**Введение**

Знакомство человека с основами философии, с историей возник­новения и развития ее наиболее известных и фундаментальных па­ра­дигм, всегда считалось неотъемлемым элементом его культуры, и не случайно, что во все времена не только высшее, но даже сред­нее об­разование с необходимостью включало в себя философскую ком­по­­ненту. Однако сегодня к традиционным соображениям о зна­чи­мос­ти философского знания добавляются еще и аргументы, вы­зван­ные той совершенно новой ролью, которую суждено играть этой дис­цип­лине в эволюции современного научного знания вообще. Фун­дамен­таль­ные про­цессы, происходившие в мировой науке в по­следние сто – сто пять­де­сят лет, привели ученых к необходимости глубоко фи­ло­соф­ски осмыслить саму природу науки, ее методоло­ги­ческий фун­да­мент, ее границы и даже смысл. Психо­ло­гия была первой наукой, кото­рая после классических работ Фрейда оказалась буквально об­речена анализировать фунда­ментальную фило­софскую про­блему «ду­ши и те­ла». Кризис в естествознании, грянув­ший прак­ти­чески одно­вре­­мен­но, потребовал теперь уже от физиков обращения к чисто фи­ло­соф­ским вопросам о природе и сущности материи, о пу­тях и спо­со­бах воз­никновения научного знания, а значит, и о его пределах. В итоге, крупнейшие физики того времени – Пуанкаре, Дюгем, Мах, Аве­на­риус и др. оставили после себя не только ставшие классикой фило­соф­ские сочинения, но и оказались даже родоначаль­ни­ками но­вых фи­ло­софских направлений.

Параллельно шли революционные процессы и в *гуманитарных* об­ластях знания, где проявилось стремление осмыс­лить свое место в общей системе наук, найти или даже создать заново свою собст­вен­ную методологию познания. В эпицентре исследо­ватель­ского по­иска гу­ма­нитарных наук последних полутора веков оказались, в част­ности, дебаты о том, достижимо ли в «науках о духе» то, что назы­валось зна­нием в ес­тест­вен­ных областях, а также – насколько может быть при­ме­ним в их сфере научный метод, ориен­тиро­ван­ный на от­кры­тие уни­версальных законов. Уточнялось и существо эти­ческой по­зи­ции уче­ного в гуманитарных сферах.

Не мино­вали аналогичные процессы даже такую прагматичную дисциплину, как экономическая нау­ка. Крушение классической шко­лы с присущей ей аксиоматикой трудовой стоимости, формирование во второй трети XIX века основных положений маржинализма, воз­ник­новение марксизма в качестве не только самостоятельной эконо­ми­ческой теории, но и в виде особой философско-исторической док­три­ны, наконец, развитие социологии как во мно­гом альтернативной эко­номике дисциплины, все это по­ро­дило и продолжает порождать фун­да­­мен­тальные методологические и метафизические дискуссии как внутри самой экономической науки, так и в сопредельных с ней об­лас­тях. В результате всех этих процессов *определенные аспекты фи­ло­соф­ского знания вошли в кровь и плоть практически всех фундамен­таль­ных научных дисциплин, пре­вра­тились в их внут­ренние, имма­нент­ные части*, что предопределило совершенно осо­бую роль, кото­рую играет фундаментальная философия в совре­мен­ной жизни.

Разговор о любой научной дисциплине всегда начинается с опре­де­­ления более или менее четких границ ее предметной сферы. Одна­ко если для большинства частных дисциплин такой разговор в боль­шей степени является данью научной традиции, то для философско­го знания вопрос о характере его предмета и по сей день остается ост­ро дискуссионным. Соглас­но одной из весьма расхожих концепций, философия возникла в качестве некоей «праматери всех наук» еще в те времена, когда чело­ве­ческий разум, не открывший для себя стро­гих познавательных процедур, в своем ненасытном желании исти­ны начинал фантази­ровать на тему окружающего его мира. Он строил величест­венные модели Все­лен­ной, выдвигал гипотезы сущест­­во­вания ато­мов и происхождения всего и вся из стихий воды или ог­ня, на­конец, доказывал неизбежность бытия Бога и бессмертия ду­ши. Как резуль­тат компенсации недостатка строгих знаний полетами ни­чем не скован­ной фантазии и возникали различные фи­ло­соф­ские кон­цеп­ции, хотя и делающие честь смелости человеческой мыс­ли, одна­ко столь же далекие от адекватного отражения бытия, как, ска­жем, поэ­тическое или художественное творчество.

Однако шли го­ды, и от «праматери на­ук» одна за другой отпоч­ковывались дисцип­лины, прочно встававшие на соб­ствен­ные ноги, обретавшие собст­вен­ные методологию и предмет. Сначала мате­ма­тика и астрономия, чуть позже – физика и, наконец, уже совсем не­давно – в последние два-три сто­летия – обрели самостоятельность различные социальные науки. Но рано или поздно, этот процесс дол­жен будет завершиться, и благо­дарным потомкам останется лишь отнести философские па­мятники в музей древностей, где они займут почетное место рядом с каменным топором, ашельским рубилом да первыми картами Земли и звездного неба.

Однако параллельно формировалась и противоположная точка зрения. В многовековом пути философского знания многие мыс­ли­тели увидели не приговор, а долгий и труд­ный поиск этой дисцип­ли­ной своего уникального места, процесс обретения присущего ей од­ной и ни к чему другому не сводимого предмета. Одна за другой отпочковывавшиеся от философии науки, в конечном счете, лишь вы­шелушивали проблемное ядро, которое, освобождаясь, получало все большую возможность раскрыться в адекватной форме и чистоте.

Но что же это за предмет, поиск которого потребовал нескольких ты­сячелетий?

Одна из наиболее известных дефиниций предметной сферы фи­лософии принадлежит крупнейшему мыслителю второй половины XVIII века И.Канту, согласно которому любое философское учение, вне зависимости от мировоззренческой ориентации его создателя, имеет в сво­ем фокусе решение трех великих метафизических проб­лем: проблему *Бога, свободы в мире и личного бессмертия*. Что же ка­сается много­численных «младших сестер» философии – конкрет­ных наук о мире и человеке, то в их задачи входит исследование частных свойств этих реалий – свойств, в конечном итоге фор­мули­руе­мых в ви­де осново­полагающих законов. Однако вопросы о *пре­дельных* осно­ва­ниях, *предельных* причинах существования мира, о самой возмож­ности бытия в нем мысли, в частности мысли чело­века, о наз­на­чении и смысле его существования – все эти вопросы вы­ходят за пределы компетенции частных наук и составляют не­отъем­лемую прерогативу именно философских исследований.

Понимаемая таким образом философия по характеру пробле­мати­ки оказывается весьма близкой к сфере *религии*, и не случайно, что на протяжении практически всей истории этой дисциплины шли не­пре­кращающиеся споры об их соотношении и взаимосвязи. Что каса­ет­ся восточной философии (философии Индии и Китая), то, по мне­нию многих авторов, там так и не произошло полного разделения этих интеллектуальных сфер. На европейском конти­ненте отношения меж­ду философией и рели­гией сложились более многообразно, а зна­чит, и более дра­ма­тично. Пожалуй, одну из наиболее глубоких кон­цепций соотношения этих дисциплин выдвинул в начале XIX века Гегель. С его точки зрения и у философии, и у религии предмет принципиально тож­дественен – это *Абсолютное*, три аспекта кото­рого – *Бог, Душа* и *Мир* как раз и были выделены Кантом в качестве основных тем в историческом развитии метафизики. Другое дело, что способы, *фор­мы* постижения Абсолютного в данных сферах духов­ной жизни чело­ве­чества прин­ципиально разнятся. В религии Аб­со­лют­ное воспри­нимается и рас­сматривается в *форме представ­ления*, т.е. в форме, наделяющей его чувственно-выразимыми черта­ми, что по­зволяет развиваться на этой почве не только религиозному созна­нию, но и религиозному ис­кусству. На­против, в философии как в сфе­ре высшей и наиболее эли­тарной интеллектуальной деятельнос­ти отно­шение к Абсолют­ному уже не требует для себя привлечения нагляд­ных обра­зов – здесь их заменяют логические, научные и фило­соф­ские *кате­гории*, позво­ляющие по­сти­гать эту реальность в наи­бо­лее адекватной для нее фор­ме – в «сти­хии чистой мысли». Именно эта *фор­ма*, такой способ по­стижения Абсолютного роднит фило­соф­ское по­знание с по­знанием научным. Данный подход, по крайней ме­ре в отношении к клас­сической западноевропейской философии, и по сей день являет­ся одним из наиболее глубоких и продуктивных.

В отличие от большинства частных наук, философские курсы всегда содержали и продолжают содержать обширные историко-фи­ло­софские разделы, а порой и сводятся к ним всецело. Подобная си­туация отнюдь не случайна. Ведь история философии по сути своей является историей развития и тупиков *интеллектуальных парадигм*. Образно говоря, это история таких призм, сквозь которые пред­ше­ствую­щие культуры преломляли для се­бя мир, всякий раз видя в нем совершенно особые, зачастую уже не доступные совре­мен­ному мыш­лению краски и цвета. История фи­ло­софии – это прежде всего ис­тория *теоретического мышления*, взя­того в точке его наивысшего на­пряжения, максимальной моби­ли­зации сил, в точке осмысления им его собственных возможностей и границ. Именно поэтому всегда счи­талось, что изучение истории фи­лософии является лучшей шко­лой культуры теоретической мысли.

Конечно, любые очерки, уже по определению жанра, не могут претендовать на исчерпывающее описание какого-либо предмета. С другой стороны, они не должны представлять собой и бессистемного нагромождения различных сведений и суждений. Напротив, форма очерков предоставляет больше свободы для выбора тематики и рас­становки акцентов, которые, в свою очередь, предполагают наличие четко осознанной сквозной линии, по тем или иным причинам яв­ляющейся для автора предпочтительной. Данная работа не исклю­чение. Из всего многообразия проблемных областей, которыми столь богата история западноевропейской философской мысли, были вы­бра­ны две, но зато именно через них, по мнению автора, и проходил основной нерв развития классической философии. Это, во-первых, проблема самосознания *человека* и его *сво­боды*, во-вторых, *теория познания*. Обе эти темы, в свою очередь, на протяжении последних десяти веков замыкались на проблематику онтологического дока­за­тельства Божьего бытия. Автору вряд ли удастся обосновать свой вы­бор во введении к книге. Скорее, сама книга должна стать своеоб­раз­ным его обоснованием и раскрытием.

Кроме того, рамки наших «Очерков» имеют весьма четкую вре­менную и содержательную границу – конец XVIII века. Точнее гово­ря, его «верхний предел» – философское учение И.Канта. Данное ог­ра­ничение связано, преж­де всего, с той совершенно особой ролью, ко­­торую суждено было сыграть этому учению в истории за­пад­но­ев­ро­пейской философии, в итоге оказавшейся четко поделенной на два эта­па: на историю *докантовской* и *послекантовской* фило­софии. Кар­ди­нальная смена парадигм, происшедшая вследст­вие уже первых ша­гов послекантовских учений, заслуживает совер­шен­но отдельного об­суж­дения, а соответственно, и отдельной книги.

***Часть 1.***

**АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ:**

**ПУТЬ ИСКАНИЙ**

Потом, взглянув на невысокий склон

Я увидал: учитель тех, кто знает,

Семьей мудролюбивой окружен.

К нему Сократ всех ближе восседает

И с ним Платон; весь сонм всеведца чтит;

Здесь тот, кто мир случайным полагает,

Философ знаменитый Демокрит;

Здесь Диоген, Фалес с Анаксагором,

Зенон, и Эмпедокл, и Гераклит.

*Данте.* Божественная комедия. Ад.

Песнь Пятая.

Формирование первых философских учений в строгом смысле это­го слова обычно датируют рубежом VI–V вв. до н.э. Этот период пред­ставляет собой совершенно удивительный временной отрезок в ис­то­рии человеческого духа. Не случайно один из виднейших фи­ло­со­фов нашего столетия К.Ясперс метко определил его в качестве *«осе­вого времени»*. Именно в этот период в самых разных частях зем­ли возникают сходные духовные явления, во многом предопреде­лив­шие облик современной мировой культуры: в Индии появляется уче­ние Будды, в Китае – Лао-Цзы, в Греции – учения первых фило­софов – милетцев и пифагорейцев. При всем внешнем разнообразии, эти явления объединены одним свойством – особой личностной на­прав­­ленностью, ориентацией на *самостоятельную*, а не на коллек­тив­ную ак­тивность. Каждое из этих учений предпо­лагает именно инди­ви­дуальную оппозицию субъекта по отношению к тради­ционным фор­мам этической и духовной жизни, его самостоятельный и, глав­ное, ин­теллектуально насыщенный поиск и выбор. Эти систе­мы менее всего можно назвать учениями авторитета, ибо они апеллировали к не­зависимой, ничем внешним не скованной интеллектуальной са­модеятельности. Но если на Востоке так и не произошло явного раз­ме­жевания этих учений с религиоз­ными формами, так что и по сей день принципы, провозглашенные, скажем, Буддой, можно рассмат­ри­вать в качестве и религиозной доктрины, и философского кон­цепта, то на Западе подобная диффе­ренциация – свершившийся факт. И важ­ней­шую роль в этом процессе суждено было сыграть имен­но древне­гре­ческой культуре.

Культура Древней Эллады занимает действительно особое мес­то в истории развития человеческой духовности, что далеко не в послед­нюю очередь связано с формированием у эллинов со­вер­шенно не­триви­аль­ного отношения к человеку, его месту в системе ми­ро­зда­ния, к его ценности и внутреннему миру его *Я*. *Антропо­центризм* – та­ково тра­диционное определение сущности греческого миро­воз­зре­ния. Наи­­более ярко этот антропоцентрический поворот проявился в пред­став­ле­ниях греков о богах, чьи образы здесь были впервые всеце­ло на­де­ле­ны человеческими чертами. Разумеется, вместе с соб­ст­вен­ным об­ли­ком люди перенесли на небожителей и все свои сла­бости, по­­этому неудивительно, что критика греческих пред­ставлений о богах воз­ник­ла уже в рамках их собственной культуры. Но нель­зя не за­­метить здесь и другое: человекоподобие греческих божеств по сути своей бы­ло огромным, мало с чем сопоставимым шагом впе­ред в раз­витии *са­мо­сознания человечества*. Ведь бог лю­бого наро­да всег­да во­площает в себе его предельные представления о высшем идеа­ле, и, придав бо­гам свой собственный облик, древ­ний грек пре­вратил че­ло­века, се­бя, а значит, и свою духовность, в предмет наи­высшего по­читания. У этого явления оказались весьма далеко иду­щие по­след­ствия.

Антропоморфность греческих богов позволила художникам Элла­ды именно в человеческом теле прозреть абсолютную вершину эс­те­ти­­ческого совершенства, что породило, в итоге, бессмертные ше­девры гуманистического искусства. Греческая трагедия с ее куль­том пе­режи­ваний и страстей, впоследствии оцененная Ницше в качест­ве выс­ше­го достижения античного духа, также оказывается впол­не зако­но­мер­ным явлением этой культуры: осознавшему ценность собст­вен­но­го *Я* человеку становится интересен и внутренний мир других лю­дей во всем многообразии его эмоциональной жизни. Бо­лее того, чело­век, открывший свою принципиальную несоизме­ри­мость с лю­бы­ми про­яв­лениями природного и животного миров, на­чинает требо­вать и к се­бе особого отношения. Не случайно, что имен­но в Греции воз­ни­ка­ет нравственный запрет на рабство эллинов, раз­вивается по­ли­ти­чес­кая свобода, появляются демокра­тически уп­рав­ляемые полисы.

Все указанные особенности античной культуры создали предпо­сыл­ки для формирования совершенно нового отношения древнего гре­ка к собственному разуму. Именно в культуре эллинов мышление по­степенно приобретает значение высшего авторитета, перед ко­то­рым не может устоять ни сила традиции, ни даже непосред­ст­вен­ный чув­ственный опыт. Одним из ярчайших примеров этого совер­шенно нового статуса мысли явилось возникновение в ан­тич­ности доказа­тель­ной *геометрии* и теоретической математики вообще. Как удалось установить в ходе современных историко-научных изыс­ка­ний, боль­шин­ство положений евклидовой геометрии были прекрас­но из­вестны уже в древнем Шумере, и уж тем более в Египте. Но не *выводы* ста­ли реальным вкладом греков в эту науку, по праву счи­тающей имен­но Элладу своей подлинной родиной, а как раз сама постановка воп­ро­са о превращении отдельных геометрических *све­дений*в абсолютно стро­гое, *доказательное*, т.е. *освященное ореолом разума знание*.

На такой благодатной почве, вспаханной ощутившим свою мощь и свободу разумом, и смогло произрасти столь мно­го­мерное явле­ние, как древнегреческая философия. Но в отличие от воз­никших прак­ти­чес­ки одновременно с ней философских учений Ин­дии и Ки­тая, она сде­лала *рационально* организованное познание сво­им глав­ным мето­дом. Однако для того, чтобы возможность появ­ления фи­ло­софии как строй­ной системы знания реализовала себя в дейст­ви­тель­ности, не­обходим был глу­бочайший кризис культуры. Пошатнув са­мые устои ми­ровоззрения, он не оставил бы человеку иного вы­хода, как с по­мощью одной лишь ничем не скованной мыс­ли искать отве­ты на поставленные жизнью вопросы. Именно такой кризис, вызван­ный отчасти персидским нашествием, отчасти – при­чинами внутрен­не­го ха­рактера, в частности, разложением патриар­хальных от­но­ше­ний и формированием в большинстве полисов новых форм го­су­дарст­вен­ного устройства, охватил Грецию в VI в. до н.э. Этот век и счи­тается датой рождения философских школ античности.

***Очерк 1.* Мир природы**

**1.1. В поисках начала**

Первые философские учения складывались на западе Греции, в малоазиатских греческих колониях, расположенных на побережье Ионийского моря и имевших своим культурным центром Милет. От­сюда и получили название возникшие в этой местности учения *ми­лет­ской* или *ионийской* философии. Родоначальник ее – знаменитый мыслитель *Фалес* (ок. 640–562 гг. до н.э.) – представлял собой одну из тех уникальных гармо­ничных фигур, которые, увы, уже не могли появиться в позднейших, основанных на более глубоком разделении труда эпохах. В молодости известный политический деятель Милета (один из легендарных «се­ми мудрецов»), он полностью ото­шел от го­сударственных дел во вто­рой половине своей жизни и всецело посвя­тил себя наукам. Медици­на, астрономия, математика... Как считают многие исследователи, именно с Фалеса берет начало и доказательная геометрия. Но слиш­ком целостно и гармонично было миро­со­зер­цание древних греков, чтобы, открыв новые законы в част­ных науках, позволить мысли ос­та­новиться на полпути, не возбудив вопроса о предельных основа­ни­ях и началах мира в целом. И вот мышление че­ловеческое сделало пер­вый шаг в направлении *фило­соф­ского ос­мыс­ления мироздания*.

Главный смысл этого шага был, во многом, чисто негативный: от живого, многообразного мира классической античной мифоло­гии, от мифологии Гомера и Гесиода с их полифонией начал и ирра­цио­наль­ностью, с их богами, действующими произвольно, а значит, и *субъек­тивно*, необходимо было перейти к полаганию этого мира в не­коем *объ­ективном* единстве, доступном рациональному, теоре­ти­чес­ко­му ос­мыслению. Из чего состоит мир, какая субстанция ле­жит в основании его видимого многообразия, что собой пред­ставляет то прос­тое, мо­ди­фикацией чего является весь чувственный мир – та­ков, в итоге, и был вопрос, который пред­стояло решать первым греческим философам.

С точки зрения Фалеса, первоначалом всего, т.е. субстан­цией, из которой возникло все сущее и в которую все рано или поздно превра­тится вновь, была *вода*. К сожалению, произведений Фалеса не со­хра­нилось, мы точно не знаем, какие именно ар­гументы приводил ан­тичный мудрец в защиту своего утверждения. Можно лишь вслед за Аристотелем предположить, что на эту мысль его натолкнули не­сколько обстоятельств: во-первых, наибольшая распространенность на Земле именно воды; во-вторых, необхо­ди­мость воды для под­дер­жания жизни, в особенности для ее воспроизведения и *по­рож­де­ния*, и, наконец, в-третьих, особая мистическая роль воды в ан­тичной ми­фо­логии1. Тем более нам неизвестно, каким спосо­бом, с точки зре­ния Фалеса, происходило возник­новение всего сущего из воды, как единого первоисточника.

Возможно, именно последний аспект не удовлетворил некото­рых его современников – из реально наблюдаемой воды естествен­ным путем может возникнуть лишь лед и пар, что же касается других пре­вращений, то вопрос об их механизме Фалес оставил открытым. Так или иначе, но его близкий друг – *Анаксимандр* (610 – ок. 540 гг. до н.э.) утверждал, что первоначалом мира вообще не может быть ни од­но из чувственно воспринимаемых природных веществ, а лишь не­зримая, и, более того, бестелесная субстанция, названная им *айпе­ро­­ном* (т.е. *неопределенным*). «Он учил, что первоначалом и основ­ой все­го является беспредельное, и не определял его ни как воздух, ни как воду, ни как что-либо иное. Он учил, что части изменяются, це­лое же остается неизменным»2, – так, по свидетельству одного из пер­вых историков античной философии Диогена Лаэртского, выгля­дели пред­ставления Анаксимандра о предельном начале мира. У это­го мыс­ли­теля мы встречаем и первые размышления о пути воз­ник­новения мира из первоначала – происходит это за счет раз­де­ления про­тивоположных составных элементов и объеди­нения (соеди­нения) однородных элементов друг с другом.

Последним известным представителем милетской школы был *Анаксимен* (ок. 560–525 до н.э.), в качестве первоначала назы­вавший воздух, в котором для него как бы соединялись бесте­лесность айпе­рона и чувственно ощутимая реальность воды. Нередко к этой же школе относят и великого античного мудреца Гераклита Эфесского, однако в нашем курсе он будет рассматриваться значи­тельно позднее, и там же мы поговорим о причинах, породивших столь разные трак­товки его места в истории философии.

Наверное, продолжи и дальше философы свой спор о материаль­ных первоначалах, ограничиваясь лишь включением в него новых элементов природы, история этой области знания вряд ли представ­ляла сегодня хоть какой-нибудь интерес для нас. Однако подня­тый милетцами вопрос, как стало ясно впоследствии, был лишь прелю­дией к обретению философией своей подлинной пробле­ма­тики, и важнейший шаг на этом пути сделал современник ионий­ских мыс­лителей, один из самых загадочных и таинственных персонажей ан­тич­ности – легендарный *Пифагор*.

**1.2. Философия числа**

О личности Пифагора мы знаем, с одной стороны, много больше, с другой – несравненно меньше, чем о философах из Милета. Боль­ше, ибо характер источников, повествующих о нем, сближает его ско­рее с основоположниками мировых религий, чем с учеными, пусть да­же великими, прошлых времен. Меньше, ибо степень достовер­нос­ти этих сведений, также как и сведений о Христе, Будде и Магоме­те порой весьма сомнительна. Более того, если вопрос о том, жил ли на самом деле на земле мыслитель по имени Фалес вряд ли у кого-ни­будь возникает, то с обсужде­нием проблемы, существовал ли в дей­ствительности Пифагор, впол­не можно встретиться в историко-фи­лософской литературе. Соглас­но же наиболее распрост­ра­ненной в нау­ке версии, он жил во второй половине VI – начале V века до н.э. и был уроженцем острова Самос.

Каковы же особенности пифагорейского учения, вызвавшие столь необычное отношение учеников и последователей к личности его создателя? Позиция Пифагора знаменует собой начало совер­шен­но нового пути античной философии. В центре его учения стоит уже не какая-либо чувственная субстанция, и даже не сверхчувственный айперон, а число, рассматривающееся в качестве всеобщей сущности вещей, так что «организация вселенной представ­ляет собою вообще гармоническую систему чисел и их отношений». Известно, что Пи­фагор, в первую очередь, был великим математиком, поэтому его интерес к числу вполне понятен. Но тогда в самой математической науке должны были объективно присутствовать некие основания, позволившие бы исследуемую именно в ее рамках пред­метность возвести в ранг вселенского первоначала. На этих предпо­сылках нам и придется остановиться теперь подробней, ибо им суж­дено было сыграть далеко не последнюю роль в дальнейшем, более чем двадца­типятивековом развитии философской науки.

Величайшей заслугой пифагорейцев, вне всякого сомнения, яви­лось то, что именно в их учении, хотя еще и в ре­лигиозно-мисти­ческой форме, был впервые осознан совершенно особый, *парадок­сальный* характер математического знания, а через него и теоре­тичес­ко­го знания вообще. Ведь в тот момент, когда математические *наблю­дения* египтян (вплетенные в образно-мифологи­ческий способ их мироощущения и бытия) были строго *доказаны* греческими гео­мет­ра­ми, возник совершенно новый тип знания, положения которого по­коились уже не на обобщениях пусть огромного, но все же всегда ко­неч­ного числа фактов. Положения эти носили абсо­лютно досто­вер­ный и абсолютно точный характер, с *необходи­мос­тью*, а не слу­чайно от­носясь ко всем без исключения предметам данного класса. Разницу меж­ду строго достоверным теоретическим знанием и зна­нием вероят­ност­ным сегодня прекрасно чувствует каж­дый, но долж­на была прой­ти целая эпоха, прежде чем подобное различие было осознано, ос­мыс­лено, прежде чем оно начало вос­при­ниматься как само собой разумеющееся и очевидное.

Обожествление числа ранними пифагорейцами и явилось первой фор­мой философского осмысления парадоксального харак­тера тео­ре­тической предметности. Великое удивление человеческого разума, впервые узревшего совершенно особый – нетленный, а зна­чит, и аб­солютный характер математических истин, аксиом и теорем, своим не­подвластным времени бытием позволяющих человеку пере­шаг­нуть положенную ему природой грань и в стихии собственной мыс­ли при­общиться к вечности – вот что, если смотреть в корень, по­ро­дило столь уникальное явление, как религиозный культ числа у пи­фа­го­рейцев. Здесь еще не на­блю­да­ет­ся постановки главного воп­роса – каким же образом че­ло­век, зем­ная жизнь которого измеряет­ся всего не­сколь­кими деся­ти­ле­тия­ми, может оперировать в своих дей­ствиях знания­ми, нося­щими не веро­ят­­ност­ный, а всеобщий и необ­ходимый ха­рак­тер. Над этой пробле­мой столетие спустя задумается дру­гой великий мыс­ли­тель – Платон. Пока же главным событием оказалось само выделе­ние теоре­ти­ческого знания *в качестве знания совершенно осо­бо­го типа*.

На основе религиозно-мистического культа числа в Греции был соз­дан *пифагорейский союз*, построенный на принципах, весьма близ­ких установкам египетских жреческих орденов. Но несмотря на гума­нистические цели союза – задачей его являлось, как бы мы ска­зали сегодня, превращение каждого его члена в гармонически раз­ви­тую личность, в некое своеоб­разное «произведение искусства», – долго про­су­ществовать союзу не удалось, еще при жизни Пифагора он прак­тически полностью был разрушен. В качестве главной причины этого традиционные объяснения указывают на антипифагорейское вос­стание, спровоцированное слухом о якобы готовящемся захвате влас­ти в Греции лидерами ордена и происшедшее в ряде городов. Однако нас не должна обманывать внешняя сторона этого события. Рели­ги­озно-мифическая форма, в которую облачили *число как но­вый аб­со­лют*, была, бесспорно, совершенно чужда возник­шей в до­ка­за­тель­ной математике принципиально новой *теорети­ческой* пред­мет­ности, что, собственно говоря, и предопределило естественный и неиз­беж­ный крах этой школы. Но столь же бесспорно и другое – пи­фаго­рейство, открывшее человечеству новый мир аб­солютно точ­ных чис­ло­вых соотношений, оказало огромное влияние не только на нау­ку и философию, но и на всю культуру античности, и поэтому неуди­ви­тельно, что в различных своих модификациях оно про­суще­ст­во­вало вплоть до наступления христианской эры.

Остановимся бо­лее подробно на основных особенностях пифа­го­рейской философии. Немалую роль в этой доктрине занимали, навер­ное, кажущиеся со­вре­менному читателю весьма наивными и даже курьезными, учения *о числовых совершенствах*. Так, первым совер­шен­ным числом они счи­тали *единицу*, ибо благодаря ей каждый пред­мет предстает как нечто целое и единое. *Двоица* также занимала важ­ное место в скон­струиро­ванной ими числовой иерархии, ибо вместе с двоичностью по­явля­ют­ся такие фундаментальные числовые харак­те­ристики, как *чёт* и *не­чёт*. Что касается размышлений пифагорейцев над «ма­гией» числа *три*, то им суждено было сыграть далеко не по­след­нюю роль в фор­ми­ро­ва­нии христианского учения о триединстве: нечетная еди­ни­ца, соеди­ня­ясь в двоице сама с собой, порождает нечто себе про­тиво­по­лож­ное – четность, однако в нечетной троице единица как бы воз­вра­ща­ет­ся к са­мой себе, но теперь уже на принципиально ином уров­не, вобрав в се­бя свое отрицание, свою противопо­лож­ность3. С по­мо­щью по­хо­жих рассуждений обосновывались совер­шен­ства и числа четыре. Что же касается числа десять, то оно как сум­ма чисел один, два, три и че­тыре считалось в ряде пифагорейских учений вер­шиной совершенства.

Дабы найти подтверждение своим выводам, пифагорейцам не­об­хо­димо было показать, что весь мир действительно подчиняет­ся обо­с­но­ванным ими в качестве совершенных числам и их соотно­шениям. Наверное, этот следующий шаг вызовет у современного чита­те­ля улыбку: как с помощью подобных, весьма произвольных и от­вле­чен­ных измышлений можно проникнуть в фундаментальные тайны ми­ро­здания? Но на этом пути, как ни парадоксально, Пи­фа­гора с учени­ками ожидали великие открытия! Так, обратив свой взор в область му­зыки, философы этой школы впервые смогли сфор­му­лировать *ма­тематические законы музыкальной гармонии:* как оказа­лось, звучание двух одинаковых струн становится гармо­нич­ным лишь тогда, когда силы их натяжения относятся друг к другу как 1:2 (октава), 2:3 (квин­та), 3:4 (кварта)4.Таким образом, в этой школе впервые было показа­но, что наше восприятие консонанса и дис­сонанса определяется зако­на­ми математических соотношений. Но, наверное, самым впечат­ляю­щим оказалось их предсказание в области астрономии. Совер­шеннейшим из всего, что доступно взору чело­века, с точки зрения древних греков, являлось небо, следо­вательно, уж где-где, а в основа­нии его структуры в первую очередь мож­но было ожидать найти число *десять* как фундаментальный прин­цип организации космоса. Однако действительность резко расхо­дилась с подобными утверж­де­ниями – непосредственно наблюдалось лишь девять так называемых «небесных сфер»5, и пифагорейцы, в строгом соответствии со своим уче­нием, предсказали *невидимую планету в Солнечной системе*, от­крытую, как известно, более двад­цати веков спустя!

Результаты, как видим, ошеломляющие: отвлечен­ные, с точ­ки зре­ния современной науки, не имеющие никакого отно­шения к ре­аль­ному миру представления о числовых совершенствах, позво­лили осуществиться грандиозным открытиям и предсказаниям! Слу­чай­ность? Совпадение? Но так ли уж далеко от под­ходов античных муд­рецов ушла современная наука? Разве наши пред­став­ления о слож­ности и простоте, гармонии и дисгармонии не играют, порой, решаю­щей роли при выборе вектора исследо­ва­тель­ского поиска, в предпоч­тении одной теории дру­гой, и во многих других подобных случаях? Разве не удивительно, например, что начала любой научной систе­мы – математические кривые – относятся, как правило, к разряду клас­си­ческих (совершенных!) – к разряду прямых, экспонент, ги­пер­бол, парабол, синусоид, т.е. соответствуют человеческим понятиям об изя­ществе, гармонии и красоте? Как не вспом­нить здесь слова зна­ме­ни­того естествоиспытателя Пуанкаре о том, что если бы в при­роде не было красоты, то физикой никто бы и не за­нимался. Все эти при­ме­ры, однако, лишь обостряют главный вопрос: по­чему актив­ный мыс­лительный поиск человека, основанный на его *субъек­тив­ных* пред­став­лениях о прекрасном и совершенном, приводил и про­дол­жает при­во­дить к открытию *объективных* законов мироздания?

В философии Пифагора мы тщетно стали бы искать не только ответы, но даже и саму постановку данного вопроса. Размышления над ним станут уделом более поздних эпох. Тем не менее, за мыс­ли­телями его школы остается та великая заслуга, что именно в их трудах эта проблема была впервые явлена в наиболее нагляд­ном, поражающим парадоксальностью виде. И сегодня мы можем смело сказать: именно с философии пифаго­рей­ства начинает пробуждаться интерес человека не только к внешнему миру, но и к путям, способам и возможностям его познания. Сле­дующий шаг в становлении дан­ной проблематики был сделан в школе элеатов.

**1.3. Парадоксы бытия**

В небольшом городе Элеи, также на западе Греции, в конце VI в. до н.э. начало формироваться еще одно направление античной фило­со­фии, по названию города вошедшее в историю под именем *элеат­ской школы*. Ее родоначальником считается полулегендарный стран­ствующий поэт-философ *Ксенофан* (ок. 570 – после 478 гг. до н.э.), наи­более известный своей критикой антропоморфизма греческой мифологии. Если у быков и львов существовали бы боги, утверж­дал фи­лософ, то они имели бы обличие этих животных. Более того, по его учению, великие поэты Эллады Гомер и Гесиод не только не­обос­но­ванно придали богам человеческий облик, но и наделили их всеми постыдными людскими пороками – воровством, обманом, пре­лю­бо­деянием. Однако подобный критический пафос в адрес ве­ли­­чай­­шего культурного достижения греков не должен нас смущать, ибо то, с чем мы сталкиваемся в трудах Ксенофана, представляет собой со­вершен­но новую форму, новый способ отношения человека к Аб­со­лютному, а именно, форму его *теоретического познания*. Впол­не ес­тественно поэтому, что пытаясь построить именно *теорию* пред­мета, он беспо­щад­но удаляет из его определений все мифологические пос­ту­латы, по­зволяя себе пользоваться лишь авторитетом строгой мысли.

Бесспорным, не подлежащим сомнению утверждением (ак­сио­мой!), положенным в основу по сути дедуктивных построений Ксе­нофана, был тезис о божественном *всемогуществе*. Из чего, прежде всего, следовало, что бог может быть только один, ибо в противном случае он не был бы *все*могущ. Во-вторых, этот бог повсюду оди­наков – иначе одна его часть была бы мо­гу­щественнее другой. Из понятия «одинаковости» бога для элейского фи­лософа вы­текало, ни много ни мало, что он должен иметь форму самой совер­шенной фи­гуры... *шара*. Наконец, этот бог неподвижен и неизменен, ибо в ка­ком направлении могло бы двигаться и изме­няться высшее со­вер­шен­ство? Понимаемое таким образом божество становилось, в итоге, тождественным всему мирозданию. Но, наверное, самый глав­ный вывод Ксенофана состоял в том, что такой бог ни­когда не мог бы возникнуть, ибо будучи слит с миром, он мог бы возникнуть только из ничего, однако, как утверждал тот же философ, *«из ничего ни­чего не возникает»*.

Именно это последнее положение сделал исходным принципом своей философии самый знаменитый представитель элеатской шко­лы – *Парменид* (расцвет деятельности – рубеж V–VI вв. до н.э.), согласно некоторым историческим сведениям бывший другом и уче­ником Ксенофана. И хотя его итоговые выводы не сильно отличались от воззрений учителя, в своих теоретических рассуждениях ему уда­лось освободиться от необходимости введения постулата о всемо­гу­щем божестве, что, вне всякого сомнения, придало созданной на такой основе концепции несравненно более строгий и доказательный вид. Наверное, нашему современнику покажется весьма странной, сомнительной и наивной сама попытка построения философского учения на таком, вроде бы и самоочевидном, но при этом предельно абстрактном положении, как суждение *«из ничего ничего не воз­ни­кает»*. Однако, опираясь на него, элеатским философам удалось дос­тичь весьма нетривиальных результатов.

Самый главный вывод, вытекавший из данной предпосылки, – ес­ли уж нечто есть, то оно есть *всегда*, ибо, в противном случае, оно дол­жно было бы возникнуть из ничего, что невозможно. Нетрудно по­нять, речь здесь идет не о видимых предметах, которые могут по­являться и исчезать путем взаимопереходов и изменений свойств друг друга, а *о бытии вообще*, безотносительно к его конкретной форме и конкретным воплощениям. Конечно, в окружающем мире мы час­то наблюдаем разнообразные, порой поражающие нас своей не­обыч­ностью и красотой, самые удивительные превра­ще­ния (вспом­ним, хо­тя бы, известные со школы красочные химические реакции – «раз­но­цветные дымы», «фараоновы змеи», «бенгальские огни»), однако, при этом в любой процесс всегда вступает уже су­ществующий, т.е. *об­ладающий бытием* («бытийствующий» – если говорить точно) пред­мет, и ни один процесс никогда не заканчивается его полным исчез­новением, т.е. лишением его *бытия*. *«Только бы­тие есть, не­бытия нет»* – так афористически кратко резюмировал свои раз­мыш­ления ан­тичный мудрец.

Таким образом, за внешней подвижностью и многообразностью окружающего нас мира всегда скрывается нечто такое, что сохра­няется всегда покоящимся и неизменным, некое бытие, остающееся всегда равным себе, что бы ни происходило с чувственными харак­теристиками предмета. И никакие изменения не могут коснуться этого вечного покоя и единства. В итоге, *бытие* – центральная кате­гория философии Парменида – по своим определениям действи­тельно оказывается весьма похожим на созданный Ксенофаном образ всемогущего бога: оно также едино, неподвижно, вечно, неизменно и даже шарообразно. Но самое главное – такое бытие оказывается прин­ципиально сверхчувственным, т.е. недоступным восприятию никакими органами чувств, так что человек может получать знание о нем только с помощью своего разума, не замутненной ничем чувст­венным мысли. Именно поэтому «Критерием истины называл он ра­зум, в чувствах же, говорил он, точности нет»6. Развивая этот прин­цип, Парменид, сфор­му­ли­ровал положение, сыгравшее зна­чи­тель­ную роль в последующей истории философии – положение *о тож­дест­ве мышления и бытия*.

Весьма интересно и, прямо скажем, парадоксально выглядят рас­суждения Парменида и о противоположной категории – категории *небытия*. Во-первых, — утверждает философ, — поскольку небытия нет, то абсурдно даже ставить вопрос о самой воз­можности его по­зна­ния. Во-вторых, раз небы­тия не существует, то не существует и пусто­ты, ибо и эти два понятия рассматри­ваются Парменидом как тождест­венные. В дальнейшем мы увидим, какое большое значение имел последний тезис великого элеата и в истории философской, и в исто­рии ес­тественнонаучной мысли.

Что же касается мира реальной жизни человека – мира, где нап­рочь отсутствуют единство и покой, и принципами которого, напро­тив, являются множественность, изменчивость и подвижность, то в нем, согласно Пармениду, бытие и небытие оказываются как бы пе­реме­шанными. Но если знание возможно лишь о бытии, а о небытии знать вообще ничего нельзя, то как можно охарактеризовать наши представления об окружающем видимом и слышимом мире? И здесь Пар­ме­нид находит категорию, выражающую собой некое про­ме­жу­точное состояние между знанием и незнанием, а именно, категорию *мнение*. Органы чувств, таким образом, могут быть источниками лишь мне­ния, подлинное же знание возможно лишь о вечном, не­изменном, всегда едином бытии, видение которого доступно лишь «очам ра­зума». Обычные люди («двухголовые», как их насмешливо именует философ) принимают за истину все, что открывается их взору, однако задача мудрецов, пренебрегая видимостью, вос­парять разумом в мир чистой мысли, где они и должны пре­бывать на протя­жении своей жизни в единстве с истиной, а не с мнением народа. По сути, с формулировки элеатскими мыслителями такого подхода берет начало прошедшее красной нитью через всю античную философию, а частично перекочевавшее и в спекулятивную мысль христианской эры, противопоставление двух миров – *«мира по истине» «миру по мне­нию»*. Противопоставление, с которым в ходе нашего курса нам пред­стоит встретиться еще не раз.

Дошедшая до нас красивая легенда рассказывает, что один из философов элеатской школы, дабы лишенный истины чувственный мир не отвлекал его от созерцания вечного бытия, собственноручно лишил себя зрения. Даже если эта история есть и не более чем вы­мы­сел (а это, скорее всего, именно так), в ней заключен весьма глу­бо­кий смысл: духовное состояние Эллады V века до н.э. представ­ляло собой совершенно уникально явление, ибо вера че­ловека в соб­ственный разум как в высшую инстанцию, перед авторитетом кото­рой следует склониться всему, что ранее считалось незыблемым и абсолютным, достигла здесь своего апогея. Ни авторитет мифа, ни да­же достоверность чувственной наглядности более не обладали здесь самостоятельной силой.

Зерна, брошенные Пифагором и его учениками, впервые заду­мав­шимися над природой особого типа знания – теоретического, т.е. знания, положения которого обладают статусом всеобщих и необхо­димых истин, пали, как видим, на благодатную почву. Да, элеатские мыслители, при всей внешней непохожести их концепций на учение самосского мудреца, по сути своей были реальными продолжателями заложенной в его школе традиции. Их размышления представляли собой неизбежный и закономерный шаг в развитии поднятой им проблематики. В сверх­чувственном бытии элеатов, лишенном раз­ли­чий и движения, в его вечности и предзаданности любому конечному бытию, идеал теоре­тической науки уже предстал в своем чистом, освобож­денном от привязанности к конкретной дисциплине виде. Истину ми­ра составлял положенный в сфере чистого мышления не­кий абсолют­ный покой, нерасчлененное единство, поглотившее, растворившее в себе даже теоретические истины математического знания. И хотя еще сильны были дионисийские традиции древности, еще велико было иррациональное начало в жизни греков, мысль человеческая уже сделала свой великий поворот в сторону рацио­нальности, уверенно встав на путь, по которому ей придется идти, по крайней мере, два с половиной тысячелетия.

Но значение идей Парменида далеко не исчерпывается совре­менной ему эпохой. Достаточно сказать, что элеатский принцип «из ничего ничего не возникает» является, ни много ни мало, одним из фундаментальных принципов любой классической науки. Так, все физические *законы сохранения*, будь то законы сохранения массы и энер­гии, или открытые уже в наше время при изучении микро­мира законы сохранения заряда, четности и т.д. представляют собой не более чем конкретизацию данного принципа применительно к сфере естествознания. И самое удивительное состоит здесь в том, что прин­цип этот обладает особой самоочевидностью и бесспорностью, так что каждый человек готов согласиться с ним, стоит его только про­из­нести. Как покажет уже в XVIII веке Кант, немало размышлявший о причи­не такой самоочевидности, элеатские философы лишь сфор­мулировали положение, которым на чисто бессознательном уровне руко­вод­ствовались люди на протяжении почти всего своего ис­то­рического пути. В подтверждение своих слов он вспомнит красивую легенду о древнем мудреце, который на заданный ему коварный воп­рос, может ли он взвесить дым, ответил: «Вычти из веса сожженного дерева вес оставшегося пепла, и ты получишь вес дыма. Сле­до­ва­тельно, — за­клю­чает Кант, — он считал неоспоримым, что даже в ог­не материя (т.е. некое *бытие.* – *К.С.*) ...не уничтожается, но только фор­ма пре­терпевает изменения»7.

Надо сказать, что эта бессознательная установка исследова­тель­ско­го разума сыграла огромную роль не только в естествознании, но и в становлении такой науки, как политическая экономия. Доста­точ­но вспомнить, что бесспорной предпосылкой всех изысканий класси­чес­кой политической экономии был принцип *равенства* при то­варо­об­мене, согласно которому никакие, совершающиеся за счет обмена, ме­таморфозы товаров не могут изменить количества некоей таин­ст­вен­ной субстанции, названной *стоимостью*, находящейся в руках то­ва­ровладельца. Подобно тому, как за пестротой взаимо­прев­ра­щений ма­териальных предметов естествоиспытатели смогли уви­деть всегда ос­тающиеся равными себе некие инварианты (количество мас­сы, энер­гии и проч.), экономисты, стремясь проникнуть в тайны законов товарного мира, за случайностью и произволом, казалось бы, безраз­дель­но господствующими в сфере рыночных отношений, су­ме­ли ус­мотреть эквивалентность, равенство, а, значит, неизменность, пос­то­ян­­ство и покой. Бочки с сапожной ваксой, минуя несколько ак­тов то­ва­рообмена и превратившиеся в породистых скакунов или же в ру­лон шелковых тканей – все эти товары, на первый взгляд (именно *взгляд!*), не имеют между собой ничего общего. Но именно *очами ра­зума* долж­ны были первые экономисты узреть за этими тран­сфор­ма­циями не­изменную субстанцию – *стоимость*, остающуюся всегда пос­тоян­ной при самых фантастических метаморфозах товаров. В точ­ном со­ответствии с элеатским принципом «из ничего ничего не воз­ни­­­кает», эта стоимость не может возникнуть в самом товарооб­ме­не. Пребывая по­стоянно, она должна лишь изменять свои видимые и, с точки зре­ния экономистов той эпохи, в общем-то несу­щест­венные, параметры.

По крайней мере до начала XIX века поиск этой таинственной субстанции составил во многом основу развития экономической тео­рии. Но вот что здесь интересно: предпринятая Д.Рикардо попытка построения на основе данного элеат­ского принципа целостной науч­ной системы привела к фун­даментальному кризису политической экономии второй трети прош­лого века, завершившемуся в итоге полной сменой исследователь­ских парадигм, от­казом от ориентации на инварианты, остающиеся тождественными себе при любых актах товарообмена. Как же объяс­нить это явление? Как объяснить тот весьма странный факт, что прин­цип Парменида «из ничего ничего не возникает», во всех других нау­ках приводивший к открытию фун­даментальных законов природы, потерпел в политической экономии полный крах? Совер­шенно ясно, что ответить на этот, и по сей день, кстати говоря, не нашедший своего окончательного раз­решения воп­рос, можно лишь объяснив саму природу этого прин­ципа, природу его самооче­вид­нос­ти, а также причины успеха его применения в естественных науках. И, как мы увидим далее, на протя­жении двух с половиной тысячелетий философы самых раз­ных школ и направ­лений не раз будут возвращаться к осмыслению этой, под­ня­той пер­выми гречески­ми философами, проблематики.

Парменид был ярчайшим, но далеко не единственным пред­стави­те­лем элеатской школы. Не меньшей славой и при жизни, и в после­дую­щих веках пользовался его ученик – *Зенон Элейский*, расцвет дея­тель­ности которого пришелся примерно на 460 г. до н.э. Стремясь при­дать большую четкость положениям учителя, он одним из пер­вых ввел в практику метод «обоснования от противного». Принимая тезисы оппонентов Парменида, утверждавших существование *пусто­ты, мно­жественности и движения*, философ показывал, что приня­тие лю­бого из этих положений с неизбежностью ведет к противо­ре­чиям. Как ост­роумно заметит впоследствии в одном из своих диалогов Пла­тон: «Зе­нон в своем произведении утверждает, в сущности, то же са­мое, что и Парменид. ...Парменид именно показывает... что все од­но, а Зе­нон, напротив, показывает, что множественного не су­ще­ствует».

Особенно знамениты его доказательства противоречивости дви­жения, вошедшие в историю философской мысли под названием *па­радоксов* или *апорий* (буквально – затруднений) Зенона. Из четы­рех со­хранившихся до наших дней парадоксов наиболее известными и важ­ными являются два – «Ахиллес и черепаха» и «Летящая стрела». Со­гласно гомеровскому эпосу, Ахиллес был лучшим бегуном в ахей­ском войске, и вопрос первой апории формулировался так: сможет ли самый быстроногий из греков догнать самое медленное на Земле су­щество – черепаху? Ответ, казалось бы, прост и очевиден, но этот *оче-видный* (в буквальном смысле этого слова) ответ каждый полу­чает из окружающего его «мира по мнению». Но как обстоят дела в «мире по истине», который единственно и интересует Зенона? Как удостове­риться в том, не содержит ли зрительное восприятие неких мате­ри­альных предметов скрытого обмана, о возможности ко­торого од­ним из первых и начал размышлять сам Парменид? В такой си­туации, когда данные самого опыта ставятся под сомнение, един­ственное, на что остается рассчитывать, – на собственный разум, на чистую мысль, которой и вменяется дать заключение относительно са­мой возмож­ности наблюдаемых в чувственном мире явлений.

Допустим, — рассуждает философ, — Ахиллеса от черепахи отде­ля­ет некое расстояние, которое знаменитый воин сможет пробежать пусть за очень короткое, но при этом вполне определенное, конечное вре­мя. Однако к тому моменту, когда Ахиллес окажется на месте пер­воначального нахождения черепахи, он ее там уже не застанет – ведь она тоже пройдет некоторое, пусть и небольшое, но при этом вполне реальное расстояние и будет находиться уже в другой точке прост­ранства. Прибежав к этому новому месту, Ахиллес, по тем же самым причинам, вновь не застанет там черепахи, и так *до... бес­конечности*. Вот и получается у Зенона, что самый быстроногий воин никогда не сможет догнать самое медленное на земле существо, сколь бы малое расстояние их не разделяло. Следовательно, видимое нами дви­же­ние есть нечто нелогичное, неистинное, а, значит, и невозможное.

Что касается *«Летящей стрелы»*, то в этом парадоксе Зенон дока­зы­вает еще более необычный тезис: оказывается, если рассуждать стро­го последовательно, выпущенная из лука стрела вообще не смо­жет не то что долететь до цели, но даже попросту сдвинуться с места. Дей­ствительно, в каждый определенный момент времени стрела за­нима­ет определенный отрезок пространства, в точности равный ее дли­не, сле­довательно, в этот момент времени она покоится. И сколь­ко бы мы ни брали моментов времени, зафиксировать акт движения нам не удастся: всякий раз стрела будет именно *находиться, пре­бы­вать* в оп­ределенной области пространства, но никак не пе­ре­мещать­ся в нем.

Наверное, в истории философии найдется не так уж много дей­ст­вительно крупных мыслителей, в чьих произведениях так или ина­че не обсуждались бы зеноновские парадоксы. Великий античный эн­цик­лопедист Аристотель усматривал, например, здесь всего лишь ис­кус­ную игру ума, основанную на скрытых логических некор­рект­нос­тях. Напротив, известный скептик XVII столетия Бейль считал дан­ные апории выдающимся достижением прежней метафизики, нахо­дя в них подтверждение собственной концепции непозна­вае­мости ми­ра, фун­даментального несоответствия законов челове­чес­ко­го мыш­ле­ния за­конам внешнего бытия. Более того, особый всплеск интереса к поднятой в парадоксах Зенона проблематике наблюдался в XVI–XVII вв. в связи с разработкой анализа бесконечно малых. В XIX в. – вследствие активного развития теории множеств8, ну и ко­нечно же, в двадцатом столетии, когда естественнонаучная мысль поставила вопрос об относительности пространства и времени и даже об их дискретности.

Не имея возможности детально обсудить неординарную судьбу зеноновских парадоксов, укажем лишь на главный и фунда­мен­таль­ный вывод, вытекающий из них: в любом движении, проис­ходящем в реальном или же иллюзорном мирах, всегда и с неиз­беж­ностью при­сутствует неустранимое *противоречие*, ибо движение означает, как гениально показал элейский мудрец, что тело как бы *и есть, и не есть* в данный момент в данной точке. Обнаружив этот факт, про­тиворе­ча­щий не только философии учителя (ибо того, что *не есть*, нет и быть попросту не может), но и обычному здравому смыслу, Зенон сделал из него вывод в пользу неистинности движения, а зна­чит, и неистинности всего чувственного мира, основанного на нем. Но ведь был и другой выход – усомниться не в объективности дви­же­ния, а в адекватности самих наших представлений об истине, вы­ска­зать не­до­верие не реальности чувственного бытия, а канонам здра­вого смыс­ла, не позволяющим нам увидеть окружающий мир в его подлинном свете. Эта альтернатива и была реализована сов­ре­мен­ни­ком элеатов – знаменитым философом из Эфеса *Ге­рак­литом*.

**1.4. Философия как вызов**

Не только учение, но вся жизнь эфесского мудреца *Гераклита* (ок. 540–480 гг. до н.э.) была, по сути своей, вызовом здравому смыс­лу, всему тому, что люди от века считали, да и продолжают считают, зна­чимым и ценным. Будучи наследником царского престола, он, со­глас­но ряду свидетельств, еще в юности отрекся от него в пользу млад­шего брата, чем на всю оставшуюся жизнь заслужил ненависть черни. Оставив полностью светскую деятельность и удалившись от мира, Ге­раклит вел жизнь одинокого мудреца, посвящая весь свой досуг нау­кам. Наверное, трудно отыскать в Греции человека, из­вестного Герак­ли­ту и не подвергшегося при этом его саркастическим на­смеш­кам. Историки рассказывают, что как-то раз он посоветовал своим земля­кам перевешать у себя всех взрослых, дабы предоставить руко­водство городом малолетним – лишь в таком случае, по его мне­нию, можно будет рассчитывать на более разумное правление. Но не толь­ко прос­то­людины становились объектами его язвительных шу­ток. «Много­знай­ство уму не научает», – этот знаменитый геракли­товский афо­ризм встречается едва ли не в каждом историко-фи­ло­софском учеб­ни­ке, однако у этого высказывания есть и другая часть, упоми­нае­мая далеко не так часто: «...иначе оно научило бы уму Ге­сиода и Пифа­гора, равно как и Ксенофана с Гекатеем». Да, наверное, только лич­нос­ти подоб­но­го склада ума и интеллектуального бес­страшия было под силу реа­лизовать упомянутую альтернативу, вы­те­каю­щую из фи­ло­соф­ского и логического осмысления парадоксов дви­жущихся тел.

Учение Гераклита, изложенное в его главном, и, к сожалению, до­шед­шем до нас лишь в отрывках произведении «О природе», снаб­жен­ное многочисленными метафорами, притчами, аллегориями и за­гад­ками, изначально вызвало множество нареканий в неяс­ности и за­пу­танности. Даже великие философские умы прошлого, и те от­крыто при­знавались в далеко не полном понимании смысла многих его ут­вер­ждений. Рассказывают, например, что Сократ, про­читав произ­ве­де­ние Гераклита, бросил фразу, ставшую впоследствии кры­латой: «то, что я понял – гениально, чего не понял, наверное, тоже»9. Имен­но ме­тафоричность, иносказа­тель­ность изложения послужили причи­ной то­го, что философа еще при жизни наделили прозвищем «Тем­ный».

Философы по-разному объясняли причины необычного стиля Гераклита: одни видели здесь результат небрежности и неразвитости языка автора (Аристотель), другие – желание Гераклита придать осо­бую таинственность своему учению, создать видимость какой-то осо­бой, на самом деле в нем не содержащейся глубины (Цицерон). Од­нако ближе всех к истине, как представляется, стоит трактовка, со­гласно которой сложность и неясность («темнота») изложения были не внешней, случайной формой, в которую лишь из прихоти облекал свои мысли эфесский мудрец. «Темнота» его высказываний пред­ставляла собой неизбежное следствие парадоксального характера всего гераклитовского учения, полностью опирающегося *на вызов* *здравому смыслу* и потому не открывающемуся для него. Ведь если основу элеатской философии составляло по сути своей тавто­логи­ческое, а потому и самоочевидное (как и все тавтологии) утверждение «бытие есть, небытия нет», то принципом Гераклита являлся из­начально противоречивый тезис *«бытие и небы­тие есть одно и то же»*, чем утверждалось единство, совпадение, тождество предельно взаи­моисклю­чающих, прямо противоположных друг другу понятий. Движение, противоречивость которого была столь гениально обосно­ва­на элеа­тами, становится, в итоге, одной из центральных тем в раз­мыш­лениях этого философа10. Таким образом, у Гераклита, как и у Зе­нона, в основе учения лежит признание имманентной противо­ре­чи­вости окружающего человека чувственного мира. Но если для элеа­та эта противоречивость однозначно указывала на иллюзорность все­го, что дано человеку через органы чувств, то эфесский мыслитель увидел именно в противоречивости новую истину мира, т.е. неиз­вестный ранее, сокрытый от здравого смысла закон природы.

