабаления человека, но он писал: «Социальный порядок — это священное право, которое служит базой всему другому».

«Общественный договор» основан на двусмысленностях. Руссо — предтеча романтиков чувствовал, что тревога, которая таится во «внутреннем Я», проистекает из того, что человек потерян и не является самим собой, в частности из-за социального порядка, каким бы он ни был. Но Руссо-рационалист думал, что, поскольку общество — это вынужденная необходимость, его следует организовать наилучшим образом, чтобы в принципе сохранить индивидуальность. Между тем члены общества, сами являясь индивидуумами, любую организацию рассматривают негативно, тогда как организованность требует основательности, твердости и. насилия. Это прослеживается в разделе гражданской религии *«Общественного договора»*:

«Таким образом, существует чисто гражданский символ веры, статьи которого суверен имеет право устанавливать не как религиозные догматы, конечно, но как чувства общественности, при отсутствии которых нельзя быть ни хорошим гражданином, ни верноподданным. Не имея возможности принуждать кого-нибудь верить в установленные им догматы, государство может изгнать из своих пределов всякого, кто в них не верит; оно может изгнать его не как нечестивца, а как человека необщественного, как гражданина, неспособного откровенно любить законы и справедливость и неспособного также принести в жертву, в случае надобности, свою жизнь своему долгу. Если же кто-нибудь, признав публично эти догматы, ведет себя как неверующий в них, то он должен быть наказан смертью: он совершил величайшее преступление: он солгал перед законами».

Главное внимание Руссо сосредоточилось на общей воле, которая в справедливом обществе заменяет естественную свободу воли индивида. Последний не утрачивает свободы, но заново обретает ее в общей воле, всегда действующей на благо всего общества. Понятно, что такие идеи открывают двери для всех «гулагов». Кант, трансформировав внутреннее добровольное принуждение к моральному закону, дал трактовку руссоистской идеи на своем философском языке. Гегель в своей теории государства преобразовал внутреннее принуждение в диалектическую необходимость.

725

Если искать индивидуалистические тенденции в XVIII в., то не среди философов. Утопический возврат к естественной жизни проповедовался Дидро в своей работе *«Дополнения к путешествию в Бугенвиль»*, где представлена теория демократического государства, основанная на доктрине Монтескье. Вся группа этих философов-просветителей благополучно миновала «внутреннее Я», даже не задумавшись об отчаянии, ставшем темой кьеркегоровского парадокса. Индивидуалистическую тему нам придется искать у фантазера маркиза де Сада и

подобных ему безумцев, ратовавших за то, чтобы этическая участь человека не оказалась в добровольном или вынужденном подчинении высшему порядку (Богу, Обществу, Демократии), а пребывала в самореализации. Романтик Руссо, автор *«Новой Элоизы»*, не мог бы удовлетвориться культом всеобщей воли, но в качестве философа он написал *«Общественный договор»*. Среди восторженных приверженцев «внутреннего Я» были Штирнер, Кьеркегор, Ницше, а еще раньше маркиз де Сад, гетевский Фауст и отчасти поэты-романтики.

Индивидуализм пробудился только у наследников Гегеля, когда они поняли, что доминирующая философия их времени ведет к смерти индивидуума. Штирнер и Кьеркегор шли разными путями, но пришли к одному заключению: метаморфозы христианской религии вновь вернули человека к «внутреннему Я».

Рассвет Заратустры

Ценность «внутреннего Я» не принималась во внимание философами до Шопенгауэра, который, разочаровавшись в гегельянстве, стал пессимистом. Тем, кто посвятил индивидуализму свои благородные произведения, был Ницше, основатель «философии жизни». Его самая знаменитая книга — *«Так говорил Заратустра»* — (1883—1885) была первой в направлении, вновь открытом в XX в. Штирнером и Кьеркегором.

Поверхностное представление об идеях Ницше определило его как теоретика воли к власти и сверхчеловека. Его истолковывали и как апостола силы и жестокости, и как нигилиста, отвергающего европейскую культуру, и как философа, «гармонично» объединившего эллинизм и христианство. Французские критики приписывали ему влияние на мышление Гитлера,