От Зенона и Гераклита берет свое начало *диалектическая* тра­диция в истории западноевропейской мысли. Термином *диалекти­ка* первоначально обозначалось умение вести спор, что весьма силь­но род­нило ее с софистикой (см. 2.1.) и вообще с искусством диа­ло­га. Од­нако более позднее понимание этого термина весьма далеко уш­ло от его первоначального значения, и сегодня под *диа­лек­тикой* пони­ма­ется *направление в истории философской мысли, признаю­щее не­избеж­ность появления противоречий в позна­ва­тельном про­цессе*. Раз­ли­ча­ют, соответственно, *объективную* диалек­тику, объяс­няю­щую появ­ле­ние противоречий в познании противоре­чи­востью са­мого *объ­ек­тив­ного мира*, и *субъективную*, связы­ваю­щую появление про­ти­воре­­чий с особенностями организации познава­тельного про­цесса *чело­ве­ка*. С некоторой долей условности, вполне естественной в си­туаци­ях, когда речь идет о мыслителях, живших за двадцать пять веков до нас, и чьи произведения сохранились, в луч­шем случае, в виде от­рыв­ков, Герак­лита можно отнести к первой – объективной тра­диции, а Зенона – ко второй.

Диалектическое направление сыграло в истории философии ог­ромную роль: как мы увидим позже, в его развитие внесли свой вклад такие выдающиеся мыслители прошлого, как Платон, Аристотель, Ансельм, Спиноза, Кант, Гегель. Более того, открытым привер­жен­цем этой традиции всегда считал себя Маркс, и о том, насколько корректным и адекватным исследуемому предмету – экономической реальности – оказалась заявленная им в «Капитале» диалектическая методология, идут споры и по сей день.

Новое понимание места противоречия и противоположностей в системе мироздания позволило Гераклиту впервые в греческой фи­ло­софии создать концепцию динамического, развивающегося, не­прерывно пульсирующего Космоса. «Этот мир, который не создал никто из богов и людей, но который всегда был, есть и будет вечно живым огнем, мерно возгорающимся и мерно угасающим», — писал он в одном из сохранившихся до наших дней отрывков. Как видим, согласно традициям своего времени, греческий мыслитель попытался придать своему динамическому принципу чисто природную форму, объявив первоначалом всего и вся действительно самую подвижную из наблюдаемых субстанций – *огонь*. Подобным же образом, как мы помним, поступали и философы из Милета, благодаря чему и по сей день многие исследователи рассматривают Гераклита в качестве пред­ставителя именно этой философской традиции.

**1.5. Атомы и пустота**

Как видим, в непростом положении оказался *теоретический* ра­зум античности, лишь только он сделал самые первые шаги к столь же *теоретическому* осмыслению собственных возможностей и гра­ниц, фун­даментальных принципов и оснований своей связи с внеш­ним миром. На одной стороне находились парадоксальные выво­ды элеатов, настойчиво требующие от человека отказа от пребывания в ре­аль­ном, чувственно воспринимаемом мире, и посредством ни­чем ма­териальным нескованной мысли, воспарения в истинный мир сверх­чувственного, единого и неподвижного бытия. Строго рацио­наль­ная аргументация, в особенности после появления парадок­сов Зе­нона, была именно на стороне этих мыслителей. Но мог ли че­ло­ве­чес­кий разум чувствовать себя комфортно в рамках миро­воз­зрен­чес­кой пара­дигмы, тре­бующей при своем последовательном про­ве­де­нии от своих сторонников самоослепления? Противо­по­лож­ный же по­люс занима­ла концепция Гераклита, которая также не мог­ла быть при­емлема до кон­ца хотя бы уже за свою «темноту» и про­ти­воречи­вость.

Возникшая в V в. до н.э. в учениях Левкиппа и Демокрита11 (460– ок. 360 гг. до н.э.) *атомистическая* философия, утверждав­шая, что все предметы состоят из мельчайших, неделимых частиц – *ато­мов*, и представляла собой не что иное, как одну из оригиналь­ней­ших по­пыток примирения фундаментальных выводов элеатов с чув­ст­вен­ным, многообразным и изменчивым миром, в котором суж­де­но про­вес­ти свою земную жизнь каждому человеку. Наверное, по­доб­ное утверждение покажется нашему читателю весьма неожидан­ным: зна­ко­мая еще по школьному курсу физики античная атомистика тради­ци­онно воспринималась и воспринимается как гениальное про­зре­ние, гениальная догадка древних мыслителей по поводу одной из са­мых фундаментальных структурных характеристик материи – ха­рак­те­ристики, нашедшей свое строго научное подтверждение лишь в XIX–XX вв. уже нашей эры. Какое же отношение может иметь все это к умозрительным рассуждениям элейских мудрецов о *бытии*, ко­торое всегда есть, и о *небытии*, которого нет, да и быть не может?

Присмотримся внимательнее к ходу мысли самих атомистов, за­дав­шись вопросом: почему атом в представлении этих философов был принципиально неделим, однороден, вечен и неизменен? По­чему частица, обладающая всеми характеристиками материальных пред­ме­тов, в том числе и пространственной определенностью, ока­зы­ва­лась одновременно лишенной важнейшего свойства любой те­лес­нос­ти, а именно – делимости? Как правило, учебники физики об­хо­дят стороной объяснение данного феномена, и не случайно, ибо пред­по­сылки появления атомистических представлений в ан­тич­ности но­си­ли не естественнонаучный, а именно философский харак­тер. Ведь по своей истинной сути сконструированный в размыш­лениях Лев­киппа и Демокрита *атом* был ничем иным, как свер­нутым в точ­ку веч­ным, не­изменным, всегда себе равным и нерас­члененным *бы­ти­ем* элеа­тов. Да, подлинное познание может быть направлено толь­ко на нечто ус­тойчивое и абсолютное – в этом родо­начальники ато­миз­ма бы­ли все­це­ло согласны с Зеноном и Парме­нидом. Однако в кон­цеп­ции элеатов веч­ность и неизменность оказы­вались потусто­рон­ними это­му, всегда подвижному и множест­вен­ному, миру, и именно эту про­пасть стреми­лись «засыпать» своим учением античные атомис­ты. Движение и множественность оста­ются, и глаза не обманывают че­ловека, однако ра­зум его должен осознать, что все процессы в мире представляют со­бой лишь сугубо внешнее соединение и разъе­ди­не­ние остающихся всег­да неизмен­ными мельчайших частиц ми­розда­ния. «Только по мне­нию, — писал Демокрит, — существует теп­лое – хо­лод­ное, слад­кое – горькое, по истине же существуют лишь атомы и пустота».

Внимательный читатель не мог не заметить, что в приведенном вы­сказывании Демокрита появилось утверждение о реальности *пус­то­ты*, явно идущее в разрез с основными выводами философии элеа­тов. И, надо сказать, этому аспекту их учения суждено было сы­грать в истории и естествознания, и философии, по крайней мере, не мень­шую роль, чем представлениям этих мысли­телей о мельчай­ших кор­пускулах материи. С одной стороны, ут­верждая реальность пус­тоты, атомисты рассуждали вполне после­довательно, ибо из тези­са о дис­кретности бытия неизбежно вытекало наличие небытия как не­кой реаль­ности, заполняющей собой промежутки между атома­ми. Но, с дру­гой, вывод о *бытии небытия* представлял собой вопиющий, про­ти­воре­ча­щий всем принципам рационально организованного мыш­ления вывод. Неслучайно раз­вер­нув­шаяся еще в античности кри­тика философии Левкиппа и Демокрита, в первую очередь, обра­ща­ла внимание именно на эту слабость их учения.

Особо пристальное внимание критике этой философии уделил крупнейший мыслитель античности – Аристотель, не раз дока­зы­вав­ший принципиальную невозможность построения непроти­во­ре­чивой физической науки на основании представлений о мировом про­стран­стве как о пустоте. Однако в отличие от Гераклита, пара­доксальность учения которого была открыто провозглашена самим создателем, внутренняя противоречивость атомистической фило­софии оказыва­лась сокрытой от неискушенных в философии умов через замену строго философского понятия *небытия* вполне прием­лемым и при­выч­ным для обыденного сознания термином *пустоты*. Неслучайно поэтому, что естествоиспытатели Нового времени – прежде всего, конечно же, Галилей и Ньютон – ориентированные, в отличие от сво­их древних предшественников, более прагматично, прошли мимо серь­езных предостережений античных авторов и по­ло­жили в основу созданной ими новой физики пред­ставление о прост­ранстве как о пустоте. Нам предстоит еще не раз вернуться к этой проблеме, сейчас же заметим только, что с точки зрения целого ряда современных ис­сле­дователей, именно тот факт, что фундамен­таль­ную основу клас­си­ческой физики составляло ло­гически противоре­чивое (!) опреде­ление пространства как пустоты, неминуемо пре­допределило разра­зив­шийся тремя столетиями спустя после ее воз­никновения фун­да­мен­таль­ный кризис естествознания. Так что, как видим, у на­чатых в ан­тичности философских споров вокруг *пара­доксов бытия* оказалась весьма долгая и интересная судьба, ока­завшая немалое влия­ние на ход развития естественной науки, а через нее (но об этом мы спе­ци­ально поговорим несколько позже) и на развитие теорети­чес­кой эко­номической мысли.

Провозгласив простоту, неделимость и неуничтожимость ато­мистических единиц, творцы новой философии закономерно пришли к выводу об их вечности и несотворенности. Подобная по­зиция неиз­бежно приводила этих мыслителей к *материализму* – учению, от­ри­цающему какую-либо форму сверхъестественного со­тво­рения мира и утверждающему *вечность материального бытия, его истори­чес­кую первичность по отношению к любым формам духовной дея­тельности*. Вполне естественно, что, отрицая бо­жест­венную сотво­ренность мира, эти философы вставали в открытую оппозицию к религиозным пред­ставлениям своей эпохи, отказывая вообще какой-либо форме мифо­логии в возможности отражения адек­ватной кар­тины мироздания.

Представляя себе атомы в качестве неделимых корпускул, взаи­модействующих друг с другом по жестким, не знающим исключений законам, первые греческие атомисты пришли к формулировке основ принципиально новой познавательной методологии, совершенно не ха­рактерной для мировоззрения античной эпохи. Пожалуй, самым новаторским являлось то, что из естественнонаучных объ­яс­нений мировых процессов были изгнаны такие по­нятия, как *цель* и *смысл* – понятия, весьма характерные для наукооб­разных попыток того вре­ме­ни познать существо природы. «Для Де­мок­ри­та, — указывает зна­ме­нитый историк античности Диоген Лаэрт­ский, — все воз­никает по не­избежности: причина всякого возникно­вения – вихрь, и этот вихрь он называет неизбежностью»12. Но *там, где бес­предельно властвует не­обходимость, уже не остается места ни для случайности, ни для сво­бо­ды*. Запомним и этот вывод, ибо к нему нам предстоит не раз воз­вращаться в ходе нашего дальнейшего раз­говора.

Формированием атомистического учения заканчивается так на­зы­ваемый *натурфилософский* период в истории античной фило­софии. Его главный смысл сводят нередко к попыткам могучих умов древ­нос­ти компенсировать посредством фантастических конструкций не­хват­ку научных знаний о материальном мире. С таким подходом весьма трудно согласиться. По­тому-то для нас и сегодня античная фи­лософия представляет реаль­ный, а не только исторический ин­терес, что контекст даже са­мых пер­вых ее шагов имел мало общего с безос­но­вательными фанта­зиями о внешнем мире. В основе своей он содер­жал совершенно реаль­ную и уни­кальную проблему осмысления тако­го прин­ци­пиаль­но нового яв­ления в интеллектуальной культуре че­ло­­вечества, ка­ковым оказа­лось возникновение *теоретической нау­ки*, способной, как мы гово­ри­­ли, да­вать человеку невиданное ранее и пара­доксаль­ное по своему су­щес­тву – *всеобщее* и *необ­ходимое* зна­ние. Другое дело, что на своем на­чальном этапе фи­лософия почти полнос­тью обошла вопрос, ка­ков должен быть сам *субъект* теоре­ти­ческого по­зна­ния, и все вни­ма­ние скон­центрировала на решении другой сто­ро­­ны проблемы: ка­ким дол­жен быть *мир*, каким дол­жен быть *Космос*, чтобы че­ло­вечес­кая мысль оказалась способна выразить его единую суть, ле­жа­щую по ту сто­рону его видимого многообразия. Именно эта особен­ность первых шагов философии породила в конеч­ном счете наукооб­разную *види­мость* учений ионийцев, пи­фаго­рей­цев, элеатов, ато­мис­тов и Гера­кли­та. Од­нако, практически полностью выработав про­дуктивный по­тен­циал категорий «бытия-небытия», философская мысль ан­тич­ности неиз­бежно должна была прийти к постановке воп­ро­са о *субъек­те* позна­вательного процесса, решение кото­рого во мно­гом и соста­вило осно­ву ее последующего развития. Своеобразным же переход­ным звеном, соединяющим собой эти два, на первый взгляд, дей­ст­ви­тельно прин­ципиально различных вектора философского по­ис­ка, яви­лось учение греческого мудреца Анак­сагора.

***Очерк 2.* Мир человека**

**2.1. Великие спорщики**

С именем *Анаксагора* (ок. 500–428 гг. до н.э.) связан не только фундаментальный поворот в истории античной философской мысли, но и окончательное перемещение этой области знания, перво­на­чаль­но возникшей на периферии греческого мира, в сердце культурной жиз­ни Эллады – в Афины. Пятый век до нашей эры был периодом наи­большего расцвета этого небольшого города-государства – пе­риодом, по праву названного историками «золотым веком Афин». Не в по­следнюю очередь обязанный своим расцветом правлению ве­ликого Перикла, этот город менее чем за столетие сделался местом па­ломни­чества величайших скульпторов, поэтов, драматургов и, конечно же, философов Древней Греции. По загадочной иронии судь­бы имен­но Анаксагору, родившемуся там, где возникла гре­чес­кая фи­лософия – в Ионии (по некоторым сведениям, Анаксагор даже яв­лял­ся учени­ком Анаксимена) – выпала честь перенести ее на новую поч­ву, где «лю­бовь к мудрости» смогла пережить свое второе рожде­ние. Что же со­ставило особый вклад этого мыслителя?

На первый взгляд, учение его было выдержано в традициях того времени и весьма сильно тяготело к атомизму13. Однако не в сфере учения о *структуре материи* лежало подлинное новаторство Анакса­гора! Не решение вопроса о том, *из чего* состоит мир, а прин­ци­пи­ально новое для всего греческого мировоззрения представление об *источнике движения Космоса и причине его целесообразной ор­ганиза­ции* обессмертило в веках его имя. Этим упорядочивающим началом, согласно Анаксагору, не является ни одна из ма­териальных суб­стан­ций – таким началом мироздания может быть лишь некий вселен­ский *Ум*. «Все, что имеется, было совокупно, — писал фи­лософ, — затем пришел Ум и установил в нем распорядок»14. Сто­летием позже оценивая значение данного шага, великий Арис­тотель напишет: «Тот же, который сказал, что разум есть причина вселенной и всякого по­рядка,.. является как бы трезвым, по срав­нению с преж­ними фи­ло­софами, говорившими на авось»15.

Итак, о Разуме как таковом, о Разуме с большой буквы впервые в истории философии зашел специальный и серьезный разговор. Оказалось, что разум есть не просто пассивное начало, лишь тем или иным способом вбирающее в себя содержание внешнего мира. Ра­зум – это первопричина мира, превратившая его из неупоря­до­чен­ного хаоса в царство порядка, гармонии и красоты. Следовательно, по­знать этот мир нельзя, не познав его – этого разума – законов. Впол­не естественно, поэтому, что сделанный Анаксагором шаг явил­ся од­ной из важнейших интеллектуальных предпосылок переориен­тации ан­тич­ной философии с размышлений о принципах устройства внеш­него мира на изучение мира человеческого *Я*. Первой шко­лой, озна­меновавшей собой всецело новый вектор философских ис­сле­дова­ний, явилась школа *софистов*.

Формирование этого нового направления в истории ан­тичной фи­лософской мысли было обусловлено, естественно, не толь­ко внут­рен­ней логикой развития метафизических систем. Одной из важней­ших при­чин поворота философского интереса к человеку стало раз­витие де­мократических начал в жизни афинского полиса и связанное с этим процессом изменение роли логически обосно­ван­ного мыш­ле­ния в реальном бытии древних греков. Общественный успех чело­века зави­сел теперь уже не только и даже не столько от воинской доблести или же качеств государственного мужа, сколько от спо­собности при пуб­лич­ном выступлении адекватно донести до слу­ша­телей свои мысли и убедить их в собственной правоте. Неуди­витель­но поэтому, что в VI–V вв. до н.э. в греческих полисах появ­ляются первые *риторы* – учителя красноречия, бравшие за свои уро­ки нема­лые деньги. Вот как описывает значимость своего ис­кусства один из известнейших ри­торов той эпохи – легендарный Гор­гий. «Риторика,.. по истине, вели­чай­шее благо и причина свободы са­мих людей, так и власти их над дру­гими в каждом городе. ...Ре­ча­ми можно убеждать и судей в судеб­ном месте, и советников в совете, и членов в засе­дании, и всех во всяком собрании, какое бы то ни бы­ло гражданское собрание. Владея та­кою силою, ты будешь иметь ра­ба во враче, раба и в гимнас­тике; а тот ростовщик будет приносить доходы не себе, а другому – а именно те­бе, могущему говорить и убеждать народ»16. Воспри­нимае­мые по­доб­ным образом учителя крас­но­речия поль­зова­лись огромным уваже­ни­ем среди греков и за наиболее искусными из них довольно быстро за­крепилось прозвище *софистов* (от греч. «со­фия» – муд­рость).

Однако далеко не всегда исследования софистов ограничивались исключительно задачами построения публичной речи или техникой грамотной аргументации. Сделав своим предметом искусство убеж­дать, они, будучи людьми глубокими и проницательными, естест­вен­но, не могли обойти стороной фундаментальный вопрос о способах воз­никновения нашего знания и об условиях, при каких мы можем счи­тать его истинным. В итоге, впервые не только в греческой, но и во­обще в мировой истории предметом осмысления философов стал не мир, взятый сам по себе, а само *отношение* человека к этому миру. Та­ким образом, именно с софистов берет начало так называемая *реф­лек­сивная традиция* в истории философской мысли.

*Рефлексией вообще называется деятельность, направленная на осмысление субъектом своих собственных познавательных (а иног­да и не только познавательных) форм и предпосылок.*

Рефлексивная деятельность представляет собой одну из интерес­нейших и оригинальных форм познавательной активности человека. Су­дите сами: в отличие от любой другой формы познавательной дея­тельности, рефлексия предполагает единство, тождество, совпа­дение в одном акте познающего и познаваемого, субъекта и объекта. И в даль­нейшем мы увидим, что практически каждый серьезный шаг в фи­лософском развитии, в конечном счете, будет связан с какой-то но­вой степенью осмысления специфики рефлексивной деятельности, с новыми попытками выработки адекватной именно для нее иссле­до­ва­тельской методологии.

Размышляя над поднятой проблемой, софисты сделали выдаю­щееся открытие, навеки вписавшее их имена в золотой фонд фило­соф­ской мысли – открытие, суть которого можно было бы сформу­ли­ровать всего одной фразой: *познающий субъект представляет со­бой, по крайней мере (!) не менее значимый фактор процесса познания, чем сам исследуемый предмет*. Другими словами, не толь­ко от объек­тив­ных свойств внешнего мира, но и от *состояния* и возможностей по­­знаю­щего этот мир человека зависят выводы, итоги познава­тель­но­го процесса. И софисты нашли огромное количество хорошо из­вест­ных примеров, с их точки зрения, бесспорно под­твер­ждающих по­добное за­клю­чение. Разве, скажем, не бывает так, чтобы один и тот же ветер воспринимался одним человеком как холодный, а дру­гим – как теп­лый? И разве так уж редки случаи, когда больному жел­ту­хой мед кажется горьким, а больному дальтонией крас­ный цвет ви­дит­ся си­ним? И даже если мы возразим, что органы чувств лю­дей, о ко­торых здесь идет речь, не здоровы, то где гарантия того, что именно органы здорового человека способны создавать неискаженное пред­став­ление о мире? Изо всех этих примеров и рассуждений в ко­неч­ном итоге и вытекал фундаментальный вывод софистов: бессмыс­лен­но спра­шивать, каковы предметы мира сами по себе, осмыс­лен­ным является лишь вопрос о том, какими они видятся познающему этот мир че­ловеку. Один из самых известных представителей этого на­прав­­ле­ния – Протагор – сформулировал данную позицию в виде ла­ко­­нич­ного афоризма *«Человек есть мера всех вещей»*.

Такая позиция софистов положила начало целому философскому направлению, названному впоследствии *релятивизмом* (от *relativ* – лат. – *относительность*).

*Релятивизм – направление в истории философской мысли, в рам­ках которого утверждается всецело относительный характер челове­чес­кого познания, отрицается возможность достижения объективно­го, от случайных состояний субъекта и объекта независящего знания.*

Утверждение об относительности любого знания неизбежно сти­рало границу между *истиной* и *заблуждением*, между правдой и ло­жью. Неслучайно, поэтому, что развивая свое учение и претворяя его принципы в жизнь, софисты смогли разработать особые прин­ци­­пы рассуждений и приемов спора, основанные на скрытых логи­чес­ких ошибках, благодаря чему владеющий этими методами че­ловек по­лу­чал возможность доказать практически что угодно.

Так, в одном из платоновских диалогов остался запечатленным следующий фраг­мент рассуждений представителей этой школы: «Есть ли у тебя отец? Есть. А пес у тебя есть? Есть. У него есть щенки? Есть. Сле­до­вательно, этот пес *отец*? Да. Но это ведь *твой* пес? Да. Следова­тель­но, этот пес *твой отец*»17.

Именно подобные приемы рассуждений, безобидные и даже смеш­ные в ситуациях дру­жеского спора, но мо­гущие стоить человеку жизни, будь они исполь­зованы, скажем, в суде, снискали софистам дурную славу в веках, а описания этих прие­мов, под назва­нием *со­физмов*, и по сей день можно встретить в ру­ко­водствах по тех­нологии спора или учебниках логики.

Однако было бы величайшим заблуждением увидеть в софистике лишь ее негативные аспекты. Не говоря уже о том, что как раз эта школа положила начало рефлексивной философии в строгом смысле слова, софистика, причем именно своим *релятивизмом*, в конечном итоге распространенным не только на область представлений чело­ве­ка о внешнем мире, но и на принципы *общественной жизни*, оказа­ла огромное влияние на развитие всего античного мира. Вспомним: в период, непосредственно предшествовавший появлению софистов, эти­ческая жизнь древней Греции во многом еще пребывала в рамках ри­туального, традиционного сознания, т.е. сознания, основной чер­той которого является абсолютность принципов общественного по­ве­дения человека, отсутствие какой-либо возможности для их кри­тического осмысления. *Нравственные нормы*, господствующие в та­ком обществе, покоятся не на доводах разума, а на силе традиции, свя­щенности происхождения, на суеверных представлениях о покро­вительстве небожителей. Именно поэтому даже старей­шины, вожди, верховные жрицы и любые другие предводители на­рода не смеют вносить каких-либо изменений в абсолютные, не­подвластные вре­мени принципы ритуальной жизни. Но как раз рас­сматриваемый нами период – рубеж VI–V веков до н.э. – внес сущест­вен­ные изме­нения в эту извечную стабильность: почти по всей Гре­ции древние царские роды утратили свою прежнюю власть, устояв­шиеся формы государственных устройств пришли в движение, а с принципов и норм общественной жизни медленно начал сходить осенявший их прежде божественный ореол.

Заметим, что философы по-разному отнеслись к этому про­цессу: одни, подобно легендарным «семи мудрецам», стремились путем создания разумных законов ввести эти изменения в максимально прог­рессивное и рациональное русло; другие же, как, например, уже знакомый нам Гераклит, не видели здесь ничего, кроме начала фа­тально неизбежной гибели цивилизации и даже всего Космоса, от­водя себе место гордых наблюдателей, презрительно взирающих на суету мчащегося к своей неотвратимой гибели мира. Совершенно иной была позиция софистов: сформировавшись как раз на гребне этих настроений, они не просто не занимали в их отношении скрытой или явной оппозиции, но, напротив, представляли собой совершенно необходимое звено в их развертывании, в духовном раскрепощении и обновлении древней Эллады. Именно *релятивизм* софистов, их не знающее границ сомнение во всем и вся, сыграли роль своеобразного ду­ховного фермента, активизировавшего разложение патриархальных устоев древнегреческой жизни. Не космическую катастрофу и не слу­чайность, вызванную, как казалось тогда многим, сиюминутным по­мутнением рассудка сограждан, увидели они в отходе греков от освя­щенных веками традиционных форм общежития, но проявление внут­ренних, имманентных закономерностей*человечес­кого разума*, по су­ти своей чуждого подчинению какому-либо иному авторитету, кро­ме авторитета собственной мысли.

Софисты поставили под сомнение основы современной им ре­ли­гии и мифологии, что также явилось важнейшим фактором, спо­соб­ство­вавшим распространению релятивизма на область об­щест­венной жизни эллинов. Так, главный труд уже упоминавшегося нами Прота­го­ра начинался со слов: «О богах я ничего не могу знать – ни того, что они есть, ни того, что их нет; ибо слишком многое мешает позна­нию этого – мешает как темнота предмета, так и непродол­житель­ность человеческой жизни»18.

Отказав в достоверности ре­лигиозным дог­мам, можно было сде­лать и следующий шаг – бро­сить критичес­кий взор и на освещаемые ими общественные нормы. И, надо ска­зать, что успех софистов в этом воп­росе оказался не­малым – слишком от­стали нормативы гре­чес­ких по­лисов от далеко ушедшего вперед ду­ховного уровня этого на­рода, слишком много запретов и правил ока­за­лись не имеющими под собой иного основания, кроме обычая19.

И все же критическое обращение софистов к основам греческой эти­ки, будучи всего лишь первой попыткой рефлексивного осмысле­ния человеком принципов свого поведения, с неизбеж­ностью было и односторонним, и излишне критичным. Как и в слу­чае с познанием при­роды, главным итогом сделанного ими шага оказался полный *эти­ческий релятивизм*, т.е. принципиальное отри­цание даже самой воз­можности существования объективных и ис­тинных общественных нор­мативов. Мнение каждого человека о доб­ре и зле, вне зави­си­мос­ти от его образования и нравственных качеств, признавалось софис­тами истинным и равноправным наряду с любыми другими эти­чес­кими утверждениями, а укоренившиеся в сознании сограждан нормы и принципы общественной жизни, вне какой-либо связи со степенью их разумности, объявлялись вы­дум­ками древних прави­телей и зако­но­дателей городов. Но, отвергая старые принципы, со­фисты, в итоге, не предлагали ничего взамен. Ос­во­бодившись от гнета от­живших свой век предрассудков, человек, при­нявший их точку зре­ния, оказы­вался лишенным всякого жизненного ориентира, его выс­шие идеалы и вера оказывались разрушенными, и он ос­та­вался, говоря словами од­ного современного философа, *«один на один с окружаю­щими его го­лыми стенами»*. Вполне естественно по­это­му, что лишь только со­фистика в полной мере развернула свой интел­лек­туальный потенци­ал и достигла определенной зрелости, в духовной атмосфере эл­лин­ского мира возникла настоятельная по­треб­ность в следующим ша­ге – в постановке вопроса о новых, *ра­зум­ных* и *объек­тивных* критериях добра и зла и ка­ких-то, те­перь уже обя­за­тельно связанных с *субъек­том*, кри­териях истинности позна­ватель­ного про­цес­са. Эта великая за­дача легла на плечи легендарного муд­ре­ца *Со­кра­та* – одной из наи­более ярких и одновременно тра­гичных лич­нос­тей в истории не толь­ко античной, но и всей мировой фи­лософии.

*Сократ* (470–399), в отличие от софистов и Анаксагора, чьи кор­ни уходили в периферийные области Древней Греции, был потом­ст­вен­ным гражданином Афин, как раз в годы его жизни достигших пика своего культурного расцвета. Что касается его семьи, то отец фи­лософа был каменотесом, мать – повивальной бабкой и позже Сократ нередко шутил, что свое искусство, помогающее родиться мысли человека, он унаследовал именно от нее.

Сократ никогда не был мыслителем-затворником, проводящим свои го­ды склоненным над грудами книг. Напротив, его жизнь, во многом прошедшая на афинских площадях и базарах, боль­ше похо­дила на жизнь странствующего мудреца и наставника, не через пись­мо, а через живое общение с любым, готовым к беседе человеком, ищущим разгадки высших тайн бытия и своего предназ­начения. Не­удивительно поэтому, что после Сократа не осталось никаких пись­менных произведений, и если бы не записи его уче­ников – в первую очередь, Платона и Ксенофонта, а также ряда других совре­мен­ни­ков – нам, скорее всего, почти ничего не было бы из­вестно о его фи­ло­софском учении20.

На первый взгляд, позиция Сократа была весьма схожа с точ­кой зре­ния софистов – как и последние, он весьма прохладно относил­ся к натурфилософским увлечениям своих предшественников (что, прав­да, не помешало ему быть страстным поклонником Геракли­та), счи­тая, что единственно достойными философского внимания проб­ле­мами являются проблемы человека. Как и они, философ неред­ко в сво­их беседах подвергал сомнению казавшиеся незыблемыми пред­ставления людей, требуя, чтобы человек ничего не принимал на веру, чтобы среди его жизненных принципов не было бы ни одного, остав­ленного без внимания критической мысли.

И все же их фило­соф­ские позиции были не просто различны, но, во многом, взаимо­исклю­чающи и противоположны. Да, Сократ всег­да с вооду­шев­лени­ем приветствовал тотальный критицизм софистов, их нежелание следо­вать каким-либо иным авторитетам, кроме авто­ри­тета соб­ст­вен­ного разума, но его принципиально не устраивал ис­ключительно *не­га­тивный результат* их исследований, отрицание мыслителями этой школы всего абсолютного, незыблемого, вечного. По его же глу­бо­кому убеждению, критика и сомнение представляют собой лишь начало пути, а освобождение от предрассудков – первый шаг, сделав который, человек только еще приступает к самому глав­ному – к са­мостоятельной выработке своих собственных пози­тивных и ус­той­чивых представлений об истинном и ложном, о доб­ром и злом, о пре­красном и безобразном. Таким образом, для Сокра­та исти­на и ложь – не пустые слова, придуманные, как утверждали софисты, еще не понявшим, не осмыслившим своих познавательных действий че­лове­ком, а тот идеал, к открытию которого должен стре­миться в ходе своих размышлений каждый.

Высокое и чистое утверждение! Только вот как с ним быть после тотального критицизма софистов, после открытия ими *са­мостоя­тельной и существенной роли субъекта* в любом познавательном про­цессе, и, следовательно, зависимости результатов последнего от са­мых разнообразных субъективных составляющих? Где гарантия того, что новое мировоззрение, созданное человеком после его отказа от предрассудков прежних эпох, будет менее произвольным и менее субъективным? Откуда может проистекать уверенность в том, что одна иллюзия не будет заменена другой?

Нетрудно понять, что на непосредственном уровне, т.е. на уров­не, не требующем введения каких-либо новых *мировоззренческих постулатов*, данная проблема неразрешима принципиально. Ведь если мир человеческой мысли действительно есть лишь мир безосно­вательных и всегда субъективных *мнений*, то где можно найти ос­нование того, чтобы одно из них предпочесть другому? И великая заслуга Сократа состоит в том, что он, в полной мере осознав всю глубину и парадоксальность поставленного вопроса, нашел ге­ниаль­ный и на том этапе развития культуры *единственно* возможный спо­соб его разрешения. Выход этот был и гениален, и прост: в любой человеческой душе, — утверждал афинский мудрец, — изначально *заключены вечные, неизменные, божественные истины*, выра­жаю­щие со­бой как законы материального мира, так и этические прин­ципы и нор­мы человеческого бытия. Более того, раз эти истины заключены в каждой человеческой душе, то и отыскать их в себе способен каж­дый, лишь бы только он сумел отворотить свой взгляд от суеты чув­ственного, внешнего мира и обратить интеллектуальный взор во внутреннее духовное пространство собственного *«Я»*. Таким образом, не исследование внешнего бытия, которому отдавали бе­зого­ворочное предпочтение философы натурфилософской эпохи, а *самопознание*, является ключом к открытию высших тайн и Космо­са, и человека. От­сюда вытекал и знаменитый принцип всей сократи­чес­кой фи­ло­со­фии *«Познай самого себя»*21.

Откуда же в душе появляются эти изначальные, существующие до всякого опыта, до всякого контакта с внешним миром знания? Что является их источником и основой? Отвечая на этот вопрос, Сократ рисует нам красивый миф, в различных вариациях воспроиз­ве­ден­ный в целом ряде платоновских диалогов22. Согласно этому мифу, душа человеческая до вселения своего в бренное тело уже прожила несколько жизней, в промежутках между которыми она пребывала на небесах. Данный тезис – не просто дань религиозным воззрениям со­временников, ибо, выдвинув именно *это* положение, Сократ по­лу­чает уникальную возможность объяснить наличие у человека *врож­денных знаний*. Согласно его учению, оказавшаяся на небе душа по­па­дает в совершенно удивительный мир – мир *чистых сущностей* или, как их называет греческий мудрец, *эйдосов*. Здесь и созерцает она, только, конечно, не органами чувств, но *очами разума*, высшие ис­тины мира – истины, которые впоследствии она будет *припо­ми­нать* в своей земной жизни. Чудный, фантастический мир! Здесь, напри­мер, можно узреть добродетель *как таковую*, т.е. не конкрет­ные, возможные и на Земле случаи проявления добра, а саму его *идею*, т.е. тот образ или даже образец, по которому впоследствии че­ло­век будет судить о добродетельном или же, напротив, злобном ха­ракте­ре любого поступка. Здесь же находится идея науки, а также са­мая высшая из всех идей – идея блага.

Да и как может быть иначе? Ведь если ничего этого нет, если эйдетического мира не существует, если душа человеческая дейст­вительно пуста от рождения, то ведь тогда все великое и святое – все, что только и возвышает человека над животным – есть действи­тельно не более чем просто чей-то вымысел! Но сколь ни возвы­шенной бы­ла подобная позиция Сократа, для её подтверждения тре­бовались более веские, чем ценностно-эмоциональные, аргументы – в про­тивном случае, его учение вряд ли могло всерьез проти­востоять ло­гически отточенным положениям софистов. И, воз­мож­но, мы се­годня не вспоминали бы о греческом мудреце – мало ли чудаков в кон­це концов проповедуют прекрасные небылицы – не сумей он отыс­кать в пользу своих взглядов совершенно строгие, дей­ст­вительно ли­шен­ные какого-либо эмоционального налета аргу­мен­ты. И ар­гу­мен­ты эти удалось найти в той самой удивительной облас­ти, па­ра­доксы которой впервые открылись взгляду легендарного Пи­фа­гора – в области пер­вой теоретической науки – математики.

Тот самый аспект, что вызвал в свое время священный тре­пет перед тайной числа первых пифагорейцев – особая устойчивость, веч­ность и неизменность математических соотношений, формул и тео­рем – становится в устах Сократа одним из самых решитель­ных ар­гу­ментов в пользу его позиции. Окружающий человека и непо­средст­вен­но данный ему через органы чувств мир, — утверждает он, — изменчив и преходящ (тут афинянин в полной мере опирает­ся на Герак­лита), и никакое простое *наблюдение* не способно открыть в нем ка­ких-либо вечных и неизменных соотношений, да и жизнь челове­ческая, увы, не безгранична, и, следовательно, любое, приоб­ретен­ное на её протяжении знание никогда не может претендовать на статус непреходящей характеристики бытия. И все же, именно та­кое знание нам демонстрирует математика, в особенности геометрия. Это зна­ние не просто не нашло своего опровержения в течение тыся­че­ле­тий, но по его поводу у нас даже есть некая особая внут­ренняя, интуи­тивная уверенность о принципиальной невозможности тако­го опро­вер­жения. Вспомним, наше собст­венное пер­вое зна­комство, ска­жем, со школьной геометрией. Разве не поразила нас особая само­оче­видность ее аксиом – очевид­ность, делающая непо­нят­ной да­же саму целесообразность придания наукообразных форм столь три­ви­аль­ным и само собой разумею­щим­ся положениям, чья ис­тинность ни в коем случае не может быть подвергнута сомне­нию? Откуда же про­ис­текала эта уверен­ность – уверенность, от­сут­ствующая в отноше­нии прак­ти­чески всех остальных наших зна­ний? Откуда у человека, зем­ная жизнь которого весьма коротка, вдруг мо­жет возникнуть знание, но­сящее вечный, абсолютный характер?

А вот если предположить существование врожденного знания, то особое положение математических аксиом и теорем получит вполне исчерпывающее объяснение. Душа, по учению Сократа, пребы­вая в эйдетическом мире, созерцала там не только этические и эстети­чес­кие идеи (добро, благо, любовь, красоту и т.д.), но и идеи, выра­жающие собой незыблемые закономерности и характеристики окру­жающего человека материального мира. Вселив­шись в земное тело, душа забывает виденное, но не полностью, а примерно так, как за­бы­ваем мы слышанное мельком имя, виденное в толпе лицо, прочи­танный и не особо впечатливший нас текст: – стоит нам столкнуться с чем-то *подобным*, как забытое всплывает в нашей памяти в ре­зуль­тате некоего непроизвольного психического акта23. Точно так же, — утверждает мыслитель, — стоит человеку увидеть, скажем, треу­голь­ный предмет, как в сознании всплывет виденная в эйде­ти­ческом мире душой, а потом «забытая» *идея треугольности*, и че­ловек *«уз­нает»* (!) в видимом предмете треугольник.

С этим конкретным, единичным треугольником человек может поступить совершенно по-разному, и естественно, что способ приме­не­ния будет весьма сильно зависеть от материала предмета. Ведь, очевидно, что треугольной формы камень может быть использован совершенно иначе, нежели треугольной формы участок земли. Но только тогда, когда за дело возьмется математик и захочет изучить *законы* треугольника, материал воплощения данной фигуры потеряет какое бы то ни было значение – будет ли геометр в ходе своих рас­суждений рисовать фигуры на бумаге, на грифельной доске или же на песке – совершенно неважно, ибо исследовать и преобразовывать он будет все равно не эти единичные предметы, а заложенную в соб­ст­венной душе и лишь воплощенную в материальной предметности саму *идею треугольника*. Именно поэтому и только поэтому гео­метр может быть абсолютно уверен, что полученные им выводы окажутся справедливыми не только в отно­шении к данному конкретному треу­гольнику, но и в отношении всех возможных треугольников вообще, которые когда-либо были, есть, и, главное, будут возникать в любой точке мироздания! Именно поэтому полу­ченный вывод можно счи­тать *бессмертным*, а математик с полным правом может гордо име­новаться служителем вечности!

Итак, и истина, и добро существуют, только знание о них невоз­можно получить из наблюдения внешнего мира (последнее, в полном соответствии с учением элеатов, способно породить только *мнение*). Лишь разум, осуществляющий беспредпосылочное рассуж­дение, способен открыть их в человеческой душе. А раз так, то, по мнению Сократа, принципиально должно поменяться и назна­че­ние учителя. Его задача отныне не в том, чтобы сообщить, пере­дать знание уче­нику, а в том, чтобы помочь ему заглянуть в себя и там, в мире соб­ственной души, отыскать высшие истины мира24. Так в реальной жизни поступал и сам Сократ. Он, если верить Платону, почти ни­когда не сообщал собеседнику готового результата, но, по­сле­дова­тельно задавая вопросы и порождая в нем сомнение в оче­видном, побуждал его к собственному поиску25.

Объявив каждого способным прийти к построению ис­тинной этической системы, Сократ положил, тем самым, начало *моральной* философии в строгом смысле этого слова.

*В отличие от* ***нравственности,*** *нормы которой носят* ***надынди­видуальный,*** *внешний для субъекта**характер****, мораль*** *всегда**пред­полагает* ***самостоятельное размышление человека*** *в ходе выра­бот­ки им принципов своего общественного поведения*26*.*

Поэтому, находясь на уровне нравственного сознания, человек выступает лишь в качестве *ретранслятора*созданных помимо его разума и воли принципов и норм, в то время как достигнув мо­раль­ного сознания, он обретает статус истинного*творца*основ своего об­щественного поведения. Очевидно, что для возникновения морали не­обходим весьма высокий уровень развития самосознания отдель­но­го чело­века – уровень как раз и подготовленный всем ходом разви­тия древ­не­греческой цивилизации. И если наиболее наглядной фор­мой ан­тичного антропоцентризма является человекоподобие гречес­ких бо­гов, то, вне всякого сомнения, своей теоретической вер­шины этот культ человека достиг в моральной философии Сократа.

Однако возникновение морального сознания, одним из ярчай­ших про­возвестников которого и был Сократ, влекло за собой весьма про­тиворечивые последствия. Если рассматривать этот процесс с точ­ки зрения интересов отдельного человека, то, бесспорно, развитие мо­ра­ли всегда является актом его духовного возвышения, обрете­ния чув­ства личной ответственности за собственные деяния, осознания се­­­бя в качестве уникального и бесконечного творческого начала. Но у этого явления есть и обратная сторона: вызревающий вместе с мо­ралью дух свободы и критицизма неизбежно начинает форми­ровать у людей ироничное и скептическое отношение к за­конам и запове­дям прошлого, что для общества, основы жиз­не­дея­тельности ко­торого носят еще *традиционный* характер, попросту не может не стать ги­бель­ным.

Не случайно, поэтому, что деятельность Сократа далеко неодноз­нач­но воспринималась в афинском обществе, и если одни гражда­не ис­пытывали к нему почти религиозное чувство, видя в нем высший об­разец мудрости и добродетели, подражая которому следовало стро­ить всю свою жизнь, то немало находилось и тех, кто усматривал в его учении огромную опасность для государства, и без того уже на­хо­дя­щегося в глубоком кри­зисе и упадке. В конце концов, врагам фи­ло­со­фа уда­лось добиться публичного суда над ним, где к ставше­му уже тра­ди­ционным после Анаксагора и Протагора обвинению в не­по­чи­та­нии богов было до­бавлено еще одно – обвинение в развра­ще­нии юно­шества. Гордая и даже дерзкая речь старого мудреца при­вела в не­го­дование судей, и приговор, в итоге, был чудовищно жес­ток – смерт­ная казнь, которая, согласно традициям того времени, дол­ж­на была свершиться через принятие яда цакутты.

Ставшая легендой трагическая гибель Сократа, наверное, в не меньшей степени способствовала увековечиванию его имени, чем вся его жизнь. Долгие месяцы провел он в тюрьме в ожидании испол­не­ния приговора – провел он их с гордым достоинством, в размыш­ле­ниях и беседах с допускавшимися к нему учениками. Наконец, бук­вально накануне казни, друзья сообщили ему о возможности по­бега. Но философ, узнав о спасительной возможности, погрузился в дли­тельное раз­думье. — Чего бояться мне после смерти? Разве не стре­мился я всю жизнь лишь к тому, чтобы в меру сил освободить душу от тела, дабы она могла созерцать истинный, вечный мир – мир чис­тых, идеа­ль­ных сущностей, лишь жалкое подобие которых мы мо­жем увидеть средь земных предметов? На Земле никому не да­но полностью заглу­шить гласа собственной плоти, и, следовательно, смерть для моей души будет не наказанием, а, напротив, долго­ждан­ным избавлением от телесных оков. А разве плохое общество ожи­дает меня на не­бесах – Гомер, Гесиод, Фалес, мудрецы прежних ве­ков, в общении с благородными душами которых мне будет сужде­но провести веч­ность? Если же я поддамся соблазну и сбегу, то прес­туп­лю Закон, тот самый Закон, через неукоснительное соблюдение ко­торого граж­данами только и существует любое государство. Значит, тем са­мым, я подниму руку на свой родной город, на давшие мне жизнь и воспитавшие меня Афины. — Придя к такому выводу, Сок­рат, как сооб­щает Платон, отказался от побега и с потрясшим всех хлад­нокровием принял яд.

Вне всякого сомнения, Сократ был одной из самых ярких фигур не только в истории античной, но и всей мировой философии. Мыс­лители последующих веков неоднократно воспевали его интеллек­туальное и гражданское мужество, видя в нем одного из первых про­возвестников высших, абсолютных прав человеческого разума. Од­нако столь восторженному отношению, как это ни странно, пришел конец, и примерно со второй половины XIX в. уже нашей эры берет начало процесс резкого переосмысления роли Сократа и про­воз­гла­шенного им мировоззрения. Возникновение этих веяний, в первую очередь связанных с именем Ф.Ницше, явилось одним из симптомов порождения принципиально новой парадигмы – парадигмы не­клас­сической философии, об основных принципах которой мы расскажем в заключительном разделе книги.

После гибели Сократа на основе его учения возник целый ряд философских школ. В греческом городе Мегаре, где весьма сильны были традиции пифагорейства, сформировалась т.н. *мегарская* шко­ла, интересовавшаяся, в основном, проблемами теории познания и логическими парадоксами. Теоретические вопросы сократовской эти­ки развивались представителями *киренайской* школы, в то время как прак­тическая сторона его философии, т.е. учение об особом образе жиз­ни, нашла свое наиболее полное воплощение в самой, пожалуй, экс­травагантной философской школе античности – в школе *киников* (циников). Однако подлинным и непревзойденным преемником Со­кра­та на философском Олимпе суждено было стать самому знаме­нитому его ученику – Платону (429–349 до н.э.), одному из круп­нейших мыс­лителей во всей мировой истории философии.

**2.2. В мире идей**

Как и Сократ, *Платон* был уроженцем Афин. Что касается про­исхождения, то из великих философов по знат­ности соперничать с ним мог разве что только Гераклит: по линии отца Платон вел свой род от последнего афинского царя Кодра, яв­лявшегося, согласно легенде, сыном самого бога Посейдона, а по ли­нии матери – от одно­го из «семи мудрецов» – афинского законодате­ля Солона. В моло­дости он, как и большинство юношей, пробовал свои силы в поэзии, од­на­ко, на двадцатом году жизни отец привел его к Сократу, и встре­ча эта оказалась судьбоносной. Легенда рас­ска­зывает, что накануне ночью Сократу привиделся сон, будто на коле­нях у него сидит ма­ленький лебедь («гадкий утенок», как ска­зали бы мы сегодня, вспом­нив Андерсена), у которого быстро вы­росли кры­лья и он, пре­вра­тившись в прекрасную птицу, взмыл к небу, отпра­вившись в само­стоятельный полет. Этот сон оказался вещим: прежде всего благодаря Платону, имя Сократа прочно вошло в мировую куль­туру, на протя­жении двадцати пяти веков вдохновляя людей на выс­шие этические размышления и поступки.

Свою любовь к учителю Платон пронес через всю жизнь, практи­чески ничего не написав от себя, но почти всегда излагая свои мысли от имени беседующего со слушателями Сократа. Вероятнее всего, что основу наиболее ранних диалогов действительно состав­ля­ли реально имевшие место сократовские беседы, однако постепен­но диалоговая форма стала просто стилем Платона, и даже когда на склоне лет уче­ник весьма сильно разошелся во взглядах с учи­телем, он неиз­мен­но вкладывал свои мысли в его уста.

Что касается теории познания, то здесь за Платоном остается за­слу­га доведения до логического завершения и систематизации со­кра­тов­ского гносеологического учения. Одним из важнейших дости­же­ний философа стало обоснование *принципиальной не сводимос­ти лю­бого знания к совокупности данных органов чувств*. Вспомним: ведь именно на этой посылке, на учении, согласно которому любое знание представляет собой не более чем механический агрегат чувст­­вен­ных ощущений, базировался весь релятивизм софистов, все их ут­вер­ж­де­ния об абсолютной зависимости результатов познаватель­ного про­цес­са от случайных состояний органов человеческих чувств.

А раз­ве тебя самого, дорогой читатель, никогда не посещало по­добное со­мне­ние – сомнение в соответствии видимого и слышимого тобой ми­ра миру, каков он есть сам по себе, до прикосновения к нему твоих рук, до обращения к нему твоего взгляда и твоего слуха? Тем более ин­те­ресно нам – людям, живущим два с половиной тыся­че­летия спус­тя, выслушать опровергающие подобную позицию аргу­менты Платона.

Прежде всего, — утверждает философ, — отождествление знания и ощущения стирает какое-либо различие между способом отно­шения к внешнему миру человека и животных. А это момент прин­ципиальный, ибо при таком подходе Протагор с полным правом должен был бы сказать: не только человек, но и обезьяна, червь, свинья, да и вообще любое, обладающее хотя бы какой-то прими­тивной формой ощущения существо, является *мерой всех вещей*. Но да­же если бы знаменитый софист и согласился бы с подобной по­прав­кой, корректно ли будет имеющиеся у животных сведения о ми­ре определить как *знания* в точном смысле этого слова?

Да, на первый взгляд, рассуждения Протагора выглядят весьма убедительно, только, — как совершенно точно замечает Платон, — не отрицает ли он своим утверждением, объявляющим равноправ­ность всех мнений, собственную *мудрость*, да и любую мудрость во­обще, ставя ее в один ряд не только с «мудростью» неуча, но и с «муд­ростью» жабы или даже головастика? И если прав Протагор, то разве не бес­смыслен тогда любой спор об истинности и ложности чего-ли­бо – тот самый спор, искусству ведения которого, кстати го­воря, и обу­чали софисты? Но возможно ли представить себе знание без спо­ра? Разве не является важнейшей особенностью знания свой­ство быть *пере­данным другим*, оказаться подвергнутым анализу и сомне­нию, исходя из неких *общих всем людям* критериев и прин­ципов? Зна­ние же, в отношении к которому нельзя осуществить по­добных про­це­дур, не может и именоваться знанием в точном смысле этого слова. Ко­неч­но, любое ощущение субъективно, и было бы вели­чайшей не­ле­постью пытаться сообщить, передать его в непос­редст­вен­ном виде кому-то другому, но это, — как гениально показывает Пла­тон, — ука­зывает лишь на то, что *между знанием и ощущением мы должны про­вес­ти жесткое и строгое разграничение*27.

Решая поставленную столь оригинальным образом проблему, Платон обращается к анализу самого познавательного процесса. И тог­да выходит, что все здесь обстоит далеко не так просто, как пред­став­лял себе софист Протагор. Каким путем, например, мы узнаем, что видимый нами предмет имеет *белый* цвет? Из ощущений? Ни в коем случае, — утверждает философ, — ибо само по себе световое раз­дражение глаза ни в качестве белого, ни в качестве красного цветов вос­принято быть не может. Лишь сравнив получаемое световое ощу­ще­ние с уже *имеющейся в душе идеей белизны* человек, согласно Пла­то­ну, *узнает* в цвете данного предмета белый цвет. И подобный про­цесс имеет место в любом, без исключений, акте познания!

Не правда ли, весьма нетривиальный вывод? Ведь из этих рас­суж­дений Платона вытекало, что фундаментальным отличием про­цесса познания предмета от его чувственного восприятия является, ни мно­го ни мало, наличие в душе некоего *предшествующего* (*ап­риор­но­го*, как его назовут впоследствии) данному процессу *знания*. Лишь че­рез соотнесение с ним простое ощущение, действи­тель­но ни­чем прин­ципиальным не отличающееся ни у умного, ни у глу­пого че­ло­века, ни даже у человека и животного, становится основой для появ­ления но­вого знания. Итак, лишь *знание может породить новое зна­ние* – та­ков важнейший вывод Платона, что же касается ма­те­ри­альных пред­метов, то наблюдение последних в состоянии дать лишь тол­чок это­му процессу, но самостоятельно никогда знание со­здать не спо­соб­но. Именно поэтому мир знания у афинского мысли­теля с не­избеж­ностью превращается в некий самостоятельный мир эйдо­сов-идей – тот самый мир, удивительные свойства которого мы уже рассмат­ривали, говоря о Сократе. Появление этого мира Платону прихо­дится постулировать с неизбежностью, ибо, в противном слу­чае, ока­жется принципиально необъяснимым происхождение исход­ного, са­мого пер­вого знания человека, являющегося условием всех после­­дующих познавательных актов.

Итак, идея предмета, заложенная в каждой человеческой душе, позволяет разрозненному, всегда изменчивому и субъективно пре­лом­лен­ному потоку ощущений превратиться в устойчивое и обще­зна­чи­мое знание о предмете. Именно тот факт, что эти идеи присут­ствуют в душе *каждого*, делает не только возможным, но и необхо­ди­мым кри­тическое отношение одного знания другому, их взаимную про­вер­ку на основании всеобщих, всем понятных и всем доступных прин­ци­пов и критериев. Последующие поколения фи­лософов, начи­ная уже с ближайшего ученика Платона – Аристотеля, отнесутся весь­ма негативно к попытке объяснения феномена знания путем уд­вое­ния мира, через новую вариацию на старую элеатскую тему про­ти­во­поставления «мира по мнению» «миру по истине». Од­нако строго тео­ретическое обоснование афинским философом *прин­ципиальной не сво­димости знания к совокупности ощущений* на целые века предопре­де­лит магистральный вектор философского по­иска.

Нетрудно заметить, что в гносеологии Платона, по сути, впервые в истории была предпринята попытка строгого обоснования примата *теоретической науки* (классическим образцом которой в Древней Греции была математика) над любыми другими формами позна­ва­тельной деятельности человека, прежде всего, над опытной, эмпи­рической практикой. Той самой практикой, что дала возможность египтянам возвести поражающие и по сей день своей грандиозностью пирамиды, но все же не позволила имевшимся у них навыкам и представлениям принять форму строгой теории. Ведь вполне ес­тественно, что для философского учения, рассматривающего мате­риальные предметы в качестве несовершенных копий совершенных идей лишь наука, способная к изучению последних, может породить не *мнение*, но *знание* о мире, в своих построениях схватить не по­верхность явлений, но проникнуть в *сущность* вещей. Отсюда – осо­бо почтительное отношение Платона к математике, которая, по его утверждениям, в своих абстракциях вовсе не упрощает и не обедняет мир, а, напротив, очищает его от ненужной шелухи и раскрывает исследователю его подлинную истину.

До настоящего момента мы рассматривали лишь те аспекты пла­то­новской философии, где он шел непосредственно за Со­кратом, гениально развивая и углубляя выдвинутые им принципы. Но, не­смот­ря на близость позиций, все же была область, в которой расхож­дение учителя с учеником для последующих поколений ока­залось практически бесспорным. Этой областью стали сердцевина сокра­товской философии – его этическое учение.

Что же произошло? Почему *моральный* дух сократовского уче­ния, провозглашенная им свобода поиска и свобода выбора каждым свое­го места в жизни и верховных принципов собственного бытия, оказа­лись, в итоге, отвергнутыми Платоном?

У этого события было, ес­тест­венно, несколько причин, но од­на из важнейших лежала в плос­кости социально-политических про­цессов, происходивших в те годы в жизни афинского полиса. Ес­ли период жизни Сократа во многом при­шелся на «золотой век» Афин – век выдающегося госу­дарст­венно­го деятеля Перикла, сумевшего в рамках демократической формы прав­ления добиться уникального экономического и культур­ного рас­цве­та, то на долю Платона выпа­ла горькая участь стать сви­детелем кри­зиса и упадка родного города, увидеть начало закабаления нахо­див­шейся в зените духовного рас­цвета Эллады полуварварскими ма­кедонянами. Демократия же, вме­с­те с присущим ей духом сво­бо­ды, раскрывшая свой колоссальный духовный потенциал в годы процве­та­ния и благоденствия, обер­нулась беспомощной химерой, не заклю­чав­шей в себе никакого по­тен­циала для противостояния надви­гающе­муся на страну краху. Не­удивительно поэтому, что в историю со­циаль­ной мысли Платон во­шел как один из первых и наиболее глубо­ких критиков любых форм *демо­кра­ти­ческого* правления.

Однако, несмотря на политические пристрастия, в своем со­циаль­ном учении Платон, будучи великим мыслителем, дви­гался в со­от­ветствии со строгой логикой теоретических рассуждений, ни­когда не позволяя себе необоснованных и недоказанных утверж­дений в угоду сиюминутному политическому чувству. Конечно, кри­тицизм софис­тов, их призыв отвергать в области этики все, что не прошло через критическое чистилище мысли, не мог не импо­ни­ровать всегда ве­рив­шему только в разум философу. Была близка ему и позиция Сок­рата, заявившего о недопустимости останавливаться на отрица­тель­ном итоге размышлений и требовавшего от людей поиска по­зи­тив­ных, вечных и разумных основ своей жизни. Только вот пра­виль­но ли будет доверить данный поиск *любому* человеку? Ведь из того фак­та, что в душе заложены все принципы добродетели, еще далеко не следует, что *каждый* способен их адекватно осмыслить и най­ти, по­добно тому, как из врожденности математического знания от­нюдь не вытекает, что способности всех к математическому позна­нию равно­значны. Любым делом должен заниматься специалист (а Платон вообще весьма почтительно относился к набиравшему силу в антич­ном полисе разделению труда), и задача выработки разумных прин­ципов человеческого существования в обществе не должна здесь быть исключением. Лишь философы, — утверждал Платон, — спо­соб­ные созерцать высшую идею *блага* в ее не замутненной ничем зем­ным чистоте, могут и должны стать наставниками народа. А что­бы их советы не остались благими пожеланиями, в руках этих муд­рецов должна быть сосредоточена высшая государственная власть. В итоге, от провозглашенной Сократом идеи моральной автономии личнос­ти, имманентной свободы человека в выборе им своего эти­ческого пути, Платон перешел к утверждению необходимости оп­ределенной госу­дарст­венной структуры, в рамках которой только и могут раз­виться добродетельные качества человека.

Этот шаг Платона сыграл ни с чем не сравнимую роль в ста­новле­нии научной и философской социальной мысли – не случайно, на­при­мер, что известный философ К.Поппер как-то назвал его даже пер­вым социологом в истории. Ведь в этическом рассуждении впер­вые появилось совершенно новое измерение: от обсуждения прин­ци­пов *индивидуального* поведения произошел переход к ис­следо­ва­нию системы государства как условия нрав­ственного (или, на­про­тив, безнравственного) образа жизни его граж­дан. Впервые в фи­лосо­фии была показана та реальная система от­счета, в рамках ко­торой инди­видуальная нравственность только и может возникнуть, только и мо­жет найти способы и формы своего проявления. Разумеется, Пла­тон еще не сформулировал тезис об опре­деляемости характера чело­века и его этических качеств окружающей социальной средой. В столь категоричной форме этот взгляд будет высказан более чем два тыся­че­ле­тия спустя французскими просве­тителями. И все же именно от Пла­тона берет свое начало подход к пониманию человека как прин­ци­пиально общественного существа («политического живот­но­го» – как назовет его Аристотель), вне связи с каким-либо обществом, не об­ладающего подлинным, человеческим существованием.

Структура идеального государства Платона не отличается особой сложностью, и многие исследователи справедливо усматривали в ней идеа­лизацию общественного строя извечной соперницы Афин, по­бедительницы в Пелопонесской войне – Спарты. Помимо фило­со­фов-правителей, в этом государстве есть еще только два сословия – воинов и земледельцев, причем к последним он отнес всех, кто занят в сфере материального производства, т.е. не только кресть­ян, но еще и ремесленников. Последнее сословие мало интересует Платона, а вот относительно первых двух он действительно оставил весьма ори­ги­нальные рассуждения. Основная черта воинов и пра­вителей, поз­во­лившая впоследствии назвать Платона не только первым социо­ло­гом, но и первым социалистом – полное отсутствие в их сословиях *част­ной собственности*, борьба за перераспределение которой пред­став­ляет собой, с его точки зрения, угрозу стабильности любой из су­ществующих на земле государственных форм. Отсутствие же по­след­ней, напротив, должно обезопасить страну от возможности узур­па­ции власти правителями. Не имея собственности, стоящие у влас­ти муд­рецы будут лишены соблазна в угоду собственным ин­тересам предать интересы своего народа.

Но и этих мер предосторожности кажется Платону еще не доста­точно – уж слишком часто в истории Греции свободно избранные правители объявляли себя единоличными диктаторами, в угоду соб­ст­венной прихоти возвеличивая и приближая к себе родню. Чтобы в самой структуре государства была заложена невоз­мож­ность его пере­рождения в какую-либо иную форму полити­ческо­го строя, прави­те­ли, — настаивает Платон, — должны быть лише­ны самого естествен­ного права человека – права на семью, права име­новать кого-либо своей дочерью или своим сыном. Нет, автор трак­тата «Государство» далек был от мысли о безбрачии правящих фило­софов – ведь в таком случае наиболее талантливые представители нации не оставляли бы после себя потомства, что, как сказали бы мы сегодня, неминуемо ска­залось бы отрицательно на ее генофонде. А раз так, то оставался един­ственный выход – ввести в качестве не­отъем­лемого атрибута идеального государства общность жен всех правителей, дабы от­цов­ство ни одного из них не могло быть установ­лено c достаточной дос­то­верностью. Не имея же ни собственности, ни наследников, ни семьи, философы будут попросту обречены на то, чтобы все свои си­лы без остатка направить на процветание родного государства.

Подобную же позицию занимал Платон и в отношении сословия воинов. Воин, не имеющий собственности и семьи, с большей готов­ностью отдаст жизнь за свое государство, чем воин, обремененный земными заботами и вынужденный думать о судьбе детей и жены после собственной смерти. Что же касается брачных связей, то и в этом сословии все, даже самые возвышенные отношения людей, подчинены бездушной, лишенной каких-либо человеческих чувств рациональной целесообразности. Здесь Платон просто не может не поражать нас своим, буквально не ведающим пределов, цинизмом: решая вопрос о том, какие именно браки для государства наиболее целесообразны и полезны, автор трактата берет за образец ...забот­ливого хозяина псарни, стремящегося максимально улучшить по­томство своих собак. «Из того, что мы сказали, вытекает, — говорит устами Сократа Платон, — что лучшие мужчины должны большей частью соединяться с лучшими женщинами, а худшие, напротив, с са­мыми худшими и что потомство лучших мужчин и лучших жен­щин следует воспитывать, а потомство худших – нет, раз наше *ста­до* (курсив мой. *– К.С.*) должно быть самым отборным»28.

Как видим, главным принципом идеального государства Платона является полное подавление каких-либо проявлений человеческой *индивидуальности*, абсолютное элиминирование интересов лич­нос­ти в угоду интересам общественного целого. Не только собствен­ность, но даже такое неотъемлемое проявление свободы человека, как лю­бовь, оказываются здесь принесенными в жертву во имя це­лост­ности и стабильности государства. И все же, на то Платон и великий фило­соф, что все парадоксальные выводы, и двадцать пять веков спустя поражающие читателей своей жесткостью и бездушием, были полу­че­ны им в *строгом соответствии* с раз и навсегда при­ня­тыми пред­посылками, с принципами, положенными в основу всей его системы. Таков вообще его стиль мышления, на про­тя­жении всей жизни про­пагандировавшийся афинским мыслителем: для истин аб­страктной, теоретической науки, изучающей вечные и не­изменные ха­ракте­рис­ти­ки вещей, оказываются всегда совершенно несущест­вен­ными зем­ные воплощения ее идеальных предметов.

Что такое кон­кретный треугольник, начерченный ли на песке, или даже вы­се­чен­ный на камне и обреченный на неизбежную гибель са­мим своим *ма­териаль­ным* бытием, в сравнении с исследуемой гео­мет­рами иде­ей «треуголь­ности», с открываемыми в ней вечными соотношениями сто­рон, углов, медиан и биссектрис? И какое значе­ние для не знаю­ще­го гра­ниц бесконечного бытия этой идеи могут играть земные судь­бы ее конечных воплощений? Именно такое пред­став­ление о полном гос­под­стве всеобщего над единичным реали­зовы­вал Платон в своем социальном учении: земная челове­ческая жизнь есть нечто со­вершен­но ничтож­ное и эфемерное в срав­нении с об­ретшей свою адекватную реали­зацию на земле *идеей госу­дарст­венно­го строя*. Жизнь человека ско­ротечна, тогда как госу­дарство, если оно идеаль­но, вечно, и поэто­му единственное, что может при­дать жиз­ни смысл – ее полное подчи­не­ние задаче под­держания и сохранения этого вечного покоя и по­стоян­ства. Что же касается само­го человека, то ценность его, при таком подходе, весьма мало чем отличается от ценности единичного треугольника, ибо подобно по­след­нему, его бы­тие не значит ровным счетом ничего в сравнении с без­раздельно царящей над ним всеоб­щей идеей.

Как видим, распространение на область социального по­знания методологических принципов и идеалов математической нау­ки поро­дило весьма бесчеловечные выводы, и неудивительно по­это­му, что сле­дующий шаг в исследовании социальной пробле­ма­тики был сде­лан Аристотелем, первым заговорившим о не­об­ходимости ограни­че­ния абсолютистских притязаний мате­мати­ки.

Анализируя платоновское учение о государстве, необходимо всег­да помнить, что обращение ученого к исследованию некоей идеаль­ной модели не обязательно должно быть связано с планами вопло­ще­ния этой модели в жизнь. Напротив, изучение идеальной пред­метности составляет универсальную отличительную черту лю­бо­го научного процесса, ибо идеальный предмет, коль скоро он познан, за­дает исследователю меру, с позиций которой он получает возмож­ность *судить* о реальных вещах. Ведь геометр, рассматривающий не имеющие толщины линии или же физик, размышляющий над за­конами газа, частицы которого вообще лишены размеров, меньше всего стремятся воплотить эти модели в жизнь. Их цель совершенно другая – с помощью этих моделей получить в руки инструментарий, позволяющий добывать знания о реальных, далеко не модельных предметах. Так, например, каждый человек, имеющий представле­ние о геометрической прямой, может *судить* о степени прямолиней­ности какого-либо предмета, а зная идеальные законы расстояний между точками, выбрать на вовсе не идеальной местности крат­чай­ший путь. Как раз такую функцию – функцию не построения утопи­чес­ких проектов будущего, а способа *теоретического* изучения на­стоя­­щего в целом ряде случаев выполняет обращение Платона к ана­ли­зу модели идеального государства.

Прежде всего, представление о структуре идеального государст­ва ста­новится в платоновском учении основой для классификации реа­ль­но существующих государственных форм. Идея государства, взя­тая са­ма по себе, в незамутненной ничем земным интеллек­туаль­ной чис­тоте, точно также не способна к исторической эволюции, как не спо­соб­ны к ней идеи треугольника или же квадрата. Однако да­же мак­си­мально адекватно воплощенная в жизнь, она, сме­шав­шись с по­стоянно текучей и переменчивой материей, по­рож­дает го­сударст­во, обреченное на гибель уже самим своим мате­риальным бытием. И хо­тя никаких внутренних пружин для его пере­рождения Платон не на­ходит, тем не менее, просуществовав весьма длительный срок, оно сдви­гается со своей неизменной оси и за­пус­кает «часы истории».

Ра­но или поздно, — утверждает философ, — правители совер­шат ошиб­ку в подборе женихов и невест, и тогда новое поколение бу­дет яв­но ус­тупать предшествующим по сво­им умственным и физическим за­дат­кам. Выбранным из его числа правителям окажется уже не по плечу должным образом блюсти прежний порядок, в их стане нач­нут­ся раз­доры, мирным разре­ше­нием которых явится установление *част­ной собственности*. Этот момент и послужит началом истори­чес­кой эво­люции государственных форм, рассматривающихся Плато­ном в качест­ве последовательного искажения и деграда­ции идеаль­ного го­сударст­вен­ного устройства.

Образовавшееся, в результате, новое государственное устройст­во философ именует *«тимократией»* – правлением благородных вои­нов, достаточно жестких в отношениях с простолюдинами, но при этом честных и храбрых на поле брани. Однако, это общество уже не мо­жет быть стабильным, ибо в нем появляется главный источник всех конфликтов, а значит, и *двигатель истории* – частная собствен­ность, имеющая всеобщее распространение. В итоге, именно то, что сос­тав­ля­ет главное отличие тимократии от всех других государств – актив­ная завое­ва­тельная деятельность – неотвратимо приведет та­кое об­щество к пе­рерождению. Неизбежное в ходе завоеваний накоп­ле­ние богатств в руках отдельных лиц, с одной стороны, и постепенно рас­тущее иму­щественное расслоение общества – с другой, откроют путь для захвата власти наиболее богатыми гражданами. Так воз­никает вторая – более искаженная, бо­лее далекая от идеальной форма госу­дарственного устройства – *оли­гархия*, в рамках которой правление осуществляется на основании вполне оп­реде­ленного иму­ще­ственного ценза. Олигархия – это об­щество не­пре­рывных со­циа­ль­ных конфлик­тов, возрастающих по мере коли­чест­венного роста лишен­ного собст­венности населения. Неизбежный итог этих процес­сов – восстание народа, в результате которого уста­навливается сле­дую­щая – теперь уже *демократическая* форма прав­ления.

Но Платон не зря прослыл великим критиком демократии! В его работах мы не найдем и тени намека на то, что демократичес­кая форма правления являет собой окончательный способ разреше­ния всех социальных противоречий, накопившихся в ходе эволюции пред­шествующих государственных форм. Напротив, в иерархичес­ком ряду искаженных способов прав­ления демократия предстает пе­ред нами как еще более уродливое государственное образование, чем олигархия. И подобно всем пред­шествующим формам, демокра­тия гиб­нет не в силу слу­чайных и сиюминутных стечений обстоя­тельств – она оказывается обреченной уже в момент своего рождения, ибо ее губят не внешние факторы, а сам составляющий ее сущность принцип. В данном слу­чае – принцип свободы. Как блестяще пока­зывает Платон, именно развитие послед­ней приводит, в конце кон­цов, к ситуации всеобщего хаоса и беспо­рядка, когда правитель ока­зы­вается вынужденным заиг­рывать со своим народом, учитель – с учениками, и даже рабы и домашний скот (!) начинают медленно, но верно выходить из по­ложенного им по­виновения. Естественным ис­ходом из такого всеобщего хаоса ока­зы­ва­ет­ся *тирания*, рас­сматри­вающая мыслителем в качестве по­след­ней и наиболее искаженной фор­мы государственности.

В проведенном анализе развития государственных форм Платон впервые в истории мировой науки осуществил теоретическое ис­сле­дование законов *социальной динамики* – законов, хотя и дей­ст­вую­щих в обществе, но при этом независящих от произвола и ка­ких-ли­бо случайных состояний человека. Имен­но за этот раздел своего со­ци­ально-филофского учения Платон был назван К.Поппером «пер­вым социологом в истории чело­ве­чест­ва».

Как видим, обращение Платона к умозрительному иссле­дованию структуры идеального государства, объективно говоря, пре­следова­ло исключительно *теоретическую* цель – получить объективную ме­ру, с позиций которой можно было бы подходить к осмыслению реа­лий современной ему политической жизни (точно так же, как с по­мощью представлений о геометрической прямой мы можем судить о степе­ни прямолинейности какого-либо предмета). Но так уж уст­роен че­ловек – сначала творческим порывом своей фантазии он соз­дает пре­красную статую, затем влюбляется в собственное творение и начинает грезить о его оживлении. Не смог избежать подобного со­блазна и ве­ликий Платон: дважды, по пригла­шению сиракузских тиранов Дио­нисиев, Платон, в качестве со­ветчика и реформатора, отправлялся на далекую Сицилию воплощать свой проект в жизнь. Но, увы, обе поездки окончились неудачами, причем по­следняя едва не стоила ему свободы и даже жизни. После провала своей миссии философ окон­чательно осел на родине в Афинах, и жил, окруженный учениками, все более и более удаляясь от не по­нявшего и не при­нявшего его идей мира. В саду, посвященном ле­ген­дарному герою Академу, где обыч­но проис­ходили беседы Пла­тона, постепенно сфор­мировалась фи­лософская школа, вошедшая в историю под названием Академии. Как хорошо заметил по этому поводу Гегель: «Но не Ака­дем, а Пла­тон сделался настоящим героем Академии, вытеснив­шим первона­чальное значение названия Акаде­мии и затмившим героя, место ко­торого он занял, так что имя этого героя дошло до потомства лишь под покровительством Платона»29.

Нетрудно понять, что главной причиной, предопределившей не­уда­чу Платона, были, конечно же, не интриги при сиракузском дво­ре, и даже не личные амбиции юного правителя, а наивная вера фи­лософа во всевластие чистой мысли, в возможность истины, коль скоро она открыта, подчинить себе все и вся. Подобно тому, как де­миург, имея в голове идеальный прообраз кувшина, может придать пер­воначально бесформенному куску глины форму сосуда для хра­нения воды или вина, подобно этому и законодатель, познав идеал об­щественного устройства, по мнению философа, может «вы­лепить» этот идеал из находящегося в его власти государства. И в этом смысле мож­но смело утверждать, что в данном случае мы име­ем дело с си­туацией, когда *отрицательный* результат оказал в итоге колоссаль­ное *позитивное* влияние на дальнейшее развитие со­циаль­но-фи­ло­соф­ской мысли, ибо провал сиракузской миссии Платона заставил уже его учеников (в первую очередь, Аристотеля), взглянуть со­вер­шен­но с иных позиций на природу государства, впервые об­ратив внима­ние на социальные факторы, в своем бытии принци­пиально *неподвласт­ные* воле и желанию человека.

Философия Платона сыграла огромную, мало с чем сопоста­ви­мую роль в истории человеческой мысли. Будучи одним из основных ин­теллектуальных течений Древнего мира, преобразованный пла­тонизм, перекочевав в христианство, явился одним из источников фор­мирования средневековой европейской схоластики. Несколько ото­шед­ший на второй план к концу периода Средних веков, он вновь за­нял ведущие позиции в эпоху Возрождения и в Новое время, ока­зав ог­­ромное влияние на формирование методологических предпо­сы­лок га­­лилеевско-ньютоновской революции в естествознании. Уче­ние Пла­тона о самостоятельном, объективном существовании идей, не просто независимом от человеческой воли и про­извола, но, напро­тив, предшествующем мышлению и являющемся необходимым ус­ло­вием появления у человека этого «высшего дара», стало источни­ком одного из основных направлений в мировой фи­лософии, полу­чив­шего впоследствии название *объективного идеа­лиз­ма*. С позиций этого мировоззрения, окружающий человека мир, хотя и существует самостоятельно и объективно, однако, в своем бытии является чем-то вторичным и производным от сотворившей его, предшество­вав­шей ему и по времени, и по существу, *идеальной* деятельности бога. Со всеми этими аспектами наследия великого Платона нам предстоит еще не раз встретиться в ходе даль­нейшей беседы. Теперь же настало время, еще не покидая Афин, обратить взоры к философии его са­мого знаменитого ученика – Аристотеля (384–322 до н.э.).

**2.3. Систематизатор античной мысли**

Вряд ли во всей многовековой истории человеческого духа оты­щется случай, более наглядно, чем случай со взаимоотношениями Платона и Аристотеля, демонстрирующий всю глубину драматич­ности и даже трагичности, которой могут достичь отношения учителя и ученика. Естественно, что у Платона, как и у любого ве­ликого мыс­лителя, не было недостатка в учениках, особенно таких, кто пра­во­верно шел по его *«следам»*, не смея сказать собственного слова, но видя свое призвание в детализации и пропаганде фило­софии мэтра. Такие ученики – *последователи*, конечно же, необ­ходимы, ибо бла­го­даря именно их стараниям любая, стоящая того доктрина, распро­страняется по свету, завоевывает умы и, на­конец, занимает свое место в мировой культуре. Однако, по жестокой иронии судьбы, им самим не находится места в истории науки, и не случайно: их мысль, всю жизнь светящая лишь отраженным светом, подобно свету Луны, хотя и напоминает собою сияние Солнца, но не может ни по-на­стоящему зажечь чей-либо разум, ни согреть чью-то душу. Всю жизнь раз­вивая и распространяя уже открытую истину, подобные последователи ока­зываются в итоге неспособными к самостоятельному творчеству. Дантовский холм, с образа которого мы начали наше путешествие в историю чело­ве­ческого духа, оказывается закрытым для философов подобного рода, ибо на нем, как мог заметить внимательный чи­татель, вообще нет места *единомышленникам*. Этот холм – холм про­тивников и оппонентов, холм примиренных историей прижиз­нен­ных врагов, собранных вместе лишь по одному критерию – по крите­рию глубины и силы собственной мысли. Здесь, конечно, тоже мож­но встретить учителя с учеником, но всякий раз между ними пролега­ет трещина глубокого разрыва, после чего ученик, вос­приняв у вос­питавшего его мыслителя самое главное – не открытые им ис­ти­ны и не созданные им теории, а саму способность, само умение откры­вать и создавать, – отправлялся в самостоятельный поиск, на первый взгляд, отрицая учителя, на самом же деле стяжая ему в веках со­вершенно новую славу. Именно таким *учеником*, а не *по­сле­до­вате­лем*, суждено было стать Аристотелю, еще при жизни Пла­тона рез­ко разошедшемуся с ним во взглядах и создавшему, в итоге, сис­те­му, на протяжении более чем двадцати веков противос­тоящую про­возгла­шен­ным учителем прнципам.

*Аристотель* родился в 384 г. до н.э. в семье известного врача Никомаха, хотя и не имевшего аристократических корней создателя Академии, тем не менее, согласно легенде, ведшего свой род от сына Аполлона – бога-врачевателя Асклепия. Родиной Аристотеля был город Стагиры (отсюда и прозвище Аристотеля – *Стагирит*, на­столь­ко вошедшее в философский обиход, что со временем оно стало поч­ти вторым именем мыслителя) – небольшой полис на севере Гре­ции, расположенный почти на самой границе с набиравшей в те годы си­лы Македонией. Эта близость к восходящей мировой империи сыгра­ла в жизни будущего философа огромную роль. В возрасте 17 лет Арис­тотель прибыл в Афины, где и произошла его судьбо­нос­ная встреча с Платоном, в Академии которого философ провел почти два десятка лет и покинул ее, несмотря на гораздо ранее начавшиеся раз­но­гласия, лишь со смертью учителя. Первоначально, подобно другим слушателям, он, подражая главе школы, занимался напи­са­нием диа­логов, однако выработка собственной позиции потре­бовала поисков и новой формы изложения: одним из первых Арис­тотель начал пи­сать специальные, имевшие разнообразную структуру фило­софские трактаты со своим понятийным аппаратом, от­ка­зав­шись от принятой в то время диалоговой или даже поэтической формы.

Главный пункт его расхождений с Платоном касался вопроса об от­но­ше­нии идей к единичным предметам. Позже мы уви­дим, к сколь фундаментальным последствиям не только для фило­софии, но и для всей науки вообще, привело новое решение данной проблемы Стаги­ритом. С одной стороны, Аристотель никогда не отвергал объек­тив­но­го существования идей вообще – напротив, обос­но­вание Пла­то­ном самостоятельной значимости идей, их принци­пиальной не­своди­мос­ти к чувственным характеристикам предметов, всегда рас­смат­ри­ва­лось им как выдающееся достижение учителя. Ибо лишь бла­года­ря су­ществованию идеи, — утверждал философ, — каж­дая вещь яв­ляет­ся сама собой, имеет отличающую ее от всего ос­тально­го мира опре­де­лен­­ность. Но вот характерный для платонизма (осо­бенно ярко проявив­шийся у некоторых учеников Платона) отрыв идей от вещей, пре­вра­щение первых в самостоятельный, наряду с земным су­щест­вующий мир, представлялся ему необоснованным и даже вредным. Идея ве­щи, — утверждал Аристотель, — находится не вне предмета, а в нем са­мом, она – не безжизненная абстракция, вечно пребы­вающая в по­кое и неизменности, а сам принцип жиз­ни, принцип изменения, не только сообщающий предмету опреде­лен­ность, но и определяющий собой его реальную, земную судьбу. Если же мы примем трактовку са­мостоятельного существования иде­аль­ного ми­ра, то это незаслу­женн­о обеднит не только наши пред­став­ле­ния о чувственных вещах, но и приведет к неадекватному пред­став­лению о самих идеях, лишив последние реальной связи с мате­­риаль­ными предметами, сделав их совершенно бесполезными для объяс­не­ния происходящих с ними изменений.

В итоге идеи, помещенные Арис­тотелем в сами предме­ты, пере­стают быть абстрактными, веч­но не­подвижными прообраза­ми, но приобретают функции живой *души* вещи, функции принципа ее внут­реннего изменения и раз­вития, функции деятельности, неотде­лимой от ее сущности. Очень час­то, особенно в своих поздних произ­ве­дениях, вместо термина *идея* фи­лософ употреблял понятие *формы*, желая тем самым подчеркнуть ее активный, деятельностный харак­тер, неотделимость от сути са­мого предмета.

Учение Аристотеля о форме, наиболее полно представленное в его главном философском труде – «Метафизика», является особенно важным для понимания гносеологических взглядов философа. Со­глас­но этому учению, любая вещь представляет собой единство двух начал – активной *формы*, задающей предмету его качественную оп­ределенность, и пассивной *материи*, являющейся субстратом для во­площения и материализации формы. Благодаря форме, вещь при­над­лежит к определенному классу предметов, что как раз и позволяет дать ей определенное название (например, шкаф, кубок и т.д.). Сле­до­вательно, форме принадлежит и все то, что является в вещи су­ще­ственным, необходимым и закономерным. Напротив, материя несет в себе непредусмотренную никаким эйдосом, никакой идеей, ни­ка­кой формой *случайность*. И хотя Аристотель, оставаясь верным тра­ди­циям философии своего времени, объявлял лишь форму – это воплощение необходимости, закона и порядка – источником *знания* в строгом смысле слова, тем не менее, именно в его философии впервые в истории материя, как основа случайности, стала, по край­ней мере, интересной для науки. Если идея (форма) вещи воплощает­ся в материи адекватным образом и целиком, — утверждал Стаги­рит, — то такой предмет мы называем правильным или даже кра­сивым, если же неадекватно и лишь частично, то мы имеем дело с неправильным, плохим или даже уродливым предметом. Но в основе любого, даже самого безобразного уродства, лежит абсолютно совер­шенный, идеа­ль­ный эйдос, более того, именно благодаря этому эйдо­су и в срав­нении с ним, мы только и можем почувствовать и понять само урод­ство. Поэтому в философии Аристотеля несовершенство мира в са­мых различных его проявлениях предстает в качестве неиз­бежного и естественного состояния последнего. Состояния, которое не может быть безразличным человеку. Именно этими сооб­раже­ниями, в ко­неч­ном итоге, и объяснялся удивлявший многих совре­мен­ников ин­те­рес философа не только к закономерным, но и к слу­чайным прояв­ле­ниям жизни. Так, например, сохранились све­дения о биологи­чес­кой коллекции Аристотеля, особенно пополнившейся после по­ходов Александра Македонского. Наряду с различными клас­си­ческими формами растений, в ней со­дер­жалась экспозиция самых разных уродливых проявлений земной жизни.

Однако *формой* и *материей* далеко не исчерпывалась, по Арис­тотелю, полнота определения и описания какого-либо предмета, ибо важнейшая характеристика состояния вещи, а именно ее *движение*, ее перемещение в мире других, столь же материальных и столь же оформленных тел, остается пока еще вне поля анализа. Говоря о *дви­жении* как о *третьем принципе* бытия в философии Аристотеля, ни в коем случае не следует забывать, что античный мыслитель был во многом первопроходцем в этой области, и что его взгляды на дви­жение были весьма далеки от представлений, введенных в физику Ньютоном. Исходя из наблюдаемых в реальной жизни фактов и не имея пред­ставления об инерциальном движении, Аристотель ут­верждал, что для движения тела необходима не только внешняя при­чина, но и направление, говоря точнее *цель* этого движения, в силу чего *цель* объявлялась последним – *четвертым* принципом в арис­то­те­лев­ской концепции бытия.

Новое учение о бытии и, прежде всего, включение в него пред­ставлений о деятельностной форме и движении, сыграло револю­ционную роль не только в философии, но и в развитии всей мировой науки вообще. Вспомним: в философских системах наиболее вы­дающихся предшественников Стагирита – прежде всего, в системах Парменида и Платона, истиной мира объявлялись покой и неиз­менность, в силу чего знание могло быть направлено лишь на не­изменные и неподвижные характеристики бытия. Именно поэтому Платон, например, не испытывал никакой потребности в создании специальной науки о материальном мире. Функции последней в пол­ной мере выполняли математика и философия, исследовавшие, по его мнению, как раз то, что было в мире истинного и законо­мерного. Но, согласно Аристотелю, изучающая вечные чистые идеи и не­знако­мая с движением (вспомним: в те годы до создания матема­тического анализа было еще ой как далеко!) математика представляла собой лишь одну из отвлеченных наук, в силу своей абстрактности не спо­собную дать нам адекватных представлений о движении как важ­нейшем атрибуте бытия. Следовательно, должна существовать какая-то иная, к математике несводимая и вообще с математикой не свя­занная наука – наука о реальном мире – *физика*. Читателю нашего времени, наверное, покажется удивительным это изначальное проти­вопоставление физики математике, однако у Аристотеля, как видим, были для этого более чем веские основания. И не только неспо­соб­ность этой науки к адекватному описанию движения тел, но и *идеаль­ная правильность* математических предметов, абсолютная точ­ность получаемых ею выводов отталкивали от этой науки Ста­ги­рита. В ок­ружающем человека подлунном мире, — утверждал он, — нет по­доб­ной точности и идеальности, а, следовательно, для его адекват­ного познания математика попросту бесполезна.

Нет, неслучайно в историко-философских очерках, ориенти­ро­ванных на читателей третьего тысячелетия, мы решили заострить внимание на физическом учении Аристотеля. Дело здесь, конечно, не только в том, что в лице аристотелевской физики мы имеем перед собой парадигму, в течение двадцати веков, т.е. вплоть до гали­леев­ско-ньютоновской революции в естествознании, безгранично гос­подствовавшую в мировой науке и, в этом смысле, по своему куль­турному влиянию не имеющую себе равных ни в Древнем, ни в Но­вом мирах. И даже не в том, что физика двадцатого столетия, в осо­бенности после появления в ней квантовой механики и общей теории относительности, оказалась в гораздо большей степени тяго­теющей к аристотелевским, нежели к ньютоновским представлениям о мире. Для нас, в данном случае, гораздо важнее обратить внимание на другое – выдвинутой античным мыслителем модели физики суж­дено было сыграть в истории роль *одной из двух основных моделей по­строения науки вообще*. Именно таким путем она оказала весьма зна­чительное влияние на судьбы всех, в том числе и социальных наук. И поэтому нам следует сказать хотя бы несколько слов об ос­нов­ных принципах физического учения Стагирита.

Пожалуй, самым фундаментальным отличием аристотелевских представлений о мире от привычной нам картины, нарисо­ванной фи­зическим учением Ньютона, является утверждение им *конечности* Космоса, конечности Вселенной, конечности Мирозда­ния. В основе этого весьма необычного тезиса лежало характерное для всего древ­негреческого мировоззрения представление о беско­неч­ности как о чем-то незавершенном, а потому и всегда несовер­шен­ном. Космос же, с его вечными звездами, с его поражающей вообра­жение зако­но­мерностью и постоянством, в сознании греков всегда восприни­мался как образчик порядка, гармонии и совершенства.

Представление о конечном Мироздании задало Аристотелю со­вер­шенно нетривиальный и для нас довольно неожиданный под­ход к построению всей физической науки. Прежде всего, в рамках его кон­цепции физика выступает не в качестве абстрактной теории, фор­мулирующей *всеобщие* законы, действующие в любой точке бес­ко­нечного пространства, а в качестве учения о *конкретном, единич­ном* предмете – *Космосе*, организованном по определенным прави­лам.

В такой науке, естественно, в принципе не могут возникнуть пред­ставления об однородном пространстве, напротив, каждая точка по­след­него наделяется особым, уникальным статусом, опреде­ляе­мым, в первую очередь, ее положением относительно центра и пери­фе­­рии кос­мического целого. И если в ньютоновском естествознании вы­во­ды абстрактной науки относительно общих закономерностей ма­те­риаль­ного мира служат основой для построения и объяснения на­блюдаемой картины мира, то в аристотелевской науке все обстоит как раз наобо­рот: представления о мироздании как о некоем конеч­ном, целост­ном и иерархически организованном теле являются здесь не­об­хо­димым ус­ловием для объяснения единичных и локальных яв­лений. Так, на­пример, если в созданной в эпоху Нового времени науч­ной пара­дигме общие законы тяготения представляют собой ак­сио­ма­тическую осно­ву для дедуктивного выведения из них законов дви­же­ния звезд и планет (например, законов Кеплера), то в пара­диг­ме древ­негре­ческого философа, напротив, представления об об­щей струк­­туре ми­роздания служат основой для объяснения на­блюдаемого движения отдельных тел. Любое тело, — согласно Арис­тотелю, — име­ет свое *естественное место*в пространстве, и именно стрем­ле­ни­ем к этому естественному месту объясняются на­блю­дае­мые в ре­аль­­ной жизни самостоятельные движения тел. Для всех земных тел, напри­мер, таким местом является центр Земли, в си­лу чего предо­став­лен­ные самим себе эти тела и устремляются к цент­ру, т.е. падают.

Наверное, прочитав утверждение Аристотеля о конечности ми­роздания, вдумчивый читатель не смог избежать вполне естест­вен­ного недоумения: а что же находится за его пределами? Просто пус­тота и все? Нет, великий мыслитель тем и отличается от заурядно­го, что парадоксальные выводы, коль скоро они получены корректно и стро­го, не пугают, а вдохновляют его.

В историю человеческой мыс­ли Аристотель вошел как один из самых яростных противников уче­ния ато­мистов об актуальном су­ществовании пустоты, ибо, вслед за элеа­та­ми, видел в этой концеп­ции, по сути дела, утверждающей *бытие* (т.е. реальное сущест­во­вание) *небытия* (т.е. пустоты), чудо­вищную логическую ошиб­ку: отождествление в одном суждении двух взаи­моисключающих поня­тий. Суждение «пустое пространство» было для него такой же не­лепостью, как «сухая вода» или «дере­вянное железо». И самое ин­тересное, что, по мнению некоторых совре­мен­ных историков нау­ки, древнегреческий мыслитель оказался гораз­до про­зор­ливее своих кри­тиков периода Нового времени – в первую оче­редь, Галилея и Нью­тона, пренебрегших столь основа­тельным пре­дупреждением древ­не­го грека и рискнувших выстроить свою фи­зику на предпосылке о существовании пустого пространства. Соглас­но их утверждениям, именно это, заложенное в фундамент созда­вае­мой науки грандиоз­ное противоречие, во многом предоп­ре­де­лило зна­менитый кризис естест­во­знания на рубеже XIX–XX ве­ков30.

Однако при всей безупречной логичности Стагирита, один воп­рос все же остается у него открытым: как представить себе *отсут­ствие пространства*, ведь сколько ни пытайся, сделать это все рав­но невоз­можно? Всякий раз, когда мы слышим подобные утверж­дения, даже если их приемлет разум, против них беспощадно вос­стают на­ши чувства, *ибо поверить в то, чего нельзя представить*, согласи­тесь, весьма не просто.

Быть может, это и есть главный ар­гумент про­тив физики Арис­тотеля, равно как и против всех, тяго­теющих к ней сегодня, естест­веннонаучных концепций?

Запомним этот вопрос и, отложив его на время, вернемся к нему вновь, ког­да будем обсуждать философию Канта.

Не имея представлений о движении по инерции, Аристотель не­из­бежно должен был столкнуться с вопросом об исходном *источнике* ми­рового космического движения, не позволяющем Вселенной, в ко­нечном итоге, прийти к вечному покою, весьма похожему на поя­вив­шийся в физике XIX в. катастрофический образ «тепловой смер­ти». Так и возникло знаменитое аристотелевское учение о *пер­во­дви­гате­ле* – предмете, который движет сам себя и движение ко­торого уже не требует ссылки на какую-то другую, внешнюю ему причину.

Движение этого удивительного предмета лежит в основе всех ми­ровых процессов, и именно поэтому раскрытие его природы яв­ляет­ся не­обходимым условием познания последних31. С подобной си­туацией мы, в принципе, не могли бы столкнуться в физической систе­ме, зна­ко­мой с понятием движения по инерции и потому ли­шенной необхо­ди­мости для интерпретации локальных процессов апел­ли­ровать к ко­нечной причине всех движений вообще. В силу это­го фактора, напри­мер, ньютоновская наука смогла развиваться вооб­ще вне какого-либо обращения и к глобальной структуре мира, и к его происхождению, будучи совершенно безразличной к харак­теру миро­воззрения своих сторонников, успешно совмещая в своих пре­делах как истинно ве­рую­щих христиан, так и самых заклятых без­божни­ков. Совершенно иная ситуация складывается в физике древ­негреческого мыслителя: определенное представление о проис­хож­дении мира, о конечном ос­новании всех его движений и изме­нений вообще, а следовательно, и определенное отношение к Богу ста­новится не­обходимым аспектом его физического учения. Физи­ка, таким обра­зом, прочно занимает место одного из разделов мета­физи­ки, вот по­чему данный аспект, беспощадно отброшенный Нью­тоном и Гали­леем, становится все бо­лее привлекательным в учении Ста­гирита сегодня.

Учение Аристотеля о перводвигателе сыграло выдающуюся роль в истории человеческой мысли. Далеко неслучайно, например, что ста­тусом перводвигателя в его философии был наделен сам *Бог* – суще­ство, по определению, не скованное никакими пределами, нала­гае­мыми на конечные предметы законами бытия. Возможно, что вве­дение божества в физическую теорию может пока­заться неискушен­но­му чи­тателю отступлением античного мыслителя от строгих прин­ципов науч­ного познания, неизбежной данью религиозному ми­ро­­воз­зрению своей эпохи, на самом же деле, имен­но здесь прояви­лась уни­кальная науч­ная смелость и прозорливость великого грека.

Ведь основание, вызвавшее столь нетривиальный шаг, было бо­лее чем серьезным и фундаментальным: решившись прервать беско­неч­ный причинно-следственный ряд, создающий лишь видимость объяснения мировых явлений, но на деле совершенно не расши­ряю­щий наших знаний о них, а также поставив вопрос о *начале* движе­ния, философ обнаружил неизбежность наделения такого на­чала свой­ствами, *запрещенными* для всех остальных видимых пред­метов. Так, согласно основоположению физики Стагирита, любое движение в подлунном мире носит конечный характер и, либо пре­кра­щается при достижении телом своего «естественного места», ли­бо – закан­чи­вается при завершении воздействия на него внешней си­лы. Пер­во­двигатель же, приводя сам себя в действие, оказывается как бы соеди­няющим в себе две *взаимоисключающие* категории: по­рож­дающую движение причину и само движение как ее следствие и результат. В итоге, для перводвигателя все пределы, налагаемые на конечные предметы законами мира, оказываются снятыми, в силу чего высший ис­точник мирового движения неизбежно наделяется *сверхъ­ес­тест­вен­ными* характеристиками в точном смысле этого слова.

И такой вывод философа был не случаен: в своем учении о Боге – Перводвигателе Аристотель впервые в строго логической форме за­фиксировал фундаментальное онтологическое противоречие законов функционирования и законов возникновения каких-либо процессов или систем. То, что *порождает* систему, оказывается не просто не­объ­яс­нимым с точки зрения законов, описывающих ее *наличное фун­кцио­нирование*, но наделяется парадоксальными, за­пре­щен­ны­ми, и, с позиций этих законов, даже сверхъестественными свойст­ва­ми. Ни раз и не два мировая наука, в свое время не обратив­шая должного вни­мания на это фундаментальное открытие древне­гре­ческого мыс­ли­теля, неожиданно для себя будет сталкиваться с по­добными пара­доксами, и, не поняв их природы и не имея адекватных средств для их разрешения, с неизбежностью будет ввергаться в кри­зис. Так слу­чится, например, при всех попытках путем непосредст­вен­ного изуче­ния законов физиологии, с одной стороны, или же зако­нов чисто химических процессов с другой, объяснить возникновение жизни из не­живой природы. Так будет и при попытках найти в не­пос­ред­ствен­ных законах человеческого бытия ответы на самую ве­ликую загад­ку науки – на загадку происхождения вида Homo sa­piens. Так будет, на­ко­нец, в *экономической* науке, лишь только она в лице Д.Рикардо пред­примет попытку отойти от непосредственного *опи­сания* действи­тель­ности капиталистической эконо­ми­ки, движение которой весьма не­плохо укладывалось в рамки господ­ствовавшей в те годы теории «трех факторов», и поставит вопрос о самом *возникно­ве­нии* капитала из созидающего его труда.

Внимательный читатель, наверное, обратил внимание, что вве­денная Анаксагором важнейшая и неотъемлемая характеристика Бога как высшего *Разума* пока еще не прозвучала в нашем разговоре о фи­лософском учении Стагирита. И правда: определение Бога как Пер­водвигателя – это ведь чисто природная характеристика абсолют­ного начала, хотя и наделяющая его парадоксальными характерис­тиками, однако ничего не говорящая нам о его субъектных атрибутах. Но разве мог древний грек, тем более живший уже после Анаксагора, обойти вопрос о мудрости Божьей? И если его пред­шест­венник опре­делил Бога в качестве высшего Разума, то Аристотель был первым, кто поставил фундаментальный вопрос: *что* может мыс­лить Бог, коль скоро *вне* его порождающей и формирующей весь мир дея­тельности не может быть, в принципе, ничего, коль скоро в Кос­мосе не су­ществует ни одного предмета, выступавшего бы в отноше­нии к нему в качестве *внешнего*,независящегоот него *объекта*? И от­вет фило­софа на поставленный вопрос был абсолютно строг: един­ствен­ным предметом, который способно мыслить божество, может быть только *сам Бог*, определяемый в таком случае в качестве*мыс­лящего себя самого разума*. А вместе с этим новым пониманием Абсо­лют­ного и *самопознание*, в полном соответствии со взглядами учите­лей Арис­тотеля – Сократа и Платона, – было обосновано им в ка­чест­ве выс­шей деятельности мышления, осуществляя которую, несо­вер­шен­ный ра­зум человека только и может если не приобщиться, то, по крайней мере, насколько это возможно, приблизиться к беско­нечно превос­хо­дящему его во всем божеству.

Однако, после всех полученных выводов, остается еще один, не со­всем ясный вопрос: как совместить в рамках одного, пусть и сверхъ­естественного, но все же *единого* (а в последнем, после Ксе­нофана и Парменида, практически никогда уже не сомневались древ­негре­ческие философы) субъекта эти две, принципиально различные дея­тельности: непрерывное, «оформляющее» мир движение, с одной сто­роны, и самопознание, рефлексию, с другой?

Обыденный рассу­док, наверное, вполне удовлетворился бы их рядоположенностью, однако для строгого философа такой вывод означал бы фундамен­тальную расколотость самого абсолютного на­чала, несоедимость в нем идеальной, нацеленной на самопозна­ние, и материальной, на­правленной на движение мира, деятельнос­тей. Аристотель и здесь нашел оптимально точный и фундаменталь­ный выход, объявив эти две деятельности Бога принципиально *тож­дественными*. Мышление Богом самого себя, — утверждал фило­соф, — и есть та деятельность, которая движет и оформляет Мир, который, тем самым, оказывается как бы внутри божественной мыс­ли, оказывается связанным с выс­шим началом не внешним, а внут­ренним образом – примерно так, как связана с человеческим су­ществом собственная его мысль.

В ходе дальнейшего разговора нам еще не раз придется вернуться к эпохальным достижениям Аристотеля в области теоре­тического учения о Боге, оказавшим огромное влияние не только на античную, но и на христианскую теологическую мысль. Сейчас же нам оста­лось еще сказать несколько слов о социально-политических взглядах фи­лософа, тем более что и в этой области его труды на протяжении более чем двадцати веков, т.е. вплоть до наступления эпохи Нового време­ни, считались классическими.

Как и во всех остальных областях знания, *социальная* теория Ста­гирита формировалась и строилась в ожесточенной полемике с плато­низмом. Прежде всего, философ изначально не принимал мак­сима­листскую установку основателя Академии на разработку, и уж тем более на воплощение в жизнь модели идеального государства. Основ­ная трудность виделась ему не только в технической неосу­ществи­мости подобных замыслов, хотя философ немало размышлял и об этом, гораздо важнее, что именно у Аристотеля мы встречаем и со­вер­шенно иную постановку самой проблемы.

С его точки зрения, дело не только в том, что весьма сложно най­ти правителя, оказавшегося способным к полному и последо­ватель­но­му претворению в жизнь платоновского учения, и уж, тем более, непросто отыскать народ, готовый добровольно отказаться, ска­жем, от частной собственности. Нацеленность учителя на пре­тво­ре­ние в жизнь своей политической программы обречена на про­вал уже в си­лу того, что государство представляет собой не искусствен­ное, а *ес­тест­венное образование*,т.е. образование, созданное не сво­бод­ной волей человека и даже не прихотью небожителей, но воз­ни­кающее естест­венным путем, имеющее свои законы, и потому неподсудное человеческому произволу. Более того, в отношении к от­дельному человеку государство играет роль некоей *первичной реаль­ности*, вне ко­торой человек попросту теряет свой человеческий ста­тус: «Госу­дарство, — пишет Аристотель, — есть сущность отдельного человека; отдельный человек так же мало есть нечто самостоятельно сущест­вующее, как какая-нибудь оторванная от целого органическая часть». «Человек, — продолжает далее мыслитель, — есть полити­ческое жи­вот­ное»32. Таким образом, впервые в истории философии прозвучала великая мысль о социальной природе человека – мысль о том, что че­ловеческие качества, т.е. качества его именно как разумного су­щества, не принадлежат всецело его *индивидуальной* телесности, не присут­ствуют от рождения в его душе (или, как сказали бы се­год­ня, не за­программированы генетически), но определяются той со­ци­аль­ной реальностью, в которую изначально оказывается погру­жен­ным его земное бытие. А значит, государство впервые было ос­мыс­ле­но не как продукт свободного взаимодействия уже сущест­вующих, уже сложив­шихся индивидов, а предстало в виде первичной реаль­ности, этих ин­дивидов формирующей и даже порождающей.

Однако критика платоновской теории идеального государства затронула не только практическую сторону данного вопроса. Как принципиальный противник излишней абстрактности любых тео­ретических построений, Аристотель поставил под сомнение и чисто теоретическую продуктивность подобного подхода.

Конечно, ни одна наука не может обойтись без построения *иде­ального* предмета, хотя и не существующего в действительнос­ти, однако задающего собой не­кую всеобщую мерку, с позиций кото­рой исследователь только и может подходить к ее теоретическому опи­са­нию и осмыслению. Аб­со­лютно прямых линий, равно как и без­раз­мерных точек, в приро­де не бывает, но лишь создав своим во­обра­жением, своей фантазией столь причудливые и даже пара­док­сальные образования, чело­век впервые получает ключ к открытию дей­стви­тельных свойств реаль­но наблюдаемого пространства. И Арис­­тотель (хотя его нередко и назы­вают эмпириком, что со­вер­шенно неверно, ибо все величие его как мыслителя, в конечном итоге, и состояло в том, что он, будучи тон­чайшим теоретиком, стремился уничтожить наметившийся уже тогда разрыв теории с практикой) прекрасно по­нимал всю сложность возни­кающей здесь проблемы: с одной сто­роны, необходимость отхо­да от сосредо­то­ченной всецело на абстрак­циях концепции Платона, с дру­гой – не­отвратимость введения в тео­рию идеальных понятий и допу­щений. Здесь-то и раскрылся весь эвристический потенциал создан­ной им методологической концепции «формы-материи».

Вспомним: идея предмета необходимо должна существовать, но су­ществовать не в заоблачной выси, а в самом предмете, кон­цент­ри­руя в себе все существенные и необходимые его черты, опреде­ляя собой его реальную, земную судьбу.

Первый шаг Аристотеля был по­этому вполне естественным – необходимо было конкретизировать пла­то­нов­ское родовое понятие «государства вообще», довести его до уровня видовых различий. Так, например, геометрия имеет дело с иде­аль­ными предметами, но не­далеко бы она ушла, остановись ее созда­тели на понятии «фигуры вообще» и не перейди они к ис­сле­дованию квадратов и треуголь­ников. Именно поэтому Стагирит кон­ст­руи­рует не одну идеальную модель «государства вообще», а вы­деляет три ос­новных («нор­маль­ных») формы государственного уст­рой­ства: *монар­хию, аристо­кра­тию* и *политию*, различая их, преж­де всего, по числу об­ладателей вер­хов­ной власти. *Монархия* – это прав­ление од­но­го, *арис­то­кра­тия* – прав­ление немногих лучших, на­ко­нец, *поли­тия* – прав­ле­ние большинства граждан, отбираемых на ос­нове опре­де­лен­но­го изби­рательного ценза. И хотя, на первый взгляд, различия меж­ду этими формами правления предельно ве­лики, их объединяет глав­ная чер­та, как раз и позво­ляю­щая говорить о них как о «пра­вильных» или «нормальных»: и в мо­нархии, и в аристократии, и в по­литии прав­ле­ние осуществляется в *интересах всего общества*, по­то­му и каж­дая из этих форм имеет за­конное право на свое су­щест­вование.

Однако каждой «правильной» форме государственного прав­ле­ния со­ответствует противоположная, во всем подобная своему анти­по­ду, но в одном аспекте отличающаяся от него принципиально: прав­ле­ние здесь осуществляется не в стратегических интересах об­щес­т­ва, а лишь в интересах определенной, приближенной к власти груп­­пы людей. Так, *монархии*, понимаемой как власть одного, но при этом са­­мого достойного и благородного гражданина, соответствует *ти­ра­ния* – единоличное правление, ориентированное исключительно на личную выгоду самого тирана; *аристократии*, как власти не­мно­гих са­мых лучших и самых благородных горожан, противостоит *оли­гар­хия* – власть группы богатых лиц, пекущихся исключительно о соб­ственных интересах и интересах своих семейств; наконец, *поли­тии*, как власти благородного большинства населения, противостоит, как это не покажется парадоксальным для современного читателя... *де­мократия*, понимаемая как власть свободнорожденной толпы, имею­щей целью лишь свою сиюминутную выгоду.

Думается, наш современник почерпнет немалую пищу для раз­мышлений, самостоятельно познакомившись с интереснейшими и глубочайшими рассуждениями античного мыслителя о фунда­мен­тальных опасностях, таящихся в абсолютизации принципов народо­властия в демократических государствах. Так, например, важнейшим условием сохранения «правильной» формы Аристотель считает на­личие определенного избирательного ценза, исключающего из управ­ления государством не только рабов (что для древних греков было само собой разумеющимся), но и всех тех, чья связь с данным по­лисом носит неустойчивый, или даже случайный характер. И рас­суждает Стагирит при этом весьма здраво: не будучи связан с го­су­дарством корнями, человек, скорее, предпочтет решение, сулящее ему сиюминутную выгоду, но при этом идущее вразрез с фун­да­мен­тальными интересами общества. Именно поэтому, из учас­тия в об­щественных делах должны быть исключены, например, все люди, не являющиеся коренными жителями данного полиса, т.е. имеющие хотя бы одного «иностранного» родителя. Немало опасений вызыва­ет у Стагирита и участие в управлении торгового сословия, вне всяко­го сомнения, являющегося наиболее подвижной частью населения, способной к быстрой и почти безболезненной эмиграции. Напротив, государства, в народном собрании которых большинство составляют представители земледельческого сословия, всегда будут управляться с максимальной эффективностью, ибо связь этих людей с полисом является наиболее глубокой и устойчивой.

Другой аспект его размышлений – недопустимость превращения демократии в своеобразную «народную тиранию», возникающую вся­кий раз, когда в обществе отсутствуют законы, так что решение лю­бого вопроса ставится в зависимость от сиюминутной прихоти на­родного собрания. Важнейшей гарантией от подобных метаморфоз государственного устройства Аристотель считал отсутствие платы за участие в народном собрании – именно этот фактор, с его точки зре­ния, естественным путем отсечет от управления большую часть не имеющих материальных средств для досуга граждан, что не позволит черни захватить реальную государственную власть.

Нетрудно заметить, что при создании своей классифика­ции Арис­тотель рассматривал государственное устройство как сугубо внеш­нее явление, почти не обращая внимания на его взаимосвязь с ос­таль­ными областями социальной жизни человека, например, на за­ви­симость характера политической власти от особенностей хозяй­ст­венной жизни общества, от его культуры, религии и т.д. Однако если вдуматься, то подобная упрощенность подхода окажется вполне ес­тественной и объяснимой: реальный материал, положенный Арис­тотелем в основу его социально-политического учения, практически полностью был ограничен рамками политической истории Древней Греции, имевшей, несмотря на полисную раздробленность, единое культурное пространство и одинаковые практически по всей тер­ритории, условия хозяйствования. Но, несмотря на подобный изъян, политической теории Аристотеля было уготовано великое будущее, во многом схожее с судьбой его физического уче­ния. За­воевав все­мирное признание, она, практически без серьез­ных изменений, про­существовала в статусе классической теории вплоть до эпохи Ново­го времени, когда и была отвергнута в силу появ­ления принципиаль­но новых подходов к исследованию со­циаль­ной реаль­ности, бази­ро­вавшихся теперь уже на несравненно более об­ширном и много­об­разном историческом материале.

Завершая разговор о социально-политическом учении Арис­то­теля, нельзя не коснуться, хотя бы мимоходом, его отношений с Александром Македонским, чьим наставником философ был в юные годы будущего правителя мира.

Согласно дошедшим до нас историческим сведени­ям, первое приглашение занять место наставника царевича философ по­лу­чил сра­зу после его рождения, однако судьбе было угодно отло­жить встре­чу двух величайших людей античности еще на тринадцать лет. Лишь по­кинув со смертью Платона его Академию, Стагирит, про­стран­ство­вав несколько лет по Малой Азии, в 342 г. прибыл к ма­кедонскому двору, где и принял на себя воспитание и образование наслед­ника престола. Целых четыре года молодой Александр, про­гу­ливаясь по тенистым аллеям дворцового парка, мог наслаждать­ся обществом мудрейшего грека, слушая его рассказы об осново­по­лагающих прин­ципах мироздания, о законах государственной жизни и законах чело­ве­ческой мысли, о литературе, поэзии и даже музыке. И хотя история возникшей в ходе этих бесед удивительной и да­же парадоксальной дружбы и по сей день вызывает немало дискуссий, совершенно бес­спор­но одно: в отношениях величайшего мыс­лите­ля и величайшего пол­ководца античности мы не найдем и тени тех отношений, что сло­жились у Платона с правителями Сиракуз. И не слу­чайно.

Античные мыслители были уникально цельными натурами. Имен­но философия определяла собой не только фундаментальные и глу­бинные ориентиры их жизни, но даже манеры поведения, вку­сы, вплоть до отношения к одежде, еде и т.д. Платон отнюдь не был здесь исключением: отношение философа к окружающим людям нахо­ди­лось в полном соответствии с основополагающими прин­ци­пами его мета­физического учения. Сосредоточив все свое внима­ние исклю­читель­но на всеобщих истинах теоретических наук, основа­тель Ака­де­мии неизбежно должен был с высокомерием отнестись ко все­му еди­ничному и преходящему, в том числе, и к такому единично­му, как личность человека, даже если это была личность правите­ля Сира­куз. Да, не сумев найти ничего ценного в отдельном челове­ке, Платон мог увидеть в приглашавшем его правителе лишь удобное *средство* для реализации своих политических планов, и даже самый не­даль­но­видный государь, рано или поздно, должен был по­чув­ст­вовать это. А какой правитель захочет по собственной воле смирить­ся со столь незавидной ролью?

Другое дело Аристотель. Конечно, в его концепции мы еще не найдем ставшего впоследствии уделом христианской философии учения о самостоятельной, и, тем более, абсолютной ценности лич­ности каждого человека. И все же, реабилитировав значимость ми­ра единичных предметов, Аристотель открыл совершенно новый гори­зонт в отношении к человеческой индивидуальности. Единич­ность, в особенности если она – совершенное воплощение формы в ма­терии, наделялась в его учении самостоятельной цен­ностью, а, соот­вет­ственно, и воспитание человека обретало в этой парадиг­ме совер­шенно особый философский смысл, становясь чем-то сродни дея­тель­ности художника, через воплощение в косной мате­рии не знаю­щего изъянов эйдоса, созидающего прекрасное произ­ведение ис­кус­ства. Именно таким произведением искусства и должен был, судя по всему, стать будущий царь, выйдя из-под опеки великого фи­лософа. Не средством для реализации политических целей, хит­рос­тью или уговором навязанных властителю мудрецом, а свобод­ной, гармони­чески развитой индивидуальностью, вобравшей в себя всю глубину культуры Эллады, формировался Александр в ходе бе­сед со Стагири­том. И, думается, не будет преувеличением сказать, что эти встречи с мудрейшим греком в течение четырех лет сыграли далеко не послед­нюю роль в том, что македонский царь оказался достойным той вели­кой миссии, какую суждено было воз­ложить на него мировой исто­рии.