726

делали из него идеолога нацизма, а его сверхчеловека отождествляли с нацистами, причислявшими себя к «высшей расе», предназначенной управлять всеми народами Земли. Нет ничего более ошибочного, чем такая интерпретация. Гитлеровская пропаганда действительно использовала многие философские доктрины, фальсифицируя их и подгоняя под свою идеологию. Но ни один образованный человек не скажет, что произведения Ницше реакционны и направлены против немецкой культуры. Когда он был студентом в Бонне и в Лейпциге (1864—1869 гг.) основное внимание уделялось истории и философии, которые сурово критиковал Шопенгауэр. Успех Гегеля, писал он в 1841 г., открыл «эру недобросовестности», интеллигентской безответственности. Ницше довольно рано занял позицию против филистерской культуры. Он отверг не только Гегеля, но и философский историзм и бюрократию прусского государства. Как и Шопенгауэр, он восхищался французскими моралистами (особенно Паскалем) и авторами XVIII века. Большую часть жизни он провел вне Германии: в Швейцарии, где преподавал с 1869-го по 1878 г., затем с 1879-го по 1889 г. во Франции и в Италии. Он вернулся в Германию из-за психического расстройства, чтобы провести в одиночестве последние десять лет жизни. Страстные книги, написанные им между 1879-м и 1889 г., развивали темы, окончательно завершенные в *«Так говорил Заратустра»*. Отказавшись от привычной манеры изложения, он предпочитал, как и Шопенгауэр и Кьеркегор, представлять свои мысли в форме афоризмов. Тем же стилем пользовались французские моралисты XVII—XVIII вв. Из всех немецких авторов Ницше был, без сомнения, наименее германизированным.

* * *

Страдания, на которых покоится современная культура, являются знаком ее упадка. Это символически резюмирует формула «Бог умер». Вот так, например, пророк Заратустра, спустившись с гор, говорит о государстве:

«Кое-где существуют еще народы и племена, однако это не у нас, мои братья: у нас есть государства. Государство? Что это такое? Итак, слушайте меня, я хочу вам сказать свое слово о

727

гибели народов. Государством называется самое холодное из всех холодных чудовищ. Оно холодно лжет. И эта ложь ползет из уст его: «Я есмь государство, есмь народ». Но это ложь! Создателями были те, кто создал народы, и те, кто дали им веру и любовь, таким образом, они служили жизни. Разрушители — это те, кто расставляет ловушки для многих и кто называет это государством, они размещают

над их головами меч и навязали им сотню желаний. Повсюду, где еще существует народ, не понимает он государство и ненавидит его, как дурной глаз и нарушение обычаев и прав».

Для того чтобы спасти человека, необходимо порвать с прошлым, «разбить скрижали ценностей»:

«Сманить многих из стада — для этого пришел я. Негодовать будут на меня народ и стадо: разбойником хочет называться Заратустра у пастухов».

В работе *«По ту сторону добра и зла»* (1886 г.) Ницше показал, как развивается то, что он называет «европейским нигилизмом», рисуя критическим пером портреты создателей традиционных ценностей: философов; адвокатов с их предрассудками, которые они называют «истинами»; «свободных умов» («О Вольтер, о гуманизм, о глупость!»); христиан, которые обнимают Новый Завет — «этот памятник в стиле рококо иудейскому Ветхому Завету», оставленному в качестве реванша; «объятых ужасом и почтением» ученых; добродетельных моралистов — «порядочных и дородных чемпионов посредственности»; патриотов и националистов всех мастей (начиная с немцев, которые у Ницше выглядят «то, как антифранцузский глупец, то как антисемит или антиполяк, или романтик-христианин, или вагнеровец, или тевтонец, или пруссак...»), а также тех, которые сами себя называют аристократами. Относительно истории морали Ницше сделал вывод, что все нравственные правила жизни сводятся к двум типам, которые связаны между собой, — это мораль хозяев и мораль рабов. Первый тип расцветает в обществе, где доминирующий класс ассоциируется с властью и рассматривает себя как высший по отношению к другим. Оппозиция здравая/злая является эквивалентом благородным/ достойным презрения, а фундаментальными ценностями являются вера в себя, гордость, презрение к состраданию, почитанию предков и традициям. В подобной морали имеется дол-

728

женствование, не только относительно своего эго, но его используют в отношении других. Моральные ценности рабов, напротив, включают скептицизм, подозрительность по отношению ко всему, что является добродетелью для властей предержащих, а также альтруизм, сострадание, терпение, смирение, приветливость, общую воспитанность и поведение, которое помогает вынести тяготы жизни и испытания. Оппозиция здравая/злая является в этой морали эквивалентом оппозиции бесстрашия/страха: в первой опасаются зла, во второй — «хороший человек должен быть таким во всем», и, следовательно, ему и его нечего опасаться. Уважение традиций в ней исходит от свободолюбия и инстинкта благополучия.

Следовательно, ни наука, для которой все концепции являются неубедительными, ни философия, ни религия, ни мораль, которая является не чем иным, как «дерзкой фальсификацией, без которой мы не сможем получить никакого удовольствия нашей душе», не спасет нас от падения. Для того чтобы спастись, необходимо избавиться ото всех искаженных ценностей:

«Ложные ценности и слова безумия: это — худшие чудовища для смертных, — долго дремлет и ждет в них судьба.

Но наконец она наступает, пробуждается и пожирает все, что строило на ней жилище свое.