Но Аристотель и Александр оказались близки не только в реаль­ной, земной жизни. Весьма сходным оказался и их вклад в исто­рию мировой культуры. Подобно тому, как целые народы, даже сбро­сив с себя македонское иго, уже никогда не смогли вернуться к преж­ним формам общественной жизни, подобно этому и все научные дис­циплины, которых так или иначе коснулся могучий ум Стагирита, пре­терпели столь фундаментальные и революционные изменения, что с предшественницами стало их роднить разве что лишь название. Более того, подобно новым городам, созданным Александром, неко­торые из которых и по сей день являются процветающими столица­ми, после смерти Аристотеля челове­чество получило в на­след­ство целые науки, не имевшие аналогов в предшествующей ис­тории. К таким наукам относится, в частности, *логика*, не просто впервые оформившаяся в его учении в са­мос­тоя­тельную дисциплину, но уже при жизни мыслителя достигшая столь высокой степени зре­лости, что и по сей день классическая часть этой науки носит на­звание арис­тотелевской. Именно Стагирит впервые осознал необходимость со­зда­ния самостоятельного учения о правилах полу­чения и доказа­тельства абсолютно строгого (аподик­тического) зна­ния, первым дал определение и классификацию ка­тегорий, суждений и умозак­лю­чений, сформулировал основные за­коны логической нау­ки. Огромны были его достижения и в других областях знания. Посмот­рим же, что происходило в философии даль­ше, как развивалась она в мире, с одной стороны, перекроенного могучей поступью ма­ке­донского вой­ска, с другой – несущего на себе не­изг­ла­димый от­пе­чаток мысли Стагирита.

***Очерк 3.* Мир самосознания**

Так называемая *эпоха эллинизма*, согласно принятым в совре­мен­ной истории хронологическим рамкам, начинается с момента смер­ти Александра Македонского в 323 г. до н.э. и завершается в 30 г. до н.э. – в год подчинения Риму Египта. Великим итогом македон­ских завоеваний стало распространение греческой культуры далеко за пределами древней Эллады. Прежде всего, это касается стран Малой Азии и Египта, где возникли своеобразные «сплавы» местных культов и обычаев с классическими греческими верованиями, где восточные тра­диции, смешавшись с пришедшими с Пелопоннеса фор­мами и принципами общественной жизни, породили весьма ори­ги­нальные социальные образования. Одновременно с процес­сом «эл­линизации» мира немалые изменения претерпела и сама Греция: из свободной, могучей державы она превратилась в полу­колониальную страну, сна­чала подчиненную македонскому влады­честву, а затем попавшую под римский протекторат. Постоянные войны и потеря на­циональной независимости привели в расстройство хозяйст­вен­ную жизнь этой страны, что, естественно, не могло не породить и фун­даментальных сдвигов в умонастроениях греческого народа. Од­ним из итогов этих дра­матических культурных процессов и яви­лось фор­миро­вание фило­софии совершенно нового типа, во­шед­шей в ис­торию под названием *философии эпохи эллинизма*.

Но прежде чем обратиться непосредственно к фактическому исто­рическому материалу, попробуем самостоятельно подумать, в каком направлении могли быть сделаны следующие шаги в эволюции фи­лософской мысли, что вообще могла исследовать философия после энциклопедических трудов Стагирита? Обратимся, в первую очередь, к сердцевине метафизики древнего грека – к его пониманию Бога как мыслящего самого себя разума и перводвигателя Вселенной. Да, представление о сугубо внешнем отношении Бога и мира оказалось в этом учении преодоленным, однако всю ли полноту бытия вобрало в себя постулированное Аристотелем единство? Не осталось ли *вне* провозглашенного им тождества какой-либо забытой реальности – забытой, конечно же, не в результате какой-то субъективной ошибки мыслителя, но в силу имманентной ограниченности самого антич­но­го мировоззрения, попросту не наделявшего никогда эту реаль­ность адекватным ей статусом? Наверное, вдумчивый читатель уже сумел найти ответ на этот вопрос – реальностью, которой не нашлось места в сконструированном Аристотелем грандиозном космологи­чес­ком *единстве Бога* и *мира*, оказался сам *человек* понимаемый как мыс­лящее, духовное существо. Конечно, тело его, будучи имма­нент­ной частью Вселенной, как все природное и материальное ока­зы­вается внутри божественной деятельности, однако ничего по­добного мы не наблюдаем в отношении к его мышлению, и это – не слу­чай­но. Ведь для того, чтобы единство, подобное аристотелевскому един­ству Бо­га и мира, распространилось бы и на мысль человека, т.е. чтобы между высшим началом бытия и человеческим внутренним миром можно было бы постулировать прямое, *не опосредованное* кон­так­том с чувственным миром единство, необходимо было кар­ди­нальное изменение вселенского статуса человека, но именно на этот шаг и не было принципиально способно мировоззрение антич­нос­ти. Да, древнегреческая цивилизация подарила миру человекопо­доб­ных божеств, создавая образы которых, люди впервые смогли открыть для себя *духовную сущность Бога*, однако самих себя греки вос­при­ни­мали лишь как *несовершенное подобие, как несовершенную копию* бес­смерт­ных небожителей, в конечном счете, созданную по их при­хо­­ти а, зна­чит, и совершенно не существенную для их вечного бытия. Соб­ст­вен­ная духовность человека еще не была открыта им в качестве абсо­лют­ного момента мироздания, а потому единство Бога и челове­ка мог­ло быть для них только внешним и случайным. Дру­гими сло­ва­ми, житель античного мира постиг, что Бог должен иметь челове­чес­кий облик, однако то, что Бог должен быть связан с че­ло­веком не­коей *необ­ходимой* связью, а, следовательно, что и ему само­му в жиз­ни Бо­га предстоит сыграть какую-то фундаментальную и даже абсолют­ную роль, оставалось пока еще со­кры­тым от его разума.

Конечно, великие деятели греческой философии освободили об­раз божества от окутывавших его наслоений обыденного сознания, пред­ставили Абсолют в его интеллектуальной чистоте, первона­чаль­но определив как *единое бытие* (элеаты), затем – как высший *Ум* (Ана­к­сагор), и наконец – как *мыслящий самого себя Разум* (Арис­то­тель). Однако границу, положенную самим мировоззрением ок­ружав­шей их культуры – границу, впоследствии разделившую на две прин­ци­пиаль­но различные эпохи мир античности и христианский мир, не суждено было перейти даже величайшему из древних греков. Как спра­ведливо заметил в свое время Гегель: «Каждая система фило­софии... при­над­лежит своей эпохе и разделяет с нею ее ограни­чен­ность... Отдельный человек может, сколько ему угодно, пыжиться, он все же не может подлинно выйти за пределы своего времени, точно так же, как он не может выскочить из своей кожи»33. С полным правом эти слова мы можем отнести к наставнику царя Александра, бес­спорно, доведшего до логического завершения мировоззрение древ­негреческой куль­туры, но именно поэтому с наибольшей яр­кос­тью и силой высветив­шего его имманентные границы. Осмыс­ление же этих границ и соста­вило во многом главный лейтмотив последую­щего развития фило­софии дохристианского мира, основ­ную тенден­цию которой мы, имен­но в силу данного факта, вполне можем пред­ставить себе до об­ращения к фактическому материалу.

Действительно, нетрудно заметить, что человек и Бог в кон­цеп­ции Аристотеля оказались в совершенно различном и даже проти­воположном гносеологическом отношении к миру: для Бога мир про­зрачен, прежде всего, потому, что он есть его *творение*, в силу то­го, что мысль Бога о самом себе оказывается, одновременно, и мыс­лью, оформляющей и поддерживающей в движении весь Кос­мос. Напро­тив, мысль человека оказывается совершенно изъятой из этого интел­лек­туального единства, ибо мысль эта не имеет к движе­нию и оформ­ле­нию мира абсолютно никакого отношения. Сам Арис­тотель не об­ра­тил на этот факт особого внимания, так что никаких фунда­мен­тальных и непреодолимых познавательных преград в его учении для чело­ве­ка не возникает. Однако вполне закономерным было то, что в по­­следующих философских системах античности, с каждым их но­вым шагом, все больше ставились под сомнение позна­вательные воз­можности человека, все более отрицалась его спо­соб­ность адекват­но­го познавательного контакта с объективным миром, пока, наконец, в учениях скептиков философы не пришли к ее пол­ному отрицанию.

**3.1. Свобода и природа**

Одной из первых и наиболее влиятельных школ периода эл­ли­низ­­ма была школа *эпикурейцев*, названная так по имени ее основа­теля – греческого мудреца *Эпикура* (341–270). Родиной этого филосо­фа был ост­ров Самос – колыбель греческой интеллектуальной куль­ту­ры – тот самый остров, где за несколько веков до Эпикура заложил основы философии великий Пи­фагор. Тот самый, на берегах кото­ро­го рассказывал свои басни и принял безвинную смерть леген­дар­ный Эзоп. Однако к моменту по­яв­ления на свет будущего основателя философской школы, уже мало что напоминало былое величие этого края: общее кризисное состоя­ние Греции дополнялось здесь труднос­тями, связанными с ре­шением Александра Македонского о возвра­ще­нии захваченных афи­нянами земель коренным жителям острова, что грозило многим афинским колонистам, уже не в первом поко­ле­нии жившим на Самосе, полным разорением. Среди тех, над кем всерьез нависла угроза нищеты, были и родители Эпикура.

Практически не имея средств к существованию, будущий мыс­литель, семнадцати лет от роду, прибыл для прохождения воинской службы в Афины, где впервые смог познакомиться с философскими учениями и даже, судя по всему, послушать Аристотеля. Но гордый и высокомерный наставник царя Александра не вызвал восторга у полунищего искателя истины: слишком далекими от реаль­ных чело­веческих нужд показались Эпикуру его рассуждения, а безграничная уверенность Стагирита в *самоценности* высшего зна­ния всерьез за­ставила задуматься о реальном месте философии в жизни.

Нет, — утверждал тогда еще юный философ, — цель науки не может состоять *в познании ради познания*, в бесполезной игре вооб­ражения и ума. Ее высшей задачей должно стать освобождение че­ловека от тех впол­не реальных несчастий и страданий, что выпадают на его долю в этом мире. Основную же причину страдания Эпикур усматривал в стра­хе людей перед явлениями природы и, самое глав­ное, в боязни смерти. Лишь освободившись от них, уничтожив в собственной душе этих извечных по­рабо­тителей счастья и сво­бо­ды, человек, согласно его учению, смо­жет достичь полной *без­мя­тежнос­ти*, нерушимого *спо­кой­ст­вия* духа. Имен­но безмятежность и радост­ное спокойствие яв­ля­­ют­ся целью жизни настоящего мудреца, и тогда счастье ста­новит­ся, согласно Эпикуру, совершенно независимым от перипетий внеш­не­го, столь трагичного в ту эпоху мира.

Однако, как это ни парадоксально, освобождение людей от стра­ха смерти Эпикур искал не в русле религиозных учений, позво­ляю­щих человеку уповать на бессмертие собственной души, а в рам­ках па­радигмы, весьма близкой к материализму. Наиболее из­вестный его афоризм, касающийся этой темы, звучит так: «Смерти не следует бояться, поскольку она к нам не имеет никакого отно­шения. Ведь *ког­да мы есть, то ее нет, а когда есть она, то нет уже нас*». Причи­ной страданий человеческих, — учил философ, — в ко­нечном счете, яв­­ля­ют­ся ощущения, смерть же есть их постепенное уга­сание, и, следо­вательно, за ее порогом никому не следует опасаться каких бы то ни было страданий, связанных с загробной жизнью. «Поэтому если дер­жаться правильного знания, что смерть для нас – ничто, то смерт­­ность станет для нас отрадна: не оттого, что к ней прибавиться бес­конечность времени, а оттого, что от нее отнимется жажда бес­смер­тия. Поэтому нет ничего страшного в жизни тому, кто правильно по­нял, что нет ничего страшного в не-жизни»34.  Что же касается стра­ха людей перед природой, то и здесь, соглас­но Эпикуру, все нахо­дится в руках самого чело­века: отрешившись от суеверного трепета перед явлениями внешнего мира и встав на путь их строгого и бес­при­страстного *познания*, увидев в природе не произ­вол небожителей, а стро­гий порядок и закон, чело­век, вне всякого сомнения, сможет освободиться и от бессмысленного страха.

В историю мировой философской мысли учение Эпикура вошло в качестве одной из самых воинствующих антирелигиозных школ. Конечно, практически любой из серьезных греческих мыслителей может рассматриваться в качестве критика традиционных рели­ги­оз­ных воззрений, однако самосский мудрец по дерзости и яркости сво­их, бичующих античную мифологию афоризмов, оказался в одном ряду с Ксенофаном и Гераклитом! Неоднократно в иные вре­мена его меткое слово будет всплывать и в публи­цистических памф­летах, и на открытых диспутах, восставая из тьмы веков всякий раз, когда жизнь будет ставить на повестку дня борьбу с отжившей свой век рели­ги­озной формой, заражая умы и сердца лю­дей ин­тел­лек­туальным бес­страшием древнего грека. И неудиви­тельно, что док­торскую диссер­тацию одного из крупнейших в исто­рии анти­ре­ли­гиозных мысли­телей – К.Маркса – украшал эпиграф из гордых слов Эпикура: «Не­чес­тив не тот, кто отвергает богов толпы, а тот, кто разделяет мнение толпы о богах».

Справедливости ради необходимо отметить, что если подхо­дить к оценке эпикурейского учения со всей строгостью, то, в точном смысле слова, эту философию к атеистической отнести нельзя, ибо существование богов в ней, в принципе, не отрицалось. Более то­го, многие мыслители упрекали философа в возрождении характерно­го для народной религии антропоморфизма, в явном отходе от раз­вивавшегося в рамках линии Анаксагора–Аристотеля всецело ин­тел­лектуального понимания природы божества. Но дело в том, что в эпикурейской системе функции и роль богов в Космосе претерпевают фун­даментальные изменения. Обитая где-то в пространствах между ми­рами, они ведут абсолютно безмятежный образ жизни, не вме­ши­ваясь ни в природные процессы, ни, тем более, в люд­ские дела. И если Эпикур все же упоминает о них, то лишь потому, что для человека эти божества должны являть собой *этический об­разец* – идеал полной безмятежности и равнодушия ко всему проис­хо­дя­щему в окружающем его мире.

Нам уже приходилось говорить, что натурфилософским учением, наиболее адекватно соответствующим материалистической позиции, является *атомизм*. Поэтому и нет ничего удивительного в том, что в области философии природы Эпикур оказался прямым после­дова­те­лем Демокрита. Более того, в историко-философских работах долгое время бытовал взгляд, согласно которому Эпикур попросту заимст­во­вал это учение у своего предшественника, не внеся в его разработку ничего нового и существенного. Сторонником подобного взгля­да был, например, даже такой тонкий историк философской мысли, как Ге­гель, в свое время весьма снисходительно заметивший: «Он (Эпи­кур. – *К.С.*) себя называл самоучкой в том смысле, что он свою фи­лософию создал самостоятельно... Это утверждение нельзя пони­мать в том смысле, что он в содержании своей философии был совер­шенно оригинален, ибо... его физическая философия является фи­лософией Левкиппа и Демокрита»35.

Да, *видимость* тождества двух систем действительно есть, и не­малая – в обеих основу мира составляют мельчайшие неделимые корпускулы, из пространственных комбинаций которых и возникают все находящиеся в этом мире предметы. И все же, основание, вы­звавшее возникновение атомистики Эпикура, было принципиально иным по сравнению с причинами, породившими сходную натур­фи­лософскую концепцию в Абдерах. Вспомним: появление атомисти­ческого учения Демокрита было связано с развитием в античной философии проблематики «бытия-небытия», с возникновением и развертыванием фундаментального гносеологического противоречия между «миром по истине» и «миром по мнению». Для разрешения этого противоречия и были, в первую очередь, введены представ­ления о мельчайших, вечных, неизменных и неделимых частицах мироздания. Совершенно иная основа была у натурфилософского уче­ния Эпикура. Для него познание природы было не самоцелью, а лишь средством разрешения фундаментальных проблем человечес­кого существования, поэтому у рожденных гением этого философа мель­чайших частиц мироздания появились совер­шенно новые и, пря­мо скажем, весьма неожиданные свойства.

Вырабатывая свою атомистическую концепцию, философ об­ратил внимание на фундаментальное противоречие, возникающее при последовательном проведении позиции Демокрита, – проти­во­ре­чие, раз­решение которого было особо принципиальным не столько для *физики*, сколько для *этики*. Если в мире нет действитель­но ниче­го, кроме пустоты и атомов, в своем движении подчиненных неумо­лимой и не знающей исключений *необходимости* (а именно такую абсолютную законосообразность мира неоднократно под­чер­кивал Де­мо­крит), то в нем, — рассуждал Эпикур, — не остается мес­та ни для ка­ких проявлений *свободы*, в том числе, и свободы человека. И сколь­ко бы ни старались люди совершать действительно свобод­ные и неза­висимые поступки, все их усилия будут напрасны, ибо вся их свобода на деле оказывается не более чем иллюзией возомнив­ше­го слишком много о себе *механизма,* чьи любые материаль­ные и идеаль­ные дейст­вия абсолютно предзадан­ы. Но раз так, то иллюзией являются и всякая нравственность, и уж тем более мораль. Бес­смыс­ленно и любое эти­чес­кое осуж­дение преступника, ибо человек, в концепции Демо­кри­та, пе­рестает быть свободным, а, значит, и от­вет­ст­венным субъек­том соб­ственных действий.

Никто до Эпикура с такой ясностью и бесстрашием не сформу­лировал эту великую и фундаментальную философскую проблему – проблему совмещения свободы и необходимости, именно поэто­му даже сама ее постановка составила одну из выдающихся заслуг это­го мыслителя. Однако, вполне естественно, что самосский мудрец не ограничился лишь критикой Демокрита и предложил свое объяс­нение возможности свободы. Согласно его концепции, движение атомов детерминировано не до конца, ибо эти мельчайшие частицы миро­здания имеют уникальное свойство *самопроизвольно* (!) откло­нять­ся от прямолинейных траекторий. Именно благодаря тому, что даже для движения атомов существует некая *неопределенность*, что уже в са­мом фундаменте материи заложено *огра­ни­чение всевластию* жесткой, не знающей исключений *необ­хо­ди­мос­ти*, именно благодаря этому и человек обоснованно получает в учении Эпикура великий дар – дар *свободы*36.

Знаменитый последователь Эпикура – римский мыслитель *Тит Лукреций Кар* (99–55 до н.э.) – в своей поэме «О природе вещей» пре­красно выразил эту мысль своего учителя:

Если ж движения все непрерывную цепь образуют

И возникают одно из другого в известном порядке,

И коль не могут путем отклонения первоначала

Вызвать движений иных, разрушающих рока законы,

Чтобы причина не шла за причиной испокон века,

Как у созданий живых на земле, не подвластная року,

Как и откуда, скажи, появилась свободная воля,

Что позволяет идти куда каждого манит желанье,

И допускает менять направленье не в месте известном,

И не в положенный срок, а согласно ума убежденью?

Эпикура по праву можно назвать великим просветителем эпохи эл­линизма. Его установке на познание беспредельной приро­ды, со­дер­жащей в себе бесчисленное множество миров, не раз суж­де­но было сыграть революционную роль и в последующих веках исто­рии человечества: в период расцвета Римской империи, когда на рубе­же христианской и дохристианской эр эпикурейство достигло пика своей популярности; в эпоху Возрождения, когда после дли­тельного ре­ли­гиозно-пренебрежительного отношения к природе люди как бы за­ново начали переоткрывать для себя окружающий их мир; и, на­конец, уже в XVIII–XIX столетиях, когда, в первую очередь, благо­да­ря раз­ви­тию немецкой классической философии, вновь воз­родился ин­терес к самосознанию человека и его свободе, и многие филосо­фы увидели в Эпикуре своего древнего предшественника. Более то­го, нашим современникам небезынтересно будет узнать, что иссле­до­ва­телем, прак­тически впервые всерьез обратившим внимание на фун­дамен­тальные различия натурфилософских учений Демокрита и Эпи­кура, был еще совсем молодой К.Маркс, посвятивший анали­зу дан­ной проблемы свою докторскую диссертацию. О том, насколь­ко это обра­щение к древнегреческому мудрецу оказало влияние на со­дер­жание и методологию его главного политико-экономического про­из­веде­ния – «Капитала» – и по сей день ведутся интереснейшие фи­лософские споры.

И все же, несмотря на общепросветительскую направленность фи­лософского учения, на оптимистический и даже окрашенный не­ки­ми романтическими тонами призыв к глубокому и после­дова­тель­но­му изучению окружающего мира в теории познания эпикурей­цев уже начала проявляться та скептическая тенденция, о не­избежнос­ти возникновения которой в античной фило­софии после тру­дов Арис­тотеля у нас уже шла речь выше. Конечно, Эпикур ни­ког­да не ут­верж­дал ничего похожего на фундаментальную непозна­вае­мость объ­ек­тивного мира, никогда не говорил о его прин­ци­пиаль­ной оторван­ности и противопоставленности разуму челове­ка. Но, тем не менее, срав­нивая познавательную ценность *ощущений* и *разума,* он делал вы­бор в пользу первых, утверждая, что *в ощуще­ниях за­блуж­дений быть не может*, и, следовательно, если у человека все же по­являются за­блуж­дения, то источником их может быть толь­ко его мыслительная деятельность. И если мы теперь еще раз обра­тимся к схеме, рас­смотренной при анализе учения Арис­то­теля о Боге и мире, наиболее точно резюми­ро­вавшей, как помним, мировоззренческую ориен­тацию греческого духа, то станет ясно: этот шаг был вполне естес­тве­нен и логичен. Дей­стви­тель­но, человек в этой парадигме может быть включен в бо­жест­вен­но-миро­вое единство исключительно как физи­ческое, те­лесное, т.е. именно как *ощущающее* существо, тогда как мышление оказы­вается дея­тельностью всецело внешней и Богу, и миру. И неудиви­тельно поэтому, что безошибочная точность чувст­венного вос­прия­тия оказы­ва­ется в учении Эпикура недостижимой для знания, источ­ником которого является чисто интеллектуальная деятельность человека.

Конечно, глубина мысли великого Платона, всего за полвека до рож­дения самосского мудреца доказавшего несводимость никакого знания к ощущениям, в подобных рассуждениях исчезает практи­чес­ки полностью, на что, кстати говоря, не раз указывали философы из продолжавшей существовать в те годы Академии. И все же, не­смотря на этот примитивизм в рамках этой традиции начинает осо­знаваться совершенно новая проблема, неизвестная философам клас­сической Греции, проблема невозможности обосновать позна­ватель­ное един­ство человека с окружающим его миром в рамках мировоз­зрения, отводящего личности роль случайного казуса ми­роздания.

Античная культура уже клонилась к закату, и в глубинах того, что Гегель назы­вал «мировым духом», уже вызревал принцип совер­шен­но нового мира – *христианской* эпохи, которой и суждено было про­воз­гласить неведомую ранее форму отношения между Богом и чело­веком, меж­ду человеком и абсолютным началом вселенского бытия. Но, чтобы потребность в новом мировоззрении стала ощути­мой ре­аль­ностью культуры, необходимо было, в частности, довести до логи­ческих пределов возможности прежней парадигмы, раскрыть изна­чально заложенную в ней потенцию *скептицизма*. Эту всемирно-истори­чес­кую функцию и было суждено выполнить философским шко­лам эллинского мира. И провозглашенный эпикурейством при­мат чувст­венного познания над разумным был лишь первым шагом в этом процессе. В гораздо большей степени скептические тенденции фило­софии той эпохи проявились в возникшем почти одновременно с эпикурейством течении – *стоицизме*.

**3.2. Свобода мудреца**

*Стоицизм* возник в III веке до н.э. в Афинах, но несмотря на про­исхождение среди стоиков было не так уж много греков: ранние фи­лософы этой школы были, в основном, сирийцами, поздние – рим­лянами. Родоначальником школы считается *Зенон* (333–262) из кипр­ского города *Китиона*, который прибыл, как сообщают исто­ри­ки, с краткой торговой миссией в Афины но, заинтересовавшись по­пав­шей­ся ему там в руки книгой Ксенофонта «Воспоминания о Со­кра­те», он пожелал разыскать подобных людей и, в итоге, остался в этом го­ро­де навсегда. Позже Зенон приобрел для философских бесед спе­ци­аль­ный зал – Пестрый портик (в греческой транскрипции *Стоэ пой­ки­ле*) от которого и пошло название возникшей в его стенах шко­лы. Что касается влияния на стоиков философской тра­диции клас­си­чес­кой Греции, то главными авторитетами для них всегда были *Герак­лит* и *Сократ*, прельщавшие их даже не столько глубиной сво­их тео­ре­тических учений, сколько в качестве этических образцов вы­соко­нрав­ственного характера жизни, мужественного и несгибаемо­го сле­до­­ва­ния собственным принципам, спокойного и гордого приня­тия смер­ти. Вполне естественно, поэтому, что из сокра­ти­ческих школ наиболее близки им были *киники*, кроме того, не­малое влия­ние ока­зала на фор­мирование стоицизма и продолжавшая еще в ту по­ру сущест­вовать Академия.

Если философия эпикурейства отличалась достаточной стабиль­ностью и консерватизмом (основные идеи этого на­правления почти не претерпели изменения при переходе от осно­вателя школы к его более отдаленным последователям), то доктрина стоицизма, напро­тив, была менее постоянной и получила заметное историческое раз­ви­тие. Ранние стоики немало внимания уделяли философии при­ро­ды, заимствуя здесь, в основном, идеи у Гераклита. Жизнь Космоса представлялась им в качестве постоянных модифи­каций вселенского огня, из которого последовательно возникают воздух, вода и земля и во что все превращается вновь, пройдя некий мировой цикл. Однако в стоицизме, в отличие от эпику­рей­ства, познание природы никогда не играло столь значимой роли, поэтому в более поздних учениях этой школы натурфилософская проблематика сходит почти на нет, ус­ту­пая место *этике* – с одной сто­роны, и *теории познания* – с другой.

Что касается *теории познания*, то философы-стоики, как и мно­гие их современники, были весьма далеки от умаления позна­ва­тель­ной ценности ощущений. Тем не менее, в их концепции мы не най­дем во многом наивного оптимизма Эпикура. Испытав влия­ние Ака­де­мии, они не могли так просто закрыть глаза на поднятые афин­ской традицией гносеологические проблемы, на провозгла­шен­ное еще софистами весьма осторожное отношение к сведениям, до­став­ляе­мым органами чувств. Да, обман в ощущениях слу­чается, и весь­ма час­то, однако для стоиков он возникает не в силу неких непреодо­ли­мых законов – при определенном старании этого обмана вполне мож­но избежать, осуществляя оп­ределенные про­верочные действия, да­бы убедиться, действительно ли возникшее в результате чувст­венного восприятия представление о предмете яв­ляется адекватным.

Философы этой школы разработали в итоге стройную систему пра­вил, позво­ляющих, говоря совре­мен­ным языком, *верифици­ро­вать* по­лучае­мые представления. Прежде всего, — ут­верждали они, — необ­ходимо удос­то­вериться, находится ли воспри­нимающий предмет человек в здра­вом уме, или же нет. За­тем – здо­ровы ли его органы чувств, до­ста­точно ли долго длился процесс восприятия, не мешала ли вос­прия­тию окружающая предмет среда, и т.д. и т.п. Созда­вав­шаяся путем подобных размышлений система правил весь­ма мало, как видим, отличалась от обычных здравых подходов к реальности, не заключая в себе ни спекулятивной глубины, ни ори­ги­нальности мысли преж­них философских учений. Поэтому неуди­ви­тель­но, что наиболее про­ницательные представители стоицизма не ограни­чи­вались такого рода абстракциями и двигались дальше в поис­ках более глубоких кри­териев истины.

Подобный поиск приводил их в конце концов к парадоксальному вы­воду: последней инстанцией, определяющей истинность или неис­тинность представлений, является мышление самого человека! Да, имен­но *мышление*, проделав все вышеуказанные операции, выносит окончательный вердикт, опираясь лишь на свои собственные пред­ставления о разумном и неразумном. Но не следует ли отсюда не­из­бежный вывод о фундаментальной непозна­ваемости внешнего мира, о принципиальной невозможности достичь когда-либо всецело объ­ек­тивного знания, коль скоро последней инстанцией в определении истины являются кри­терии самого субъекта? Нет! Столь ради­каль­ный вывод сделают их современники – философы-скептики, о ко­торых у нас речь пойдет несколько позже, – стоики же в этом вопросе дер­жались более уме­ренной точки зрения: согласно их онто­логи­чес­кому учению, мир представляет собой некое *разумно* органи­зо­ванное це­лое, управ­ляемое высшим разумным законом – Логосом, в силу чего разум человека, включаясь в познавательный процесс, сопри­ка­сается с чем-то себе подобным.

Согласно учению родоначальника стоицизма Зенона, Космос со­здан для людей, и человек должен сознательно и целеустремленно со­ответствовать своему предназначению. Вся жизнь его должна быть направлена на то, чтобы хранить и развивать в себе бессмертную час­тицу мировой души – ту часть мирового Разума, что, в конечном сче­те, и роднит его с Космосом. Наш разум, — учили стоики, — по су­ти своей тождественен управляющему миром божественному Ло­госу, именно поэтому наша мысль обладает способностью адекват­но вос­производить в себе жизнь Вселенной. Таким образом, в от­личие от Эпикура, столь высоко вознесшего человеческую свободу, что она оказалась даже заложенной в фундамент материи, философы стои­ческого направления провозгласили абсолютную вселенскую не­об­хо­димость законов мирового разума, в осмыс­ленном подчинении кото­рому и должна была в идеале протекать человеческая жизнь.

Постулирование изначальной разумности мира, как и в случае с Анаксагором, естественно переносило центр тяжести философского по­иска на исследование законов этого разума, в равной мере уп­рав­ляю­щего и жизнью мира, и познанием человека. Но каковы же *при­зна­ки самой* этой *разумности*, существуют ли для нее самой какие-ли­бо строгие *критерии*, по которым можно было бы отличить дейст­ви­тельно разумные суждения о мире от субъективного произ­вола, от беспочвенной и безосновательной болтовни? Другими сло­вами, отка­зав ощущениям в статусе высшего критерия истины и перенеся этот критерий в разум человека, философы этой школы столкнулись с не­обходимостью выделения и осмысления истинных законов самого ра­зума, зная которые, можно было бы смело отделять истину ото лжи.

Постановка этого вопроса естественно выводила исследователей на проблематику созданной Аристотелем *логической* науки, как раз и имеющей целью исследование законов разума, законов движения ис­тинной мысли. И, надо сказать, это неизбежное обращение мыслителей к еще не ставшей привычной для философии того времени проб­лем­ной области оказалось на ред­кость плодотворным. Именно фило­со­фам-стоикам мы обязаны од­ной из наиболее фунда­мен­таль­ных раз­работок логики в Древнем мире, более того, именно в их трак­товках она впервые была опре­делена как наука о формах и за­конах мысли37.

И вот здесь-то мы и сталкиваемся с фундаментальной проб­лемой. Ду­мается, даже знакомый лишь с азами логической науки чи­татель со­гласится, что развиваемое в формальной логике понима­ние *за­конов ра­зума* имеет к *критериям* реального познавательного про­цесса весь­ма и весьма ограниченное применение. Ведь даже такие основопо­ла­гающие логические законы, как закон противоречия и закон ис­клю­ченного третьего, в конечном итоге, для своего выпол­нения тре­бу­ют не так уж и многого – аналитической непротиво­ре­чивости субъ­екта предикату в суждениях, да неизменности значения терминов в цепоч­ках умозаключений. Конечно, суждения типа «го­рячее моро­же­ное» или «деревянное железо» без труда диагнозируются формальной логи­кой как однозначно ложные, но как быть во всех остальных, не столь тривиально-абсурдных ситуациях, с какими, в основном, и прихо­дится сталкиваться человеку в его реальной жиз­ни? Цвет букв шрифта данной книги является черным, од­нако, логически совер­шенно не запрещено, чтобы он был красным, желтым, или си­ним. Сле­дова­тель­но, суждение типа «данный шрифт коричневого цве­та», с точки зрения формальной логики, будет безукоризненным.

Другими словами, всякий раз, когда связка субъекта с предикатом логически не запрещена, когда она, по крайней мере, является *воз­можной*, т.е. когда соблюдена логическая *форма* того или иного суж­де­ния и речь начинает идти о проверке на истинность самого его со­держания, формально-логический подход к оценке ис­тинности зна­ния оказывается абсолютно бесполезным. Следователь­но, и ос­нован­ная исключительно на канонах фор­мальной логики, теория познания не может решить практически ни одной серьезной проб­лемы чело­веческого познания. Два тысячелетия спус­тя эта проблема всплывет вновь в рамках совершенно новой фи­лософской традиции – в немец­кой классической фи­ло­софии, где со всей остротой будет поставлен воп­рос о необходимости созда­ния новой – *содер­жательной* логичес­кой науки, задающей кри­терии истинности не только в отно­шении формы, но и в отношении *со­держания* знания. Однако в те годы, ког­да формальная логика сама еще находилась в младенческом воз­рас­те, время для этого шага еще не настало. Поэтому не уди­вляет, что единствен­ными, *проистекающими из разума,* кри­териями ис­тин­нос­ти зна­ния могли быть лишь принципы логики Стагирита.

Мы уже видели, что, на первый взгляд, чисто натурфилософские разногласия Эпикура с Демокритом по поводу природы атомов име­ли весьма серьезные последствия для их этических позиций. Подоб­ную же ситуацию мы наблюдаем и у стоиков, чье гносеологическое учение оказалось весьма органично связано с их представлениями о добре и зле. Этический идеал стоиков – мудрец, достигший *апатии*, т.е. полного освобождения от случайных казусов окружающего мира и определяющий свои поступки исключительно исходя из собст­венных убеждений, которые всегда остаются неизменными, как бы трудно и даже трагично не складывались обстоятельства внешней жизни. Этот мудрец постиг смысл мира, постиг неотвратимость судь­бы и неумолимость законов природы, и он не сопротивляется им, а *свободно* (!) следует их предписаниям. И такое отношение к жизни – не трусливая беспомощность, а гордое принятие предна­чертанного, ли­шенное бессмысленных стенаний и жалоб, только и по­зво­ляющее человеку в любой ситуации не потерять достоинство, реализовать свое вселенское предназ­на­чение. Более того – добровольное следо­вание законам неумоли­мого рока пред­ставляется стоикам единст­венным способом дости­жения полной и истинной свободы, ибо, от­давая тело в распоряжение материального мира, человек только и получает возможность ос­во­бодить свою *душу*, свое *Я*, свое *са­мо­со­знание* от какой-либо внешней зависимости, от подчинения всему то­му, что не является его соб­ственным продуктом.

Вот как, например, комментировал эту позицию один из наи­бо­лее известных стоиков – Эпиктет: «Например, тебе необходимо уме­реть, но необходимо ли тебе об этом плакать? Тебя насильно тащат в тюрь­му, ты не можешь этого избежать, но ты можешь не сокру­шаться об этом. Тебя ссылают в изгнание; никто не может тебе поме­шать уехать в спокойном духе и с легким сердцем.

— Расскажи мне о тайнах твоего друга, — скажет мне мой враг.

— Нет, я тебе не скажу этого, — отвечу я, — так как в моей власти сохранить тайну моего друга.

— Но я тебя закую в кандалы и отправлю на каторгу, если ты не откроешь мне его тайны!

— Что ты говоришь? Не меня закуешь ты в кандалы; ты закуешь мои ноги, руки, а меня, мою душу, мою волю, мой разум ты не сможешь заковать, потому что никто, кроме меня, не в силах рас­прорядиться ими!»38.

Отстраненное отношение к миру требует от человека обузда­ния охватывающих его страстей, что является для стоиков первым и важнейшим условием добродетельной жизни. Более того, в рам­ках этой философской школы, как правило не прово­ди­лось ни­ка­кой прин­ципиальной грани между негативными и пози­тив­ными страс­тями человека. Так, даже смерть самых близких чело­веку людей не может, согласно учению этих философов, стать оправданием безу­теш­ного горя, ибо и такое испытание не должно являться пре­пят­ствием для добродетельной жизни, осно­ванной на согласии с соб­ственными принципами и взглядами. И даже друж­бу, столь высо­ко ценившуюся эпикурейцами, не следует доводить до такого состоя­ния, чтобы не­счастье, случившееся с дру­гом, могло бы нарушить свя­того спокой­ствия достигшего апатии мудреца.

Таким образом, в философии стоиков возникает совершенно но­вое понимание смысла и назначения добродетели: целью пропо­ведуемого ими высоконравственного образа жизни менее всего ока­зывается другой человек, напротив, добродетельная жизнь, в первую очередь, рассматривается как способ *собственного духовного со­вер­шенствования* творящего ее человека.

Но и это не все: не менее важная особенность этического учения этой школы состояла в том, что в наиболее фундаментальных, теоре­тически обоснованных аспектах оно было сосредоточено на *нега­тивных* определениях добродетели: освобождение *от* мира, отказ *от* подчинения поступков страстям, независимость дей­ствий *от* внеш­них обстоятельств, и т.д. и т.п. Стоики убедительно показывали, чего *не* должен делать человек, дабы быть добро­де­тельным, однако, сама добродетель при этом превращалась в пустую, почти лишенную опре­делений абстракцию, в независимое от мира *ничто*, не наполненное никаким самостоятельным содержанием. А ведь нечто подобное мы уже встречали в их гносеологическом уче­нии, когда обращение к формально логической структуре суждений могло указывать лишь на их ложность, но никогда не становились крите­рием истинности. Эту аналогию между этикой и теорией познания стоиков можно про­должить и дальше. Разве не напоминает, на­при­мер, жизнь твердого в своих взглядах и убеждениях стоика, при лю­бых обстоятельствах остающегося верным раз и навсегда принятым принципам, неиз­менным и никак независящим от внешних обстоя­тельств... цепочку логически корректных умозаключений, в своем развертывании под­чиняющуюся главному правилу – неизменности значения исполь­зуемого им термина? Разве не уподобляется эти­ческий идеал стои­цизма – вечно неизменный в своих убеждениях мудрец – логи­чес­кому понятию, о происхождении содержания кото­рого формальная логика, как правило, сказать может очень немного, но, коль скоро это содержание принято, в ее силах потребовать его постоянства? Что же, стоикам, во всяком случае, следует отдать долж­ное в одном: не найдя содержательных критериев истины и встав на путь развития фор­мальной гносеологии, они оказались верными своему подходу и в области учения о правилах поведения человека.

Нетрудно заметить, что в философии стоиков мы видим даль­нейший шаг в направлении к отрыву человеческого познания и со­знания вообще от окружающего мира. Шаг, как мы уже говорили, став­ший неизбежным после фундаментальных трудов Аристотеля, в не­яв­ной форме раскрывших имманентные пределы античного миро­воззрения. Если в эпикурействе мы имели дело с еще во многом наивной верой в познавательное всесилие ощущений – верой, с точ­ки зрения философской глубины и теоретической строгости, находя­щейся значительно ниже уровня основателей и Академии, и Ликея, то стоицизм, открыто задавшийся вопросом о критерии этого един­ства, сделал важнейший шаг вперед.

Да, разум человека находится в единстве с пронизывающим весь мир божественным Логосом, но у этого единства нет иных крите­риев, кро­ме канонов формальной логики. Да, человек не в силах из­менить за­коны неумолимого рока, но лишь от его воли зависит, будет ли он им следовать осознанно и свободно, либо же уподобится соба­ке, си­дящей на цепи. Как результат – превращение *само­созна­ния* че­ло­­века в самостоятельный мир, в *микрокосмос*, по масштабу и значи­мости равный, по крайней мере, Вселенной и, что самое главное, автоном­ный и независимый от нее. И не случайно, что при­зыв к по­гружению личности в собственный, субъективный, независимый от внеш­него бытия автономный мир, прозвучал в этой философии го­раз­до резче и убедительнее, чем в учении Эпикура. И все же про­тиво­поставление человеческого самосознания внешнему социаль­ному и природному мирам еще не было доведено в стоицизме до высшей точ­ки, до абсо­лютного, непреходимого предела: гно­сео­ло­гия этой шко­лы допускала возможность познавательного кон­такта с внеш­ним миром, а эти­ческое учение не вос­пре­щало заниматься госу­дарствен­ны­ми делами, приемля в ка­честве не­умо­лимой необхо­ди­мости зако­ны окружающей мудреца полити­чес­кой жизни. Вполне естественно поэтому, что дол­ж­но было возник­нуть учение, сумевшее занять более смелую и, в дан­ном слу­чае, более последовательную позицию в отно­ше­нии к ав­то­номии внут­реннего мира человеческого *Я*. И таким уче­нием, сфор­ми­ро­вав­шим­ся практически одновременно с эпикурей­ством и стои­циз­мом стал знаменитый античный *скептицизм*.

**3.3. Скептицизм: раскол двух миров**

На учении скептиков мы не будем останавливаться слишком по­дроб­но и скажем о нем лишь самое главное. Если под скеп­тицизмом, как это нередко делали сами представители данного направления, понимать вообще сомнение в чувственной досто­вер­нос­ти окружаю­щего мира, в самодостаточности познания, всецело осно­ванного на дан­ных органов чувств, то определенные элементы это­го учения мож­но обнаружить практически во всех рассмотренных на­ми ра­нее фи­лософских системах. Другое дело, что почти всегда такое сом­не­ние было не окончательным, а промежуточным резуль­татом их раз­­мыш­лений, направлявшем философов на поиски новых, более глу­боких и нетривиальных способов познания внешнего мира. И по­доб­ная гносеологическая установка философов прежних времен была от­нюдь не случайной: ведь для того, чтобы человек был готов окон­ча­­­тельно признать принципиальную непозна­ваемость внешнего ми­ра, что­бы он готов был отказаться от какой-либо надежды даже в буду­щем, в рамках какой-то новой позна­ва­тельной методологии вер­нуть се­бе утраченную объективность, для этого он должен был доста­точ­но прочно стоять «на собственных но­гах», иметь свой собст­­вен­­ный, *им самим порожденный мир*, могущий противостоять ве­ли­кому Кос­мо­су и даже способный его заменить. Именно поэтому, хотя пер­вое целостное скептическое уче­ние было создано еще совре­мен­ником Арис­тотеля *Пирроном* (365–275 до н.э.), подлинный рас­цвет этой шко­лы пришелся как раз на эпоху эллинизма, причем на ее поздний, римский период.

Как мы уже сказали, скептицизм был последовательнее стои­цизма в обосновании внутренней автономии человеческого *Я*, его полной независимости от окружающего бытия. С точки зрения этого учения, познавательный контакт человека с внешним миром невоз­можен в принципе, что выражалось даже в использовавшейся скеп­тиками терминологии: вместо слов «существует» и «есть» они тре­бо­вали всегда говорить только слово «кажется». Ими был разработан це­лый ряд доказательств, получивших названия «троп» (первона­чально их было ровно десять, потом появилось значительно боль­ше), в кото­рых выводилась принципиальная непознаваемость мира, прин­ци­­пи­аль­ная невозможность достижения человеком истинного знания о чем-ли­бо. Но самое интересное, что в наиболее глубоких и тща­тельно про­думанных рассуждениях философов этой школы, такое отно­ше­ние к истине доводилось до предела, распространяя скепти­чес­кую позицию и... на их собственное учение. Так, принимая во внима­ние восходящий еще к Платону антискептицистский аргумент, со­глас­но ко­торому, отрицая всякую истину, скептики, тем самым, отри­цают и ис­тинность собственной философии, один из наиболее известных пред­ставителей этой школы – Секст Эмпирик – писал: «Скептик поль­зуется произносимыми им положениями, как, на­при­мер: «ни­чего не устанавливать», «ничего не истинно» и т.д. не в том смысле, что эти по­ложения вообще существуют. Ибо он думает, что поло­жение «все лож­но», утверждая ложность всех других положений, утверждает так­же и ложность самого себя и таким образом себя огра­ни­чивает. Та­ким образом, относительно всех скептических поло­же­ний мы долж­ны твердо помнить, что мы вовсе не утверждаем, что они истинны, ибо мы говорим, что они могут сами себя опровергать, так как их огра­ничивает то, о чем они высказаны»39.

На базе подобного отношения к познавательным возможностям че­ло­века формировалось и определенное нравственное учение, весь­ма схожее с другими этическими течениями рассматриваемой эпохи, в особенности, со стоицизмом. Благодаря исчезновению всего, счи­тав­шегося ранее прочным и незыблемым, всего того, что могло бы из­вне подчинить себе волю индивида, могло навязать ему себя в ка­чес­тве некоей объективной, от него независящей истины, в скеп­ти­циз­ме воз­никало представление об абсолютной автономности и непо­движ­нос­ти души, обосновывалось представление о ее *невоз­мути­мос­ти* как выс­шем идеале. Освободившись от внешнего бытия, человек, та­ким образом, мог в полной мере заняться собой, сделать себя само­го тем центром, вокруг которого начнет вращаться вся его жизнь, объ­явить свой собственный, внутренний, душевный мир под­линным и единст­венным. Да, скептицизм дей­ствительно был весьма бли­зок по сво­им этическим принципам к стоицизму, и если ему не суждено бы­ло обрести сравнимую со стои­ками многовековую славу, то причи­ну тому следует искать не столько в содержании уче­ний, сколько в субъ­ективных особенностях их при­верженцев. Среди стои­ков ярких мыс­ли­телей, оказавшихся спо­собными вдохновить людей не только свои­­ми сочинениями, но и своей жизнью, ока­за­лось, в ито­ге, больше.

Итак, развитие античной философии достигло предельного и вполне закономерного пункта. То, что в неявной форме было за­ложено в фундаменте античного мировоззрения – внешнее и случай­ное отношение между Богом и человеком, между созидающей и под­держивающей весь мир реальностью и реальностью, этот мир лишь наблюдающей и познающей, в скептицизме было раскрыто во всей полноте. Наивное единство с миром, составлявшее основу раннего гре­ческого мировоззрения, единство, не опосредованное рефлексией са­мой его возможности и его оснований, неизбежно ока­залось подор­ван­ным гносеологическими вопросами уже самых ран­них философ­ских школ. Первым симптомом этого оказалось появ­ление проти­во­поставления «мира по истине» – «миру по мнению». Сделав же этот шаг, философия уже была обречена рано или поздно окончатель­но взорвать эту наивность, была обречена раскрыть не­возможность тео­ре­тически обоснованного познавательного единства с миром в онто­ло­гической системе, отводящей человеческому су­ще­ству и даже все­му человеческому роду роль случайного гостя, некоего несущест­вен­но­го момента, в отсутствии которого весь этот мир мог бы су­щество­вать и быть вполне совершенным. Аристотель, как мы показали, су­мел довести содержание этого мировоззрения до макси­маль­но точ­ной, теоретически выверенной формулировки, скон­струи­ровав по­нятийно строгую модель божественно-мирового един­ства, за пре­делами которого оказался разум человека. Тем са­мым глубинная суть античного мировоззрения была выведена на поверхность, и с это­го момента реальное развитие фило­софской теории мог­ло со­стоять лишь в раскрытии всех мировоз­зренческих и гносеоло­ги­чес­ких ре­зультатов и выводов, с необ­хо­димостью вытекавших из по­доб­ной модели. Имен­но такую задачу, хотя и со­вер­шенно бессозна­тель­но, взяла на себя философия эллинизма.

Однако это, на первый взгляд совершенно негативное развитие эллинской философии, с каждым шагом все больше отрывавшей человеческий разум от окружающего его бытия, сопровождалось формированием совершенно новой – субъективной реа­ль­ности, пре­вра­щением внутреннего мира человеческого *Я* в *микро­космос*, в осо­бый, абсолютно самостоятельный мир *самосознания*, равный и по реальности, и по правам, и по цен­ности всей Вселенной. Уходя от ми­­ра, человек, тем самым, осво­бождал самого себя, бесконечно воз­ве­личивая собственную значи­мость, делая ее сопоставимой со всем и вся. Когда же в скепти­цизме этот процесс достиг своей вер­шины, то вершина эта оказалась и величайшим теоретическим тупи­ком, ибо двигаться дальше, оста­ваясь в пределах прежнего античного миро­воз­зрения, было уже по­прос­ту некуда: возникшие два мира – *объек­тив­ный материальный*, с одной стороны, и *внутренний мир челове­чес­кого Я*, с другой, – были абсолютно автономны и, главное, *без­различ­ны* друг к другу. Но, вместе с тем, фило­софской мыс­ли было невоз­мож­но навсегда остановиться в точке этой проти­во­­постав­леннос­ти, ибо при всей внешней строгости и неопро­вер­жи­мости скептицизма, он ни­когда не обладал той устойчивостью, что надолго могла бы удовле­тво­рить мыслящий разум. Ведь человек есть не толь­ко духов­ное, но и телесное существо, и как бы далеко он не улетал в своих умо­зри­тельных построениях, как бы не воспарял в по­мыслах от окру­жаю­щего его материального бы­тия, в действи­тельной, а не вымыш­лен­ной жизни он никогда не сможет обойтись без реаль­ного, пред­метно­го контакта с внешним миром. А раз так, то и любые, даже са­мые теоретически продвинутые и строго обосно­ванные фор­мы скеп­тицизма, требуя от человека от­каза от *имманент­ной его со­зна­нию предметной реальности*, всегда вызывали и будут вызывать чувство некоей *неестественности*, будут являться определенной фор­мой на­силия над человеческой природой. И не случай­но, что духов­ное состоя­ние эпохи эллинизма, как раз и породившее тяготевшие к скеп­тицизму философские течения, много веков спустя метко оха­ракте­ризуется Гегелем как *«несчастное сознание»*.

Человек, естественно, не мог вечно пребывать в таком раз­двоен­ном поло­же­нии, и вполне закономерно, что по мере развития и рас­прост­ране­ния стоических и скептических учений, росла духовная потреб­ность в возращении отторгнутого от него предметного мира, в обре­тении вновь некогда родной, а теперь ставшей абсолютно чуж­дой, от­де­ленной от него непроходимой пропастью окружающей дей­стви­тель­ности. Однако дорога назад была уже закрыта. Разум, еди­нож­ды сфор­ми­ро­вавший для себя собственный мир и нашедший в нем свою полную, абсолютную свободу, разум, открывший бесконеч­ную мощь по­рож­даемой им мысли и осознавший свое высшее, ни с чем не сопоста­вимое достоинство, никогда не смог бы согласиться с их но­вой по­терей. Речь, следовательно, уже не могла идти о возвра­щении к первозданной наивности духа, еще не знавшей полного трагизма и нравственной высоты мира субъективной сво­боды че­ловека. Поэто­му единственный выход состоял не в уничто­жении одного из этих миров, а в их примирении и объеди­нении, которое совершилось бы без утраты неизвестной преды­дущим векам и преды­дущим культурам свободы человеческого *Я*. Но такой шаг требовал наделения субъек­тивности человека совер­шенно новым онтологи­чес­ким статусом, требовал непосредственного свя­зывания внутреннего мира челове­чес­кого *Я* с абсолютным на­чалом мироздания. Нетрудно догадаться, что ничего подобного не­возможно было осуществить, оставаясь все­це­ло в пределах античного мировоззрения, всегда вос­при­нимавшего человека как несовершенное подобие богов, а само его возникно­ве­ние – как ре­зультат их случайной, ничем необос­но­ванной прихоти. Именно по­этому следующее слово на историческом пути фило­соф­ской науки суждено было сказать уже другой – хрис­тианской эпо­хе, как раз и провозгласившей неведомое языческой ан­тич­ности отно­ше­ние между Богом и человеком.

**3.4. Философский поиск на рубеже двух эпох**

Однако прежде чем перейти к разговору о философии хрис­тиан­ского мира, необходимо хотя бы вкратце упомянуть еще об одной, самой последней школе античности – *неоплатонизме*, возникшей на рубеже двух культурно-исторических эпох и попытавшейся вывести античную мысль за пределы тупиков скептицизма. Одной из важ­нейших предпосылок появления этой школы оказалось активное воз­рождение интереса к наследию Платона, наблюдавшееся в конце I в. до н.э. и сопровождавшееся различными попытками соединения его философии с элементами учений других школ, прежде всего, неопи­фагорейства и Аристотеля. Основателем неоплатонизма принято счи­тать жившего уже в христианскую эру философа из эллинского Егип­та *Плотина* (204–270). Вершины же своего развития это направ­ление достигло в трудах *Прокла* (412–485).

Как и для большинства философов того периода, центральная проблема неоплатоников была сфокусирована на *внутреннем* мире человеческого самосознания, на его автономии и свободе. Но если для стоиков и скептиков освобождение от внешнего бытия и превра­щение души в самодостаточный мир стало конечной целью всех их размышлений и действий, то для неоплатоников эта интеллек­туаль­ная эмансипация была не концом, а лишь началом пути. Уйти от внешнего мира, — утверждали они, — еще недостаточно. Отворотив свой взгляд от материального бытия, человек должен вглядываться в самого себя до тех пор, пока внутри своего мира – мира своей ду­ши – он не отыщет... *Бога*! Не через храмовое поклонение, обряды, жертвы, соблюдение заповедей и постов, а через то божественное, что содержится в *душе каждого*, человеку дано приобщиться к абсо­лют­ному началу мироздания! Тем самым провозглашенный эллин­ской философией внутренний, автономный мир человеческого *Я*, в уче­ни­ях философов этой школы перестает быть лишь субъективной, слу­чайной реальностью, а превращается в звено, соединяющее *чело­ве­ка* с *Богом*, а через него и со всем *миром*.

Это положение неоплатоников о божественности человеческого *Я*, о прямой, не опосредованной обращением к материальному миру связи его мысли с высшим, абсолютным началом бытия, пред­став­ляет собой одно из наиболее парадоксальных явлений во всей ис­тории мировой философии.

С одной стороны, такой вывод выглядит вполне логичным ито­гом развития философского учения ан­тич­ности об интеллектуаль­ной природе Бога. Действительно, первым мыс­ли­телем, объявившим разум сущностью божества, был, как мы пом­ним, Анаксагор. Сок­рат, обращаясь к человеку, бесконечно воз­вы­сил деятельность само­позна­ния. Именно этот подход впоследст­вии раз­вил Аристотель, опреде­лив Бога в качестве «мыслящего са­мого себя разума». Нео­платоники вполне логично завершили эту цепочку, объя­вив, во-пер­вых, божест­вен­ным любое мышление, во-вторых, оп­ре­делив са­мопознание и са­моуглубление в качестве един­ст­венного спо­соба от­крытия Бога в че­ловеке.

Однако, с другой стороны, несмотря на логичность подобного вывода, в рамках *классической* древнегреческой культуры он сделан быть в принципе не мог, ибо провозглашавшееся неоплатониками прямое, ничем не опосредованное единство Бога и человека, оказа­лось абсолютно чуждо языческому мировоззрению античности. И не слу­чайно поэтому, что неоплатоническая философия смогла возник­нуть лишь на рубеже двух эпох – тогда, когда мировоззрение новой, хрис­тианской, эры, уже вызревало в глубинах мировой культуры.

***Часть 2.***

**ФИЛОСОФИЯ**

**ХРИСТИАНСКОГО МИРА**

О, дева мать, дочь своего же сына,

Смиренней и возвышенней всего,

Предъизбранная промыслом вершина,

В тебе явилось наше естество

Столь благородным, что его творящий

Не пренебрег твореньем стать его.

*Данте.* Божественная комедия. Рай.

Песнь Тридцать третья.

Подробное обсуждение вопроса о том, каковы были культурно-исто­ри­ческие причины возникновения христианской религии, вы­ходит далеко за рамки нашего курса, представляя собой одну из фун­дамен­таль­ных тем культурологии. Сегодня доста­точно уверенно мож­но утверждать одно: столь фундаментальный мировоззренческий пере­во­рот не мог быть детерминирован при­чи­нами, уходящими кор­нями лишь в какую-то одну, частную область человеческого бытия, а с не­обходимостью должен был иметь под собой целый ряд глобаль­ных оснований. Именно поэтому в своем анализе мы вправе огра­ни­читься предпосылками, наиболее ярко проявившимися именно в *фи­лософ­ском* сознании того вре­мени, тем более что это был тот ред­кий случай в истории, когда определенные философские течения сы­гра­ли далеко не последнюю роль в формировании и, в особен­нос­ти, конституи­ро­вании совер­шенно новых религиозных пред­ставлений.

Как мы помним, главным итогом развития духовной культуры эл­лин­ской эпохи было формирование *свободного* мира челове­чес­кого са­­мосознания – мира, совершенно автономного от окружавшей его со­циальной реальности, полной трагической безысходности и ли­шен­ной какого-либо смысла. Потребность в возвращении созна­нию утра­чен­ной объективности, но при этом *без потери обретенной им свободы*, частично была решена неоплатонизмом. Мир само­соз­на­ния был пре­вра­щен неоплатониками в своеобразное «окно», сквозь кото­рое каж­до­му было дано заглянуть в сверхчувственный мир бо­жества. Од­нако сугубо *умозрительный* выход, найденный этой по­след­ней шко­лой ан­тичности, не был до конца удовлетворителен. Подобно дис­со­нанс­но­му аккорду, он оказался неустойчив и требовал своего разреше­ния.

Сформировавшись в недрах одной из наиболее сложных и тем­ных философских традиций, созданное неоплатони­ками учение ока­залось, прежде всего, совершенно чуждым широким массам народа, хотя и проявлявшим в те годы небывалый интерес к философским вопросам, однако, вполне естественно, предпочитавшим несрав­нен­но более ясные и доступные концепции стоиков и эпикурейцев. Но и с точки зрения строгой философской критики позиция неопла­то­ни­ков была не столь уж совершенной и безупречной: соединение двух миров происходило у них не в реальности, а в мире свободной чело­ве­ческой мысли, лишенной какого-либо объективного контроля. Человек открывал себе путь в объективность, но это была сугубо умопостигаемая объективность, обращение к которой с необхо­ди­мостью требовало отречения от всего чувственного и предметного, воспроизводя, тем самым, старую античную дилемму «мира по ис­тине – мира по мнению». Самоослепление, предписанное легендар­ным элеатским мудрецом в качестве единственного способа восхож­дения в истинный мир, вполне органично могло бы быть включено и в учения неоплатонизма. И неслучайно, что эти мыслители полу­чили у современников насмешливое прозвище *мечтателей* – дес­кать, мало ли чего может пригрезиться человеку, лишь только он по­гру­зится в *никаким опытом не ограниченный* мир своей фантазии и воображения. Таким образом, главная проблема – *проблема соеди­не­ния реального, чувственного мира человеческого бытия и внут­реннего мира его духовной свободы* – неоплатониками решена не была. А значит, человек по-прежнему был раздираем самым фунда­менталь­ным противоречием – противоречием между направленным *во вне, на внешний мир* сознанием и направленным *на себя* само­сознанием, так что вопрос о *примирении* его с самим собой все острее вставал в духовной культуре той эпохи. Такую философско-мировоз­зренческую и даже психологическую функцию и взяло на себя хрис­тианство, про­возгласившее принципиально новые, неве­домые антич­нос­ти отно­шения между Богом и человеком40.

Достаточно даже поверхностного взгляда на основное, кульми­национное событие христианского учения – на распятие Сына Божье­го на кресте, чтобы понять главное: человечество в данной религии больше не выступает в качестве случайной игрушки Бога, несущест­венного момента его вселенского бытия, ибо никто не отдаст сына своего на мучительную гибель ради чего-то случайного и несущест­венного. Ребенок вообще есть высшая, абсолютная ценность для любого живого существа, и, отдавая Сына своего в руки земных па­лачей во искупление людских грехов, всемогущий Бог раскрыл тем самым всему миру величайшую тайну – тайну вселенского смысла бытия человеческого рода. Да, человек греховен и несовершенен, но он не может быть за это просто уничтожен (например, через все­мирный потоп), ибо спасение его от греховности играет некую выс­шую роль в бытии самого Бога. Каков этот смысл, какова эта роль? Для ответа на этот вопрос требовалась более глубокая, чем античная, философская культура, поэтому наивно было бы ожидать найти его явное решение уже в самых ранних, классических христианских текс­тах. Но главный шаг был сделан – через образ Христа провозг­ла­ша­лось совершенно новое, античности незнакомое отношение между Бо­гом и человеком, в рамках которого вертикальная зависимость че­ло­века от Творца превращалась как бы в двусто­рон­нюю. Теперь *не толь­ко человек оказывается несовершенным без единства с Бо­жест­вом, но и само Божество становится в какой-то степени не­совершен­ным* (!) *без своего единства с человеком*. Тварь и творец как-то мисти­чес­ки меняются местами, сливаясь в абсо­лютное, не­разрывное це­лое. В поэтической форме эту великую мысль лучше всех выразил, наверное, великий Данте в том возвы­шенном об­ра­щении к Богомате­ри, что взято эпиграфом к дан­ной главе: «...В тебе явилось наше естество столь благородным, что *его тво­рящий* не пренебрег *тво­реньем стать его*».

Рождение земной женщиной Сына от божественного Отца было далеко не новостью в мировой религиозной истории. Достаточно вспомнить знаменитых персонажей древнегреческих мифов – Пер­сея, Геракла – детей Зевса, имевших земных, смертных матерей. Но вот какое отличие должно нам сразу же броситься в глаза: соединяясь с человеком, божественное начало в греческой религии всякий раз обретало некое *несовершенство*, ярчайшим проявлением чего явля­лась смертность всех рожденных в результате подобных браков детей. И даже само название таких потомков – *полубоги*, весьма распро­стра­ненное в античном эпосе, говорило само за себя. Совер­шенно с иной ситуацией мы сталкиваемся в христианстве: здесь Бог, соеди­няясь с человеком, не теряет в своем совер­шенст­ве, а, на­про­тив, достигает, причем именно как творец, своей предель­ной вер­шины. И не случай­но, что принятое в древней Греции по­нятие «по­лубог» мы никогда не встретим в истинном христианстве упо­треб­ленным в от­ношении к Мессии, для характеристики которого эта ре­лигия создала гораздо бо­лее адекватное понятие – *Богочеловек*.

Таким образом, центральная идея христианства состояла в утвер­ж­дении неразрывного *тождества божественной и человеческой при­роды*, реализовавшегося в сыне Божьем и сыне человеческом Хрис­те, и ставшего *вершиной* развития и Бога, и чело­века. Поэтому для мировоззрения этой религии являлось прин­ци­пиаль­ным, что Хрис­тос был не просто Богом, принявшим чело­ве­ческий облик и по ка­кой-то причине пожелавшим пожить среди лю­дей. С подобны­ми при­мерами мы не раз сталкиваемся в язы­ческих мифах, но для ново­­заветного учения подобное понима­ние было невозможно. И рож­де­ние земной женщиной сына в реальное время и в реально сущест­вую­щей географической точке, и жизнь, и мученическая смерть его на кресте – все это, даже в поздних христиан­ских текстах, никогда не воспринималось в качестве простой алле­го­рии (как, например, того тре­бовали представители одного из наи­более влиятельных *ере­ти­ческих* направлений первых веков нашей эры – *гностицизма*), а всег­да трак­товалось в буквальном смыс­ле библейского повество­вания. Но столь же недопустимым бы­ло и противоположное отно­шение к Хрис­ту, развивав­ше­еся в еретических учениях *арианского* типа, и сбли­­жав­шее его с древ­ними пророками, видевшее в нем лишь со­вершенного че­ло­ве­ка, хотя и способного в особые моменты своей жизни воспри­ни­мать откровения свыше, однако от этого не ста­но­вя­щегося бого­рав­ным.

Итак, шаг, оказавшийся не под силу таким виртуозам фило­соф­ской мысли, как неоплатоники, был совершен религией, по странной иро­нии судьбы развившейся в среде безграмотных рабов. Дейст­ви­тель­но, если сугубо гносеологически взглянуть на провозг­ла­шен­ные этим учением принципы, то нетрудно заметить, что *Хрис­тос* и стал той великой *вершиной*, где свершилось столь дол­го­жданное соеди­не­ние *творимой Богом объективной пред­мет­ности внешнего мира и субъ­ективного, абсолютно свободного и нрав­ст­венно авто­номного внут­­реннего мира человеческого Я*. Бог неопла­тоников хо­тя и на­хо­дил­ся в каждой человеческой душе, но для об­ращения к не­му тре­бова­лось стоическое отрешение от реалий чув­ственного мира. Напро­тив, Бо­гочеловек в Новозаветной религии представал как *чув­ст­вен­ная реаль­ность* (!), как предметное существо, в полном объе­ме раз­делив­шее участь всего материального и конеч­ного, в том числе и не­­из­беж­ную гибель. Таким образом, соединение Бога с человеком в этой религии свершалось не в умозрительном мире самосознания, а в ре­аль­ном, конкретном человеке, в силу чего сое­ди­нение это было, во-пер­вых, много глубже и после­довательнее про­возглашенного нео­пла­­тонизмом, а во-вторых, оно было доступно восприятию всем и вся.

Однако христианское учение, выдвигая совершенно не­зна­ко­мые язы­ческой культуре принципы, вступало в чудовищный конфликт с ка­нонами здравого смысла той эпохи. Как справедливо заметил А.Ло­бок, древний грек рассматриваемого периода – «...это человек, которому, безусловно, знаком закон исключенного третьего и цен­ность непротиворечивого высказывания. И если первобытному че­ловеку и маленькому ребенку совершенно незаметна противо­ре­чи­вость и непоследовательность собственных суждений, то мировоз­зре­ние древнего грека рационально простроено и не допускает смешения противоположного»41. Но как раз эти принципы, что называется, на «корню» попирались исходными положениями христианства. Издева­тельства римских солдат, требовавших от распятого Иисуса, коль скоро он Бог, сотворения чуда и сошествия с креста, были, по сути своей, именно вызовом здравого смысла новой религии. Здравого смысла, не способного представить себе соединение несоединимого – всемо­гущего Бога, страдающего и гибнущего от рук земных палачей. И не случайно, что это сплетение в жизни и смерти Христа вели­чай­ших противоположностей, вызвало в первые века нашей эры бурное раз­витие упомянутых выше *еретических учений*, в каждом из которых в той или иной форме *отрицалась его богочеловеческая природа*.

Широкое распространение ересей грозило поглотить, растворить в себе истинное христианство, сутью которого как раз и являлась отри­цавшаяся в этих учениях *парадоксальность*. Именно поэтому са­ма жизнь требовала не только организационной – в виде церкви, но и идейной консолидации христианства. Требовала, во-пер­вых, выра­бот­ки на основе библейских текстов строгой системы прин­ципов и догматов, во-вторых, выявления четких пределов, за ко­торые не могли заходить богословские споры единоверцев, в-третьих, ясного определения возможностей и границ заимствования культур­ного на­следия языческого прошлого. Вполне естественно, что такая задача была не по силам стихийному мифотворчеству народа. Она тре­бовала образованных, искушенных в глубокой спекулятивной фило­со­фии людей, прекрасно знакомых с культурной историей на­родов и, одно­временно, адекватно представлявших себе тот великий духов­ный поворот, который произошел в мире с приходом в него учения Хрис­та. И люди, способные взять на себя столь непростую миссию, дей­ст­вительно появились во II–VII веках н.э. Последующие поколе­ния по достоинству оценили их великий вклад в развитие мировой куль­туры, наделив их почетным титулом *«отцов церкви»*, причислив к ликам святых. Новое же направление в философии, возникшее бла­го­даря деятельности этих мыслителей, вошло в исто­рию под назва­нием *патристики* (от лат. pater – отец).

***Очерк 4.* Патристика: ученость Афин и**

**откровение Иерусалима**

Термин *патристика* используется в современной философской и религиозной литературе в двух значениях: согласно точному, бук­валь­ному значению слова, к этому течению следует относить толь­ко тех авторов, деятельность которых впоследствии была официаль­но одоб­рена, по крайней мере, одной из двух – Западной или Восточной хрис­тианских церквей42. Однако, при более широком подходе, в это направление включают всех христианских авторов периода со II по VII вв. н.э., так или иначе занимавшихся решением указанных вы­ше вопросов. Вполне естественно, что первая проблема, с которой стал­ки­­­ва­лись приступавшие к систематизации и комментированию свя­щен­ных текстов мыслители, была связана с решением принципи­аль­но­го вопроса о том, в какой мере христианским авторам допустимо опи­раться на языческую мудрость древних, насколько вообще воз­мож­но, ос­таваясь в пределах богооткровенной религии, использовать тра­ди­ции афинских философских школ? Ведь с одной стороны, по­доб­ное об­ращение к наследию прошлого было вполне естественным, ибо бо­гословская мысль новозаветной религии не могла фор­ми­ро­вать­ся на пус­том месте, тем более что развиваться ей приходилось во враж­деб­ном окружении философски подкованных еретических уче­ний. Од­на­ко, с другой стороны, роль, отводившаяся христианской фило­со­фии в новой религиозной культуре, была принципиаль­но противо­положной той, которую играло греческое любомудрие в жиз­ни антич­ного полиса. На место почти бесконтрольного и свободно­го размыш­ления гре­ков о сущности божества, размышления, от авто­ра к автору прин­ципиально менявшего теоретические представления об Абсо­лю­те (вспомним хотя бы, сколь существенные измене­ния пре­терпели пред­ставления о сущности божества при переходе от Ксе­нофана к Анак­сагору, от Аристотеля к неоплатоникам), здесь бы­ли поставлены жесткие положения Священного писания о природе и законах Бога.

**4.1. Истина как абсурд**

Вопрос о совместимости греческой философской традиции с хри­с­тианством решался в патристике по-разному. Наиболее не­при­ми­римую позицию занял здесь один из первых крупных христианских мыслителей – *Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан* (160–220). Уро­женец Карфагена, он получил блестящее образование, позво­лив­шее ему быстро выделиться среди христианских мыслителей того вре­мени. Его роль в развитии Западной церкви была огромна: труды Тертуллиана дали по сути первый толчок к становлению хрис­тиан­ской догматики, его с полным правом можно считать создателем латинской теологической лексики, более того, он первым заговорил о преимущественном авторитете Римской кафедры. Однако, несмот­ря на столь выдающиеся заслуги, он не был причислен к официаль­ным «отцам церкви», не был канонизирован. И заслужил он такую немилость вовсе не еретическими отступлениями, как раз наоборот, церковных иерархов оттолкнул его слишком непримиримый ради­кализм, однозначно негативное отношение ко всему, что непосредст­венно не имело христианских корней.

Истины Священного писания, — утверждал Тертуллиан, — в си­лу их фундаментальной, абсолютной, ни с чем не сопоставимой ало­гич­ности, не могут быть поняты рационально ориентированным разу­мом. Мышление, воспитанное на *традициях античной мудрос­ти*, принципиально неспособно постичь ни рождение богочеловека, ни его жизнь, ни уж тем более мученическую смерть на кресте. Более то­го, пришествие в мир живого бога и его распятие *оскорбительны* для разума мыслящих по канонам строгой логики философов. Но имен­но этот алогизм христианства служил для Тертуллиана дока­за­тель­ством его высшей истинности и абсолютности. «Распят сын Бо­жий, — писал он в одном из своих наиболее известных фраг­мен­тов, — не стыдно, потому что постыдно; *от того и заслуживает ве­ры, что абсурдно*»43.

Конечно, в этой фразе раннего христианского бо­гослова лег­че все­го усмотреть доведенный до пределов религи­оз­ный апо­логе­тизм, пол­ное нежелание считаться с доводами разума и уж тем более нау­ки. И все это будет верно. Но гораздо важнее суметь уви­­деть здесь и дру­гое – по сути первую в истории попытку осмыс­лить имманент­ные гра­ницы здравого смысла, указать на необ­ходи­мость появления ка­ких-то принципиально *новых критериев истин­нос­ти* при обращении мыс­ли к высшим предметам. К тому, что не­дос­тупно органам чувств и тре­бует к себе принципиально иного, в ми­ре конечных вещей за­пре­щен­ного ин­тел­лектуального отношения. Правда, у самого Тер­туллиа­на мы еще не найдем каких-либо раз­мыш­лений о канонах и кри­те­ри­ях этой новой области логики и гно­сео­логии, однако самый глав­ный – первый – шаг был сделан, и нам не раз придется еще вспом­­нить эту великую мысль карфагенца в ходе на­шего даль­ней­шего разговора.

Отказав рациональной мысли в возможности постичь провозг­ла­шенные христианством высшие истины бытия, Тертуллиан, вполне естественно, встал в открытую, даже враждебную оппозицию к фило­софскому наследию Эллады. Античная философия была объявлена им источником и рассадником всех еретических учений, так что про­должающееся существование ее школ, – по мнению богослова, – представляло собой постоянную опасность для христианства, грозя заразить его духом рационализма и познания. Христианский Бог вы­ше всех законов, которые стремится навязать ему философствующий разум, к нему абсолютно неприложимы корректные лишь в мире ко­нечных вещей вопросы типа «Зачем? Почему?». Постичь же Бога мо­жет лишь сама душа – «христианка по природе». А раз так, то меж­ду Афинами и Иерусалимом, между Академией и Церковью не может быть ничего, кроме войны – таков был приговор одного из первых вы­дающихся христианских богословов.

«Что общего между Афинами и Иерусалимом, между Академией и Церковью? — писал Тертуллиан. — Ничего. Поэтому между уче­ника­ми философов и учениками неба не может быть ничего, кроме вой­ны».

Произведения Тертуллиана сыграли огромную роль в форми­ровании христианского богословия и христианской философии вооб­ще. И все же, как мы уже сказали, он так и не стал официально при­знанным «отцом церкви». Более того, на одном из последующих Со­боров его учение было осуждено. Подобное решение клерикалов вряд ли должно нас сильно удивлять: христианскому учению в те го­ды требовалось не только дистанцироваться от античных традиций, ничуть не в меньшей степени ему необходимо было найти формы и способы ассимиляции теоретической глубины философской мысли древних, без опоры на которую победа над еретическими учениями вряд ли была реально достижимой. Именно поэтому влияние Тер­туллиана, бывшее столь огромным в первые века патристики, по­степенно стало ослабевать, пока, наконец, его учение не оказалось почти полностью забытым44. И лишь в середине XIX века, когда разра­зился фундаментальный кризис классической философии, когда луч­шие умы человечества ясно осознали необходимость и неиз­беж­ность радикальной смены ориентаций философского поиска, учению Тер­туллиана суждено было пережить второе рождение. Датский мыс­ли­тель С.Кьеркегор, опираясь на взгляды именно этого богослова, ввел в философский оборот понятие *абсурда*, сделав его ключевой кате­горией своего учения. Спустя полвека из-под пера одного из по­следователей датчанина – нашего соотечественника Л.Шестова – вы­шел фундаментальный труд «Афины и Иерусалим», название кото­рого говорит само за себя. Наконец, уже в XX веке понятие абсурда через философию экзистенциализма проникло в литературу и ис­кус­ство, где, в частности, возникло самостоятельное и еще совсем не­дав­но весьма популярное направление – *театр абсурда* (театр па­ра­­докса). Вот такую длинную и полную драматизма историю имело учение одного из первых оригинальных мыслителей христианства. Иначе сложилась судьба самого известного «отца церкви», одного из наиболее почитаемых западных святых – *Августина Ав­релия* (*Бла­жен­ного Августина*) (354–430).

**4.2. Аврелий Августин: человек в мире Христа**

*Августин*, как и Тертуллиан, был родом из колонизированных Ри­мом африканских территорий, точнее – из города Тагаста, на­хо­дяще­гося на самом севере континента. Его собственный жиз­ненный путь имеет совершенно особое значение для понимания соз­дан­ного им уче­ния, ибо Августин, по сути, был первым автором, сделавшим свою биографию предметом глубоких философских раз­мышлений. Написанное как результат этих размышлений произве­дение *«Ис­по­ведь»* явилось не только ярчайшим памятником фило­софской мысли раннего христианства, но и уникальным литера­тур­ным произ­ве­де­ни­ем, положившим начало жанру психологической ав­тобиографии, жанру, которому много веков спустя отдали дань та­кие титаны мыс­ли, как Ж.-Ж.Руссо, Л.Н.Толстой и многие другие.

Родившись в весьма непростой и полной противоречий семье, имея ласковую, заботливую мать христианку и сурового безбожни­ка от­ца, он хотя и был тайно крещен еще во младенчестве, по-настояще­му пришел к Христу лишь в зрелые годы. Некоторое время Августин при­надлежал к *манихеям* (весьма влиятельному еретическо­му уче­нию того времени, утверждавшему изначальный дуализм доб­ра и зла), ис­пы­тал на себе влияние *скептицизма* и, наконец, после увлече­­ния *неоплатонизмом*, открыл для себя подлинную суть хрис­тиан­ства.

Как отмечают позднейшие исследователи, Августин был «звез­дой» манихейства. Но, порвав с ними, он дал одно из первых христи­ан­ских объяснений происхождения мирового зла, с тех пор счи­тающее­ся одной из классических форм *теодицеи* (букв., оправдание Бо­га за наличное в мире зло). Заметим: пока мы находимся на почве ма­ни­хей­ского учения и рассматриваем зло в качестве от века су­щест­вую­ще­го начала, вопрос о его происхождении оказывается ли­шен­ным смыс­ла. Но в рамках монотеистической религии, причем про­воз­гла­шающей не только единственность Бога, но и его все­мо­гущест­во, и все­благость, встает естественный и, на первый взгляд, неразре­ши­мый воп­рос об источнике мирового зла. Действительно, если Бог добр, он дол­жен стремиться к его уничтожению, а если всемогущ, то это стрем­ление не может встретить непреодолимого сопро­тив­ления. В ито­ге, в мире зла быть не должно, но оно в нем есть. Как это воз­можно?

Согласно Августину, в мире как таковом зло отсутствует, ибо то, что кажется порочным человеку, имеющему конечный, ограни­чен­ный рассудок, оказывается необходимым элементом в прекрасной гар­монии космического целого. Так, например, черный цвет сам по себе может не радовать глаз, однако, являясь лишь мазком на полот­не ху­дожественного шедевра, он становится необходимым элементом его красоты. Однако, объяснив таким способом онтологическую воз­можность зла, Августин оказывается вовсе далек от мысли снять с че­ловека ответственность за грех. Да, в мире как таковом зла нет, и не­­постижимый промысел Бога найдет всему свое место и смысл, но все, что представляется самому человеку в качестве зла, в конечном итоге, произведено им самим. Сотворенный Богом по своему обра­зу и подобию, он, в отличие от всех других живых существ, был наде­лен высшим даром – свободной волей. Грехопадение и явилось ак­том этой изначально дарованной человеку свободы. С этого момента че­ловек заслужил вечное проклятье, которое должно было переда­ваться всем потомкам, которые уже от рождения явля­ют­ся гре­хов­ным, а зна­чит, и заслуживающими адских мук.

В итоге, один из главных тезисов его «Исповеди» – человек, пре­до­ставленный самому себе, лишенный непосредственной благодати Бо­га, все же не может, даже искренне того желая, самостоятельно воз­вы­ситься к добру. Че­ловек греховен не частично, а тотально, он гре­хо­вен не перед людь­ми, но он греховен перед Богом, поэтому ни­ка­кие земные дела, никакие заслуги и благодеяния, не способны пре­взой­ти грехов­ности его природы, которая может быть преодолена лишь через при­об­ще­ние его к Спасителю – Христу. Благо­даря сво­бод­ной *благо­дати* Бога, отдельные люди, причем только из тех, что бы­ли креще­ны, являются избранниками, и после смерти им суждено по­пасть на небо. И это решение Бога никак не связано с земными де­лами чело­века, более того, в силу Его всеведенья и всемо­гу­щества оно пре­доп­ределено, а человеческому разуму, слишком ни­чтож­ному в сравнении с разумом вселенского Творца, никогда не будет дано по­нять причины этого решения (вспомним Тертуллиана!). Совре­менным читателям, тем более тем, чья специальность имеет от­но­шение к эко­номике, особенно важно обратить внимание на то, что тысяче­ле­тие спустя это августиновское учение о спасении было вос­принято от­цами про­тестантизма – Кальвином и Лютером, став одним из ос­нов­ных ис­точ­ников формирования протестантского мировоз­зрения, того са­мого, распространению которого в Западной Европе мы, со­глас­но М.Ве­беру, во многом обязаны формированием духа капитализма.

Этическое учение Августина формировалось в ожесточенной борь­­бе с его современником – христианским мыслителем *Пелагием*, зало­жив­шим основы популярного в те годы течения, по имени родо­на­чаль­ника названного *пелагианством*. Пелагий, отвергая абсолют­ность первородного греха, утверждал свободу человека и, соответст­венно, его способность к спасению собственными силами через высо­конрав­ст­венный, добродетельный образ жизни. Бог, — утверждал он, — сде­лал нас людьми, но праведниками себя мы должны сделать сами. Весь­ма интересно, что несмотря на логичность и возвышенность прин­ципов, учение Пелагия, не без помощи Августина (использо­вав­шего, кстати говоря, в борьбе с ним не только теоретические, но и ор­­­ганизационно-административные методы), было отвергнуто цер­ковью и окончательно осуждено в 529 г. на соборе во французском городе Оранже. Наверное, наш читатель занял бы в этом споре пози­цию оппонента Августина, однако мы советуем не то­ро­питься с выво­да­ми. Ведь позиция Пелагия, по сути дела, сводила на нет спаситель­ную роль Христа – ту самую роль, которая как раз и про­возгла­шала выс­шее достоинство человека, его приобщенность к Аб­со­лют­ному на­чалу мироздания. Именно это и превращало челове­чес­кую сво­бо­ду не в случайное состояние психики, придавало ей фунда­мен­­таль­ный вселенский смысл, тем самым делая эту свободу не при­чи­ной от­торжения мира от человека (как это было в стои­цизме), но на­­про­тив, полагая ее в качестве *необходимого условия его возвра­ще­ния*. Ко­нечно, в те времена, когда христианство еще только делало первые ша­ги на философском поприще, этот ко­лоссальный этико-гно­сеоло­ги­ческий потенциал новой религии не мог быть рас­крыт в своей адекватной, развитой форме. Должно было пройти не одно сто­летие, и сегодня мы можем смело утверждать, что роль учения Ав­густина в раз­вертывании указанного процесса была далеко не последней.

В плане общефилософской ориентации Августин, в противопо­лож­ность Тертуллиану, был очень терпим (если не сказать больше) к ин­теллектуальному наследию Греции, особенно выделяя из ан­тич­ных мыслителей Платона. Весьма высоко ставил он и неопла­то­ни­ков – они, по его словам, придерживались правильного воззрения о Бо­ге и заблуждались лишь в том, что не признавали учения о вопло­щении. Однако, воздавая должное предшественникам, Августин яв­лялся, бесспорно, оригинальным автором, в трудах которого на­мечен целый ряд философских подходов и проб­лем, абсолютно незнакомых мыслителям античности. Так, в *он­тологической сфере* его перу при­надлежит оригинальное учение о природе *времени*, до конца рас­крыв­шее свою глубину лишь XIX–XX веках (!), когда после фунда­мен­тальных трудов Канта, Брен­тано, Гуссерля и открытий, при­вед­ших к формиро­ванию *теории относительности*, в ученом мире по­степен­но стало формироваться совершенно новое представление о при­роде этой самой загадочной реальности нашего мира.

Интересно, что обратиться к данной теме Августина заставили раз­мышления над всецело богословским и, на первый взгляд, весьма на­думанным вопросом: что было *до* сотворения мира и, главное, *по­чему Бог не решил создать его раньше*? Современники философа не случайно активно дискутировали эту проблему. Ведь греками, как мы помним, сотворение мира рассматривалось, в лучшем случае как акт *упорядочивания* и *оформления* некоей, уже от века сущест­во­вавшей пер­вичной материи. Бог, таким образом, выступал не как всемогу­щий творец, а, скорее, как демиург, ваятель, архитектор Кос­моса. Напротив, христианство, всегда утверждавшее не знающее пределов божественное всемогущество, с неизбежностью развивало концеп­цию о сотворении мира из *ничего*, когда в некоем мисти­ческом еди­но­­вре­менном акте оказывалась созданной не только *фор­ма*, но и *суб­стан­ция* мира. Осмысление всех весьма непростых и противоре­чи­вых следствий из такого представления, в частности, упомянутого выше вопроса о времени, и стало одной из первых ори­гинальных тем философии христианства.

Интересную судьбу имеют великие философские идеи! В годы про­цветания и свободы, когда, казалось бы, все благоволит самым сме­лым интеллектуальным взлетам, мысль, как правило, не имея осо­бой потребности сдвигаться с привычного места, продолжает вра­щаться в кругу обыденных, традиционных представлений, бесстраст­но вос­про­изводя унаследованные от прошлого постулаты. Когда же, на­про­тив, мир ввергается в эпоху кризиса, когда свободу поиска за­ме­няет жесто­чайший, обычно поддерживающийся политическими сред­ства­ми дог­матизм, мысль оказывается вынужденной находить се­бе проб­лем­ное содержание там, где еще вчера все казалось само­оче­видным и бесспорным, и куда, соответственно, еще не дошла суро­вая власть идей­ного запрета. В полной мере убедиться в спра­ведли­вос­ти данного утверждения читатель сможет, когда мы перей­дем к раз­говору о схо­лас­тической философии, однако и пример с Ав­густи­ном также, ду­мает­ся, свидетельствует в его пользу. Ведь па­ра­доксаль­но, но факт: до тех пор, пока в учении о божестве гос­под­ст­вовала ан­тич­ная свобо­да поиска, вопрос о природе времени так, как он был по­ставлен со­вре­менниками философа, не мог возникнуть да­же в принципе!

Вопрос о том, почему мир не был сотворен раньше, коль скоро Бог представляет собой вечное и всемогущее существо, решается Ав­гус­тином с безупречной философской строгостью. Этот вопрос, — утверждает он, — кажется столь затруднительным лишь потому, что он принципиально неверно поставлен – никакого *«раньше»* до сотво­ре­ния мира не было, ибо *время возникло лишь тогда, когда возник сам мир*. Бог вечен в том смысле, что он существует вне времени, и в Боге нет никакого ни «раньше», ни «позже», а только вечное настоя­щее. В Нем наличествуют все времена. Более того, если гово­рить строго, — утверждает Августин, — то Бога даже нельзя рас­смат­ривать как пред­шест­вующего своему творению, ибо это означало бы, что до акта тво­рения Он уже существовал в потоке времени. Конечный вывод фи­лософа вызывающе парадоксален: времени не может быть не толь­ко без сотворенного мира, его не может быть и без сотво­ренного су­щества – человека, а значит, время несет на себе неизг­ла­димый след *субъективности*, оно существует только в *человеческом уме*, который один только и способен ожидать, созерцать, вспоми­нать. Современ­ни­­ки не смогли по достоинству оценить это открытие, но нам с вами, до­рогой читатель, придется не раз вспомнить эти, казалось бы, всеце­ло теологические размышления отца церкви, когда мы дойдем до рас­смотрения той эпохи, которая в философии была возвещена могу­чим умом Иммануила Канта.

Тематика не только «Исповеди», но и целого ряда других фун­да­мен­тальных произведений Августина – «Против академиков», «Моно­ло­ги», «О Троице» и др. – содержит немалое число *гносеоло­ги­ческих* рас­суждений, также оказавших весьма значительное влияние на фор­ми­рование основных направлений ранней христианской фило­со­фии. Что же касается предшественников, то, отдавая безусловную пальму пер­венства Платону, он особенно высоко оценивал разра­ботанное им уче­ние о фундаментальной несводимости человеческого знания к ощу­щениям, идущим от органов чувств. «...Никому еще не удалось об­наружить абсолютное равенство или неравенство в наблю­даемых объ­ектах как таковых; никто, с каким бы усердием не искал он, не смог бы прийти к заключению, что то или иное тело обладает само по себе чистым и аутентичным началом единства... Следо­ва­тельно, из­на­чальный критерий равенства и пропорции, аутентичный ...прин­цип единства следует искать вне телесного: он может быть схвачен и удер­жан только умом. Никакую симметрию или про­пор­цию нельзя уло­вить в самих телах, как нельзя продемонстрировать, чем одно со­вер­шеннее другого, пока разумное понимание не войдет в телес­ное со сво­им предсуществующим каноном со­вер­шенства не­сотво­ренного»45.

Но не будем забывать, что Августин был представителем уже хрис­тианской культуры, и поэтому полного тождества его взглядов с учением древнего грека ожидать, естественно, не приходится. Мес­то платоновских эйдосов, созерцавшихся душой в занебесном идеаль­ном мире, занимает в его концепции *божественное озарение*, рас­смат­ривавшееся «отцом церкви» как необходимое условие позна­ва­тель­ного процесса. Появление теории «озарения» сыграло весьма значи­тель­ную роль в историческом развитии философской мысли, ибо именно с ее помощью подлинная глубина платоновской гно­сео­логии бы­ла воспринята христианством, а значит, и великие воп­ро­сы антич­нос­ти *«что есть знание?»* и *«как оно возможно?»* обрели свое второе рож­дение на принципиально новой культурной почве.

Но развитием платонизма отнюдь не ограничился вклад Ав­гус­тина в теорию познания. В его философской системе обрело иной гно­сео­ло­гический статус человеческое *само­позна­ние*, что во всей полно­те про­демонстрировало грандиозный гуманистический потенциал хрис­ти­анского мировоззрения. Конечно, с философскими размыш­ления­ми о роли и смысле самопознания мы уже не раз сталкивались ранее. Вспомним Сократа и Платона, объя­вив­ших именно само­познание выс­шей формой интел­лектуальной дея­тельности человека, Аристо­теля, распространившего такое воззрение на Бога, наконец, неоплато­ни­ков, увидевших в само­познании способ непосред­ст­вен­ного обще­ния чело­ве­ка с затаенной в его душе божественной сущ­ностью. Одна­ко даже в самых глу­боких и развитых античных тео­риях *самопозна­ние* вы­сту­па­ло, в луч­шем случае, в качестве *средства* приобщения че­ло­ве­ка к *обезличен­ным*, надындивидуальным ис­ти­нам бытия; что же касается *уни­каль­ности* и *неповторимости* субъек­та, то их раскрытие и осмысле­ние не играло в до­хрис­тиан­ской запад­ной филосо­фии ни­какой су­щест­вен­ной роли. «Ис­поведь» Августина зало­жи­ла в этой об­ласти основы неведомой преж­де тра­диции – имен­но ин­дивидуаль­ный, уни­кальный и непов­то­римый ду­хов­ный опыт личности оказы­вается в цен­тре внима­ния этого про­изведе­ния. С непостижимым для ан­тич­ной фило­софии психоло­ги­чес­ким са­моанализом мыс­ли­тель обнажа­ет перед читателем собственную душу, просле­живая свой жиз­ненный путь со всеми его интимны­ми пе­режива­ния­ми, греховными страс­тя­ми и поисками бо­жест­венной благодати, по­свя­щая читателя в «безд­ны души» и сокро­венные мысли.

Но Августин не только открыл новую сферу философского поис­ка – он сумел придать этой сфере неведомый ранее *гносеологический статус*! Вспомним, эпоха Августина была временем, когда уходящая в прошлое фи­лософия эллинского мира со­храняла еще свои пози­ции, и у христианских авторов возникла потребность в реаль­ных, стро­го тео­ретических аргу­ментах против скептической ориентации. Именно такие аргументы прозвучали в августиновском учении, озна­ме­­но­вав со­бой действи­тель­но *поворотный пункт* в историческом раз­ви­тии фи­­ло­софской мысли. Пока скептик ведет речь о предметах *внешнего* ми­ра, — утверж­дает Ав­густин, — его сомнения относи­тель­но реаль­нос­ти всех материальных вещей вполне оправданны, однако это не оз­на­чает, что в мире прин­ци­пиально нельзя найти предмета, в отно­ше­нии бытия которого сам факт сомнения был бы невозможен. И та­ким предметом является сам *сом­невающийся, мыслящий* субъект, ко­то­­рый, бес­спор­но, существует уже потому, что *существует факт его мысли*. «Безо всякой фантазии оче­видно: Я есть опре­де­ленность бы­тия, то, что спо­собно себя знать и любить. Перед лицом такой исти­ны ме­ня не заде­вают аргументы академиков: «А если ты обманы­ва­ешь­­ся?». Если об­манываешь себя, то ты уж точно есть... Следова­тель­но, я су­щес­твую хотя бы с того мо­мента, когда сам себя обманываю».

Итак, скептицизм, достигший в позднем эллинизме вершин свое­го развития и распространивший сомнение даже на себя самого, ока­зал­ся не абсолютен. Был найден, по крайней мере, один предмет, в зна­нии о бытии которого усомниться стало невозможно. И примеча­тельно, что при всей, казалось бы, самоочевидности августиновского аргумента, мы не найдем даже намеков на подходы к нему в текстах античной философии, ибо необходимым условием для его формули­рования явился тот великий мировоззренческий переворот, что был провозглашен христианством в отношении к внутреннему миру чело­ве­ческого *Я* к его онтологическому, вселенскому статусу. Ко­неч­но, в концепции Августина положение об абсо­лютно достоверном бытии самосознания еще не могло превратиться в системо­обра­зую­щий прин­цип, и его роль ограничилась статусом всего лишь удачно найденного ар­гумента против скептицизма. Человечеству пона­до­би­лось еще две­надцать веков, чтобы в трудах ве­ликого *Декарта* прин­цип самодос­то­верности чело­веческого *Я* занял место исходной, ап­рио­ри верной ак­сиомы, на базе которой должна была вырасти уже стройная *систе­ма* абсолютно достоверного, принципиально неопро­вер­жимого зна­ния.

Завершая разговор об Августине Аврелии, нельзя не упомянуть еще об одном его произведении – *«О Граде Божьем»*, великой книге, сы­гравшей значительную роль в формировании основ христианской философии истории. Причиной, непосредственно побудившей Ав­гус­тина к ее напи­санию, стало разграбление Рима готами в 410 г. Многие язычники увидели причины этой трагедии в забвении древ­них богов, в принятии даже императорами христианской ре­ли­гии. Та­кая позиция языческих авторов требовала, естественно, серь­ез­ного оп­ровержения. Именно в качестве такой, сугубо по­ле­мической, ра­боты и задумывалась изначально книга Августина. Од­нако, как это часто бывало и с другими мыслителями, по мере ее написания фило­соф вышел далеко за рамки первоначального плана, развернув перед читателем грандиозную схему истории челове­чест­ва – того, что было, то­го, что есть, и, главное, того, что будет, по­ложив в основу своего опи­сания христианские постулаты.

Исходный конфликт сюжета – конфликт двух типов любви, су­щес­твующих в каждом человеке – *любви к себе*, которая, в пределе, дохо­дит до полного презрения к божеству, и – *любви к Богу*, которая, на­против, в идеале должна породить полное самозабвение. Эти два ти­па любви рождают, в итоге, два града – Град Земной и Град Небес­ный. Образцом воплощения идеи Града Земного выступает у Ав­гус­ти­на по­грязший в разврате и моральном разложении современный ему Рим, которому принадлежит власть земная и граждане которого вы­глядят по­велителями мира. Напротив, граждане Града Божьего пред­стают на земле в облике странников и пилигримов, не за­бо­тя­щихся о приоб­ре­тении вещей временных, ибо их удел – бытие веч­ное и вечное бла­жен­ство. Грешников же ждут страшные муки после смер­ти, и Авгус­тин не жалеет красноречия, описывая вечные страда­ния не­счастных.

История человечества в этом произведении предстает в незна­ко­мом античным авторам виде. Августин ре­шительно отвергает тра­ди­ци­онные для предшествующей эпохи пред­ставления о *вечном кру­го­вра­щении* бытия (весьма активно разви­вавшиеся, скажем, Ге­рак­ли­том, да и многими другими авторами), заявляя, что *Христос умер лишь однажды*. Да, смерть Сына Божьего на кресте слишком значи­мое событие, чтобы быть повторенным многократно, и именно этот те­­зис позволяет Августину по-новому взглянуть на всю историю чело­ве­ческого рода, которая у него становится не только *уникальной* и *не­пов­торимой*, но и обретает *направ­лен­ность*, *цель* и *смысл*. Ис­то­рия, по Августину, имеет четкое начало – миру, по его утверж­дениям, еще нет и шести тысяч лет, и она имеет предоп­ре­де­ленный ко­нец – Страш­ный суд, сроки наступления которого, конеч­но, не­изве­стны, но при­ход его неизбежен, он явится для всех «концом без кон­ца». Ос­нов­ны­ми же событиями исторического про­цесса Августин на­зывает грехо­падение Адама, ожидание Спаси­те­ля, рождение, жизнь и стра­да­­ния Христа, образование его Дома – Церкви. Заметим, что Цер­ковь, в кон­цеп­ции Августина, обрела статус земного воплощения Града Божье­го, из чего естественно вытекал вывод о необходимости подчи­нения по­литического госу­дарства цер­ковной власти. Эта док­три­на сы­грала огромную роль в идейном обо­сновании средневековых при­тя­за­ний пап­ства на вер­ховенство над императорами и королями, и бы­ла пол­нос­тью отвергнута ли­дерами протестантизма.

Учение Августина было последней интеллектуальной молнией, сверкнувшей во мраке уходившего в небытие римского мира – мира, во многом продолжавшего жить в рамках античных, унаследованных от языческой древности традициях. Для этого мира христианство яви­лось высшей точкой религиозного развития, однако провозгла­шенное этой религией мировоззрение не успело, да и вряд ли могло успеть ока­­зать сколь-нибудь серьезного влияния на другие сферы социаль­ного бы­тия: политическую систему, гражданские отношения, область ли­те­ра­туры и искусства – на все то, что фи­лософы XVIII столетия на­зо­вут *«духом народа»*. Реализация этих исторических задач стала уде­лом уже другой эпохи, той самой, что тысячелетие спустя породит ше­­девры Возрождения, соз­даст математическую физику, откроет не­от­чуждаемые права человека и сформирует государства, основанные на конституционном праве и на принципе разделения властей. Но все это будет потом, а пока рождение нового мира, как и положено лю­бо­му рождению, происходило в муках и в крови. Совершившееся бук­­вально на глазах Августина разграбление Рима готскими племена­ми было лишь началом великого и стре­ми­тельного перелома, завер­шившегося всего через тридцать лет после смер­ти философа, когда в 476 году король остготов Одоакр положил конец существованию За­пад­ной Римской империи. С каждым днем все больше набирал силу процесс, названный впоследствии историками *«Великим пе­реселе­нием народов»*, переселением, буквально перекроившим по­литичес­кую кар­ту мира и вызвавшим то, что се­годня некоторые иссле­дова­те­ли име­нуют «этнической ре­волюцией». Варвары все прочнее оседа­ли на зем­лях одной из величайших цивилизаций древности и на не­сколь­ко столетий культурную жизнь Европы прак­тически пол­нос­тью пара­ли­зовали нескончаемая политическая борьба и военные про­ти­востоя­ния. Наступали мрачные годы средневековья.

***Очерк 5.* Философия европейского**

**средневековья: духовное рабство**

**или духовный прорыв?**

Согласно современной исторической хронологии, эпоха сред­не­ве­ковья начинается с падения Рима в 476 г. н.э. и заканчивается се­рединой XVII века, непосредственно примыкая к периоду Нового вре­мени. В качестве самостоятельного исторического периода многие историки выделяют также начавшуюся в XIV–XV в. на Западе и Юго-западе европейского континента Эпоху Возрождения.

Что касается философского знания, то вплоть до конца VIII века в этой сфере не возникало сколь-нибудь существенно новых пара­дигм, в силу чего произведения этого времени относят, обычно, к тра­ди­ции *«поздней патристики»*. Однако с IX века, отмеченного фор­ми­рованием на западе Европы очага политической стабиль­ности, на­чи­нается процесс развития ори­ги­нального философского направ­ле­ния, вошедшего в историю ду­хов­ной культуры человечества под на­званием *«схоластики»*. На философских учениях этого направле­ния мы и сосредоточим ос­новное внимание в данной главе.

По крайней мере с эпохи Нового времени за термином *схо­лас­ти­ка* закрепился явно негативный и даже нарицательный оттенок. Се­годня, например, нередкость услышать, как схоластом называют че­ловека, выстраивающего логически строгую цепочку рассуждений, совершенно лишенных какой бы то ни было связи с фактами реаль­ной жизни, ученого, занятого решением пустой, надуманной проб­ле­мы, или даже мастера праздной болтовни, любящего затевать со­вер­шен­но бессмысленные, никчемные споры. Понятно, что такое, бытую­щее в обыденном сознании представление о схоластике и не лишен­ное, заметим, реального исторического основания, вряд ли спо­­соб­ствует появлению живого интереса к изучению фи­лософии ев­ропейского средневековья. Однако не будем торопиться с вывода­ми и вспомним то, о чем вкратце говорилось уже в связи с Авгус­ти­ном: *мысль, запертая в пределах заранее принятых постулатов, как пра­ви­ло, в большей степени способна увидеть и найти проблему там, где для мысли свободной не будет ничего, кроме само собой разумею­щейся очевидности*. Конечно, фор­ми­рующиеся в такой си­туации проблемы чаще всего носят надуманный и искусственный характер, однако, сре­ди этой горы ненужных ин­теллектуальных шла­ков только и может вы­зреть подлинная жем­чужина мысли, появ­ление которой в иных ус­ло­виях было бы по­просту невозможным. С таким настроем мы и по­пробуем подойти к философии средне­ве­ковья и постараемся отыс­кать среди дейст­ви­тельно захлестывавших ее пустых словопрений те золо­тые крупицы мысли, что открыли для челове­чес­кого духа ранее не­из­веданные пространства.

Сам термин *схоластика* в переводе с греческого означает *школь­ный, ученый,* и первоначально им обозначалась вся средневековая нау­ка, раз­вивавшаяся после образовательной реформы Карла Вели­ко­го в раз­личного рода школах – придворных, светских и монас­тыр­ских. Эти школы, возникшие в качестве альтернативы и замены окон­ча­тельно закрытым в VI в. Юстинианом языческим учебным заведе­ни­ям, вплоть до XIII в. представляли собой основ­ные цент­ры сред­невековой уче­нос­ти. Оторванность от реального мира сфор­ми­ровав­шейся в этих шко­лах философской традиции возникла, естест­венно, не на пустом месте, а имела под собой весьма веские ос­но­ва­ния, уходящие кор­нями в ду­ховную культуру той эпохи.

Культура европейского средневековья сформировалась в ус­ло­ви­ях, прямые аналогии которым вряд ли отыщем с легкостью в ми­ро­вой истории цивилизаций. Русский философ Вл.Соловьев как-то на­звал мировоззрение той эпохи «христианско-языческим компро­мис­сом» и такое определение, надо сказать, выражает суть дела до­статоч­но точно. Ведь уже первые исторические шаги христианства были весьма да­леки от той идиллии, которую нередко рисуют тен­денциоз­но ориен­тированные авторы. Пока христианство сущест­во­вало в ус­ло­ви­ях гонения, пока за принадлежность к новой религии человек мог под­вергнуться преследованиям, пыткам и даже принять муче­ни­ческую смерть, ряды христиан пополнялись исключительно за счет ис­кренне уверовавших в Спасителя людей. Однако ситуация в корне из­ме­нилась, лишь только христианство вышло из подполья, а вскоре было объявлено императором Константином единственной офици­аль­но разрешенной религией. Хлынувшие в храмы но­во­об­ращенные язычники не имели никаких глубинных мотиваций рас­ставаться со своим прошлым, принимая навязываемую религию от­части из стра­ха, отчасти из соображений карьерной пользы. Фор­мальное соблюде­ние христианских обрядов начинало теперь сосед­ствовать с тайным исповедыванием языческого мировоззрения, с явным стремлением все­ми путями сохранить прежний, унаследо­ванный от античности об­раз жизни. Неслучайно, что еретические толкования воплощения Сы­на Божьего все чаще ста­ли появляться в этот период не за пре­де­лами христианской религии, а именно внутри нее.

Великое переселение народов, завершившееся возникновени­ем «варварских» государств на землях бывшей Римской империи и по­валь­ным обращением в христианство населения последних, толь­ко усу­губило эту, и без того раздираемую фундаментальными проти­воре­чия­ми, си­туацию. Вдумаемся: народы, по культурному уровню сто­явшие на не­сколько ступеней ниже греко-римской цивилизации, по­лу­чили рели­гиозное учение, явившееся *вершиной* духовного раз­вития все­го ан­тич­но­го мира! Эти народы не знали еще разработан­ных пра­во­вых от­но­ше­ний, в их среде огромную роль играла физичес­кая си­ла, у них не было собственных наук, им было неведомо изящ­ное ис­кусство, а ос­нову их религии составлял грубый, почти перво­быт­ный фетишизм.

И, тем не менее, сердца варваров восприня­ли ре­лигиоз­ное уче­ние, ос­нову которого составлял принцип тождест­ва божест­венной и че­ло­веческой природы во Христе и которое при­зывало к фор­миро­ва­нию неизвестных даже ан­тичности отноше­ний между людь­ми!

Мож­но ли представить себе более разительное про­ти­воре­чие меж­ду прин­ци­па­ми, про­возгла­шае­мыми принятым на­родом ре­ли­гиоз­ным учени­ем и реальным, а не вымышленным, об­разом жиз­ни этого народа?

Это противоречие духовного и мирского начал и породило дуа­лизм, буквально пронизавший собой все сферы средневековой жиз­ни. В области политики мы наблюдаем многовековое противо­стоя­ние пап и императоров, в сфере религиозной жизни – священ­но­слу­жи­телей и мирян, а в самом человеке – ду­хов­ного и плотского на­чал, про­тивостояние души и тела. Все в этой жизни измерялось двумя раз­ными мерками: одна диктовалась высшими прин­ци­пами хрис­тиан­ства, другую определяли реально гос­под­ст­вую­щи­е нормы и пра­ви­ла светской жизни. Величайшие прес­тупле­ния с точки зрения цер­ков­ной морали, скажем, ложь или пре­любо­деяние, вряд ли вызы­ва­ли да­же легкое порицание со сто­роны общественного мнения той эпо­хи. И наоборот, злодей, за­слу­живший в миру смертную казнь, вполне мог рассчитывать перед смертью на отпущение грехов своим духов­ни­ком. Человек средневековья – это граж­да­нин двух ми­ров. Шесть дней в неделю он живет по жестоким, во мно­гом еще вар­варским за­конам светского мира, на седьмой же, отправля­ясь в цер­ковь и прило­жив к себе нормы «Града Божье­го», впадает в по­кая­ние. А на следую­щий день этот круг начинается вновь. Если же он за­хочет достичь высшего нравственно-духовного совершенства – свя­тос­ти, то путь его может пролегать только через монашеское от­ре­че­ние от этого погряз­шего в грехе, покинутого Богом и прокля­то­го мира.

*Именно этот дуализм средневековой культуры породил умозри­тель­­ный, не подкрепленный опытом характер схо­ластической фи­ло­со­фии*. Ведь для того, чтобы приступить к иссле­дованию какого-либо пред­мета, мало быть просто уверенным в его позна­вае­мости. Не­обходимо еще твердо знать, что этот предмет познания *достоин*. Ок­ружавшая же средневекового человека покинутая Богом дейст­­ви­­тель­­ность данному требованию не отвечала. Поэтому не стоит удив­лять­ся, что в схоластической фи­лософии мы не встретим никакого ин­те­реса к социальной пробле­матике: зачем исследовать обре­чен­ный на по­ги­бель «Град Земной», куда достойнее обратить свой взор к «Граду Бо­жьему». Более того, это, возникшее в силу сугубо социаль­ных при­чин, отношение рас­про­странялось и на природу, порождая харак­тер­ное для всего сред­невековья пренебрежение к миру мате­риаль­ных вещей в целом. При­рода есть лишь *продукт* некоего креа­тив­ного бо­же­ст­венного акта, продукт, в котором уже угасла породив­шая его дея­тель­ность, так зачем же заниматься изучением творения, ког­да можно обратить свой мысленный взор непосредственно к Творцу?

Но и обращение теоретической мысли схоластов к Богу имело ряд су­щественных ограничений. Ведь основная проблема античной фи­ло­софии – *что* есть Бог и какова его природа – для философии хрис­ти­анства, формировавшейся на истинах Священного писания, пред­ста­вала как бы уже решенной. Такие положения, как сотворение ми­ра, богочеловеческая природа Христа или принцип триединства явля­лись непреложными догматами церкви, допускавшими диспуты лишь по незначительным, второстепенным деталям. Чем же в таком случае вообще могла заниматься схоластическая философия, если вопросы, сос­тавившие предметное поле всей предшествующей ме­тафизичес­кой традиции, рассматривались теперь как раз и навсегда ясные и ре­шенные? Не трудно заметить, что в такой ситуации на­висала угроза над самим существованием философии как живой, развивающейся дисциплины, ибо из-под нее выбивалось самое глав­ное для любой сфе­ры человеческого познания – нерешённые проб­лемы и открытые воп­росы, а на долю ученых мужей оставалось со­всем уж немногое: борьба с ересями, обучение молодежи, да дис­куссии по второсте­пен­ным вопросам веры. Вполне естественно, что поначалу подобная си­туация неизбежно должна была привести и действительно привела к серьезнейшей деградации философской мысли.

Так по­ми­мо печально известного спора о том, сколько чертей мо­жет по­мес­титься на булавочной головке, самым серьезным образом обсуж­да­лись детали воскрешения мертвых после Страшного суда: в каком воз­расте, на­пример, будут воскресать умершие младенцы, или, ска­жем, окажутся ли после воскресения на месте все части тела у при­жиз­ненных калек. Немало философы той эпохи интересовались и под­роб­нос­тями рож­де­ния Христа: носило ли оно естественный или же сверхъ­естест­вен­ный характер, мог ли при этом присутствовать аку­шер и т.д. Хорошо по этому поводу заметил Гегель: «Главная беда состояла в том, что схоластики брали божественные вещи как вар­ва­ры, подво­дили их под чувственные определения и отношения; они, та­ким образом, вносили совершенно чувственную негибкость... в эту чис­то духовную область и тем самым обмирщили последнюю»46.

Однако параллельно с подобным «варварством мысли» посте­пен­но нащупывалась и формировалась совершенно новая почва фило­соф­ского поиска. Первыми значительными мыслителями рассматри­вае­мой эпохи считаются христианские теологи *Иоанн Скотт Эриуге­на* (ок. 800 – ок. 877) и *Петр Дамиани* (1007–1072), заложившие осно­вы проблемного поля схоластической философии. Размышле­ния этих философов вращались вокруг главного и вполне естествен­но­го тео­ретического вопроса того времени – вопроса о соот­ношении ра­зума и веры, на который эти мыслители дали два взаимо­ис­клю­чаю­щих от­вета. Для Эриугены – *разум* и *откровение* были дву­мя *неза­ви­си­мыми* и самостоятельными источниками истины, чьи вы­воды, в прин­­ципе, не должны противоречить друг другу. В тех же редких слу­чаях, когда такое противоречие все же возникает, предпочтение, – утверж­дал философ, – следует отдавать разуму. Сто­ит ли удивляться, что сочинения Эриугены дважды осуждались цер­ковными соборами? Напротив, для Дамиани – указанный спор однозначно решался в поль­зу откровения и веры. Согласно аргументации мыс­лителя, если бы Бог видел спасение в разуме, он послал бы для проповеди фило­со­фов, а не рыбаков.

Этот спор двух основателей схоластической традиции не раз воз­рож­дался в ходе ее последующего развития, что было совсем не­слу­чай­но: *вера и разум оставались теми полюса­ми, соединение кото­рых являлось реальной задачей философской мысли той эпо­хи*. Та­кое соеди­нение требовало какого-то совершенно неизвестного преж­ней, антич­ной философии подхода. Поворотным в этом поиске мож­но счи­тать *XI век*, когда произошло событие, сы­грав­шее эпо­халь­ную роль в ис­тории европейской хрис­тианской философии, позво­лившее ей найти и сформировать свою собственную, адекватную лишь ее миро­воз­зрен­ческой базе, онтологическую проблематику. Речь идет о стро­гой формулировке кентерберийским архиепископом *Ансельмом Д’Аос­та* (1033–1109) так называемого *онтологического доказательст­ва Божьего бытия*. И вот на этом событии нам придется остановиться подробнее.

**5.1. Великое доказательство Ансельма**

С первыми доказательствами Божьего бытия мы встречаемся уже в античной философии. Так, у Анаксагора, а также в некоторых *пла­то­новских* диалогах, можно найти элементы так называемого *фи­зико-те­леологического* доказательства, или доказательства «через целе­сообразность мира». Суть его достаточно проста: в окружающей нас реаль­ности мы наблюдаем, помимо случайности и хаоса, эле­менты *порядка* и *целесообразности*, особенно бросающиеся в глаза в мире жи­вой природы. Так, например, нас не может не удивлять разумное устрой­ство любого, даже самого простейшего организма, или же це­ле­сооб­разная организация взаимодействия различных ви­дов живот­ных и растений в рамках какого-либо биоценоза. Все это, по мнению ан­тичных мыслителей, бесспорно свидетельствовало в пользу су­щест­­вования высшего *Разума*, сумевшего самым целесооб­разным об­разом ор­ганизовать весь этот мир.