О, посмотрите же на эти сооружения, которые возвели себе святые отцы! Церквами они называют свои благоухающие пещеры...

Лучшие песни должны бы они мне петь, чтобы научился я верить их избавителю: избавленными должны бы выглядеть его ученики!»

Необходимо пройти «по ту сторону добра и зла», чтобы опередить человечество и найти Сверхчеловека, предсказанного Заратустрой:

«Бог умер: мы хотим теперь, чтобы жил Сверхчеловек!» (глава «О высшем человеке»).

Этот Сверхчеловек будущего является не последним из людей (он только пища мелкой буржуазии, которая исключила любой риск, радуясь скромному благополучию, «подмигивающему глазом»), а новым человеком, который утверждает волю к

729

жизни вдохновением и созиданием. Жизнь расцветает только тогда, когда она находится под угрозой: и тогда она становится *волей возможности*:

«Чужды мне и смешны современники; к ним еще недавно влекло меня сердце; и изгнан я из страны моих отцов и матерей.

Так что люблю я только страну моих детей, неоткрытую, лежащую в самых далеких морях; и пусть ищут и ищут ее мои корабли.

Своими детьми хочу я искупить то, что я сын своих отцов; и всем будущим — это настоящее!».

Поэма о Заратустре — рассказ о риске, который вынудили другие цивилизации («человечества, сверхчеловечества») бежать к явившемуся Сверхчеловеку. Очень серьезный риск — это тот, что породил пессимизм Шопенгауэра, — риск бесполезности сражения, относящийся к мифу о вечном возвращении. Эта тема в философии не новая. Напомним об учении орфиков и упомянем о доктрине «возвращения» неаполитанца Дж.Вико (1668—1744), который был выдающимся мыслителем своего времени по социальным вопросам. Главным произведением Вико является *«Основание новой науки»* (1725 г.). Эта книга содержит в зародыше практически все темы, разрабатываемые гуманитарными науками в течение двух веков (климатология, социология, религиоведение, мифология, языкознание, философия, искусствоведение и т. д.) Вико завершает свой труд широким циклическим видением истории человечества, опередив на сто лет гегелевскую диалектику, он показывает три стадии цивилизации (век мифических богов, век героев и силы; век людей, или век свободной цивилизации), пройдя которые цикл вновь возобновляется. Теория Вико заложила фундамент современной антропологии, будучи принятой такими умудренными и авторитетными авторами, как Кант, Гете, Гегель, Конт и Мишле. Она оказала сильное влияние на Джойса. Ницше в своем *«Заратустре»* принимает миф о вечном возвращении, в котором видит утверждение воли могущества, поскольку этот миф принадлежит тому же типу трансформации ценностей: он принимает его с ликованием — как чистое оправдание желания жить.

730

Другой риск порожден «высшими людьми», которые описаны в четвертой части *«Заратустры»* (главы «Крик о помощи», «Пиявка», «Чародей» и т. д.). Это, прежде всего, «провозвестник великой усталости», который учит:

«Все одинаково, не стоит ничего делать, в мире нет смысла, знание душит».

Затем придет тот, кто представляется как «совестливый духом», чья интеллектуальная порядочность заставляет познать предмет и игнорировать все другое и кто предпочитает полумеры. За ним следует тот, кто хочет искупить неведомо какую ошибку и ищет любовь в страдании. Заратустра его принимает за чародея, скомороха, обманщика и оставляет на волю судьбы (намек на разрыв с Вагнером), чтобы встретить «самого безобразного человека», того, кто убил Бога. Безобразный так объясняет свое преступление:

«Он (Бог) видел всегда *меня*: такому свидетелю хотел я отомстить — или самому не жить.

Бог, который все видел, не исключая и *человека*: этот Бог должен был умереть! Человек не выносит, чтобы такой свидетель жил!»

Заратустра встречает затем добровольного нищего, который стесняется богатства и богатых и находит пристанище у бедных для того, чтобы отдать им свое богатство и свое сердце. Однако бедняки его отталкивают, и «он кончает тем, что идет к животным, к своим коровам». Последний «высший человек», который испытывает Заратустру, — это его тень. Тот, кто следует за ним, ниспровергнув всех идолов, потеряв веру в признанные ценности, и спрашивает у пророка: «Где мое жилище?» Но Заратустра не останавливается, он бежит и бежит, пока не остается один. «Он живет один и только и делает, что ищет самого себя», поскольку понял, что более не является там сверхчеловеком:

«О высшие люди, не думаете ли вы, что я здесь для того, чтобы исправить то, что сделали вы дурного?

Или что хочу я отныне удобнее уложить вас, страдающих? Или указать вам, беспокойным, сбившимся с пути и потерявшимся в горах, новые, более удобные тропинки?