В сочинениях Аристотеля мы сталкиваемся с основами другого доказательства, впоследствии получившего название *космоло­ги­чес­кого*. Оно исходит уже не из какого-то отдельного свойства действи­тель­нос­ти, как, например, ее целесообразной организации, а из бы­тия мира как такового. Основу одного из простейших вариантов этого доказательства составляет следующее рассуждение: у всего, что су­щес­твует, есть причина; мир существует, следовательно, у сущест­во­вания этого мира должна быть своя причина, этой причиной и яв­ляет­ся Бог. Последний, как видим, предстает здесь уже не просто как *разумный организатор* Космоса, но и как всемогущий *Творец* все­го и вся. С этой точки зрения, второе доказательство оказывает­ся не­срав­ненно ближе к христианскому мировоззрению, чем первое.

Этим доказательствам не суждено было сыграть сколь-нибудь су­щественной роли в развитии античной философии, ибо главный воп­рос, занимавший греческих мыслителей, был вопрос не о самом Бо­жьем бы­тии, а о его *природе* и его определениях. Со­вер­шен­но ина­че сло­жилась судьба этих силлогизмов в философии христианства.

Чтобы лучше разобраться в этом вопросе, попробуем еще раз осмыслить ситуацию, в какой оказалась философия, за­пертая в жест­ких пределах средневекового догматизма. Исходной предпосылкой лю­бых рассуждений схоластов являлись постулаты Свя­щенного писа­ния. На их бесспорном авторитете, как на аксио­мах, формиро­ва­лись практически все их дальнейшие выводы и дока­зательства. В резуль­тате возникало фундаментальное и со­вершенно не­известное прежним интеллектуальным традициям про­тиворечие: с одной сто­ро­ны, осно­ву философских учений составляла разумная, основанная на логичес­ких, рациональных принципах мыс­лительная деятель­ность, однако, с другой – в фундаменте всех этих мысли­тель­ных по­строе­ний лежа­ла пред­посылка, корнями уходящая не в ра­циональное мышление, а в слепую *веру*. Иными словами, разум был вынужден выстраивать свое здание, стоя на внешней и даже чуждой самому себе почве. Вполне понятно, что для рациональной мысли, стремящейся к до­казатель­ст­ву всего и вся, столь жесткая привязка к внешним дог­матам ставила ее в поло­же­ние противоестественное и неустойчи­вое. Рано или позд­но такое противоречие должно было прийти к своему раз­решению: ра­зуму следовало найти способ собственными силами, без опоры на ве­ру и внешний авторитет, обосновать свое собственное *начало*, а зна­чит, достичь нового уровня рефлексии. Эту фунда­мен­тальную ин­теллектуальную задачу и могли выполнить до­ка­зательства Божьего бытия, метафизическая значимость которых сос­тояла вовсе не в том, чтобы укрепить веру, а в том, чтобы *ра­цио­нальным способом обос­но­вать Бога в качестве исходного прин­ципа сред­невековой тео­ретичес­кой мысли*.

Однако античные доказательства Божьего бытия не случайно не могли в пол­ной мере справиться с этой задачей. Как мы помним, на за­кате эллинской культуры не только знания об отдельных свой­ствах внеш­него мира (то, что используется в *физико-телеоло­ги­чес­ком* ва­ри­анте), но даже уверенность в его реальном бытии (то, что лежит в ос­нове *космологического* доказательства), подвергнулись тотальному скептическому сомнению, выход из которого как раз и был возвещен богочеловеческой идеей христианства. Христианская вера в Бога спасала разум от скептицизма, возвращала ему единство с утерянным было мирозданием, но, следовательно, и кор­ректные доказательства бытия этого Бога не могли базироваться на каком-либо обращении к внешнему миру, в противном случае, в качестве *предпосылки* было бы взято то, что как раз и должно было стать одним из *следствий* до­казательства. Другими словами, антич­ные силлогизмы оказы­ва­лись бессильными перед порожденным их же культурой скептициз­мом, и для решения вставших перед фи­лософией проблем требо­ва­лось вве­дение какого-то совершенно но­вого типа доказательства, вообще *не опо­сре­до­ван­ного каким-либо обра­ще­нием к внешнему миру*. Вполне по­нятно, что такое доказательство могло возникнуть лишь в рамках хрис­тианского мировоззрения, придавшего внут­рен­нему миру чело­ве­ческого *Я* совершенно новый, вселенский смысл.

Это событие, явившее собой новый шаг в истории фи­лософской мысли, произошло во второй половине XI сто­летия, когда в книге «Про­слогион» итальянский философ Ансельм Д’Аоста, в ту пору ар­хи­епис­коп Кентерберийский, сформулировал так называемое, *он­то­ло­ги­ческое* дока­за­тель­ство Божьего бытия, оха­рактеризованное впос­ледствии Гегелем как «единственно христиан­ское». Основу данного до­казательства состав­ляла цепочка следующих рассуждений:

1. Прежде всего вводится определение божества: *Бог есть то*, *боль­ше чего нельзя помыслить*;

2. Это определение понятно не только верующему, но даже атеис­ту – ведь не может же человек отрицать существования того, оп­ределения чего он не понимает. Следовательно, *Бог сущест­ву­ет в интеллекте человека* по крайней мере в тот момент, ког­да последний думает и говорит о нем, точно также, как в его ин­теллекте существует любой другой предмет размышлений;

3. Следовательно, когда кто-либо отрицает существование Бо­га, то речь может идти только о его отсутствии *за пределами ин­тел­лекта*;

4. Однако если мы вернемся к исходному определению, то уви­дим полную некорректность такого утверждения: ведь если Бог су­ществует *только* в интеллекте, значит, *можно помыслить* нечто та­кое, что было бы *больше Его* – что существовало бы и в интеллекте, и в реальности одновременно. Но это проти­во­речило бы исходному определению Бога как того, больше чего нельзя помыслить. Сле­до­вательно, Бог существует не толь­ко в мысли человека, но и в объ­ек­тивном мире47.

Онтологическим это доказательство было названо в силу того, что путем сугубо логического анализа идеи в ходе его развертывания получается чисто онтологический вывод: о бытии соот­вет­ствующего этой идеи предмета. Есть у этого доказательства и другое название – *априорное*, т.е. доопытное, которое оно получило в про­тивовес всем остальным – *апостериорным* доказательствам, как ос­новывающимся на опыте и выводимым из него.

Конечно, как и положено всякому великому интеллектуальному новаторству, онтологическое доказательство Божьего бытия далеко не все­ми современниками было встречено позитивно. Среди первых кри­тиков аргументации Ансельма был и его современник – монах Гау­нилон, указавший, что знание об *объективном существо­вании* че­го-либо принципиально не может быть получено посред­ством ло­ги­­чес­кого анализа его *понятия*, а следовательно, и все до­ка­затель­ст­во философа базируется на элементарной логической ошиб­ке48. Я мо­гу представить себе наполненный сокровищами остров, — рассуж­дал монах, — и могу сколько угодно анализировать это пред­ставление, но раз­ве отсюда можно сделать вывод, что он существует объективно? Нет, ибо для знания о реальном существовании какого-либо предмета недостаточно знания одного его понятия, нужны ка­кие-то иные, ос­нованные на показаниях органов чувств, доказа­тель­ства, в против­ном случае, мы сможем рассматривать в качестве объ­ек­тивной реаль­ности любую фантазию, пришедшую к нам на ум. Но Ансельма не смутил натиск оппонента. Гаунилон прав, говоря об ост­рове, толь­ко относи­тель­но Бога такой аргумент не­умес­тен: остров может быть сколь угод­но велик, и, тем не менее, он будет всегда ог­раничен; здесь же шла речь о некоей наивысшей, абсо­лют­ной реаль­ности, к которой нельзя при­менять *мерки конечных ве­щей*. Он­тологический ар­гу­мент, действи­тельно абсурдный для доказа­­тель­ства бытия обычных пред­ме­тов, с этой точки зрения оказы­вал­ся наиболее адекватным при об­ращении мысли к высшему существу49. Однако полемикой Ансель­ма с Гауни­ло­ном история онто­ло­гического доказательства Бо­жье­го бы­тия от­нюдь не закончилась. Этому силлогизму была угото­вана ве­ликая судь­ба! Два столетия спус­тя сторону Гаунилона примет самый почи­тае­мый официальной ка­то­лической церковью философ Фома Аквин­ский; пройдет еще пять сто­летий и «антионто­логи­чес­кий» аргу­мент монаха, слегка под­пра­вив и сделав более наглядным, воспроиз­ве­дет знаменитый философ И.Кант; в XX столетии крити­чес­кие стре­лы в сто­рону Ансельма пус­тят ведущие представители са­мых различ­ных, в том числе и со­вер­шенно противоположных, интел­лектуаль­ных тра­диций, таких, на­пример, как марксизм и нео­томизм.

Но были и те, кто, проникшись глубиной мысли великого схо­лас­та, не смутились формально-логическими аргументами его оп­по­нентов. Разве не убедительно выглядели возражения Ансельма Гау­нилону, разве мерки и запреты, действующие при познании ко­неч­ных вещей, продолжают действовать и при обращении мышления к выс­шему существу, высшей реальности? А разве не грандиозен был сам замысел философа: *из собственной мысли, т.е. из начала, уже Ав­густином обоснованного в качестве единственно и абсолютно дос­то­верного, вывести необходимость бытия Бога* как творца и со­здате­ля всего и вся? Конечно, Ансельм сделал лишь пер­вый шаг, его дока­за­тель­ство было тяжеловесно, натуралистично, из него не сле­довала не­обходимость появления идеи Бога в чело­ве­ческой голове, совер­шен­но отсутствовало августиновское об­ра­щение к самодос­то­верности бы­тия человеческого *Я*, а главное, из определения высшего сущест­ва исчезал христианский богочеловеческий принцип. Да и в соб­ст­вен­ной системе схо­ласта оно играло весьма вторичную, подчиненную роль – совер­шен­но несу­щест­венно­го дополнения веры50. Но именно поэтому оно тре­бовало не отверже­ния, а развития, и как раз по тако­му пути пошли Декарт, Спиноза, Лейбниц, Гегель – мыслители, соста­вившие гордость европей­ской философии Нового времени. Ос­но­ву каждого из созданных ими учений, в конечном счете, сос­тав­ляло раз­витое, модифицированное, преобразованное порой до не­узна­вае­мос­ти, он­тологическое доказа­тель­ство Ансельма. Поэтому мож­но сме­ло утвер­ж­дать, что из всех схоластов, многие из которых значи­тельно превос­ходили его по сте­пе­ни по­пулярности у совре­менников, именно этот мыслитель оказал наи­большее влияние на развитие за­падно­ев­ропей­ской светской фи­ло­софии *последнего ты­сячелетия*. Так что не­удиви­тельно, что в ходе даль­нейшего изло­жения нам пред­стоит еще не раз вспомнить его имя и его великий замысел – доказать бытие Бога, а, значит, и вывести пред­ставления об основных свой­ст­вах объ­ективной реальности, исхо­дя исклю­чи­тельно из разума человека. Од­нако, не­смот­ря на вы­даю­щийся вклад Ансельма в развитие фи­ло­соф­ской мысли, ис­тории угод­но было рас­порядиться так, что наи­боль­шую известность в по­сле­дую­щих ве­ках приобрел один из наи­более актив­ных критиков ар­хи­епис­копа Кен­терберийского – Фома Аквинский.

**5.2. Фома Аквинский: философия на службе теологии**

Итальянский философ *Фома (Томазо) Аквинский* (1225–1274) яв­ляется представителем периода так называемой «зрелой схо­лас­тики», включающего в себя творчество христианских авторов, жив­ших в XII–XIII веках. Интеллектуальному подъему этих столетий, нередко име­нуемому *«средневековым ренессансом»*, спо­собствовало важней­шее событие в духовной жизни того времени – появление в Европе пол­ноценных переводов произведений Платона и, в осо­бен­ности, Арис­тотеля. Дело в том, что наследие философской античной клас­си­ки в латинских переводах, доставшееся раннему средне­веко­вью от Древ­него Рима, было весьма скудным и от­ры­вочным, причем осо­бен­но не повезло Стагириту. Что же ка­сается чтения классиков фило­со­фии в подлиннике, то владение греческим языком в те годы было край­не редким явлением на ла­тинском западе. Из крупных деятелей ран­ней схоластики подобными познаниями об­ладал разве что один Эриу­гена. Идейному господству Платона, уста­новившемуся среди хрис­тианских мыслителей со вре­мени Ав­густи­на, в ранней схолас­ти­ке попросту нечего было про­тивопоставить. Но ситуация в корне из­менилась в XII столетии, когда благодаря дея­тельности целой плея­ды переводчиков, отправившихся в от­вое­ван­ные у мусульман земли (прежде всего в Испанию и Си­цилию) на поиски древних руко­пи­сей, хрис­тианский мир получил полноценные переводы величай­ших фи­ло­софов античности. С этого момента ин­терес к Аристотелю начи­на­ет резко возрастать, и естественно, что этот процесс не мог не со­про­­вождаться обостренной полеми­ческой борьбой после­дователей Ста­гирита с мыслителями, отда­вавшими предпочтение платонизму.

Апофеозом развития этого спора и явилось учение Фомы Аквин­ско­го, обеспе­чившее практически полную победу после­до­вателям Арис­­то­теля, с тех пор почти безраздельно господст­во­вавшим в фило­со­фии на про­тяжении, по крайней мере, трех по­следующих столетий.

Фома происходил из очень знатной и древней семьи неапо­ли­тан­ских графов, сумевшей дать ему прекрасное образование. Но ода­рен­ный юноша очень рано проявил свободолюбивый характер, вступив, несмотря на все отговоры родственников, в весьма непопулярный в те годы у аристократов орден доминиканцев. Но об этом решении ему никогда не пришлось пожалеть: еще только взойдя на новое ду­ховное поприще, он попал в ученики к самому Альберту Великому – веду­щему схоласту того времени, привившему ему на всю жизнь глубокое по­нимание и любовь к наследию Стагирита. С тех пор де­лом всей жизни святого Фомы стало стремление совмес­тить хрис­ти­ан­скую ве­ру, являвшуюся, по его убеждению, вершиной *религиозного отк­ро­вения*, с учением Аристотеля, венчавшего собой здание, вы­строен­ное *ра­циональной мыслью человека*.

Вопрос о соотношении разума и веры был, как мы помним, цент­ральным вопросом философии того периода, и подлинной заслугой Фомы, как раз и снискавшей ему многовековую славу, явилось то, что он вышел за рамки их однозначного противопоставления, найдя совершенно новый способ их *примирить*. Истины Священного пи­сания бесспорны, — утверждал Фома, — но их можно использовать в качестве аргументов в спорах лишь в тех случаях, когда оппо­нен­та­ми являются христиане или еретики. Но как быть в том случае, если к Богу необходимо обратить язычников, изначально не признаю­щих авторитета библейских текстов? В полемике с ними не на что больше опереться, кроме как на доводы разума, поэтому церковь ни в коем случае не должна отвергать ра­цио­наль­ное пости­жение истин веры. Наиболее полно эта позиция философа была представлена в его из­вестной книге – «Сумма против язычников».

Согласно учению Фомы Аквинского, Разум не может про­ти­во­ре­чить истинам веры, ибо откровение и философия – два са­мостоя­тель­ных пути приобщения человека к Богу. Разум, если только его дея­тельность не ошибочна (!), никогда не сможет найти в мире ни­чего, что шло бы вразрез с принципами христианского учения, од­нако *не все принципы христианства могут быть постигнуты ра­зум­ным пу­тем*. Разум может доказать существование Бога, его един­ство, бес­смертие души, но вот воплощение Сына Божьего в человеке, Бо­жественное триединство, сотворение мира из ничего, Страшный суд и т.д. из разума выведены быть не могут – они могут быть даны че­ло­веку лишь через откровение. В итоге, рациональной философии в системе Аквината отводилась роль лишь некоей подготовительной дисциплины, облегчающей постижение глубинных истин христиан­ства, откуда и вытекало его знаменитое определение *философии как служанки богословия*. Такое понимание соотношения веры и разума пре­допределило и структуру «Суммы против язычников»: первые три части этой книги посвящены рассмотрению рационально пости­жи­мых аспектов христианского учения, тогда как в четвертой рас­сматри­ваются высшие, разуму недоступные, истины откровения.

Естественно, что важнейшей темой в «рациональной» части уче­ния Аквината является проблема доказательств Божьего бытия. Что касается онтологического силлогизма Ансельма, то он был ка­тего­рически отвергнут Фомой. К ставшим в то время уже при­вычными возражениям Гаунилона философ добавляет и свой соб­ственный, при­чем весьма глубокий, аргумент. С его точки зрения, основная проблема, обрекающая онтологическое доказательство на неудачу, связана прежде всего с тем, что в силу бесконечности Бога человек ни­когда не сможет сформулировать о нем *адекватного понятия*. Но *как же возможен истинный дедуктивный вывод на основе понятия, не­адекватного его предмету*? Другое дело, *апостериорные* дока­за­тель­ства: рассматривая мир и размышляя над его источником, че­ловек, по мнению Фомы, неизбежно должен будет прийти к Богу. Философ на­зывает пять таких доказательств, одно из которых тя­готеет к *фи­зико-телеологическому*, а четыре других представляют собой вариа­ции на тему восходящего к Аристотелю *космо­ло­ги­чес­кого* аргумента. Эти четыре доказательства менее натуралистичны, чем у Стагирита. На­глядная, образная мысль древнего грека, пере­ходящего от наблю­дае­мого движения к его так же легко пред­став­ляемому ис­точ­нику, заменяется здесь чистыми категориями: по­тен­ция–акт, при­чина–дей­ст­вие, возможность–необходимость и т.д. Но эта большая строгость мысли принципиально ничего не меняет в сути исходного аристо­телевского постулата – *любой ряд должен иметь начало* – пос­ту­лата, да­леко не бесспорного с позиций современного философско­го и даже ма­тематического знания51.

В своих произведениях Фома Аквинский затронул и другую проб­ле­му, активно обсуждавшуюся философами в те годы: *насколько огра­ниченным является всемогущество Бога*? На первый взгляд, сов­ре­менному читателю может показаться, что данный вопрос со­дер­жит в себе логическое противоречие – *все*могущий не может иметь огра­ни­чений. Однако Фома подходит к делу несколько иначе: раз­ве мо­жет Бог изменить самого себя или, тем более, уничтожить; разве мо­жет Бог впасть в грех, изменить прошлое, или же, отменив зако­ны гео­метрии, сделать сумму углов треугольника равной не сумме двух пря­мых углов? По мнению философа, все эти деяния недоступны власти Бога, по­скольку и Божественное всемогущество должно иметь свои пре­де­лы, обусловленные его собственной природой.

Философию Фомы Аквинского ждала уникальная, мало с каким дру­­гим теологическим учением сопоставимая судьба. Достигнув уже при жизни апогея славы, возвеличенный папой и почитаемый всем ка­толическим миром, весьма лестно окрестившим его «Ангельским док­тором», Фома не был предан забвению и в последующие века. Его уче­ние – *томизм* (от латинского перевода греческого имени Фома – То­­мазо), позволившее соединить принципы веры с принципами ра­цио­нального учения Аристотеля, оказалось наиболее адекватной фор­мой для дальнейшего развития средневековой философии. Но и пос­ле того, как схоластические принципы были ниспровергнуты Воз­рожде­нием, а вместе со схоластикой утратил свои господствующие позиции и аристотелизм, учение Аквината не сошло с исторической аре­ны, а лишь сменило сферу влияния. Из универсальной мировоз­зрен­ческой сис­темы, равно почитавшейся как в религиозных, так и в светских кру­гах, оно постепенно превратилось в философскую тео­рию католи­чес­кой церкви, и этот статус был официально закреплен в 1879 г. ука­зом папы Льва XIII, объявившего учение последователей Фо­мы – *нео­томизм* официальной философской доктриной Ватикана. Это на­правление существует и по сей день, представляя собой одно из наи­бо­лее влиятельных течений в религиозной философии XX сто­летия.

Однако, оказав значительное влияние на развитие теологической мыс­ли, Аквинский, как это ни парадоксально, не совершил практи­чес­ки ничего революционного в области чистой философии. Да, его уче­ние было стройным и логичным, однако, в конечном счете, оно лишь приспособило философию Аристотеля к хрис­тиан­ским прин­ципам веры, не выдвинув при этом ничего существенно но­вого. Пря­мо противоположной оказалась историческая судьба взглядов его пред­ше­ственника Ансельма: отвергнутое всеми теологическими шко­лами, не признанное в боль­шинстве церковных конфессий, его *он­то­логическое доказательство Божьего бытия почти на тысячелетие задало пара­дигму развития западноевропейской философии*.

Завершая разговор о схоластике, необходимо коснуться еще од­ной сквозной проблемы, характерной для философской мысли той эпо­хи, так называемой проблемы *универсалий*. Универсалиями сред­не­ве­ко­вые мыслители называли общие понятия – те самые, что под назва­ния­ми эйдосов или идей впервые были введены в философию Плато­ном. Вокруг них-то и разгорелся спор, особую остроту которо­му при­да­ло противостояние аристотеликов и платоников, начавшееся после появления полноценных переводов античных авторов. Как мы пом­ним, Платон и, в особенности, его ближайшие ученики ут­верж­да­ли не только объективное, но и самостоятельное су­щест­во­ва­ние осо­бого ми­ра идей. Против этого решительно выступал Арис­тотель, счи­тав­ший идеи хотя и существующими объективно, но при этом пре­бы­ваю­щими в самих единичных вещах. Философское те­чение, ориенти­ро­вавшееся на платоновское решение этого вопроса, по­лу­чи­ло в сред­не­вековье название *реализма*, поскольку в рамках этого на­правления признавалось *реальное существование* всеобщих по­нятий или универ­салий, онтологическая первичность последних по отноше­нию к еди­ничным, чувственным предметам. Оппозицию это­му на­прав­лению составляли мыслители, в своем отвержении плато­низма шедшие даже дальше Аристотеля и ориен­тировавшиеся на античные учения киников и стоиков. Всеобщие идеи, согласно их представ­ле­ни­ям, не просто не существуют отдельно от вещей, но даже не имеют под собой некоей объективной реаль­ности – все они есть лишь изоб­ре­тение человека, облегчающего та­ким путем себе речевые операции с предметами. Подобная позиция по­лучила назва­ние *номинализма* (от лат. *nomen* – имя). Одним из пер­вых и наибо­лее бескомпро­мисс­ных представителей этой концепции был схоласт *Росцелин* (XI в.), объяс­няв­ший возникновение всеоб­щих понятий потребностями язы­ка. Своей же вершины средне­ве­ковый номина­лизм достиг в твор­честве знаменитого схоласта *Дунса Скотта* (1266–1308).

При всей своей близости здравому смыслу, номинализм в прин­ципе не мог стать господствующим течением средневековья. И не толь­ко потому, что здравый смысл в философии оказывается, как пра­вило, скверным советчиком, но, прежде всего, в силу проти­во­ре­чия номинализма основополагающим принципам христианст­ва, ис­хо­дящего из *онтологической первичности идеального* («В начале было Слово»). Но и крайний реализм, требовавший признания ак­туаль­ного существования общих понятий, как, например, реального бытия «лошади вообще», «стольности» и т.д., в особенности после завое­вания аристотелизмом господствующих позиций, удовлетворял дале­ко не всех. Именно поэтому в эпоху средневековья возник целый ряд промежуточных учений, обычно именуемых *умеренным реа­лиз­мом*, стремившихся снять крайности и примирить полярные гно­сеоло­гические подходы. В русле этого направления работал, в част­ности, и уже упоминавшийся нами Фома Аквинский. С его точ­ки зрения, универсалии существуют реально до сотворения вещей в мыс­лях Бога, являясь как бы их идеальными прообразами; да­лее универ­салии существуют как конкретно воплощенные в самих ве­щах; и, на­конец, они существуют в человеческой голове как ре­зуль­тат аб­страк­ции в мышлении.

Полемика реалистов с номиналистами отнюдь не завершилась в эпоху средневековья. Впоследствии мы увидим, как поднятая схо­лас­тами проблематика проходит через европейскую философию XVII–XVIII веков, как по-новому зазвучит она в трудах философов не­мец­кой классической школы. Далеко не все вопросы разрешены здесь и сегодня. Но, главное, что этот цент­ральный спор сред­не­ве­ковья по своей значимости вышел далеко за рамки чистой фило­софии, ибо, затронув фундаментальные проб­лемы теории познания, он оказал­ся принципиально важным для форми­рования основ реф­лексивно ос­мысленной научной методологии. Особую же значимость реше­ние вопроса о природе универсалий при­об­рело в области *со­циаль­ного познания*.

Конечно, когда сегодня приходится слышать о борьбе номина­листических и реалистических подходов в социальных науках, это нельзя воспринимать буквально: будто бы кто-то берется утверждать, что где-то реально существует «общество вообще», «человек вообще» и т.д. Реальной проблемой, еще в девятнадцатом веке расколовшей обществоведов на два противоположных методологических лагеря, был вопрос первичности *индивидуальных* и *надындивидуальных* зако­нов человеческого поведения. А вот этот вопрос, в особенности если к нему присмотреться повнимательнее, имеет прямое отно­шение к противопоставлению реалистических и номиналистических подхо­дов. Действительно, реалисты, провозглашая объективное су­щест­во­вание объективных всеобщих идеальных реалий, тем самым утверж­дают онтологическую первичность последних по отношению ко всем их индивидуальным, единичным воплощениям. Напротив, номина­листический подход с неизбежностью ставит на первое место еди­ничные предметы, рассматривая все их взаимосвязи как нечто вто­ричное и производное.

Пока мы находимся в сфере наук о неживой при­ро­де, где иссле­дователь имеет дело с независимыми друг от друга, са­мостоятельно существующими объектами, номиналистическая точ­ка зрения ка­жется по крайней мере естественной и первой приходит на ум. От­кры­ваемые в этой области законы логичнее всего рас­смат­ривать как абстракции, вводимые для упро­щения описаний *од­но­типных объек­тов*. Иначе обстоит дело в области *со­циального позна­ния*. С одной стороны, и в сфере социального познания также вполне возможен но­миналистический подход, в качестве первичной реаль­ности рас­смат­ривающий единичных, отдельно взятых субъектов, самостоя­тельно и рационально принимающих решения по имею­щимся у них от рож­де­ния схемам и алгоритмам. Из взаимодействия этих инди­видов и рождаются все макроско­пи­чес­кие законы функционирования и раз­вития социальных систем. Подобное видение оснований макро­за­конов общественной жизни характерно, например, для т.н. *«ос­нов­ного течения»* современной *экономикс*. Более того, самые крайние представители такого подхода отказываются ограничивать его при­менимость лишь узкими рамками экономической жизни человека, предлагая сходным образом описывать и политические, и куль­тур­ные, и даже семейные реалии общественной жизни, ибо основа у них одна – независимый, свободный субъект, рационально и эгоистично принимающий решения.

К противоположному подходу, как правило, тяготели пред­ста­ви­тели социологической науки. Так, согласно взглядам одного из ее клас­сиков – Э.Дюркгейма, существующие в обществе законы хотя и не имеют иного основания, кроме дея­тель­нос­ти преследующего свои цели человека, однако, возник­нув, они обретают характер уже *не­подвластной отдельному человеку* са­мос­тоя­тельной силы, силы не определяемой, а, на­против, опреде­ляю­щей собой большую часть его социальных дейст­вий и поступков. Та­кой надындивидуальной реаль­ностью, неподсудной в своем бытии не только рядовым соплемен­ни­кам, но даже могущественным вож­дям и жрецам, уже на самой за­ре человечества являлся *обычай*. В более поздних и, соответственно, в более раз­витых сообществах функции такой противостоящей инди­ви­ду силы выполняют раз­лич­ные куль­тур­ные нормы, стереотипы по­ве­дения, принятые в тех или иных со­циальных группах, принципы гос­под­ствующей в данном обществе ре­лигии и т.д. Человек с рож­де­ния застает эти системы правил и предписаний уже сложив­шими­ся, и с требованиями, со­дер­жащимися в них, он вынужден считаться уж по крайней мере не меньше, чем с фи­зическими законами объек­тивного мира. Да и слово «считаться» здесь оказывается как бы не совсем адекватным, ибо требования этих норм настолько проникают в плоть и кровь индиви­да, что в боль­шин­стве случаев их выполнение вос­принимается не как внешнее принуж­дение, а как действие, основу которого составляет его собственное са­мостоятельное и свободно принятое решение. «Об­щество, — писал Э.Дюркгейм, — не простая сумма инди­ви­дов, но система,.. пред­став­ляющая собой реальность sui generis, на­деленную своими осо­бы­ми “свойствами”»52. Другими словами, ин­ди­виды ока­зы­ваются не само­стоятельными и незави­симыми ато­ма­ми, свободно про­тивос­тоя­щи­ми друг другу в качестве само­замк­ну­тых миров – в дей­стви­тель­нос­ти они есть лишь продукты («отблес­ки») не­ко­ей идеаль­ной на­дын­ди­видуальной реаль­ности – общества! И на­звать законы, управляю­щие этой реальнос­тью, ис­кус­ственной абс­трак­цией, придуманной лишь для упрощения ее опи­са­ния, уже не удается никак. Таким обра­зом, место средне­векового воп­роса о пер­вич­ности всеобщих понятий, в современных полемиках со­циальных ис­сле­дова­телей занял вопрос относительно онтологи­чес­кой пер­вич­ности об­щества по отношению к индивидам. Вот такой ин­те­ресный и неожи­данный отголосок полу­чил этот дав­ний фило­соф­ский спор в наши дни.

Однако теперь нам пора покинуть средневековье и, перейдя к сле­дующему историческому периоду, познакомиться с наиболее зна­чи­мы­ми и яркими аспектами философской мысли эпохи Воз­рож­дения.

***Очерк 6.* Философия Возрождения: обретение**

**покинутого мира**

Начало этого удивительного периода в истории мировой культу­ры обычно связывается с формированием на рубеже XIII–XIV вв. гума­нис­тического направления в *итальянском искусстве*. Обозна­чившийся уже в творениях великого *Данте* (1265–1321) поворот к реаль­ному зем­ному человеку воплотился во всей полноте в поэти­ческих шедев­рах *Пет­рарки* (1304–1374), чье творчество, по обще­му мне­нию, яви­лось «зарей нового дня, занимающегося из вар­вар­ст­ва сред­неве­ко­вья»53. Возникнув как движение одиночек, новое на­прав­ление уже к на­ча­лу XV в. стало мировоззрением большинства италь­ян­цев, а к се­ре­дине это­го столетия новая культура начинает раз­ви­ваться в Ан­глии, Фран­ции, Нидерландах, Германии. В последней, как из­вестно, борь­ба за свободу вышла за рамки чисто интел­лек­туально­го движе­ния и обер­ну­лась Реформацией – подлинной ре­волюцией в сфере ду­ха, в кор­не изменившей отношения между свет­ской и ре­лигиозной сфе­ра­ми че­ло­веческой жизни практически во всех странах Западной Евро­пы. Рубеж XV–XVI веков по праву счи­тается вер­ши­ной Возрожде­ния.

Если попробовать одной фразой охарактеризовать сущность прои­зошедшего в ту эпоху мировоззренческого переворота, то с некоторой до­лей упрощения можно сказать, что главным итогом Ренессанса яви­лось тотальное *преодоление средневекового дуализма* в основных сфе­рах человеческого бытия, что заложило столь необ­ходимый фун­да­мент для последующих свершений Нового времени. Ха­рак­терное для средневековья противопоставление *церковной* и *светской* жизни уже на исходе этой эпохи начало значительно ос­лабевать, что было вы­­звано целым рядом причин. С одной стороны, усиление поли­ти­ческой и хозяйственной активности церкви, пре­вращение ее в са­мо­стоятельную политическую силу, накопление церковных богатств и увеличение числа церковных земель неиз­бежно приводило к по­тере ка­толицизмом своего духовного ав­то­ритета, к деградации и раз­ло­же­нию его основных институтов. С дру­гой стороны, набирал силу про­цесс «окультуривания» светской жиз­ни. Активизация экономи­ческой дея­тельности, развитие торговли, сопровождавшиеся ростом богатств и самостоятельности торговых городов, крушение фео­даль­ного бес­пре­дела и постепенное фор­ми­рование основанных на стро­гом праве го­сударств, наконец, воз­рож­дение и распространение ан­тич­ной куль­ту­ры – все это медленно, но верно ставило предел сред­не­вековому вар­варству политической жизни. Обретавшие силу после сто­летий феодальной раздробленности ев­ропейские монархи уже не желали при­нимать корону из папских рук, утверждая бо­жественный характер соб­ственной власти. Земной мир человеческой жизни все более на­де­лялся *са­мо­стоя­тельной цен­нос­тью*, реже и реже воспринимаясь в ка­­честве от­пав­шей от Бога юдоли греха и печали, бегство откуда в ас­ке­тическое лоно церкви могло быть единственной формой ис­тин­ного спасения. Занятые лишь умерщвлением плоти да молитвами от­шель­ники-аскеты, нищенствующие монахи, живущие подаянием и не знающие заботы о хлебе насущном – все эти средневековые идеа­лы святости постепенно становятся объектами насмешек. В лите­ра­туре воз­никает блестящая галерея портретов этих людей, пред­став­лен­ных в виде курьезных, влачащих со­вершенно бес­смыс­лен­ное су­щество­ва­ние персонажей. Про­возгла­шение Лютером и Каль­вином *священ­нос­ти и богоугодности труда*, объявление его своеобразной фор­мой *ре­лигиозной деятельности* становится вполне закономерным ито­гом этого процесса, однако и в тех странах, где протестантскому дви­же­нию победить было не суждено, католическая церковь под дав­лением новых умонастроений ока­залась вынуж­ден­ной в корне изме­нить свое отношение к светской жизни мирян. Сред­невековая раз­двоен­ность человеческой жизни подходила к концу.

Новая эпоха породила и новый тип философской мысли. Харак­терная для средневековья отор­ван­ность от всего земного с от­вра­ще­ни­ем была от­вергнута философами Возрождения. Мысли­те­лям-гу­манистам пред­стояло заново открыть сферу реальной жиз­ни че­ло­века – *мир природы* и *социального бытия*, столь несправедливо за­бы­тые пред­шественниками. Вместе со схоластической традицией был отбро­шен и главный античный кумир католической фило­со­фии – Арис­тотель, что естественно привело к возрождению интереса к са­мым разно­об­разным вариантам *платонизма*. Крупнейшие фи­лосо­фы Ре­нес­санса – *Бруно, Кардан, Кузанский* в той или иной степе­ни были по­сле­дова­телями создателя Академии, и эта, казалось бы все­цело фи­ло­соф­ская, переориентация сыграла огромную роль в фор­миро­ва­нии ос­нов ма­тематического естествознания Нового вре­мени.

Что касается изучения природы, то, как это ни удивительно, эпо­ха Возрождения не принесла здесь практически ничего нового и зна­чи­тельного. Просто одна крайность в отношении к материальному ми­ру оказалась заменена другой: на месте средневекового вы­соко­мер­ного пренебрежения природой возник безудержный восторг и даже религиозное преклонение перед сотворенным Богом Космосом. Не­случайно поэтому, что мировоззрением, оказавшимся наиболее ха­рак­терным для мыслителей Ренессанса, явился *пантеизм* – пред­став­ление, утверждавшее *неразрывное тождество Бога и природы*, а зна­чит, и провозглашавшее *непосредственную* божественность ок­ружаю­щего человека мира. И в этой связи не­обходимо обратить осо­бое вни­мание вот на какой аспект: несмотря на прог­рес­сивный, с точ­ки зре­ния религиозного антидогматизма, характер, про­возгла­шав­шее­ся возрожденческим пантеизмом отношение к природе по своей эмо­циональной насыщенности оказывалось так же мало совмес­ти­мым с бесстрастной рациональностью научного поиска, как и идео­ло­ги­чес­­кий диктат средневековья. Оковы для науки страшны без­мерно, но в не меньшей степени опасна для нее и не знающая пре­делов свобода, ориентирующая исследователей не на кропотли­вый поиск, а на бе­зудержное, основывающееся лишь на эмо­цио­нальных поры­вах фан­та­зирование, с чем мы как раз и стал­киваемся зачистую в рас­смат­риваемую эпоху54.

Именно поэтому ни один из серьезных деятелей Воз­рождения, даже такой титан мыс­ли, как Бруно, не может быть назван ученым в строгом и точном смысле этого слова. Дея­тель­ность практически всех из них была по­священа не столько разработке и раз­витию *науч­ных теорий*, сколько пропаганде один раз открытого и на всю жизнь при­ня­того *ми­ро­воззрения*. Во взглядах деятелей Возрожде­ния мы, напри­мер, тщетно стали бы искать следы какой-либо внут­рен­ней эволюции и развития, столь необ­хо­димые для пред­ста­вителей нау­ки, но дейст­вительно бесполезные и даже вредо­нос­ные для тех, кто по­свящает жизнь распро­стра­нению определенных уче­ний. Напро­тив, биографии этих мыслителей являют собой пол­ную проти­вопо­лож­ность тра­ди­ционным представлениям о каби­нет­ной отрешеннос­ти служителей ис­тины: все они прожили бурную, кипучую, порой экс­тра­вагантную жизнь, каждый день которой был ни чем иным, как вызовом продол­жаю­щим сковывать свободу чело­ве­ка устоям сред­невековья. И не слу­чайно, что отречение, оказав­шееся возможным для *ученого* Га­ли­лея, было недопустимым шагом для *борца* за эту *свободу* Бруно. Для то­го, кто занят преобразованием *челове­ческого сознания*, публичный от­каз от собственных взглядов равносилен пол­ному краху. Напротив, для исследователя, посвятив­ше­го се­бя бес­страстному изучению внеш­него, не только от него са­мо­го, но и от всего че­ловечества неза­ви­си­мо­го мира, отречение ока­зывается чем-то абсолютно сторонним и безот­носительным к его деятельности: ведь из-за того, что люди не при­знают вращение Зем­ли, само это вращение отменить невозможно!

Однако если в области натурфилософии Возрождение огра­ни­чилось лишь переориентацией на новые мировоззренческие прин­ципы, этого нельзя сказать о сфере социальных учений, где при­шед­шая на смену средневековью эпоха породила по крайней мере два но­вых и оригинальных направления. Первое из них связано с име­нами Мора и Кампанеллы, второе – с именем Макиавелли.

**6.1. Рождение «Утопии»**

Когда ценность земного бытия оказалась вновь обретенной, воз­рождение интеллектуального интереса к социальной жизни явилось вполне естественным и закономерным. У этого интереса было две возможные и, в то же время, противоположные формы проявления: во-первых, со стороны *практического переустройства* общественной жизни, что, вполне понятно, предполагало разработку некоего *идеа­ль­ного образца*, во-вторых, с точки зрения *теоретического* изучения на­личной реальности, в целях сугубо прагматического использования ее объективных законов. По первому пути пошли основатели уто­пического социализма *Томас Мор* (1478–1535) и *Фома Кампанелла* (1568–1639), второе же было представлено одной из наиболее пара­доксальных и спорных фигур в истории социально-философской мысли – *Никколо Макиавелли* (1469–1527).

Несмотря на различное происхождение и общест­вен­ное поло­жение – Мор был знатным вельможей при дворе анг­лийского коро­ля Генриха VIII, а Кампанелла – бедным монахом-до­миниканцем – жиз­ненные судьбы этих деятелей Возрождения ока­зались во многом сходными: отказавшись признать принявшего про­тестантизм го­су­даря единственным главой церкви, убежденный ка­толик Мор был каз­нен; Кампанелла же большую часть своей жизни, а именно 28 лет, провел в страшных застенках инквизиции. Схожими были и соз­дан­ные ими учения.

Что касается Мора, то разработанная им концепция идеального государства изложена в его главном труде – *«Утопия»* – произ­ве­де­нии, давшем название целому направлению в истории социальной мыс­ли – *утопическому социализму*. Дословно название этой книги пе­ре­во­дится как «место, которого нет». Стиль работы, равно как и со­держание, весьма мало напоминают нам научно-фи­лософский трак­тат. Написанная в форме романа, книга эта представляет собой рас­сказ моряка, в свое время плававшего вместе с Магелланом и теперь вспоминающего о посещении чудного острова, где он столк­нулся с удивительным общественным устройством.

Первое, что бросилось в глаза попавшему на этот остров пу­те­шественнику, – полное отсутствие здесь какой-либо *частной собст­вен­ности* и, соответственно, товарно-денежных отношений: с дра­го­ценными камнями играли дети, а из золота изготавливали ночные горшки. Более того, имущественное равенство допол­няется на Уто­пии почти полным равенством потребления: все мужчины и, соот­вет­ственно, все женщины этой страны носят, к примеру, одина­ковую одежду, которая к тому же никогда не красится и имеет естест­венный цвет шерсти; все живут в одинаковых по размеру и архи­тектурному стилю домах, двери которых никогда не запираются, и каждый жи­тель страны может свободно входить в любой дом. И даже время от­хода ко сну, время приема пищи и отдыха строго регламенти­ровано и, соответственно, одинаково для всех граждан этого государ­ства. За ис­полнением же всех этих предписаний строго следит пожиз­нен­но избираемый князь, у которого весьма большие пол­но­мочия.

Однако все эти ограничения и запреты с лихвой компенсируют­ся самым главным, с точки зрения Мора, *богатством* – обилием *сво­бодного времени*, поскольку благодаря общеобязательности труда, с одной стороны, и чрезвычайной скромности потребления – с другой, рабочий день утопийцев оказывается по тем временам фантастически коротким, равным всего-навсего *шести часам*! И конечно же, появ­ляющийся таким образом досуг тратится жителями этой страны не на праздность, а на всестороннее духовное развитие и самосо­вер­шен­ствование. Похожую картину, причем и по форме, и по содер­жанию, мы встречаем и в знаменитом утопическом произведении Кам­па­неллы – *«Город Солнца»*.

Внимательный читатель наверняка заметил немалое сходство опи­санного выше государственного устройства с идеальным го­су­дар­ством Платона. И дело даже не только в отсутствии в созданных их фантазией сообществах каких-либо частнособственнических от­ноше­ний, в нивелировке всех индивидуальных проявлений человека и аб­солютном подчинении личности интересам со­циаль­ного целого, но и в том не знающем границ *рационалистическом* духе, что харак­терен для произведений античного мудреца. Пожалуй, не будет пре­уве­ли­че­нием сказать, что возрожденческие утописты в ряде случаев даже пре­взошли древнего грека в этом воп­росе: так, в стране Томаса Мора совершенно одина­ковы не только города (причем как по раз­меру, так и по за­стройке) и даже не только все дома в них – одинако­вой оказыва­ет­ся и ширина всех существующих там *исключительно прямых* улиц!55

И все же, несмотря на бросающееся в глаза сходство, между дея­те­лями Возрождения и мыслителем Древней Эллады есть одно, весьма серьезное различие, не позволяющее однозначно отнести пла­то­нов­ское «Государство» к традиции утопического социализма. Вспом­ним: об­ращение основателя Академии к размышлениям об идеаль­ном го­су­дарстве по сути своей явилось первой попыткой *тео­­ре­ти­ческого* ис­сле­дования природы государства вообще. Социальный идеал по­надо­бил­ся ему прежде всего для того, для чего геометру необходима абсо­лют­но прямая линия или же лишенная размеров точка. Не мо­делью *будущего*, а особым инструментом по­зна­ния *существующего* явля­лось, в первую очередь, сконструи­ро­ван­ное Платоном го­су­дарст­во, и даже попытка его земного воплощения не устоявшим перед соблаз­ном мыслителем не должна, в данном случае, дезориен­ти­ро­вать нас в оценке. Другое дело, модели Мора и Кампанеллы. Они из­начально за­думывались именно в качестве *образцов* государст­вен­ного устрой­ст­ва, и потому не просто не проясняли действи­тель­ности, но, напро­тив, уводили читателей в мир отор­ванных от нее вымыслов и грез. Воз­рожденческий дух, ох­ваченный безудерж­ной фантазией, без со­мне­ния, нашел в тво­рениях утопистов свое величайшее воплощение.

Однако именно здесь возникает один важнейший вопрос, имею­щий самое что ни на есть прямое отношение и к совре­менному об­щест­вознанию. Отказав сочинениям Мора и Кампанеллы в науч­нос­ти, корректно ли будет раз и навсегда отнести их учения в разряд бес­смысленных и бесполезных литературных курьезов, не пред­став­ляющих собой ни­какого, кроме исторического, интереса? Скажем сразу: в современной науке и философии нет общепринятого взгляда на данный вопрос, но, тем более, будет интересно выслушать в этой связи мнение нашего знаменитого соотечественника, одного из круп­ней­ших экономистов начала века М.И.Туган-Барановского, являв­ше­го­ся при этом извест­нейшим в мире историком социалистической мыс­ли. «Утопия – это идеал, — писал он. — Всякий идеал содержит в себе нечто неосуществимое, бес­конечно далекое и недоступное... Осу­ществ­ленный или, что то же, *осуществимый* идеал потерял бы всю свою красоту, всю свою особую и притягательную силу... Идеал иг­рает роль звезды, по которой в ночную пору заблудившийся путник вы­бирает дорогу; сколько бы ни шел путник, он никогда не приб­ли­зится к едва мерцающему, уда­ленному на неизмеримое расстояние светилу. Но далекая, прекрасная звезда верно указывает путь, и ее не за­менит прозаический и вполне доступный фонарь под руками. Если идеал можно сравнить со звез­дой, то наука играет роль фонаря. С одним фонарем, не зная куда идти, не выйдешь на истинную до­рогу; но и без фонаря ночью рис­куешь сломать себе шею. И идеал, и наука в равной мере необходимы для жизни»56.

Как пред­став­ляется, подход русского экономиста к данному во­про­су взвешен и глубок, благодаря чему позволяет снять многие недо­ра­зумения и даже не­лепости, характерные для прагматичес­ки-ути­литарных и политически-конъюктурных оце­нок утопи­ческого социализма. Что же, утопия бесконечно далека от реальности, одна­ко критика ее с позиций описывающей эту реальность науки име­ет, пожалуй, не больше смысла, чем, скажем, сопоставление с линей­кой в руках какой-либо из картин Гогена или Матисса с подлинными размерами и пропорциями изоб­ра­женных на них фигур и ланд­шаф­тов. Ведь и в том, и в другом случае мы имеем дело не с бес­при­страст­ным описанием и воспроизведением действительности, а с *выра­боткой субъективного отношения* к ней, где чело­век являет­ся уже не бессловесным рабом объек­тивного мира, а его *кри­терием* и его *мерой*. О том, *что именно* дает человеку основание претендовать на по­доб­ный, почти божественный статус, нам пред­стоит поговорить в дальнейшем – прежде всего, при рассмотрении философии Кан­та. Сейчас же ограничимся лишь ука­занием на то, что даже современ­ная, насквозь реалистичная эко­номикс, вроде бы навсегда распро­щав­шаяся с социалистическими мечтами, оказывается неспособной пол­ностью изгнать из своего пред­мета проблематику социально-нрав­ст­­венного идеала, который появ­ляется всякий раз, когда речь начи­нает заходить о так называемой нормативной экономической теории.

Ду­мается, своевременное указание на этот факт должно по­слу­жить лиш­ним аргу­ментом в пользу объективной неизбежности и формирова­ния гуманистического идеала в ходе интеллектуального контакта человека с социальным миром, и неслучайно поэтому, что Туган-Барановский считал разработку его положительного содер­жания уто­пическими последователями Мора и Кампанеллы – прежде всего Оуэном, Сен-Симоном и Фурье – самым значительным дости­же­нием социальной мысли XIX века!

Но вернемся к эпохе Возрождения. В социальной мысли этого времени, как мы уже говорили, были все основания и для возник­нове­ния прямо противоположного утопическому – *прагматического* на­правления, в задачу которого входило не преобразование дейст­ви­тельности, исходя из нравственных императивов, а напротив, изме­нение принципов поведения человека на основании познанных зако­нов окружающего его социального мира. Начало же форми­ро­вания этого направления было положено в трудах знаменитого фло­рен­тий­ца – *Никколо Ма­киавелли* (1467–1527).

**6.2. Никколо Макиавелли: политический цинизм**

**или политическая наука?**

Период, на который пришлось время жизни и деятельности Ма­киа­велли – одного из крупнейших представителей итальянского Воз­рож­дения, характеризовался, с политической точки зрения, по край­ней мере двумя особенностями: активизацией борьбы папства за уси­ление своего светского влияния в Европе и, тесно связанной с этим процессом, нескончаемой феодальной и династической войной в самой Италии. Постоянная смена властителей, немногие из каких могли бы похвалиться законностью своей власти, падение рес­пуб­лик и их восстановление, обретение городами по­ли­ти­чес­кой независи­мос­ти и ее периодическая утрата – все это давало бога­тейший эмпи­рический материал для самых серьезных раз­мыш­лений о *путях за­воевания государственной власти и способах ее удер­жа­ния*. Если же к этому добавить широкое распространение в ту пору не только мета­физических, но и социально-политических произ­веде­ний Платона и Аристотеля, то появление глубоких исследований Ма­киавелли вряд ли покажется историческим па­ра­доксом.

Обстоятельства жизни Макиавелли, бесспорно, заслуживают то­го, чтобы о них было сказано отдельно. Философ происходил из очень ро­довитой, но обедневшей семьи флорентийских патрициев и боль­шую часть своей жизни (т.е. примерно до 1512 г.) посвя­тил активной политической деятельности, в частности, на протяже­нии де­сят­ка лет ему случилось быть секретарем и сподвижником одно­го из са­мых коварных в истории человечества монархов – легендарно­го Че­заре Бор­джиа. Имя этого человека, ставшего впоследствии оли­цетво­ре­нием политической жестокости и цинизма, окружено таким ко­ли­чеством легенд, что сегодня трудно определить, что же в них является вымыс­лом, что – правдой. Незаконный сын папы Алек­сандра VI, он посвя­тил свою жизнь одной цели: опираясь на по­мощь отца, любой ценой добиться власти над всей Италией. А цена бы­ла действитель­но нема­лой. Если верить дошедшим до нас сведени­ям, это именно к пон­тифику Александру гости – высшая светская и цер­ковная власть – вынуждены были приходить с соб­ствен­ным вином и даже соб­ст­вен­ными виночерпиями, дабы не ока­зать­ся отрав­лен­ными на пиру этим земным наместником Господа Бога. И это имен­но у сына его – Чеза­ре Борджиа – был, согласно преданию, перстень, отравлявший при дружеском рукопожатии57. Горы невинно убиен­ных соперников, их жен и малолетних детей – вот цена, которую был готов заплатить и пла­тил Борджиа за власть.

Но, несмотря на всю чудовищность его преступлений, удача по­стоян­но сопутствовала сыну главы католической церкви, изменив ему, как утверждают историки, лишь однажды. Вероятно, именно успех этого властолюбца и подвиг Макиавелли к серьезным *теоре­тическим* размышлениям о том, как следует поступать человеку не в тех слу­чаях, когда он стремится быть *добродетельным*, а в тех, когда он, живя и действуя в обществе, хочет *достичь* *поставленной цели*. В первой ситуации он должен считаться с идеальными законами нрав­ственной жизни, во второй – с объективными законами окру­жаю­щего его социального мира. И величайшей заслугой Макиавелли как раз и явилось строго обоснованное разведение и даже противо­постав­ление этих двух типов действия человека.

Тот банальный факт, что высоконравственная жизнь далеко не всегда способствует успеху, был, естественно, известен задолго до выхода в свет трудов фло­рен­тийца. Однако именно неправедность земного бытия гнала мысль средневековых схоластов вон из этого ми­ра – в истинный мир Бо­жества, где праведная жизнь наконец-то по­лу­чит воздаяние и который именно поэтому один лишь и заслу­жива­ет того, чтобы стать пищей подлинной теоретической мысли. Уродст­во же, даже с точки зрения такого тонкого мыслителя, как Арис­то­тель, не могло породть ни­чего, кроме мнения, поэтому сама по­пыт­ка Макиавелли найти уп­равляющий этим уродством закон без пре­уве­ли­чения, соста­вила эпоху в истории со­циальной мысли.

Личность всесторонне развитая, Макиавелли оставил нам весьма разнообразное творческое наследие. Он является автором извест­ной в те годы комедии «Мандрагора», его перу принадлежит об­шир­ный ис­торический труд «История Флоренции», однако в сокро­вищ­ницу со­циально-политической мысли Макиавелли вошел как автор двух других произведений – *«Рассуждения на первые 10 книг Тита Ливия»* и *«Государь»*. В первой из них излагается то, что можно было бы назвать политическим идеалом флорентийского мыслителя. Об­ра­щая внимание на бесспорные слабости каждой из трех арис­то­те­левских «правильных» форм государственного правления, он про­ти­во­пос­тав­ляет им Римскую республику как некую смешанную фор­му, в госу­дар­ственном устройстве которой присутствовали все три клас­си­чес­ких элемента. Власть *императора* соответствовала, по Ма­киа­вел­ли, *мо­нархическому* элементу, *сената* – *аристократическому*, *три­бу­ны* же олицетворяли в этой республике *демократические* на­чала. Вывод мыс­лителя парадоксален: именно постоянное проти­во­борство этих трех сил, их равновесное противостояние, не позво­ляю­щее ни одно­му из названных элементов полностью подавить, а, зна­чит, и *осла­бить* два остальных, и сделало в конечном счете Рим мо­гу­ществен­нейшей державой своего времени. Однако для соз­да­ния государства, подобного древнему Риму, необходимо на­ли­чие в об­ществе развитых гражданских добродетелей. Но если они отсут­ст­ву­ют, то самая адек­ватная политическая форма тогда – практически ни­чем не ог­рани­ченная монархическая власть. Осмысление природы этой влас­ти, технологий ее получения, удержания и передачи и со­ста­вило ос­нов­ную проблематику самой знаме­ни­той книги флорен­тий­ца – *«Госу­дарь»* (в других переводах – *«Князь»*).

Это небольшое произведение, благодаря которому автор снискал мно­го­вековую славу, представляет собой систематизированный свод прак­тических правил и принципов, которыми следует руковод­ство­ваться правителю, поставившему своей главной целью завоевание и сохранение власти. Своеобразная аксиома, ко­торую бывший сек­ретарь Чезаро Борджиа последовательно проводит через все свои рассуждения – принципиальная недопустимость для государя опи­раться в своих действиях на возвышенные и чистые помыслы со­граж­дан. Слишком уж неустойчивы подобные чувства, и слиш­ком уж эфе­мерным оказывается зиждущееся на столь шатком фун­даменте гос­под­ство. Другое дело – *личный, эгоистический* интерес, подкреп­ленный самым сильным из всех человеческих чувств – *стра­хом*. Именно эти, наиболее устойчивые и незыблемые побу­ди­тель­ные мо­тивы людских поступков и должен принимать во внимание са­мо­дер­жец, выстраивая планы удержания собственной власти. И если та­кой расчет показывает *целесообразность* каких-либо действий, то ни­какие соображения нравственности, добродетели, человеко­лю­бия не могут стать им помехой. «Цель оправдывает сред­ства» – этот афо­ризм, не­редко приписываемый Макиавелли, хотя на самом де­ле и не при­над­лежал его перу, мог бы, бесспорно, стать емким эпиг­ра­фом к этому зна­менитому трактату.

Так, размышляя над ситуациями, когда правитель по необ­хо­ди­мости должен использовать жесткие репрессивные меры против на­селения, Макиавелли указывает, что если добро необходимо вер­шить, по возможности, растягивая этот процесс на долгие годы, то зло, напротив, следует творить единовременно и, желательно, чу­жи­ми руками. Сходным образом, например, поступил сам Борджиа с за­хваченной им Романьей: назначив наместником этого города од­ного из ближайших своих сподвижников – некоего Рамиро де Орко – он ввел в Романье с его помощью жесточайшие репрессии – этот сень­ор без суда и следствия вершил физические расправы над пред­ста­ви­телями знат­нейших родов. Однако когда дело было сделано, и ужас сковал былую непокорность горожан, они, проснувшись однаж­ды, увидели на главной площади невероятное зрелище: на плахе, раз­руб­ленное по­по­лам, лежало окровавленное тело бывшего наместни­ка. Страх, вну­шенный силой, оказался дополнен чувством благогове­ния за спра­ведливую кару, создав, по мнению Макиавелли, наиболее бла­го­приятную основу для успешного владычества.

Другим, не менее достойным подражания, государем был, с точ­ки зрения флорентийского мыслителя, отец Александра Великого – Филипп Македонский. Разум этого необузданного варвара, не буду­чи скован человеколюбивыми принципами греческого духа, явля­ет нам буквально чудеса циничного политического расчета и дально­ви­дения, позволивших ему к концу жизни из заштатного государя Ев­ропы вырасти в правителя самой могущественной империи свое­го века. Один из методов, не раз применявшийся им для покорения при­выкших к свободе народов, особенно восхищает Макиавелли – ли­ше­ние свободолюбивых граждан их *исконной родины*, что дости­га­лось либо путем ее полного разрушения и опустошения, либо пе­реселением жителей в другое место. Именно так были по­вержены многие греческие города, население которых, утратив свою куль­тур­ную почву, теряло самое главное – тот дух единства, который не позволял спокойно спать поработителям даже спустя десятилетия после завоевания страны.