731

Нет! нет! трижды нет! Все больше все лучшие из рода вашего должны гибнуть, — ибо вам должно становиться все хуже и жестче. Ибо только

этим путем — только этим путем вырастает человек до той высоты, где молния поражает и убивает его: достаточно высоко для молнии!»

Нищсе, как и его герой, для того чтобы окончательно освободиться от противостояния добра и зла и продолжить жить в реализации своей мужественности, осуществляет свое созидание и наслаждение от самосозидания в уединении, избавившись от всех видов внимания к другому, каковыми являются сострадание, любовь к ближнему или единомыслие. Как в последних строках поэмы «Заратустра»:

«Мое страдание и мое сострадание — ну что ж! Разве к счастью стремлюсь я? Я ишу своего дела!

И вот! Лев пришел, мои дети близко, Заратустра созрел, мой час пришел:

— Вот мой утренний рассвет, брезжит мой день, давай подымайся, восходи, о великий полдень!»

Роже Каратини ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ

Ответственный редактор *Е. Басова* Художественный редактор *А. Стариков*

Технический редактор *Н. Носова*

Компьютерная верстка *Т. Комарова*

Корректор *Е. Чеплакова*

ООО «Издательство «Эксмо».

107078, Москва, Орликов пер., д. 6.

Интернет/Home page — www.eksmo.ru

Электронная почта (E-mail) — info@eksmo.ru

По вопросам размещения рекламы в книгах издательства «Эксмо» обращаться в рекламное агентство «Эксмо». Тел. 234-38-00

Книга — почтой: Книжный клуб «Эксмо»

101000, Москва, а/я 333. E-mail: bookclub@eksmo.ru

Оптовая торговля:

109472, Москва, ул. Академика Скрябина, д. 21, этаж 2

Тел./факс: (095) 378-84-74, 378-82-61, 745-89-16 Многоканальный тел. 411-50-74. E-mail: reception@eksmo-sale.ru

Мелкооптовая торговля:

117192, Москва, Мичуринский пр-т, д. 12/1. Тел./факс: (095) 932-74-71

ООО «Медиа группа «ЛОГОС».

103051, Москва, Цветной бульвар, 30, стр. 2

Единая справочная служба: (095) 974-21-31. E-mail: mgl@logosgroup.ru

ООО «КИФ «ДАКС». 140005 М. О. г. Люберцы, ул. Красноармейская, д. За. т. 503-81-63, 796-06-24. E-mail: kif_daks@mtu-net.ru

Книжные магазины издательства «Эксмо»:

Москва, ул. Маршала Бирюзова, 17 (рядом с м. «Октябрьское Поле»). Тел. 194-97-86.

Москва, Пролетарский пр-т, 20 (м. «Кантемировская»). Тел. 325-47-29.

Москва, Комсомольский пр-т, 28 (в здании МДМ, м. «Фрунзенская»). Тел. 782-88-26.

Москва, ул. Сходненская, д. 52 (м. «Сходненская»). Тел. 492-97-85

Москва, ул. Митинская, д. 48 (и. «Тушинская»). Тел. 751-70-54.

Северо-Западная Компания представляет весь ассортимент книг издательства «Эксмо».

Санкт-Петербург, пр-т Обуховской Обороны, д. 84Е Тел. отдела рекламы (812) 265-44-80/81/82/83.

Сеть магазинов «Книжный Клуб СНАРК» представляет самый широкий ассортимент книг издательства «Эксмо».

Информация о магазинах и книгах в Санкт-Петербурге по тел. 050

Вы получите настоящее удовольствие, покупая книги в магазинах ООО «Топ-книга»

Тел./факс в Новосибирске: (3832) 36-10-26. E-mail: office@top-kniga.ru

Всегда в ассортименте новинки издательства «Эксмо»:

ТД «Библио-Глобус», ТД «Москва», ТД «Молодая гвардия», «Московский дом книги», «Дом книги в Медведково», «Дом книги на ВДНХ».

Книги издательства Эксмо в Европе: www.atlant-shop.com

Подписано в печать с готовых диапозитивов 12.03.2003

Формат 60 x 90 ¹/₁₆. Печать офсетная. Бум. писч.

Усл. печ. л. 46,0. Уч.-изд. л. 40,6

Тираж 4000 экз. Заказ 6666.

ОАО «Тверской полиграфический комбинат». 170024, г. Тверь, пр-т Ленина, 5.



Электронная версия книги: [Янко Слава](http://yanko_slava@yahoo.com) (Библиотека Fort/Da) || slavaaa@yandex.ru ||

yanko_slava@yahoo.com || <http://yanko.lib.ru> || Исq# 75088656 || Библиотека:

<http://yanko.lib.ru/gum.html> || Номера страниц - внизу

update 02.02.07