«Кто захватил город, с давних пор пользо­вавшийся свободой, и пощадил его, того город не по­щадит, — писал Макиавелли. — ...Что ни делай, как ни старайся, но если не разъе­динить и не рассеять жителей города, они никогда не забудут ни прежней свободы, ни прежних порядков и при первом удобном слу­чае попытаются их воз­родить, как сделала Пиза через сто лет после того, как подпала под владычество флорентийцев»58 . Ко­нечно, мысль философа и в дан­ном случае сориентирована сугубо прагматично: речь идет прежде все­го о мероприятиях, необходимых для удержания власти в пора­бо­щен­ном городе или стране. Но не трудно заметить и другое: основу всех этих размышлений составляют глубочайшие про­зрения Макиавел­ли о связи того, что в после­дую­щей социальной науке получит назва­ние *народного духа* с опреде­лен­ным геогра­фи­ческим пространством, с существующей на этом про­странстве куль­турной средой, вне единст­ва с которой сам народ­ный дух оказывается чем-то неустойчивым, призрачным и эфемерным.

Завершая разговор о творчестве Никколо Макиавелли, хотелось бы привести знаменитое высказывание Б.Рассела: «Хотя Возрож­де­ние не дало ни одного значительного теоретического философа, в об­ласти политической философии оно дало одного исключитель­но вы­даю­щегося мыслителя – Никколо Макиавелли»59.

С этой оцен­кой зна­менитого философа трудно не согласиться. Конечно, многие взгля­ды флорентийца кажутся сегодня далеко не бесспорными, в частности, его однозначное постулирование низких и меркантильных причин в качестве основных побудительных моти­вов действий че­ловека, да и многое другое. Однако сама, причем пре­дельно ци­ничная, постановка вопроса о существовании само­стоя­тель­ных, прин­ципиально противоположных нравственным зако­нам правил и прин­ципов политической жизни, сыграла огромную роль в становлении позитивной социальной науки. Да, научный анализ об­щества еще не яв­лялся для Макиавелли самоцелью, однако сам факт наличия эле­ментов теоретического подхода в произведении, казалось бы, по­священном сугубо прагматическим целям, был, бесспорно, ре­во­люционным для того времени. Следующий шаг – превращение от­дель­ных размышлений на социальную тематику в систематические со­циальные исследования – был делом уже другой эпохи, эпохи Но­вого времени, начало которой многие авторы датируют годом смерти Ник­коло Макиавелли.

***Очерк 7.* Философия эпохи Нового времени:**

**между разумом и чувством**

Любое деление истории, а уж тем более истории мысли, на этапы и периоды всегда условно и приблизительно. Но, наверное, в отно­шении рубежа, отделяющего Возрождение от Нового времени, эта истина является наиболее наглядной. Судите сами: ярчайший пред­ставитель Ренессанса – Дж.Бруно – принял мученическую смерть в 1600 г. – в год расцвета политической карьеры всемирно признанного *родоначальника* философской традиции Нового времени *Френсиса Бекона* (1561–1626), написавшего свои главные труды всего два деся­тилетия спустя после трагедии, разыгравшейся на рубеже веков в Ри­ме на площади Цветов. Современником Бруно был и такой клас­сик новоевропейской науки, как Галилей, начавший читать свои лек­ции в Падуе в том самом 1592 г., когда в соседней Венеции не­по­кор­ный философ был арестован и впервые препровожден на инк­визи­тор­ские допросы. Если же мы вспомним другого деятеля Ре­нессан­са – Кам­панеллу, то ситуация окажется еще более пара­доксальной: великому утописту суждено было пережить Бекона на целых три­надцать лет!

Все эти факты свидетельствуют лишь об одном: погра­ничной чертой, разделявшей деятелей Возрождения и мыслителей Нового времени был вовсе не временной рубеж, а определенная *мен­таль­ность*, умонастроение философов, по которому мы и по сей день дос­та­точно безошибочно определяем принадлежность мыслителей тех эпох к той или иной культурной традиции.

Кратко и с некоторой долей условности отличие философов Но­вого времени от предшественников эпохи Ренессанса можно опре­делить так: если последние видели свою главную задачу в *про­паганде и распространении определенного мировоззрения*, то для первых это мировоззрение, став уже чем-то само собой разумею­щимся, пре­вра­щается в предмет, требующий кропотливой и тщатель­ной *разра­бот­ки*. Преодоление дуализма двух миров, составлявшее лейтмотив тру­дов деятелей Возрождения, для мыслителей Нового вре­мени вы­ступает в качестве свершившегося факта, все следствия из ко­торого еще только предстояло получить. Окружающие человека при­родный и социальный миры словно бы заново открылись его взору, вновь, как и двадцать веков назад, были наделены высшим статусом и смыс­лом, и человеку оставалось лишь ужаснуться собственному не­ве­жеству и темноте.

Неудивительно поэтому, что проблематика нарождавшейся но­вой философии, в первую очередь, оказалась сосредоточенной вокруг *теории познания*. Однако теперь этой классической теме суждено бы­ло обрести совершенно иное, ранее несвойственное ей звучание. Критика научного бесплодия средневековья, составившая одно из центральных положений философии Ренессанса, дополняется теперь жаждой понять глубинные, интеллектуальные причины бед­ственного положения наук. Средневековое умонастроение не только должно бы­ло пасть, долж­ны были быть перекрыты все пути, ведущие к его воз­вра­ту. В итоге, вы­двигалось на первый план не просто осмысление са­мого фак­та знания в его отличии от совокупности ощущений, но и реше­ние вопроса об определенном *познавательном поведении субъек­та*. Причем таком поведении, которое позволяло *целенаправленно* (!) при­ращивать зна­ние, гарантируя его истинность и аде­кватность. Дру­ги­ми словами, воп­рос о *методе познавательного от­ношения чело­века к миру* ста­вит­ся теперь во главу угла фи­ло­соф­ского поиска.

**7.1. Фрэнсис Бекон: апология опыта**

*Френсис Бекон Веруламский* (1561–1626) по праву считается ро­доначальником традиций философии Нового времени.

Биография этого мыслителя – лучшая иллюстрация того рази­тельного контраста, который и по образу жизни, и по месту, зани­мае­мому в обществе, являют нам философы Нового времени в срав­не­нии с мыслителями предшествующих эпох.

Вспомним: ан­тичные философы строго держались требования жить в соответствии с соб­ственными учениями, что, естественно, в той или иной степени вы­деляло их из общей массы, предполагало определенную изо­ли­ро­ванность этих мыслителей и даже отстра­нен­ность их от го­су­дарст­венных дел. Все, что непосредственно не состав­ля­ло цели их фи­лософских размышлений, как правило, не интере­со­вало их вооб­ще. Потому и неудивительно, что даже чисто внешняя атрибутика – будь то одежда, характер питания, особенности жили­ща – были зна­чимы в те времена в качестве манифестации той или иной фи­ло­софкой позиции.

Совершенно иная картина наблюдается в период *сред­неве­ковья:* хо­тя философы по-прежнему держатся вдали от шума свет­ской жиз­ни, однако теперь они прочно интегрированы в жесткую систему ду­хов­ной власти и, как правило, даже являются церковными иерар­хами. Определенный образ жизни и здесь является чем-то зна­чимым для судьбы философа и его идей, но теперь из него прак­тически пол­ностью исчезает самостоятель­ность и ори­гинальность.

Эпоха *Возрож­дения* с ее культом античной целостности и гармо­ничности отчасти возвращает нас в этом вопросе ко временам дохрис­тианской эры. Мы наблюдаем здесь впечатляю­щую вереницу герои­ческих натур, для которых жизнь в соответствии с раз и навсегда при­нятым учением бы­ла ничуть не менее значима со­держания самого это­го уче­ния и не­отделима от него.

Однако ничего подобного мы уже не найдем среди мысли­телей, от­носящихся к интеллектуальным традициям *Нового време­ни*. Вмес­те с окончательным падением средневекового дуализма отпала необ­хо­димость и в особом противопоставлении характера жизни людей ду­ховной культуры обыденному образу жизни мирян. Повседнев­ность сама оказалась теперь окружена священным орео­лом, и у фи­ло­софов не было нужды демонстрировать истинный образ бытия. Имен­но по­этому в наступающую эпоху философы связаны много­чис­ленными ни­тями с окружаю­щим их социальным миром: они за­ни­мают госу­дар­ственные посты, состоят в переписке с монархами, а в тех немно­гих случаях, когда образ жизни все же выделяет их из об­щей массы (как, например, в случае с Кантом) последний являет со­бой не про­тест против мира, а, скорее, доведение принципов са­мого этого мира до уровня идеала и образца. Более того, вместе с созда­ни­ем Ньюто­ном в 1662 г. Лондон­ского королевского общества не толь­ко филосо­фия, но вся наука вообще начинает процесс своего *ин­сти­туцио­наль­ного* оформления. Из особого, живущего по собст­вен­ным эти­ческим законам, сословия ученые все больше пре­вра­ща­ют­ся в част­ных лю­дей, на­ря­ду с остальными гражданами занимаю­щих свое опреде­лен­ное мес­то в системе общественного разделения труда. И по­добно то­му, как результаты профессиональной деятель­ности, ска­жем, сапож­ника или портного, оказываются совершенно незави­си­мы­ми от их мо­ральных и нравственных качеств, подобно тому, как отсутствие ге­роизма и жертвенности в поступках этих людей никоим образом не мо­жет умалить результатов их труда, подобно этому и цен­ность фи­ло­соф­ских произведений оказывается теперь практи­чес­ки не­­за­ви­симой от особенностей частной жизни создавших их мысли­те­лей. Судьба Бекона Веруламского особо по­казательна в этом плане.

*Френсис Бекон* происходил из весьма знатного английского рода. Родившись в семье Лорда-Хранителя Большой печати, будущий фи­ло­соф с детства оказался погруженным в атмосферу государст­венных дел и политических интриг и уже в двадцать три года занял унаследо­ванное им место в парламенте. Казалось, фортуна со­пут­ствует ода­рен­ному юноше: его избирает своим советником при­ближенный ко­ро­левы Елизаветы – лорд Эссекс. Перед мо­лодым Бе­коном открыва­­ются двери блестящий карьеры. Но мир политики суров и пере­мен­чив. Эссекс впадает в немилость, и Бе­кон, дабы спасти свое реноме, не просто отрекается от вчерашнего учи­теля, но даже ак­тивно участ­вует в его преследовании, ведет по его делу про­цесс, завершившийся казнью несчастного лорда. Однако преда­тель­ство не сделало его по­ли­тическую биографию безоблачной: получив в 1617 г. должность свое­го отца, а затем став и Лордом-Канцлером, Бекон вскоре лишил­ся всех званий и постов, был брошен в Тауэр и отдан под суд. Как ви­дим, его судьба весьма схожая с судьбами боль­шинства мыслите­лей Воз­рождения, с одним, правда, сущест­венным отличием: в про­ти­во­по­лож­ность Мору, Кампанелле, Бруно и другим деятелям той эпо­хи, подвергавшимся преследованиям за привер­жен­ность к Истине и Сво­бо­де, Лорд-Канцлер оказался в тюрь­ме за... взятки, на получе­нии ко­торых он был пойман, что называет­ся, с по­личным. Выйдя из Тауэ­ра всего через четыре дня, он был сослан в соб­ственное имение, где и провел остаток дней в написании фило­софских трактатов. Не прав­да ли, весьма необычная и даже неожи­данная судьба для челове­ка, чьи произведения вошли в сокро­вищ­ницу мировой философской мысли! Каковы же были его ос­новные достижения на этом поприще?

Прежде всего, перу Бекона принадлежала принципиально новая *сис­тематизация* и *классификация* наук. Разделив науки, исходя из трех способностей души, на науки *памяти, фантазии* и *разума*, Бе­кон не пожалел эпитетов и красноречия, дабы обрисовать жалкое со­стояние последних. Однако, в отличие от деятелей Возрождения, он не ограничился чистой критикой и одним из первых радикально по­ставил вопрос о фундаментальных причинах научного бесплодия сред­них веков. Философ был далек от ханжеского скептицизма, пре­вра­щающего слабости человека в его позитивные свойства. Причина на­шего незнания кроется вовсе не в фундаментальной неспособности ра­зума проникнуть в тайны внешнего мира, а в способе, *методе*, ка­ким мы подходим к его познанию60. Именно от *метода* нашего об­ра­щения к природе, — утверждает он, — зависит, в конечном ито­ге, мо­жем ли мы узнать о ней нечто реальное, или же нет. Какой же ме­тод господствует в современных Бекону науках, про­шедших сквозь горнило схоластической мысли и являющих нам столь жалкую кар­ти­ну? Этим методом является *дедукция*, предпо­ла­гающая, как из­вест­но, наличие некоей абсолютно достоверной пред­посылки (ак­сио­мы), на основе которой, путем логически кор­ректных переходов, осущест­вля­ется получение новых выводов, по­ложений и теорем. В геомет­рии и в родственных ей дисциплинах подобные по­сылки оче­вид­ны (ну разве не очевидной, в самом деле, является аксио­ма о пря­мой как кратчайшем расстоянии между двумя точка­ми?61). Однако от­куда бе­рутся эти предпосылки в других облас­тях зна­ния?

По мнению философа, источником этих предпосылок являются представления и принципы, возникающие на *донаучной* стадии по­зна­ния и затем некритично заимствующиеся представителями науч­ных дисциплин. Эти представления, сбивающие, в итоге, с истин­ного пути все последующие попытки объективного исследования мира, Бекон метко окрестил *идолами*, и, стремясь не только к кон­статации факта их существования, но и к установлению наиболее фун­даментальных причин появления, философ дал классификацию идолов по четырем основным типам.

К *первому* типу он отнес так называемые *идолы рода* – типичные предрассудки, имеющие свое основание в самой природе мышления че­ловека. Прежде всего, их возникновение Бекон связывает с неосоз­нан­ным стрем­лением каждого исследователя предполагать в приро­де *больший по­рядок*, чем он есть на самом деле, а потому и в самых раз­роз­ненных и несравнимых вещах измышлять точки сравнения и сход­ства. К идолам того же типа относится и другая закоренелая при­вычка человеческого мышления – принимать во внимание лишь те факты, что служат ему *подтверждением* какого-либо излюбленного, счи­тающегося истинным мнения, а не противоположные, отри­ца­тель­ные случаи, как бы часто они не встречались. Но и это не все. Так уж получилось, что человек в своей ненасытной жадности по­знания часто оказывается не в состоянии вовремя *остановиться с вопросами* и пытается найти причины и основания у таких первичных прин­ципов природы, которые могут восприниматься лишь непосред­ствен­но и безосновательно. Так появляется еще один источник пус­тых умствований и схоластических словопрений.

*Второй* тип идолов – так называемые *«идолы рынка»* – сюда фи­ло­соф относит заблуждения, проистекающие от неправильного упо­требления слов. Как показывает Бекон, *для обозначения пред­метов окружающего мира человечество создает слова задолго до того, как об этих предметах у него появляется по-настоящему строгое науч­ное знание*. В итоге ученые оказываются перед опасностью заняться исследованием не реального мира, а изучением содержания лишь... наших слов о нем. Тех самых слов, что выражают путаные и по­спешные абстракции, весьма далекие от того, чтобы являть со­бой истинно научное представление о внешнем мире. Стоит ли удив­ляться, когда построенные на такой шаткой основе дедуктивные тео­рии оказываются вопиюще пустыми и бесплодными?

*Третий*, выделяемый Беконом тип идолов – *«идолы пещеры»* – это суеверия, присущие отдельно взятому исследователю и, в конеч­ном счете, определяющиеся его личными склонностями.

И, наконец, *четвертый* тип – *«идолы театра»*, основу которых сос­тавляют пред­рассудки предшествующих теорий, принятые в силу ав­торитета их создателя (философ, конечно же, в первую очередь, имел в виду Арис­тотеля) за некие абсолютные, непреложные истины.

Неизбежное наличие идолов в человеческом мышлении законо­мер­но предполагает и *первый шаг* истинно научного метода позна­ния: тотальное *сомнение* с целью освобождения себя от всех ап­риорных, не относящихся к опыту представлений. Запомним это требование беконовской методологии, ибо нам к нему вновь при­дется вернуться при обсуждении взглядов Р.Декарта – самого зна­ме­нитого кри­тика английского мыслителя.

Но в каком же направлении двигаться мысли после того, как прой­дя через тотальный критический акт, разум, наконец-то, осво­бодит себя от всех, не имеющих отношения к науке предпосылок? Каков тот источник, что вновь сумеет наполнить содержанием разум, превратившийся в «чистый лист бумаги»? *Опыт*, — утверждает Бе­кон, — единственно лишь он способен вывести наше познание на новую колею, где и окажется возможным об­ретение истины. Однако опыт этот должен быть в корне отличен от обыч­ного *созерцания* при­ро­ды, характерного для исследователей прежних времен. Их кон­цеп­туальные построения философ сравнивает с блуж­да­нием впоть­мах, когда откры­тие истины всецело отдается на откуп случаю. Опыт, составляющий основу новой науки, должен, по мнению Бекона, опи­раться на строго разработанный *метод познания*, который бы пре­вратил изучение природы в *планомерно организованную, целенап­равленную деятельность*. Бекон убежден, что таким методом может стать лишь *индукция*, в противоположность дедуктивным силло­гиз­мам полагающая в основу познания *единичные наблю­дае­мые факты*. Лишь сопоставляя и обобщая их, можно переходить к фор­мулирова­нию общих правил и законов природы.

Конечно, индукция сама по себе была известна задолго до Бе­кона. Первые описания ее простейших принципов и приемов мы встречаем уже в аристотелевских трактатах62. Однако в предшест­вующей науч­ной методологии она никогда не играла определяющей роли. Объяс­няется это прежде всего тем, что индуктивный метод по­знания пред­по­лагает вполне конкретный и, прямо скажем, весьма приземленный взгляд на человеческий разум. Предпочитая ин­дук­тивную ме­то­до­ло­гию дедуктивной, исследователь всякий раз вы­нуж­ден рас­смат­ри­вать собственную *мысль* в качестве пустой, бес­содер­жательной и, глав­ное, совершенно *нетворческой* формы, чья един­ственная задача со­стоит в адекватном наполнении самой себя со­дер­жанием. Понятно, что для эпох, когда мысль еще не была однозначно противопос­тав­лена внеш­нему бы­тию, когда *разум* и *мир*, как это было, например, в доэлли­нис­ти­ческий период истории Древней Гре­ции, еще пред­ставляли собой некое единое, неразрывное целое, такой подход был попросту не­возможен. Невозможен он был и в сред­невековье с его апологией божественного слова и мысли.

Но не только отсутствие необходимых мировоззренческих пред­по­сылок не позволяло индукции занять в более ранние эпохи мес­то ме­тодологического фаворита. Фундаментальная, практически не­прео­долимая слабость данного метода прекрасно про­ил­люстрирова­на притчей, придуманной уже в XX веке известным анг­лийским фи­лосо­фом *Б.Расселом* (1872–1970). Представим себе, — предлагает фило­соф, — курятник, где живет курица, и куда каждый день в оп­ре­делен­ное время приходит хозяин, чтобы ее покормить. Заметив подобную регулярность, курица делает следующее, всецело ин­дук­тив­ное заклю­чение: *всякий раз* (!), когда появляется хозяин, он при­но­сит еду. Но в один «прекрасный» день хозяин появляется не с про­сом, а... с топо­ром, и тем самым на практике показывает курице, что ей сле­довало бы иметь более глубокое представление о путях по­знания окру­жаю­щего мира.

Переводя эту притчу на язык науки, можно проин­тер­претировать ее следующим образом: индуктивная методология спо­собна давать абсолютно строгие результаты лишь в тех случаях, когда знание нуж­но получить о *конечном* числе предметов или повто­ряю­щихся со­бытий. Так, например, количество находящихся в комнате стульев не может быть сколь угодно большим, и именно поэтому, рассмотрев каж­дый из них, можно сделать совершенно определенный вы­вод, ска­жем, такого типа: «*Все, находящиеся в данной комнате* стулья – ко­ричневого цвета и имеют резную спинку». Однако с того момента, ког­да в фокус исследовательского поиска попадают предметы, число которых потенциально неограниченно (например, материальные тела вооб­ще), когда перед ученым встает задача не только описать налич­ную реальность, но и предсказать грядущие события (а ведь именно это интересует любую, в том числе и социальную, науку), ин­дуктив­ная методология оказывается в состоянии дать лишь более или менее *ве­роятностное* знание. Если же исследователь не учтет этих фунда­мен­тальных ограничений используемого им метода, он рискует в пол­ной мере разделить участь курицы из приведенной выше притчи!

Придуманный Расселом рассказ, разумеется, не был известен лорду Бекону, однако проблематичность индуктивной мето­дологии не могла ускользнуть от его пытливого ума. Он предпринял попытку усо­вершенствования принципов опытного познания окружающего мира. «Бывшая до сих пор в ходу индукция, — писал он, — процесс ко­торой состоит в прос­том *перечислении примеров*, есть нечто дет­ское, она лишь *выпра­шивает* свои заключения, как бы опасается опро­вер­жения своих вы­водов со стороны противоречащей ей ин­станции и в своих выска­зываниях апеллирует к гораздо меньшему числу случаев, чем сле­дует...». В рамках новой методологии должно быть введено требование рассматривать не только факты, подтверж­даю­щие сде­ланное обобщение, но и факты, его *опровергающие*. Более того, их поиск следует сделать осознанным и целенаправ­лен­ным. Таким пу­тем, — считал философ, — исследователь сможет отделить от сущ­ности явления признаки, весьма часто встречаю­щиеся в свя­занных с ним вещах, и, тем не менее, не относящиеся *необходимым* образом к его природе. Так, исследуя теплоту, мы об­наруживаем, что свет яв­ляется весьма частым спутником последней и примеры из нашей по­вседневной жизни – огонь, Солнце и т.д. – свидетельствуют в поль­зу объявления света *необходимым* свой­ством только нагретых тел. Однако расширив с целью проверки ряд раз­личных световых яв­ле­ний, включая туда, например, холодный, не спо­собный ничего со­греть свет Луны, или же свечение, исходящее от со­держащей фос­фор краски – мы убедимся в опрометчивости вы­шеуказанного ут­верждения. Двигаясь подобным образом, т.е. по­стоян­но подни­маясь от единичных фактов к обобщающим их умо­заключениям, а от этих последних вновь к единичным, но только теперь уже другим и дру­гого типа фактам – мы, — полагал Бе­кон, — в конечном счете при­дем к открытию свойств и определений, отно­сящихся иск­лючитель­но к *сущности* данного явления.

Как видим, представления о процессе научного познания в бе­коновской концепции в корне меняются. От простого *созерцания* природы не остается и следа, и его место занимает активная, заранее планируемая познавательная деятельность человека – *эксперимент*. Познание есть не просто размышление и наблюдение, оно вся­кий раз предполагает активную, причем вполне материальную, пред­метную деятельность человека. Обоснование этого совершенно нового прин­ципа научного исследования, обоснование экспери­мен­тального, а не созерцательного характера научной методологии, со­ста­вляет непре­ходящую заслугу лорда Бекона не только перед фи­лософией, но и перед наукой в целом.

И все же совершенствование Беконом индуктивной методоло­гии не смогло снять ее главного, фундаментального огра­ничения: всякий раз имея дело с конечным количеством явлений, эта методология не позволяет сделать корректный вывод о свойствах всех предметов данного класса, о всеобщем и необходимом соединении в этих пред­метах разнообразных признаков и свойств. Предложенное англий­ским философом итерационное движение от частных явлений к об­щим принципам, а затем вновь к единичным фактам, позволяло лишь *снизить вероятность* некорректного обобщения, но не могло полностью свести ее к нулю. Именно поэтому индукция, при всей ее привле­ка­тельности, практичности и эффективности, так и не смогла занять монопольные позиции в научной методологии. Другая при­чина была связана с активной *математизацией* естествознания того времени, которая с неизбежностью привносила в процесс познания характерные для этой науки дедуктивные традиции, весьма мало совместимые с индуктивной методологией. Не случайно, что сам Бе­кон весьма прохладно отзывался по поводу эвристических возмож­ностей ма­тематики, считая ее недостаточно эксперимен­таль­ной и, в силу этого, не видел за использованием математических методов в естество­знании особых перспектив. Вместе с тем не только в фило­софии, но и в науке уже назре­вала потребность в обосновании и развитии каких-то иных, во-мно­гом противо­по­лож­ных беконов­ским, принципов научного познания. Эта потребность и была реали­зо­вана одним из самых выдающихся ученых в истории человечества, мыс­лителем, совершившим не только переворот в философии, но и сде­лав­шим фундаментальные открытия в математике, физике и фи­зио­логии – французом *Рене Декартом*.

**7.2. Рене Декарт: от достоверного самопознания**

**к достоверной науке**

Что касается обстоятельств жизни *Рене Декарта* (1596–1650) (ла­ти­низированное имя – *Картезий*, отсюда название учения – *кар­те­зианство*), то они, несомненно, в гораздо большей степени соот­вет­ствуют традиционным представлениям о биографиях филосо­фов, чем жизнь Френсиса Бекона. Выходец из знатной, аристократичес­кой семьи, будущий философ получил прекрасное образование в кол­легии иезуитов, где проявил редкую одаренность, особо выде­ляясь в изучении математических дисциплин. Однако увлечение как ес­тест­венными, так и гуманитарными дисциплинами быстро сменилось у него тотальным разочарованием в современных ему науках. Са­мая точная и самая строгая из них – математика, восхи­щавшая Декар­та логикой своих выводов и результатов, в те времена была почти не востребована в естествознании. Ничуть не лучше обстояло дело и с философией, по самой природе своей пред­назначенной быть фун­даментом всего научного здания, однако не сумевшей выдвинуть ни одного бесспорного положения за два тысячелетия своего сущест­вования. Практическая бесполезность и теоре­ти­чес­кий произвол – вот главные упреки, брошенные юным мысли­телем современной ему системе наук.

В итоге, выйдя из стен иезуитской коллегии, Декарт решается посвятить годы уходящей юности путешествиям, дабы своими гла­зами увидеть мир, познакомиться с обычаями и нравами других на­родов, послушать людей, умудренных жизненным опытом. «Мне казалось, — вспоминал впоследствии великий философ, — что я смо­гу встретить более истины в рассуждениях каждого, касающихся не­посредственно интересующих его дел, исход которых немедленно накажет его, если он неправильно рассудил, чем в кабинетных умо­зрениях образованного человека, не завершающихся действием и имеющих для него, может быть, единственное последствие, а имен­но: он тем больше тщеславится ими, чем дальше они от здравого смысла, так как в этом случае ему приходится потратить больше ума и искусства, чтобы попытаться сделать их правдоподобными»63. За­тем его затягивает водоворот большого света, несколько лет он вра­щается в высшем обществе Парижа, потом – военная служба и сра­жения Тридцатилетней войны, вновь путешествия и, наконец, в воз­расте 33 лет (!) он покидает друзей и уезжает в Голландию, где, живя в полной безвестности, решает посвятить себя наукам. В те­чение последующих пятнадцати лет он и написал свои основные труды. Умер Декарт в 1650 г. в Стокгольме, куда прибыл незадолго до этого по приглашению шведской королевы.

Философия Декарта сформировалась, практически, в тех же исто­рических условиях, что и учение Ф.Бекона, и этот факт c неиз­беж­ностью должен был сказаться и на характере поднятых ими проблем, и на способах, которыми философы подходили к их разрешению. Прежде всего, в центре внимания обоих мыслителей оказалось ос­мыс­ление совершенно нового интеллектуального феномена – фено­мена *новой науки*, активно формировавшейся в те годы в результате революционных преобразований *Коперника* (1473–1543) и *Галилея* (1564–1642). Зарождавшийся в ходе этого процесса совершенно но­вый *тип знания* принципиально отличался как от *созер­ца­тельной* муд­рости античности, так и от *умозрительной* схоластики средне­ве­ко­вья, что, естественно, требовало от философов осмыс­ления его природы, его возможностей и целей. Не случайно поэтому, что ис­ходные позиции и Бекона, и Декарта оказываются весьма схо­жими. Призыв английского мыслителя к тотальному отказу от пред­рас­суд­ков, приведший к созданию рассмотренной выше концепции идолов, полностью разделяется и Рене Декартом. «Так как мы появ­ляемся на свет младенцами и выносим различные суждения о вещах прежде, чем полностью овладеваем своим разумом, — писал фило­соф, — нас отвлекает от истинного познания множество предрассуд­ков; оче­вид­но, мы можем избавиться от них лишь в том случае, если хоть раз в жизни постараемся усомниться во всех тех вещах, в от­ношении до­сто­верности которых мы питаем хотя бы малейшее по­дозрение»64.

Но если для Бекона сомнение в истинности обыденных пред­став­лений являлось лишь внешним инструментом, позво­ляю­щим в нача­ле исследования освободиться от донаучных взглядов, то Декарт воз­водит тотальное сомнение в основополагающий и даже системо­обра­зующий принцип своего учения. И с этого момента на­чи­нается не ло­кальное, а фундаментальное расхождение мыслителей. Резуль­татом беконовского сомнения должен стать абсо­лютно *чистый разум*, гото­вый к *беспредпосылочному* восприятию содержания внешнего мира и совершенно свободный от каких бы то ни было доопытных аксиом. Напротив, картезианское сомнение из­начально нацелено лишь на то, чтобы, очистив человеческую мысль от предрассудков, найти в са­мом разуме незыблемую, вечную основу познания. Такую ос­нову, *сомнение в которой будет уже в принципе не­возможным*. Именно эта аксиома, а вовсе не внешний опыт смо­жет, по мнению Декарта, вы­полнить функции фундамента, на базе которого будет возведена сис­те­ма абсолютно достоверного, прин­ципиально неопро­вер­жимого зна­ния, способного навсегда избавить людей от тех разо­ча­рований, что довелось испытать бу­дущему философу в молодые годы.

Но что же за аксиома способна претендовать на подобный статус? Какое утверждение навсегда может быть выведено из-под опасности опровержения последующим развитием науки? Вполне естественно, что на подобный статус не могут претендовать никакие знания, полу­чаемые с помощью органов чувств. Слишком уж непостоянны эти последние, и слишком уж темны и смутны формируемые с их по­мощью в нашем мышлении представления. Более того, Декарт уве­рен, что на роль подобного начала не могут претендовать даже такие рекордсмены среди научных «долгожителей», каковыми являются аксиомы математических дисциплин, ибо «...мы наблюдаем, как не­которые люди заблуждаются в подобных вещах и, наоборот, до­пус­кают в качестве достовернейших и самоочевидных вещей то, что нам представляется ложным»65. И уж тем более философ, как пред­ста­витель культуры Нового времени, отвергает с порога в качестве бес­спорно истинных и самоочевидных всевозможные религиозные дог­ма­ты, в том числе и догмат о Божьем бытии. В конечном счете, про­возглашенное им сомнение распространяется на весь Универсум, и да­же знание о реальности чувственных, материальных вещей, вклю­чая и знание о реальности собственного тела (!), перестает вы­гля­деть бес­спорным после логически выверенной критики Декарта.

Внимательный читатель, наверное, уже уловил знакомую, ранее звучавшую тему – с подобными рассуждениями мы сталкивались в философских учениях поздней античности. Именно тогда со сто­ро­ны еще только теоретически оформляющейся христианской филосо­фии прозвучал фундаментальный отпор языческому скептицизму: бес­спорной реальностью, относительно бытия которой, в принципе, невозможно сомнение, является, как по­казал *Августин, бытие са­мого сомневающегося человека*. Это ут­верждение и положил в ос­нову своей философской системы Карте­зий. «Итак, — писал он, — отбро­сив все то, относительно чего мы можем каким-то образом сомне­ваться, и, более того, воображая все эти вещи ложными, мы с лег­костью пред­по­лагаем, что никакого Бога нет и нет ни неба, ни каких-либо тел, что сами мы не имеем ни рук, ни ног, ни какого бы то ни было тела; однако не может быть, чтобы в силу всего этого мы, ду­мающие таким образом, были ничем; ведь полагать, что мыслящая вещь в то самое время, пока она мыслит, не существует, будет явным про­тиворечием. А посему положение *Я мыслю, следовательно, я суще­ствую* («cogito ergo sum» – *лат.*) – первичное и достовернейшее из всех, какие могут представиться кому-либо в ходе фило­соф­ство­вания»66.

И все же принципу самодостоверности *Я* в системах обоих мыс­лителей суждено было сыграть совершенно различную роль. Для Ав­густина данное положение было лишь одним из возражений против скептицизма, тогда как основная проблема – проблема соединения внешнего мира и внутреннего мира человеческого Я – решалась им через религиозный постулат о *Богочеловеке*, в конечном счете, явив­ше­гося той вершиной, что соединила материю с духом. Декарту же, стремившемуся построить систему науки, а не веры, предстояло ре­шить подобную задачу, при этом оставаясь всецело в пре­делах стро­гой теории, а, значит, не допуская в свои рассуждения ни одного, принятого на веру постулата. Другими словами, скептицизм, спа­сение от которого было найдено через религиозный постулат, теперь должен был быть преодолен в стихии чистого мышления. Перед философом встала фундаментальная задача: теоре­тическими сред­ст­ва­ми, в сфере чистой мысли обосновать *Бого­че­ловека*в качестве осно­вания для соединения мышления и бытия. В этом-то – самом слож­ном пункте его системы – во всей полноте и проя­вился ко­лос­саль­ный методологический и гносеологический потен­циал *онтологи­ческого доказательства* Божьего бытия.

Да, выход из тупиков скептицизма, куда с неизбежностью должно было завести Декарта его тотальное сомнение, философ нашел в онтологическом доказательстве – единственном наследии схоласти­ки, воспринятым им (и по праву!) не то чтобы без иронии и сарказма, но с величайшим уважением и благоговением. Более того, в фило­софии Декарта этот средневековый аргумент обрел совершенно но­вый статус и смысл: из случайного и несущественного силлогизма, всего лишь дополняющего собой истины откровения (как это было у Ансельма), но отнюдь не подменяющего их тайный смысл, он превратился в фундаментальное основание, благодаря которому толь­ко и оказался возможным переход от самодостоверного знания чело­веком собственного *Я* к достоверному познанию внешнего мира.

Предложенный Декартом вариант доказательства достаточно не­сложен, и, с первого взгляда, в нем трудно разглядеть революцию в подходах к построению философской онтологии. Если мы заглянем в свое сознание, — утверждает мыслитель, — то в его глубинах мы обнаружим огромное множество различных идей – идеи пространст­ва, тяжести, идеи, формулирующие основные геометрические ак­сиомы и теоремы, нравственные императивы и прочее. Обыденное сознание принимает их за адекватное отражение реалий внешнего, ма­те­риаль­ного мира, однако философский разум, прошедший через акт *«co­gito»*, теряет эту наивность. Все эти идеи вполне могут быть не более, чем фантомами, порожденными собственной фантазией человека и потому знание о внешнем мире, выстроенное на их ос­но­ве, никак не может изначально претендовать на статус теоретически строгого и достоверного. Однако среди наличествующих в сознании феноменов есть идея, для возникновения которой оказывается явно не доста­точно одной лишь творческой деятельности человека. Это идея *совер­шеннейшего существа*, могущество и мудрость которого пре­восходят всякие возможности человеческих представлений. Ис­точ­ни­ком этой идеи принципиально не может быть собственный разум человека, ибо *не может некая менее совершенная вещь (ка­ковой в данном случае является мысль человеческая) породить вещь более со­вер­шенную (т.е. идею Бога)*, следовательно, эта идея была непос­ред­ственно *вложена в голову самим божеством*, из чего естественно следует неизбежность его собственного бытия.

Как видим, онтологическое доказательство Ансельма здесь не­сколь­ко меняет форму: исчезает, в частности, совсем уж не­уместное в данном случае рассуждение о размерах Бога (помните – «то, больше че­го нельзя помыслить...»), и его заменяет гораздо более адекват­ное по­нятие *совершенства*. Но сущность доказательства сохраняется преж­ней: из идеи определенного предмета, наличест­вующей в чело­ве­ческой голове, делается вывод о необходимом бы­тии соответст­вую­щего ей предмета за пределами сознания. Чело­веческое *Я* с этого мо­мента становится исходным пунктом в по­строе­нии онтологии67.

Итак, бытие, по крайней мере, одного предмета *вне* нашего со­знания установлено. Что дальше? Каким образом дедуцированное философом Божество превращается в связующее звено между миром и человеком? Совершенный Бог, – утверждает Декарт, – оказался бы величайшим обманщиком, если бы не наделил человека способ­ностью к достоверному познанию, неким *«естественным светом ра­зума»*, при правильном применении открывающим подлинные, а не мнимые истины бытия. Отсюда – абсолютная уверенность фи­лософа в том, что скептицизм не может быть вечным уделом чело­века, а также и четкая фиксация условия выхода за рамки этого скеп­ти­цизма. Познание Бога, — утверждает он, — есть условие и предпо­сылка лю­бо­го достоверного познавательного акта. Правдивость же высшего существа, прежде всего, должна проявиться в отношении к тем поло­же­ниям и принципам, которые наш разум усматривает в ка­честве наиболее бесспорных и *самоочевидных*. А раз так, то «...*мате­мати­чес­кие* истины не должны нам больше казаться сомнитель­ны­ми, ибо они наиболее очевидны»68. Как видим, математика обосно­выва­ется Кар­тезием в качестве единственно истинной науки о внеш­нем ми­ре, а из всех бесчисленных свойств последнего – цвета, запаха, вку­са и проч., лишь *протяженность*, допускающая всецело количест­вен­ную исчис­лимость, объявляется источником достоверного зна­ния.

Этот вывод Декарта сыграл фундаментальную роль в развитии мировой науки, ибо впервые, более чем за два тысячелетия про­шедшие после упоминавшейся выше полемики Аристотеля с Пла­тоном, строго философски были обоснованы права математики в познании внешнего мира, а сама эта наука предстала в качестве дис­циплины, исследующей не отвлеченно-абстрактные, а *сущностные* свойства материи. Значимость этого шага трудно переоценить, ибо именно естествознанию Нового времени суждено было, по крайней мере, на последующие три столетия занять место эталона научной точности и достоверности. Эталона, по которому равняли себя прак­тически все науки, в том числе и начинавшая форми­ро­ваться как раз во времена Картезия *политическая экономия*.

Но вернемся к системе Декарта. Итак, математика обоснована в ка­честве фундаментальной науки. Но ведь одних математических соотношений для построения системы теоретического естествознания яв­но недостаточно. Из геометрических теорем и алгебраических зако­нов, к сожалению, не вывести ни законов движения, ни законов взаи­модействия тел. Необходимые для следующего шага посту­латы Де­карт также получает, исходя из общих соображений об ос­новных осо­бенностях Бога, в частности, из его вечности, неиз­мен­ности. Так, *за­кон сохранения количества движения* выводится им из утверж­дения о неизменности не только сущности, но и образа действия божества: сообщенное при сотворении мира материи коли­чество движения во все последующие времена должно, очевидно, поддер­жи­ваться силой провидения неизменным. В русле подобных же рас­суж­дений обосно­вываются им и остальные законы механи­ческой физики.

Последний вопрос, который остается решить Декарту – это воп­рос о способе, каковым человек получает исходные знания, со­став­ляющие аксиоматическую основу для формирования досто­вер­ной науки. Ведь ясно, что после предшествующего акту *cogito* то­тального сомнения, чувственный путь познания навсегда оказывается развен­чанным в качестве источника достоверного знания. *Оче­видность*, как критерий истины, заставляет нас вновь вспомнить платоновского Сократа, призывавшего каждого человека отыскать высшие истины мира в собственной душе. Именно в таком ключе и решает данную проблему Картезий, называя самоочевидные идеи, воспринимаемые на­шим разумом ясно и отчетливо, *врожденными*, к каковым он преж­де всего относит *идею Бога, аксиомы мате­матических и физи­ческих наук, универсальные логические законы* и *общечело­вечес­кие этические нормы*. Конечно, в его философии мы уже не встре­тим вдохно­вен­ного платоновского мифа о бессмертной душе, созер­цавшей чистые идеи в некоем потустороннем, эйдети­ческом мире, а впоследствии всю свою земную жизнь лишь припоминавшей преж­ние встре­чи со всеобщим, но основной смысл этой концепции ос­тается практически неизменным. В результате качества вещей, ис­точником знаний о которых являются врожденные идеи – а это, преж­де всего, как раз их пространственно-временные характеристики, Декарт определяет как *первичные*, стремясь тем самым подчеркнуть, что относительно них у человека существуют совершенно объек­тивные знания, не зави­сящие от его субъективных состояний. Что же касается вкусовых, цветовых и прочих свойств внешнего мира, зна­ния о которых мы получаем с помощью органов чувств, и на кото­рых, следо­вательно, с неизбежностью лежит печать субъективизма, то их он определяет как *вторичные*, тем самым подчеркивая, что отно­си­тельно этих ха­рак­теристик внешнего мира никакое досто­вер­ное знание оказывает­ся, в принципе, невозможным.

Обоснование Декартом протяженности в качестве сущности ма­терии, и логично вытекающий отсюда вывод о пространственном перемещении тел как о единственном виде движения, доступном строго научному познанию – все это заложило философские основы для формирования и развития так называемой *механистической ме­тодологии*. Ее основу составил принцип сведения любых проис­хо­дящих в мире процессов и изменений к *пространственному пере­ме­щению тел*. И надо сказать, что этой методологии суждено было сыграть в истории человеческой мысли весьма значительную, но при этом и весьма противоречивую роль.

С одной стороны, априорная уверенность исследователей в том, что в основе любых явлений окружающего мира, даже таких таин­ст­венных и загадочных, каковыми, например, нам представляются про­цессы жизни, в конечном итоге, лежит механическое, прост­ран­ствен­ное перемещение составляющих тела животных и растений частиц, бесспорно, стимулировала развитие науки. Такой подход приводил к развитию экспериментального естествознания, нацеливая ученых на поиск иск­лючительно материальных причин явлений во всех об­ластях иссле­дований, принципиально запрещая апелляцию к таким вне­опытным понятиям и категориям, как «жизненная сила», «про­мы­сел божий» и т.д. Говоря о позитивных аспектах этого миро­воз­зре­ния, достаточно вспомнить, что именно в рамках рассмат­ри­ваемой па­радигмы были сделаны беспрецедентные открытия в аст­ро­номии, фи­зике, химии. Лишь в рамках подхода, утверждающего пер­вич­ность меха­ни­ческого движения, возможно было возникнове­ние мо­ле­кулярно-ки­не­ти­чес­кой теории теплоты и появление первых серь­ез­ных дости­жений в области физиологии.

Однако была у механистической картины мира и обратная сто­рона. Постоянное сведение всего сложного к простому, привычка в качественно новом видеть лишь количественно отличное – все это неизбежно порождало методологию, принципиально неспо­собную к теоретической реконструкции движений и явлений более сложных, чем элементарные пространственные перемещения тел. Конеч­но, теплота есть определенное движение молекул, взаимо­действую­щих друг с другом по жестким законам механических урав­нений, но да­ле­ко ли мы уйдем в ее познании, ограничившись лишь конста­та­цией этого факта? Ведь хорошо известно, например, что фунда­мен­тальный закон механики – закон сохранения энергии – не запрещает заки­петь поставленному на лед чайнику при условии соответст­вую­щего ох­лаж­дения льда. Тем не менее, в реальной жизни самопро­из­воль­ного пе­ретекания тепла от холодного тела к горячему мы ни­когда не на­блю­даем. Следовательно, уже на уровне движений и взаи­модейст­вий боль­ших количеств молекулярных частиц приходится конста­тировать по­яв­ление неких новых *макрозаконов*, категорически несводимых к за­конам, описывающим простран­ственные переме­щения тел.

Еще яр­че подобная ситуация прояв­ляется в сфере живой при­роды, где ме­ха­ни­ческие и химические зако­номерности действу­ют столь специ­фич­но, что, на первый взгляд, приходят даже к само­отрицанию. Так, напри­мер, основным прин­ци­пом химической тер­модинамики явля­ет­ся закон, согласно которому протекание любого самопроизвольного хи­мического процесса всегда происходит в на­прав­лении некоего рав­новесного состояния, по дости­жении которого химическая реакция должна полностью прекра­тить­ся. Однако в слу­чае с живыми орга­низ­мами мы наблюдаем прямо противоположную картину: вся жиз­не­деятельность последних на­правлена не на зату­хание процесса, а на не­прерывное поддержание его постоянства, дости­гаемого путем вы­вода из системы уже от­реагировавших ве­ществ (пеработанной пищи и уг­ле­кислого газа) и ввода в нее новых реа­гентов (продуктов питания и кислорода). Дости­жение же термо­динамического равновесия, ока­зы­ва­ется ничем иным, как смертью живого организма69.

Но главной опасностью, исходившей от механицизма, стала воз­можность распространения его на область изучения *человеческого мышления*. Ведь если последовательно провести принципы меха­ницизма, то придется признать, что и мышление представляет собой сугубо ма­териальный и даже механический процесс, не имеющий в своей основе ничего, кроме пространственного перемещения атомов и мо­лекул мозгового вещества. На почве такого подхода вырос целый ряд материалистических учений (Бюхнер, Фохт, Мо­лешотт), в рамках которых со­зна­ние человека всецело сводилось к проис­ходящим в ко­ре головного мозга химическим процессам, откуда, например, следо­ва­ла полная зависимость содержания этого сознания от состава про­дук­тов питания индивида. Что же касается Декарта, то сегодня оста­ет­ся лишь удив­ляться философской проницательности ве­ликого мыс­лителя, су­мев­ше­го избежать соблазна распространить созданную им же самим ме­ха­нис­тическую ме­то­до­логию на область исследований че­ловеческого мышления. Им было разработано воистину нова­тор­ское понимание сущности мыш­ления, сыгравшее огромную роль в развитии не толь­ко философской, но и психологической мысли.

Правда, на первый взгляд может показаться, что механицизм Декарта, напротив, практически не знал границ. Создав стройное уче­ние о законах движения и взаимодействия неживой материи, он пе­решел к исследованию мира живых существ. Открытие *безус­лов­ных рефлексов*, т.е. действий, представляющих собой биологически *за­программированные* реакции на внешние раздражители, позво­ли­ло Кар­тезию с полным правом заявить: животные представляют со­бой очень сложные *автоматические системы*, описание функцио­ни­рова­ния и поведения которых не требует обращения к каким-либо ме­та­фи­зическим, сверхприродным сущностям, вроде души или «жиз­нен­ной силы». Их жизнедеятельность полностью подчинена законам ме­ханического, пространственного взаимодействия тел.

«Это не пока­жется странным, — комментировал свой вывод фило­соф, — тем, кто знает, сколько разных *автоматов* и самодви­жущих­ся инстру­мен­тов мо­жет произвести человеческое искусство, поль­зу­ясь совсем не­мно­ги­ми деталями, сравнительно с великим мно­жест­вом костей, мышц, нервов, артерий, вен и всех других частей, имею­щихся в теле каж­до­го животного; они будут рассматривать тело как машину, ко­то­рая, бу­дучи сделана руками Божьими, несравненно луч­ше устроена и способна к более удивительным движениям, неже­ли машины, изо­б­ретенные людьми. В особенности я старался по­ка­зать,.. что если бы существовали такие машины, которые имели бы органы и внеш­ний вид обезьяны или какого-нибудь другого нера­зумного животного, то у нас не было бы никакого средства узнать, что они не той же при­роды, как и эти животные»70.

Наверное, каждого, кто когда-либо имел возможность познако­миться с животным миром ближе, чем через ре­шетку клетки зоопар­ка, немало удивят подобные утверждения Декарта. Неужели же вер­ный пес, испустивший дух на могиле хозяина, пожерт­вовал собой, по­винуясь лишь не знающим ни состра­дания, ни со­чувствия ин­стинктам? Да, Картезий, бесспорно, чересчур упростил и даже иска­зил ситуацию, полностью отказав не только низшим, но и высшим жи­вотным в какой-либо деятельности, выходящей за рамки чисто реф­лекторных реакций. Но именно благодаря такому серьез­нейшему упрощению (абстракции!) ему впервые удалось *теорети­чески* вы­делить и определить *специфику мышления* в его отличии от любых дру­гих форм ак­тив­ности живых организмов.

И действительно, — рассуждает Картезий, — если суть чисто жи­вотной деятельности состоит в реализации *готовых*, как бы мы се­годня сказали, «генетически запрограммированных» схем реакции на внешнее воздействие, то с разумной деятельностью мы сталкиваемся там и тогда, где и когда живое существо начинает активно *пре­об­разо­вывать* наличествующие у него схемы поведения, всякий раз по-но­вому решая вопрос о способе своего ответа на уникальные си­туа­ции – «казусы» бытия. А такую – созданную вновь в некоем твор­чес­ком, а значит, и свободном акте схему поведения, описать в тер­ми­нах знаю­щей лишь необходимость и шаблонность механики (вспом­ним эпи­курейскую критику Демокрита!) уже не удастся. «Но если бы сделать машины, — писал Декарт, — которые имели сходст­во с нашим телом и подражали бы нашим действиям, насколько это мыслимо, то у нас все же было бы два верных средства узнать, что это не настоящие люди. Во-первых, такая машина никогда не могла бы пользоваться словами или другими знаками, сочетая их так, как это делаем мы, чтобы сообщить другим свои мысли. ...Во-вторых, хотя такая ма­ши­на многое могла бы делать так же хорошо и, воз­можно, даже луч­ше, чем мы, в другом она непременно оказалась бы несостоятельной, и обнаружилось бы, что она действует не созна­тельно, *а лишь бла­годаря расположению своих органов*. Ибо в то время как разум – *уни­вер­саль­ное орудие*, могущее служить при са­мых разных обстоя­тель­ствах, *органы машины нуждаются в особом расположении для каж­до­го от­дельного действия*. Отсюда немыс­лимо, чтобы в машине бы­ло столь­ко различных расположений, что­бы она могла действовать во всех случаях жизни так, как нас застав­ляет действовать наш разум» (курсив мой. – *К.С.*)71.

Итак, в стремлении последовательно провести принципы ме­ха­нис­ти­ческо­го мировоззрения, распространив их на мир живой приро­ды, Декарт с достойным гения бесстрашием сумел обос­но­вать прин­ципиальную невыводимость мышления из меха­ни­чес­ких от­но­шений материальных предметов, его фундаментальную не­объяс­ни­мость в терминах и категориях механической науки. Философ делает уста­новку на *Уни­версаль­ность*, способность мыслящего существа дей­ствовать не по шаблону, находя для каждой новой ситуации адек­ват­ные именно ее при­ро­де схемы и формы поведения. Другими сло­вами, имманентно *твор­чес­кая* природа любого мыслительного акта – вот что принципиально не позволяет чисто механическое «запи­сы­вание» схем действий мыслящего существа на некоем ма­териальном, про­странственно определенным и пространственно огра­ниченного пред­мета. Семнадцатый век ничего не знал о современных компью­те­рах, о магнитных и лазерных носи­телях информации и о возродив­шейся в связи с их развитием вековой надежде чело­ве­чества на созда­ние себе подобной «думающей ма­шины». Однако, читая вышепри­ве­ден­ные слова великого мысли­те­ля, трудно отде­латься от ощу­ще­ния, что это – слова нашего совре­мен­ника, всерьез предупреждаю­ще­го своих не в меру торопливых коллег о приз­рач­ности планов, путем простого наращивания мегагерц и гига­байтов, превратить авто­мат в аналог мышления и со­знания человека.

Признав невозможность объяснения явлений мышления про­текающими в организме механическими процессами (в частности, в мозге), Декарт был вынужден постулировать бытие некоей са­мостоя­тельной субстанции – *души*, ответственной за все интеллектуальные действия мыслящего субъекта. Вполне ес­тест­венно, что последняя оказывалась лишенной всех характеристик материальных предметов, в том числе и главной из них – про­тя­женности, ибо, в противном случае, она неизбежно должна была бы попасть во власть жестких механических законов. Но как же в таком случае осуществляется *взаимодействие души и тела*, как объяснить тот факт, что прост­ранственными действиями человека постоянно руководит мысль, не имеющая сама пространственных ха­рак­те­рис­тик? Ведь и тело чело­века, как и тело любого живого существа, в своем функциониро­вании (в этом Декарт абсолютно уверен именно как ученый-меха­ницист), полностью подчинено всецело механи­ческой, каузальной связи природы, так что сколь тщательно мы не исследовали бы его движение, нам нигде и никогда не удалось бы обнаружить *непосред­ственного* влияния мысли на какую-либо мыш­цу, и никогда не уви­деть поток крови, получивший толчок *непосредственно* от мысли. Да и как может быть иначе, — рассуждал Декарт, — ведь влияй мысль напрямую на движение материи, фунда­ментальный закон при­роды – закон сохранения количества дви­же­ния – был бы нарушен в кор­не! Однако ежедневно, куда там – еже­секундно – мы убеждаемся в об­рат­ном – душа, разум, мысль управ­ляют пространственными дви­же­ниями человеческого тела! Как же объяс­нить этот, ставший после ра­бот Декарта столь парадоксальным факт?

Великая заслуга Картезия, в данном случае, состояла в самой постановке проблемы, впоследствии получившей название *«пси­хо­физиологического парадокса»*. Над решением этой проблемы би­лось не одно поколение философов и психологов. Более того, не будет пре­уве­ли­чением сказать, что именно в этом пункте проходил основ­ной нерв в раз­витии данных дисциплин, ибо каждый новый шаг в раз­работке «пси­хофизиологического парадокса» предполагал форми­ро­вание прин­ципиально нового взгляда на сущность самого мышле­ния, на по­нимание оснований его связи с внешним бытием, на пред­посылки его возникновения, на возможность его смерти и бес­смер­тия. Со­вершенно новое звучание эта проблема приобрела на рубе­же XIX–XX веков в связи с развитием клинической психотерапии, ког­да перед нарождающейся наукой со всей остротой встал вопрос: дол­жно ли лечение психики (читай, лечение души) всецело сводиться к лечению тела, или же душа, будучи самостоятельной субстанцией, требует к себе какого-то совершенно особого подхода? Но как в та­ком случае «достучаться» до нее? Психоанализ Фрейда, экспери­мен­таль­ная пси­хология Вунда, культурно-историческая парадигма Вы­год­ского – в каждой из этих школ по-разному давался ответ на эту, впер­вые по­ставленную Декартом проблему. Если же говорить о его соб­ственном решении, то философ, не найдя рациональных спо­со­бов объяснения влияния души на тело, объявил *Бога* тем *по­сред­ником*, что осу­ще­ствляет соединение двух располю­со­ванных до пре­дела суб­станций бытия, чудесным образом гар­мони­зируя дейст­вия каждой из них. Этот тезис традиционно счи­тается наиболее сла­бым и противо­ре­чи­вым,и критику его мы встре­чаем уже в трудах бли­жай­ших уче­ников Картезия.

Завершая разговор о Декарте, скажем еще несколько слов о его от­ношении к научной методологии. Парадоксально, но факт: ра­зой­дясь практически во всех принципиальных вопросах с Беконом, обо­сно­вав в противовес ему примат рационального по­знания над эм­пи­рическим, Картезий, тем не менее, почти слово в слово повторил по­ложения «Нового органона» о необходимости на­уч­ного *метода* как пла­номерно организованной деятельности, при­з­ванной освободить нау­ку от таких случайностей, как наблюда­тель­ность или острый ум уче­ного, с одной стороны, удача и счастливое стечение обстоя­тельств – с другой. Метод, в понимании этих фи­лософов, должен по­зволить науке ориентироваться не на отдельные, внезапно совер­шаю­щиеся открытия, а на их кропотливую, рутинную подготовку.

Методологические новаторства Бекона и, в особенности, Декарта сыграли принципиальную роль в организации науки Нового време­ни, ибо именно в их трудах нашел свое теоретическое обоснование на­биравший в те годы силу процесс *обезличивания* познавательной дея­тельности человека. Стоит признать, что хотя многие совре­мен­ники и не приняли идеи универсального метода, справедливо за­метив, что вместе со стандартизацией действий в высшие интел­лектуальные сферы открывается дорога посредственности, развитие мировой нау­ки пошло по пути, начертанному Беконом и Декартом. Создание в 1662 г. *«Лондонского королевского общества»*, выведшего на ка­чест­вен­но новый уровень институциональную организацию на­уч­ной дея­тель­ности; формирование совершенно новых отношений произ­вод­ст­ва и науки, в результате чего за последней закрепилось четкое место в общественном разделении труда; наконец, появление учебных за­веде­ний принципиально нового типа – все эти события оказались зве­нья­ми единой цепи, приведшей, в итоге, к пре­вра­щению *Знания* в самостоятельную, обезличенную силу, имею­щую свои собственные и вполне объективные законы развития. В своем историческом дви­же­нии эта сила уже не просто не подчинялась субъ­ек­тивной уни­кальности творящего *Знание* человека, а, напротив, сама подчиняла неумолимой логике собственного развития дея­тель­ность служащих науке людей. Конечно, во все времена творческая деятельность че­ловека развивалась не в вакууме, а в определенных и вполне конкрет­ных культурно-исторических условиях, так или ина­че налагавших отпечаток на характер произведений науки и искусст­ва. И все же, без *личности* Шекспира человечество никогда не узнало бы «Гамлета», без Гете – «Фауста», а без Аристотеля никогда не появи­лось бы ничего похожего на его физические трактаты. Но вот с вер­ши­ной развития Новой науки – со *специальной теорией относитель­ности*, дело обсто­ит прямо противоположным образом. Как было показано в целом ряде современных историко-научных исследо­ва­ний, ее со­здание бы­ло предопределено всей логикой развития естест­во­знания рубежа XIX–XX веков, так что вопрос об авторстве, в дан­ном случае, это преж­де всего вопрос о первенстве: не сумей Эйнш­тейн справиться со вставшей перед мировой наукой задачей, год спустя, как по­ка­зывают рас­четы, это сделал бы Лоренц, через два к этому открытию подо­шла бы целая вереница ученых. Пройдут годы, и философы уже XIX столетия всерьез задумаются над причиной этой неза­висимости от человека его соб­ственного ин­теллектуального про­дук­та, однако эпо­хе Декарта были еще неведомы подобные проблемы. Неслучайно по­этому, что раз­витие обосно­ванной в трудах мысли­те­лей XVII в. идеи *универ­саль­ного науч­но­го метода* почти на два столе­тия стало од­ной из цент­ральных проб­лем западноевропейской философии.

Думается, наших читателей не должно удивлять то осо­бое внима­ние, которое мы уделили учению Рене Де­карта. Мы особо хотели бы обратить их внимание на обоснование Декартом имманентно *твор­чес­­кого* характера мышления человека, не позво­ляющего объяс­нять его феномены каузальной, знающей лишь не­обходимость свя­зью при­роды, что, в свою очередь, прямо указывает на присутствие в лю­бом мыслительном акте неведомого бездушной материи свой­ст­ва – *свободы*. В трудах Картезия мы встречаем одно из са­мых глу­боких обоснований всесилия ма­тематики при описании явле­ний ма­те­риаль­ного мира, но из этих же трудов вытекает и об­рат­ный вывод – вывод о принципиальной *не­применимости математи­ческой науки* для изу­че­ния действий, опо­средованных мыслью и волей ра­зум­ного су­щес­тва. Думается, что и в современных условиях, когда ис­пользо­ва­ние ма­тематического ап­парата, скажем в социально-эконо­ми­ческих ис­сле­дованиях рассматривается, порой, чуть ли не как си­ноним их на­уч­ности, весьма полезно обратить внимание на это, пусть и не­сколь­ко максималистское, пре­дупреждение Декарта. Не менее значи­мы для современного ученого и мето­дологические взгляды фи­ло­со­фа, ибо одна из основных проблем, с которой всерьез столк­нулось науко­ве­дение XX века, звучала так: об­речена ли наука и далее оста­вать­ся в положении обезличенной силы, или же подобное состоя­ние есть удел лишь ее *классического* периода – периода, завершение ко­торого мно­гие исследователи относят именно к нашей эпохе. На­ко­нец, в тру­дах Декарта был строго обоснован совершенно новый статус чело­ве­ческого *Я* – статус исходного пункта в построении он­толо­гии, что яви­лось важнейшим шагом в раскрытии колоссального ме­то­доло­ги­чес­ко­го потенциала онтологического доказательства Божье­го бытия.

**7.3. Эмпиризм и рационализм**

Взаимоисключающие и, одновременно, сходные во многом мето­до­логические позиции Бекона и Декарта дали, в итоге, жизнь двум противоборствующим направлениям западноевро­пей­ской фило­со­фии Нового времени. Последователи английского мыс­лителя, рас­смат­ривавшие чувственный опыт в качестве главного источника науч­ного познания, только и способного доставлять че­ловеку *новые* све­дения об окружающем мире, получили название *эмпириков*. Тех же, кто, веря во всесилие математической науки, пошел по стопам фран­цузского философа, так или иначе ставя рас­судочно-теоретическую деятельность выше всех прочих способов познания, окрестили *ра­ционалистами*, или, по-другому, по имени основоположника на­правле­ния, *картезианцами*. На стороне первых всегда был здравый смысл, что называется, твердая «земная» почва под ногами, позво­ляющая обосновывать познавательный процесс без ме­тафизических постулатов Божьего бытия, бессмертия души и врож­денных знаний. На стороне вторых были вскрытые еще Пла­тоном парадоксы позна­вательного процесса, несводимость по­след­него ко всегда текучему и недифференцированному потоку чувст­венных впечатлений и, ко­нечно же, эвристическая мощь *матема­тической* методологии, во всей полноте как раз и раскрывшаяся в галилеевско-ньютоновском естествознании. Оба направления представлены выдающимися мыс­лителями тех лет: среди эмпириков мы встречаем такие имена, как *Гоббс, Локк, Беркли, Юм*, среди рационалистов – *Гейлинкс, Мальб­ранш, Спиноза, Лейбниц*. Поэтому и неудивительно, что борьба этих двух методологических па­ра­дигм дала фундаментальный толчок раз­ви­тию философской мысли, в конечном счете подгото­вивший кан­товскую философскую революцию конца XVIII века.

Что касается *рационализма*, то его развитие шло, в основном, в двух направлениях. Во-первых, необходимо было снять явные даже для ближайших последователей недостатки и слабости в учении са­мого Декарта, например, предложенный им вариант решения психо­физической проблемы, це­лого ряда чисто терминологических не­последовательностей и т.д. На этом пути важнейший шаг при­над­лежал *Бенедикту Спинозе* (1632–1677), предпринявшему попытку последовательного проведения на­меченной уже Картезием кон­цеп­ции *единой субстанции*, оп­ре­де­ляемой как «то, что существует само в себе... и представление чего не нуждается в представлении другой вещи, из которого оно должно было бы образоваться»72. В итоге, философ показал некорректность постановки психофизической проб­лемы в том варианте, как она была представлена у основоположника и предложил совершенно оригинальное решение этого парадокса.

Согласно Спинозе, единственной *субстанцией* может быть только Бог, полностью совпадающий с универсумом (пантеизм), что же каса­ется мышления и телесности (протяженности), то они являются лишь *атрибутами* этой субстанции. И эта, казалось бы чисто тер­ми­нологи­чес­кая, поправка позволила по-новому поставить психофизи­ческую проблему. Действительно, коль скоро все, что присутствует в мире, есть субстанция, то ни о каком *внешнем* взаимодействии души и тела речь уже идти не может. То, что нам представляется причинно-следст­венным взаимодействием разума и тела, на самом деле есть лишь *два различных способа* проявления одного и того же действия еди­ной суб­станции. Этот вывод Спинозы был очень важен, ибо в нем, пусть и в косвенном, неявном виде про­возглашался принцип един­ства мыш­ле­ния и материи, было заяв­лено, по сути, мате­риа­лис­ти­ческое по­ложение, согласно которому сознание человека есть лишь осо­бое свой­ство бесконечной в своем разнообразии природы. При­ро­да, — утверждал философ, — не ограни­чивается в своих проявле­ниях лишь про­тяженностью, и те, кто ее определяют именно так, изначально ли­шают природу важнейшего из ее совершенств – *мыш­ления*. Прой­дут годы, и данный принцип ста­нет основой для разви­тия интерес­ней­ших материалистических уче­ний XVIII в. Дидро, Гель­веция, Голь­ба­ха, а, перекочевав в XIX сто­летие, займет место одного из основопо­ла­гающих принципов философии Энгельса и, отчасти, Маркса.

Правда, была у позиции Спинозы и фундаментальная слабость: объявив мышление лишь особым способом проявления действий бесконечной субстанции, философ тем самым лишил это мышление каких бы то ни было элементов свободы, растворив субъекта, как активно и *самостоятельно* действующее начало, в некоей всеобщей абстракции. «Вещь, которая определена к какому-либо действию, необходимо определена таким образом Богом, а не определенная Бо­гом сама себя определить к действию не может»73, — писал Спино­за. Более того, последовательно проводя принципы своего фи­ло­соф­ского учения, он отказал в свободе не только человеку, но и Богу, объ­явив, что и деятельность высшего существа с необхо­ди­мостью дол­жна быть ограничена вечными законами его собственной при­ро­ды. В результате, поднятая еще Эпикуром великая фило­соф­ская проб­лема согласования необходимости природы и нравственной ав­то­номии человека была попросту снята Спинозой. Именно данная сла­бость его учения позволила впоследствии Гегелю сказать из­вест­ную фразу: «Эту спинозовскую идею мы должны, вообще говоря, при­знать истинной... Но она – не вся истина»74. Преодоление этого ас­пекта спинозизма во многом и составило вектор даль­ней­шего раз­ви­тия рационалистической философии.

Другая причина, активно стимулировавшая развитие западноев­ропейского рационализма, была связана с необходимостью разверты­ва­ния активной полемической борьбы с набиравшим силу эмпи­риз­мом. Как не трудно догадаться, основная полемика двух направлений разгорелась вокруг концепции *врожденных идей*. Наиболее известная критика этой теории была изложена в книге одного из лидеров эм­пи­ризма *Дж.Локка* (1632–1704) «Опыты о человеческом разумении» (1689) – работе, далеко не отличавшейся глубиной аргументации и, тем не менее, сыгравшей весьма значительную роль в истории фило­соф­ской мысли. Опровержение основных позиций картезианства осу­ществлялось Локком с чисто эмпирических, причем весьма по­верх­ностных позиций: наличие врожденных знаний, — утверждал он, — мы, скорее всего, могли бы обнаружить у людей, чье мышление в наи­меньшей степени изменено образованием – то есть, в первую оче­редь, у детей, идиотов и дикарей. Однако каждый родитель прекрас­но знает, какие логические, не говоря уж о математических, ошибки способны совершать его чада, а этно­графические данные даже тех лет убедительно свиде­тель­ствовали о существовании племен, не знаю­щих ни счета, ни Бога, ни высших нравственных императивов. По мнению англий­ского мыс­ли­теля, эти факты наиболее убедительным образом сви­детельствуют про­тив уче­ния о врожденных идеях, и, сравнивая разум с *чистым листом бу­маги*, на котором чувства ос­тавляют свои отпечатки, он обо­сновывает всецело опытный характер познавательного процесса. «Предпо­ло­жим, — писал философ, — что разум есть, так сказать, бе­лая бумага без всяких знаков и идей. Но каким же образом он полу­чает их?.. Откуда получает он весь ма­териал рассуждений и знания? На это я отвечаю одним словом: из опы­та. На опыте осно­вы­вается все наше знание, от него, в конце концов, оно проис­хо­дит»75.

Подобная позиция оказывалась весьма близкой здравому смыслу той эпохи, она подкупала своей «приземленностью» и антимета­фи­зичностью. Именно этим, в конечном итоге, объясняется огромная популярность локковской философии не только в Англии, но и на континенте. Однако подобное «здравомыслие» оплачивалось весь­ма дорогой ценой. Как хорошо в этой связи заметил известный фи­лософ *Б.Рассел:* «Никому еще не удавалось создать философию, од­но­вре­менно заслуживающую доверия и непротиворечивую. Локк стре­мился к доверию и достиг этого ценой последовательности. Боль­шинство великих философов поступало наоборот. Философия, ко­торая не является непротиворечивой, не может быть полностью ис­тинной, однако философия, которая непротиворечива, очень легко может оказаться полностью ложной. Наиболее плодотворные фи­лософские системы содержали ярчайшие противоречия, но именно по этой причине они были частично истинными»76.

Рассел прав: здравомыслие Локка в итоге привело к чу­до­вищной непоследовательности всей его системы, отмечавшейся уже его со­вре­менниками. Так, провозглашая опыт­ное происхождение чело­ве­чес­кого знания, философ, одновременно, обнаруживает не­выво­ди­мость из эмпирии таких идей, как *вера, Бог, сомнение* и проч. Сле­довательно, — утверждает он, — помимо чувств, источником неко­торых идей могут быть восприятия действий нашего собст­вен­ного ума, что он на­зывает «внутренним чувством» или *рефлексией*. Однако рацио­на­листическая критика столь неожи­данного для эм­пирика по­ворота мысли не заставила себя долго ждать. «Возможно, что наш ученый автор, — писал по этому поводу Лейбниц, — не совсем рас­ходится с моими взглядами. В самом деле,.. рефлексия есть не что иное, как внимание, направленное на то, что заключает­ся в нас, и чувства не дают нам вовсе того, что мы приносим уже с собой. Если это так, то можно ли отрицать, что в нашем духе имеет­ся много врожденного?»77.

Не менее противоречиво выглядела в эмпиристском учении Лок­ка весьма сходная с картезианской (!), восходящая еще к Галилею тео­рия *первичных* и *вторичных* качеств. Действительно, если в ра­циона­лис­тическом учении Декарта, базирующемся на теории врож­денных идей, различие между объективными и субъективными ка­чествами вещей вводилось вполне логично и обоснованно, то каким образом можно объяснить различие между ними в теории познания, объяв­ляющей опыт исходным источником всех наших знаний?

Вот что по этому поводу писал сам Локк: «Идеи первичных ка­честв суть сход­ства, вторичных – нет... Легко заметить, что идеи первичных качеств тел сходны с ними, и их прообразы действительно су­ще­ствуют в самих телах, но что идеи, вызываемые в нас вто­рич­ными качествами, вовсе не имеют сходства с ними. В самих телах нет ни­чего сходного с этими нашими идеями»78. И читателям остается лишь гадать, где Локку удалось найти того арбитра, что сумел столь бе­зошибочно отделить в сознании человека истинные качества вещей от качеств, привносимых деятельностью собственных ощущений. Вско­ре мы увидим, какую роль эта непоследовательность Локка сыг­ра­ла в ста­новлении философского учения одного из известнейших его оппо­нентов – *Дж.Беркли*.

Однако нельзя не отметить и безусловной заслуги Дж.Локка: по­ставив своей целью опровержение концепции врожденных идей, он с неизбежностью столкнулся с задачей обоснования *путей* и *спо­собов* их реального, земного *происхождения*, что вывело иссле­до­ва­ние на совершенно новую проблемную область. «Указать путь, каким мы приходим ко всякому знанию, — писал философ, — до­статочно для доказательства того, что оно неврожденно»79. В итоге, в отличие от рационалистов, рассматривавших идеи как некую дан­ность и по­то­му начинавших построение своих систем с введения определе­ний (Бога, субстанции и т.д.), основную часть «Опыта о человечес­ком разуме» Локк посвятил изучению мышления как осо­бой *дея­тель­ности*, преобразовывающей материал чувст­вен­ных ощу­щений в по­ня­тия и идеи. В результате прежние пред­став­ления о са­мой пред­метной области философских исследований ра­зума ока­за­лись им значительно скорректированы и расширены. Помимо логи­чес­ко­го опи­сания движения чистых понятий, соединения их в суж­дения и умозаключения, к этой сфере оказалось отнесенным и ис­следова­ние дея­тельности, направленной на обработку внешнего ма­териала чувств и ощущений. Если эту деятельность не принимать во вни­мание, как блестяще показал Локк, философы будут просто об­речены на мис­тификацию процесса мышления человека. Данный шаг ан­глий­ского мыслителя подготовил, со своей стороны, кан­тов­ский пе­ре­ворот в развитии западноевропейской философии.

Но предпринятая Локком систематизация эмпиризма вызвала по­лемику не только со стороны противоположного методологического направления. Критическое переосмысление и развитие уж слишком «здравомыслящей» философии происходило и в кругу его бли­жай­ших последователей и учеников. Епископ *Дж.Беркли* (1685–1753), являющий собой едва ли не самого оригинального эмпирика во всей многовековой истории философии, очень точно заметил, что вос­при­нятое Локком картезианское разделение *первичных* и *вторичных* ка­честв является, с точки зрения последовательно проведенного эм­пи­ри­ческого подхода, весьма некорректным. Первичные качества, к ко­торым философы, напомним, относили такие характеристики тел, как протяженность, форма, субстанция, и т.д. никогда, по ут­вер­ж­де­нию Беркли, не могут быть нам даны в непосредственном опыте. На­против, все представления об этих, казалось бы, всецело объек­тив­ных характеристиках внешнего мира, мы получаем через вос­приятие ка­честв, традиционно относимых к разряду вторичных. Дей­стви­тель­но, как, например, у нас возникает представление об оп­ределенной *дли­­не* предмета? Если мы воспринимаем предмет зри­тельно, то это пред­ставление мы получаем, видя его цвет, а воспринимая ося­за­тель­но – ощущая определенную твердость и тепло его поверхности. И лишь обрабатывая мышлением восприятие этих *вторичных* ка­честв, мы делаем выводы об определенной протяженности пред­мета.

То же самое можно сказать и о *материальной субстанции* – объ­ек­тивной реальности, согласно развивавшемуся Локком представ­ле­нию, являющейся причиной, аффицирующей все ощущения че­лове­ка. Ведь в опыте, — утверждает Беркли, — мы имеем дело лишь с самими ощущениями, и никаких эмпирических оснований для умо­заключения относительно вызывающей их материальной при­чины у нас нет. С тем же успехом, – продолжает философ, – в качестве по­рож­­дающей наши ощущения причины, можно было бы рас­смат­ри­вать Бога. Более того, последнее пред­положение представляется фи­ло­­софу гораздо более основательным и правдоподобным. «Для меня, го­ворю я, очевидно, что бытия духа, бесконечно мудрого, благого и всемогущего, с избытком достаточно для объяснения всех яв­лений природы. Но что касается косной, не­ощу­щающей материи, то ничто воспринимаемое мной не имеет к ней ни малейшего от­но­шения и не направляет к ней моих мыслей»80. И уж тем более нелепо, с точки зрения Беркли, говорить про изо­мор­физм, т.е. про сходство, подобие наших ощущений вещам внешнего мира: «Идеи, — ут­верж­дает фи­ло­соф, — могут быть похожи лишь на идеи...»81. Имен­но поэтому все, что мы воспринимаем как сущест­вую­щее, существует исклю­чительно в нашем восприятии и нашем со­знании. Отсюда и его зна­менитый тезис – «существовать – значит быть восприни­мае­мым» – тезис, позволяющий квалифицировать позицию этого мыс­лителя как *субъективно-идеалистическую*.

Нетрудно заметить, что Беркли оказался много последовательнее, а потому и много глубже, парадоксальнее и оригинальнее своего не­по­средственного предшественника – Локка. Но вот что интересно: од­ной из основных причин, вызвавших к жизни развитие анг­лий­ско­го эмпиризма, было стремление ученых освободить теорию по­знания от *метафизических постулатов:* врожденных идей, Божьего бытия, бес­смертия души и проч. Однако дальнейшее движение, при­данное трудами Беркли эмпиризму, последовательно привело к воз­никно­вению одного из самых откровенных в истории философской мыс­ли теи­с­ти­ческих учений. Столь же радикально метафизические, хотя и про­тивоположные выводы, были получены в другом центре раз­вития эм­пиризма – во Франции, где в работах таких известных в XVIII в.после­до­вателей Локка, как *Гольбах* (1723–1789), *Гельвеций* (1715–1771), *Дидро* (1713–1784) и *Ламетри* (1709–1751) была сфор­ми­рована самостоятельная философская школа, открыто провоз­гла­сившая материализм истинным мировоззрением и объявившая вой­ну любым рели­гиоз­ным суевериям. Как видим, заявленный родона­чаль­ником направления отказ от ме­тафизической гносеологии при­вел, спустя всего одно поколение последователей, к возобновлению много­веко­вой войны ма­те­риа­лизма и идеализма. Однако теперь эта борь­ба развер­нулась в рамках единой методологической традиции – в рамках эмпиризма. Как же могло случиться, что направление, из­на­чаль­но создававшееся в противовес метафизически бесплодным спо­рам предшествующих веков, в итоге само оказалось расколотым на два противо­бор­ст­вую­щих мировоззренческих лагеря? Раз­мыш­ле­ниям о причинах столь парадоксального явления и были, во мно­гом, по­свя­щены про­из­ведения одного из ярчайших представите­лей эмпи­риз­ма – Дэвида Юма.

*Дэвид Юм* (1711–1776) был шотландцем, хотя немалую часть своей жизни прожил во Франции, где был близко знаком с энцикло­педистами. Помимо работ по философии, он ос­та­вил труды по ис­то­рии, политической экономии, в частности, уча­ствовал в знаменитой дискуссии о природе и сущности денег. Свой главный труд – *«Трак­тат о человеческой природе»* – он написал в возрасте всего 26 лет. Од­нако эта книга, по замыслу автора предназна­чен­ная совершить пе­ре­ворот в науке, прошла вовсе незамеченной широкой публикой. Лишь спустя 10 лет, сильно сократив и пере­работав трактат, он опубликовал его под названием *«Исследования о человеческом разумении»* (1747). В таком виде он и при­нес автору ми­ровую известность. Основ­ной вклад Д.Юма в историю фи­ло­соф­ской мыс­ли связан с разработ­кой им оригинальной *гно­сеологической* кон­цеп­ции, в рамках которой бы­ла предпринята во многом проти­во­по­лож­ная Беркли попытка прео­до­ления слабостей философии Локка.

Главный недостаток философских учений предшественников – Локка, Беркли, да и многих других – философ увидел в неспособнос­ти каждого из них до конца последовательно провести возвещаемые ими же самими принципы *эмпиризма*. Действительно, утверждая всецело опытный характер нашего познания, эти мыслители, одно­времен­но, выстраивали свои учения на основании принципиально невы­во­ди­мой из наблюдения категории – категории *причинности*. Ведь в опы­те, — утверждает Юм, — нам дано восприятие лишь *опре­де­ленной последовательности* событий, поэтому из непосред­ст­вен­ного наблю­дения окружающего мира никогда нельзя сде­лать коррект­ный вывод, что некое событие А явилось причиной события В. Когда мы ут­верждаем, например, что появление солнца есть причина на­грева данного камня, то, строго говоря, данный вывод некорректен, а опыт нельзя признать чистым. Ибо мы видели только, что сначала вышло солнце, а уже затем нагрелся камень. И никакое, сколь угодно долгое, наблюдение этой последовательности, никогда не позволит нам сде­лать однозначно точный вывод о необходимой, причинно-след­ст­венной связи между этими событиями. Необходимость, таким об­разом, согласно Юму, лишь привносится нами в опыт в силу оп­ределенного рода *привычки*. «Ни в одном из единичных примеров действий тел мы не можем найти ничего иного, кроме следова­ния одного явления за другим; при этом мы не в состоянии постигнуть ни силы, или мощи, благодаря которой действует причина, ни свя­зи между ею и предполагаемым действием. ... Идея необходимой свя­зи между явлениями возникает, по-видимому, тогда, — писал фи­ло­соф, — когда мы наблюдаем ряд сходных примеров постоянного сое­ди­нения этих явлений»82.

Между тем главная идея этого вывода не столь уж и нова. Уже в платоновских диалогах, да и в произведениях прак­ти­чески всех ав­торов антиэмпиристского толка, мы встречаемся с ни­чуть не менее глубокими доказательствами невозможности объяс­не­ния возникно­вения *знания*, тем более знания научно-теорети­чес­кого, из обычного наблюдения и обобщения разрозненных фактов. *Эйдосы* Платона, *озарение* Августина, *универсалии* схоластов, на­конец, *врожденные идеи* картезианцев – вот далеко не полный пе­речень способов, ка­ко­вы­ми философы былых времен стремились разрешить эту фунда­мен­таль­ную проблему западноевропейской гно­сеологии. Более того, не будь этой проблемы, эмпиризм с самого момента своего возник­нове­ния стал бы безальтернативным владыкой на философском Олим­пе. Однако, с другой стороны, никто из пред­шественников Юма с та­кой ясностью и однозначностью не по­ку­шался на святая святых нау­ки – на категории *причинности, необ­ходимости и всеобщности*. А ведь без этих категорий наука пол­ностью теряет свой статус (и об этом от­крыто писал наш философ), превращаясь в некую умст­вую­щую раз­но­вид­ность обыденного созна­ния. Примечательно также, что юмов­ские скептические выводы бы­ли сделаны в лагере эмпиристов. Таким образом, развитие этого направления породило, по сути, свое соб­ственное отрицание. Но это не принесло триумфа и рацио­на­листам: оба направления к середине XVIII века все больше напо­минали двух бойцов, схватка которых закончилась взаимным унич­тожением. В философском мире зрела потребность в принципиально новой гно­сеологической, а значит и метафизической, парадигме. Ее созданию мы и обязаны фи­лософскому гению И.Канта.

***Очерк 8.* «Коперниканский переворот»**

**Иммануила Канта**

С именем *Канта* (1724–1804) большинство историков связывают начало совершенно новой эпохи в развитии философской мысли. Очень точно по этому поводу сказал Вильгельм Виндельбанд: «Как бы ни различались между собой прежние учения, по сравнению с Кантом они носят печать некоторой однородности, от которой резко отклоняется все мышление Канта. ...Как ни расходятся все эти уче­ния, все они проникнуты однородностью основных понятий в том виде, в каком эти последние были сформулированы Платоном и Аристотелем»83. Сам философ часто сравнивал свой вклад с нова­торством Коперника, как известно, не просто предложившим новую научную систему, а в корне изменившим саму *точку отсчета*, саму систему координат, из которой исходили все предшествующие кон­цепции мироздания.

Неслучайно поэтому, что в последующей литературе достаточ­но быстро закрепилось деление истории философии на докантовский и послекантовский периоды. Более того, по общему признанию, вне влия­ния возвещенной этим мыслителем парадигмы невозможно пред­ставить себе практически ни одной из сфер интеллектуальной жизни человечества XIX–XX веков. Ведь именно к кантовской тео­рии познания апеллировали столкнувшиеся с квантомехани­чес­кими и релятивистскими парадоксами естествоиспытатели. Это с его эти­ческим учением устами своих бессмертных героев согла­ша­лись и спорили Достоевский и Булгаков, Сартр и Камю, Кафка и Маркес, и это именно в его философии черпал вдохновение и силы западный «этический» социализм. В этой небольшой главе нам и предстоит хотя бы в общих чертах разобраться в причинах, вызвав­ших столь неор­ди­нарную судьбу философского учения Канта.

Родившись в 1724 г. в Кенигсберге (современный Кали­нин­град), Кант, как повествуют биографы, всего лишь раз покинул пре­делы своего родного города, а за границы Восточной Пруссии (ныне Кали­нинградской области) он вообще не выезжал. С ранних лет про­являя недюжинный интерес к философии, Кант, тем не менее, свои первые исследования – исследования так называемого *«докри­ти­чес­кого пе­риода»* – посвятил проблемам теоретической физики и космологии. Наиболее известный и действительно составивший эпо­ху в этой об­ласти трактат – *«Всеобщая история и теория неба»* (1755), был посвя­щен теоретическому исследованию возможности естест­венного воз­ник­новения солнечной системы из газопылевого облака. Прошли го­ды, и предложенный в этой работе подход получил ма­тематически стро­гое подтверждение в исследованиях знаменитого физика *Лап­ласа*, так и войдя в историю науки под на­зва­нием «Канто-Лап­ласов­ской мо­дели возникновения Солнечной сис­те­мы». Рассказывают, что озна­комившийся с этой моделью Напо­леон выразил искреннее удив­ле­ние по поводу полного отсутствия в ней Твор­ца, на что получил гор­дый и дерзкий ответ Лапласа: «В этой гипотезе, Сир, я не нуж­да­юсь». Однако, хотя для объяснения возникновения Солнечной сис­те­мы Кан­ту и не требовалось Божьего вмешательства, тем не менее, уни­каль­ная гармония и устойчивость управляющих космосом за­ко­нов слу­жила для мыслителя бесспорным аргументом в пользу су­щес­т­во­вания организующего мир вселенского разума. Неслучайно поэто­му, что в философских работах тех лет им активно разра­ба­ты­ва­лась те­ма­ти­ка *физико-телеологического* доказательства Божьего бытия.

Переломный момент в развитии кантовской мысли датируют обыч­но началом семидесятых годов восемнадцатого века, когда им бы­ла написана и успешно защищена диссертация на звание про­фес­сора Кенигсбергского университета *«О форме и принципах чув­ственно воспринимаемого и умопостигаемого миров»* (1770), уже за­ключав­шая в себе главные идеи его новой философской пара­диг­мы. Однако ученому потребовалось еще десять лет напряженнейшего фи­лософ­ского поиска для доработки и систематизации основ своих взгля­дов, окон­чательно изложенных в его самом знаменитом труде *«Кри­тика чистого разума»* (1781). В последующее десятилетие свет уви­дели еще две «критики» – *«Критика практического разума» (1788) и «Кри­тика способности суждения»* (1790). Эти три произ­ведения, соста­вив­шие ядро итоговой системы философа, дали назва­ние вто­ро­му – *«кри­тическому»* периоду в его творчестве.

«Критика чистого разума» представляет собой главную гносео­ло­ги­ческую работу кенигсбергского философа, посвященную иссле­до­ва­нию *возможностей* и *границ* познавательной способности чело­ве­ка. Такая постановка исследо­вательской проблемы, в первую оче­редь, была вызвана ту­пиковой ситуацией, сложившейся ко вто­рой по­лови­не XVIII в. в са­мой философской науке, когда стала окон­ча­тель­но яс­на гносеоло­гическая бесплодность дальнейшего про­дол­же­ния спо­ра эмпириков и рационалистов – спора, хотя и поро­дившего ве­ликие фи­лософские системы, однако скорее приведшего к вза­им­но­му унич­то­жению про­ти­воборствующих направлений, чем к тор­жест­ву какого-либо из них. Попробуем же ясно понять и про­чув­ство­вать всю пара­док­сальность и сложность вставшей перед Кан­том зада­чи.

С одной стороны, воспитанный на философских традициях ра­ционализма, он, как никто другой, прекрасно понимал, что *настоя­щей проблемой*, вызвавшей не только локальную дискуссию после­до­ва­телей Бекона и кар­тезианцев, но и весь более чем двухтысяче­лет­ний гно­сеологический поиск философии, был, конечно же, не воп­рос о наи­бо­лее эффек­тивном исследовательском методе, и даже не проб­ле­ма обоснования самого факта знания как такового. Цен­траль­ной те­мой, действи­тельно находившейся в фокусе практически всех наи­более глубоких и смелых гносеологических исследований, всег­да бы­ла проблема возможности и происхождения всеобщего и необ­хо­ди­мо­го – *апо­диктического* знания, т.е. знания, принципиаль­но вы­ве­ден­­ного из-под угрозы опытного опровержения и, в силу это­го, имею­щего некий вечный и *абсолютный* характер. Нащупанная уже в пла­тоновских диалогах, эта проблема никогда не позволяла окон­чательно вос­тор­жествовать методологическому эмпиризму, вся­кий раз по­ка­зывая исследователям, что связь их разума с миром не­срав­ненно сложнее и глубже, чем это открывается простому наблюде­нию и даже экспе­рименту. Однако вместе с данной проблемой на про­тяжении двадцати сто­летий неизменной оказывалась и заданная все тем же Платоном *па­радигма* ее разрешения, с большими или мень­ши­ми модифи­ка­циями опирающаяся на постулат о *вложенных в ра­зум* еще до рож­дения *объективных знаниях о мире*. Но как раз в рас­смат­риваемый нами период, доверие к этому подходу было по­дор­вано в корне, и перед Кантом встала грандиозная задача создания прин­ципиально новой парадигмы обоснования возможности всеоб­щего и необ­хо­димого знания.

Эта задача была конкретизирована философом в виде трех после­довательно решаемых вопросов: как возможна чистая (т.е. тео­рети­чес­кая) *математика*, как возможно чистое *естествознание* и, на­конец, как возможна *метафизика*, которая в те годы являлась практи­чески полным синонимом философии. Последовательное решение этих трех вопросов и составило, в первую очередь, величественную панораму главного кантовского труда – «Критики чистого разума».

Предложенный Кантом выход из гносеологических тупиков того времени был, как это часто случается, с одной стороны, гениален, с другой – на удивление прост. В конечном счете, основную его идею можно проинтерпретировать так: человек никогда не может не­пос­редственно постигать объективный мир, не ставя между собой и этим миром нечто третье, а именно – *средство познания*. И это средство активно вторгается в исследуемый предмет, модифицируя и преоб­разовывая его так, что в познавательном процессе человек никогда не имеет дела с объективным миром, каковым этот мир был до и вне своей встречи с ним. Всякий раз в исследовательском фокусе ока­зы­вается мир, уже несущий на себе отпечаток познавательной ак­тив­ности самого субъекта, а, значит, являющийся уже объективным далеко не во всем и не вполне. Отсюда вытекал первый, и, пожалуй, самый важный для Канта вывод: объективный мир – мир, говоря языком «Критики чистого разума», *«вещей в себе»* – представляет собой принципиально *непознаваемую реальность*, человеку же дано знать лишь *«явления»*, т.е. образы вещей, каковыми они становятся благодаря преобразованиям, внесенным в них познавательной *ак­тивностью субъекта*.

На первый взгляд может показаться, что как раз в этом пункте своей системы Кант оказывается всего менее оригинальным, вос­про­изводя старые, идущие еще от античных софистов скептические до­воды относительно *искажающего* воздействия на исследуемую реаль­ность познавательных способностей человека (например, ор­ганов чувств) – воздействия, благодаря которому *объективное* знание о внешнем мире оказывается принципиально невозможным. Тем бо­лее нам необходимо здесь уяснить принципиальное, вобравшее в себя более двух тысячелетий интеллектуального развития челове­чества *отличие* кантовского подхода от традиционных позиций скеп­ти­циз­ма. Вспомним: практически все учения этого направления при­ходили к отказу от признания даже самой воз­можности сущест­вова­ния *обще­значимого* знания, тогда как перед Кантом стояла прямо противо­по­ложная задача.

Состояние органов чувств, — утверждали, к примеру, софис­ты, — слишком изменчиво и случайно, чтобы дать возможность че­ло­веку постичь неизменные законы бытия. Оно различно у раз­лич­ных лю­дей, оно меняется у одного и того же человека с возрас­том, и весьма силь­но зависит от здоровья и душевного настроя познающего мир че­ловека. Принципиально иным образом рассуждал Кант: в фокусе его интересов были не случайные, а закономерные действия человека. Ко­нечно, существуют познавательные средства, характер­ные далеко не для всех людей и не для каждой ситуации, поэтому производимые с их помощью преобразования объективных пред­ме­тов всегда будут нес­ти на себе отпечаток случайности и сию­ми­нутнос­ти. Однако тща­тель­ное исследование познавательной спо­соб­ности должно открыть такие, связанные с самой *сутью* нашего мыш­ления средства, вне ис­пользования которых оказывался бы *прин­ципиально невозможным* ни один познавательный акт. Со­вер­шаемые такими средствами преобра­зо­вания внешнего мира будут носить уже не слу­чай­ный, а *универ­саль­ный* характер, так что любой человек с *все­общ­ностью* и *необходи­мос­тью* будет обнаруживать *сле­ды* этих средств *на всех без исключения*, попадающих в исследо­вательское поле, пред­метах. Эти-то следы, со­гласно Канту, являлись и всегда будут яв­ляться источником аподик­ти­ческого зна­ния – знания, которое вся предшествующая наука и ме­тафизика «не­критически» принимали за абсолютно точное (вспом­ним хотя бы «первичные качества вещей») выражение сущности внеш­него, от человека независящего мира. Именно этой особен­нос­тью орга­низации познавательного процесса человека объясняет фило­соф тот парадоксальный факт, что хотя наш опыт всегда вынужден огра­ни­чиваться конечным числом предметов, так что полная индук­ция в точ­ных науках оказывается принципиаль­но невозможной, в на­шем знании существуют все же некие ин­ва­рианты, принципиально вы­­ве­денные из-под угрозы их эмпири­чес­кого опровержения.

Что же это за средства, вне деятельности которых оказывается принци­пиаль­но невозможным познавательный контакт человека с исследуемой им предметностью – средства, оставляющие на всех попадающих в ис­следовательское поле предметах некие всеобщие и необходимые от­печатки? Решая этот вопрос, Кант, прежде всего, выделяет *три уров­ня* организации познавательной деятельности че­ловека с тем, чтобы далее на каждом из этих уровней отыскать спе­цифические средства.

*Первый* – это уровень *наглядного созерцания*, на котором совер­шается непосредственный контакт человека с исследуемым пред­метом – уровень, поставляющий саму «материю опыта». Однако один только чувственный опыт не может, как мы помним еще из плато­новских диалогов, породить знания в точном смысле этого сло­ва. Для возникновения последнего необходимо превращение данных ощу­щений в *понятия* и, далее, связывание их в *суждения*. Именно такую функцию выполняют познавательные средства второго уров­ня – уровня *рассудка*. Так, например, простое наблюдение стола крас­но­го цвета еще не представляет собой знания, ибо знание появ­ляется лишь тогда, когда испытанное ощущение мы превращаем в качест­венное суждение: «данный стол красный». Но составлением частных, друг с другом не связанных суждений об отдельных вещах, естест­вен­но, не ограничивается многообразие исследовательской деятель­нос­ти. Ведь по-настоящему *умным* считается лишь тот, кто не просто способен приписывать предметам предикаты, но и *умеет* находить меж­ду этими предметами и событиями внутреннюю, необ­ходимую связь, умеет охватывать разрозненные суждения еди­ным принципом, соединяя их в целостное, систематическое учение. Более того, как раз в создании такой единой системы знания, в ко­нечном сче­те, и состо­ит выс­шая цель любой науки! Именно поэтому Кант вы­деляет еще один – *третий* и высший уровень человеческого поз­на­ния – *разум*, в функцию которого входит обработка и систе­матиза­ция посредством *умозаключений* полученных на рассудочном уровне знаний. Эти три уровня, по мнению философа, полностью ис­чер­пы­вают собой все воз­можные действия человеческого мыш­ления84, и, сле­довательно, к изучению законов функционирования исполь­зуе­мых на этих уров­нях мыслительных средств, полностью сводится зада­ча, поставленная автором «Критики чистого разума».

Пожалуй, самый неожиданный и парадоксальный вывод Канта касался познавательных средств самого первого – созерцательного уровня, в качестве которых философ, ни много ни мало, выделил... *про­странство* и *время*. Таким образом, согласно критической фи­ло­со­фии, *пространство* и *время* представляют собой вовсе не над­миро­вые реалии, существующие до человека и независимо от его бытия – в своей истине они представляют собой *присущие ему и толь­ко ему все­общие формы наглядного созерцания*. Наверное, если бы чи­тате­лю специально было поручено придумать что-либо предельно не­ле­пое и абсурдное для здравого смысла, то и в этом случае он, ско­рее все­го, не смог бы превзойти данный тезис Канта. Ну можно ли дей­­ст­ви­тельно вообразить себе что-либо более не­су­разное, чем взгляд, со­глас­но которому в объективном мире никакого пространства нет, а оно лишь привносится туда нашей познава­тель­ной деятельностью?

Однако, не будем торопиться с преждевре­мен­ными выводами и по­стараемся понять и даже прочувствовать ос­новной смысл кан­тов­ской аргументации.

Прежде всего, попробуем проделать нечто подобное тому, к чему нас в свое время призывал Декарт: усомнимся во всем, в чем это только *возможно* (а следы этой процедуры действительно нетрудно за­метить в первой главе кантовской «Критики»). Как мы помним, нам не составило большого труда вместе с Картезием пред­ставить себе несуществующими отдельные предметы окружающего мира, пред­ставить отсутствие в этом мире вообще каких-либо пред­метов, и даже вообразить небытие собственного тела. Более того, продолжив фан­тазии, мы без особого труда сможем представить несуществую­щи­ми или даже превратившимися в собственную про­тивоположность боль­шинство законов физической науки. Например, что одноимен­ные электрические заряды притя­ги­ваются, а сила гра­ви­тации, напро­тив, действует в направлении от­талкивания тел. В итоге, единственно несомненным для Декарта, как мы помним, оказывалось бытие соб­ственного *Я*. Однако именно с этим выводом философ и пото­ро­пил­ся, не обратив внимание на то, что не ускользнуло от пытливого взо­ра Канта: акт сомнения отно­сительно внешнего мира, действи­тельно, не встречает никаких прин­ципиальных затруднений лишь до тех пор, пока в этот процесс не окажется вовлеченным актуальное бытие *про­странства* и *времени*.

И правда, вспомним, сколь странными и даже парадоксаль­ными могут показаться утверждения Аристотеля об от­сут­ствии за предела­ми Космоса не только вещества, но и пустоты (т.е. как раз простран­ства!), или же вывод Августина о том, что время возникло лишь при сотворении мира. Вообразить, что за пределами видимой звезд­ной системы находится пространство, в котором ни­чего нет, мы мо­жем без особых проблем, а вот по-настоящему пред­ставить себе отсут­ст­вие самого пространства или же, тем более, вре­мени, нам не удает­ся в принципе. Но если Аристотель объяснял неспособность людей по­мыслить пространство несуществующим всего лишь недостаточно развитой философской подготовкой, то Кант был первым филосо­фом, всерьез задумавшимся над фундамен­таль­ными причинами, столь прин­ципиально и резко выделяющими про­странство, время и опи­сы­вающие их законы из всех прочих ха­рак­теристик чувственного ми­ра. Действительно, если эти реалии есть не более чем данные нам в ощущении свойства внешнего мира, то по­чему же мы не способны представить себе их несуществующими, тогда как относительно всех прочих определений мироздания по­добный акт не встречает никакого принципиального сопротивления? Единственный выход, найденный из этого по­ложения Кантом и со­сто­ял в лишении пространства и времени объек­тивного статуса, в объявлении этих реалий присущими субъекту особыми формами познавательной деятельности – *«чис­тыми фор­мами на­гляд­ного со­зерцания»*. «Гордиев узел» проблемы при таком подходе разрубается, действительно, весьма легко: пытаясь пред­ставить несу­ществующи­ми пространство и время человек, тем самым, воображает небытие реалий необходимо связанных с сущест­вованием его собст­венного *Я*, а, значит, нарушает запрет, раз и на­всег­да нало­женный на сомнение принципом «cogito» Декарта.

Этот совершенно новый взгляд на пространство и время принци­пи­аль­но меняет гносеологическое положение изучающих их законы ма­тематических наук. Ведь до тех пор, пока источником мате­ма­ти­ческого знания объявляются воздействующие на нашу позна­ва­тель­ную способность объективно существующие пространственно-вре­мен­ные предметы, мы никогда не можем быть до конца уверены в том, что и последующий опыт оправдает сформулированные нами ма­тематические законы. Кто знает, быть может в другом месте их за­ко­ны окажутся иными и кратчайшим расстоянием между точками, ска­жем, будет вовсе не прямая? А, быть может, где-то вообще от­сут­ст­ву­ет время? Но если мы признаем, что предметом ма­тематики явля­ет­ся нечто, присущее нашей собственной познава­тельной спо­собнос­ти, то всякие сомнения в ее абсолютной ис­тин­ности *для нас* должны сразу же исчезнуть. Познавательная спо­соб­ность человека, в силу при­сущих ей имманентных свойств, с всеобщностью и необ­ходи­мос­тью облекает взаимодействующие с ней объекты внеш­него мира в про­странственно-временные рамки. Существуют ли возни­каю­щие в результате данного взаимодействия характеристики и в объективном мире «вещей в себе», нам знать не дано, но в чем мы можем быть от­ныне окончательно уверены, так это в том, что *в на­шем опыте* мы ни­когда и нигде не встретим предмета, лишенного классических про­странственно-временных определений. А раз так, то и законы ма­те­матики, описывающие эти определения, ока­зываются прин­ци­пиаль­но выведенными за рамки возможности их опытного опро­вер­жения85. Таким оказался кантовский ответ на пер­вый постав­ленный в «Крити­ке чистого разума» вопрос – *«Как воз­можна чистая математика?»*.

Однако, как мы уже говорили, созерцания сами по себе постав­ляют лишь материал для познания. Знание же всегда предполагает связывание, синтез между собой чувственных ощущений, а это дело уже не созерцания, а познавательной способности второго уровня – *рассудка*. Согласно Канту, эти схемы и формы связывания, во-пер­вых, подобно пространству и времени также *не являются* отражением объективных свойств внешнего мира, а принадлежат собственной *познавательной способности человека*, во-вторых, типов данных схем в арсенале человеческого познания философ насчитывает впол­не определенное количество – ровно *двенадцать*, по числу типов сужде­ний, в свое время установленных формальной логикой86.

Подобно пространственным соотношениям, поскольку эти типы связи вовсе не выводятся из наблюдения окружающего мира, они являются *априорными*, т.е. доопытными схемами, привносимыми в исследуемую предметность познавательной активностью человека. Но ведь всеобщие связи, устанавливаемые между наблюдаемыми в опы­те явлениями, представляют собой не что иное, как *законы при­роды*, исследовавшиеся и открывавшиеся естествознанием на про­тя­жении всего исторического пути! Вот и получается у Канта, что фун­даментальные законы физической науки есть вовсе не субъек­тив­ные выражения существующих в объективном мире связей ве­щей, а пред­ставляют собой законы самого человеческого мышления, *пред­пи­сывае­мые* (!) в ходе познавательной деятельности иссле­дуемо­му миру. Правда, еще раз оговоримся, не миру *«вещей в себе»*, а миру *яв­лений*, т.е. устанавливаемые физической наукой необходимые зако­ны при­ро­ды имеют смысл лишь для предметов, уже прошедших че­рез ор­га­ни­зующую и оформляющую деятельность познавательной спо­собности человека.

Выдвинув этот тезис, Кант предпринял грандиозную попытку дедукции основных законов *естествознания* из имманентных свойств и схем познавательной деятельности человека. Как показал в ходе этой дедукции философ, с одной стороны – априорные формы со­зерцания (пространство и время), с другой – априорные формы рас­судка (категории), при своем взаимодействии и порождают те уни­вер­салии, которые фиксируются в качестве ак­сиоматических осно­во­положений научных знаний человека о ма­териальном мире. Среди этих основоположений (называемых им еще *аналогиями* опыта) фи­ло­соф, в частности, выделяет отрицавшийся *Юмом принцип при­чин­ности*, согласно которому у вся­кого происходящего в наблю­дае­мом мире явления есть столь же материальная, пред­шест­вующая ему по времени причина; *принцип неизменной субстанции*, ут­верж­даю­щий, что в ходе любых из­ме­нений, происходящих с ма­те­риаль­ными пред­метами, всегда есть некая субстанция, остающаяся себе качест­венно и количественно равной, и т.д. Как точно заметил по этому по­воду Виндельбанд: «Эти аналогии заключают в себе не боль­ше и не мень­ше, как *ос­новоположения метафизики мира опыта*. Они учат, что по законам нашей умственной организации всякий опыт должен яв­лять­ся нам, как система пространственных суб­стан­ций, состояния кото­рых на­ходятся в отношении взаимной при­чин­нос­ти. В этих-то ана­логиях впервые и развивается во всех под­роб­ностях учение о том, что при­рода как система порядка и законо­мерности, относительно ко­то­рой мы обыкновенно уверены, будто мы ее воспринимаем извне (как нечто чуждое нам), в действительности построена по плану зако­но­­со­образного употребления функций на­шего рассудка»87.

Конечно, несмотря на логическую строгость кантовских рас­суж­дений, полученные им выводы не могут не поражать своей бук­валь­но кричащей парадоксальностью, и неслучайно, что критика его уче­ния как современниками, так и более поздними мыслителями, в ос­новном, сосредотачивалась вокруг данных пунктов. И, тем не менее, дальнейшее развитие науки во многом подтвердило несом­ненную продуктивность его подходов. Достаточно вспомнить ос­новопола­гающий принцип теории Эйнштейна об относительности про­стран­ства и времени и о возможности определения их параметров лишь по отношению к определенному субъекту – наблюдателю. Нель­зя не упомянуть и фундаментальный постулат квантовой ме­ханики – «со­от­ношение неопределенностей» Гейзенберга, ут­верж­дающий неиз­бежное существование неопределенности при изме­рении импульса и координаты квантомеханической частицы, бла­годаря *активному воз­действию исследовательского прибора* на из­меряемый объект. Но, наверное, самым интересным и значимым оказалось влияние данных аспектов кан­товской методологии на весьма далекие от естест­возна­ния гу­ма­ни­тарные науки.

Так, одно из наиболее неожиданных применений методоло­ги­чес­ких подходов Канта можно обнаружить в такой науке, как *эт­но­гра­фия*. Один из ее классиков – *Дж.Фрезер*, изучая нравы и обы­чаи древ­них племен, всерьез задумался над причинами, позво­лив­шими че­ловечеству, по крайней мере, в течение *тридцати тысячеле­тий* (!) со­хра­нять веру во всесилие магии и колдовства88. Он писал: «У чи­тате­ля может воз­ник­нуть соблазн спросить: «Почему же умные лю­ди не мог­ли раньше обнаружить ошибочность магии? Как они мог­ли питать иллюзии, которые неизменно приносили разочаро­вание? ...По­че­му они цеплялись за верования, которые столь явно про­тиворе­чи­ли опыту? Как решались они повторять эксперименты, ко­торые столь час­то оканчивались неудачей?». Дело в том, — про­дол­жает, рас­суж­дая всецело в кантовском стиле Фрезер, — что ошиб­ку здесь бы­ло да­ле­ко не так просто обнаружить, неудача ни в коем слу­чае не была оче­вид­ной, потому что во многих случаях – возмож­но, даже в боль­шин­ст­ве их – желаемое событие по истечении какого-то вре­мени пос­ле совер­ше­ния обряда... действительно наступало... За обрядом, с по­мо­щью ко­торого хотели вызвать ветер или дождь... всег­да рано или позд­но следовало желаемое событие... Точно так же обряды, от­прав­ляемые утром, чтобы помочь солнцу взойти, и вес­ной, чтобы раз­будить дрем­лющую землю от зимнего сна, по край­ней мере, в зо­нах умеренного кли­мата, будут неизбежно увенчивать­ся успехом. Ведь в этих зонах солн­це каждое утро зажигает на восто­ке свой золо­той све­тильник, а ве­сенняя земля из года в год одевает­ся богатым зе­леным нарядом»89.

Итак, опытное подтверждение первобытного колдовства ока­зы­вается объясненным без отказа от постулатов науки, ибо, в точном со­ответствии с Кантом, знаменитый этнограф исходит из принци­па, что человек сам творит мир своего опыта, бессознательно заклады­вая в него некие инварианты, некие способы интерпретации явле­ний, в рам­ках этого опыта, естественно, оказывающиеся неопровер­жи­мыми. Уже в XX веке, в русле развития именно этого подхода, по­явятся ин­тереснейшие концепции *мифа* как абсолютно досто­вер­ной и прин­ци­пи­ально *неопровержимой реальности* (А.Ф.Лосев), воз­ник­нет тео­рия *на­учных парадигм* (Т.Кун), согласно которой, любая нау­ка имеет в своем арсенале не только определенный набор априори при­нимае­мых осно­во­положений, но и весьма развитые средства иг­но­риро­ва­ния любых возможных случаев их экспериментального оп­ро­вер­же­ния. Все эти при­меры есть лишь малая доля тех областей знания, об­лик которых был кардинально изменен проникнове­ни­ем в них ме­то­дологических принципов, обоснованных Кантом в пер­вых двух час­тях «Критики чистого разума». Но ничуть не мень­шую роль в раз­витии не только науки, но и в целом гуманитарной мыс­ли по­следних двух веков суж­дено было сыграть третьей части этой кни­ги, где ис­сле­довались воз­мож­ности и границы разумной дея­тель­ности человека.

Итак, первые две части, посвященные изучению априорных форм созерцания и рассудка, привели Канта к обоснованию *апо­дикти­ческо­го*, т.е. всеобщего и необходимого характера основ ма­тематики и нью­тоновского естествознания. Пока мы имеем дело с миром пред­метов, обладающих пространственно-временными ха­рактерис­тика­ми, до тех пор мы можем быть абсолютно уверены – нигде и ни в ка­ком опыте нам не грозит опасность встретиться с нарушением аксио­матических основоположений этих наук. Но, как мы помним, связана эта универсальность вовсе не с объективными свойствами мате­риаль­ного мира, а с *особым образом организо­ван­ной* познавательной дея­тель­ностью человека. А раз так, — делает вывод фи­лософ, — то и ис­пользование встречающихся в этих науках за­ко­нов, принципов и основоположений оказывается корректным лишь в отношении пред­ме­тов, по крайней мере, *потенциально* яв­ляю­щихся объектами чувст­­венного опыта. Любая же попытка при­ме­нения их к познанию *сверх­чувственных* реалий бытия «вещей в себе» неизбежно будет обре­че­на на провал. Но, как показывает Кант, чело­век, причем опять-таки в си­лу имманентных свойств собст­вен­ного интеллекта, оказывается прос­то *обреченным* постоянно вы­ходить за пределы чувственного по­зна­ния, а значит, и попадать в ситуации, когда имеющиеся у него пред­ставления о фундамен­таль­ных зако­нах яв­лений из источников зна­ния и науки будут превра­щаться в ис­точ­ники грандиозных *иллюзий* и *миражей*. И здесь, вмес­те с Кантом, мы переходим от спокойного и академически размерен­ного исследова­ния основоположений ес­тествознания к осмыслению величайших тра­гедий человеческой ду­ши. Одновременно с этим меняется и круг сторонников и оппонен­тов философа: место физиков и математиков занимают метафизики, тео­ло­ги и даже писатели. Свя­зывает же фило­соф эту фатальную об­ре­ченность человека как раз с наличием у него высшего синте­ти­ческого уровня мышления – с на­личием *разума*.

Как мы помним, в отличие от *рассудка*, постоянно нацеленного на упо­рядочивание чувственных данных, *разум* имеет дело уже с са­ми­­ми суждениями, и его задача – посредством *умозаключений* при­вес­ти их в максимально цельное и организованное системное един­ство. С помощью умозаключений, например, исследователь может осу­ществ­лять прогнозирование будущих событий, или, наоборот, рет­роспек­тивно объяснять события, уже происшедшие. В ходе этой деятель­ности человеческая мысль постоянно создает понятия о пред­ме­тах, *пока еще* не наблюдавшихся на опыте, но последующее от­кры­тие которых составляет важнейшую и непреложную задачу ее раз­вития. Именно так, например, на основании законов Ньютона уже ко времени Канта были предсказаны и открыты в обычных ус­лови­ях не­видимые спутники многих планет, а несколько позже ока­за­лись пред­сказанными ранее неизвестные планеты Солнечной системы.

Но вот какая проблема здесь очень точно фиксируется фило­софом: в ходе подобной систематизирующей деятельности разум, не вооруженный ясными представлениями о *фундаментальных гра­ницах* познавательной способности, *неизбежно* начинает создавать *понятия*, соответствующие которым предметы не в данный момент, не вре­мен­но, *а в принципе не могут попасть в поле чувственного опыта челове­ка*. Так, стремясь привести свои знания о материальной природе в предельно системное единство, человеческий разум созда­ет понятие *о мире* как некоей единой целостности, где все явления находятся меж­ду собой в безусловно необходимой связи. Ре­шить вопрос о ко­неч­нос­ти или же бесконечности этого мира во вре­мени и простран­стве, раз и навсегда установить, делимы ли его пред­меты до беспре­де­ла, или же у этой делимости есть некая фундаментальная грань, вы­яснить, возможна ли в этом мире свободная причинность или же все в нем подчинено слепой необходимости, наконец, опре­делить, был ли у этого мира Творец или нет – все это представляет для разума в высшей степени соблазнительную задачу. Ведь в случае позитив­но­го разрешения этих фундаментальных проблем метафи­зи­ки, перед ис­следователями открылась бы захва­тывающая перспекти­ва – осмыс­лить каждое частное событие внешнего мира, исходя из его места во всей организации мироздания (вспомним Аристотеля!), не оставив за кадром, в итоге, ни одного нерешенного вопроса. Кто кто, а Кант прекрасно понимал это стремление – в молодые годы, создавая свою модель происхождения Солнечной системы, он и сам немало сил от­дал решению подобной задачи, стремясь распространить свою тео­рию на происхождение Вселенной, что позволило бы физи­ке достичь не­виданных ранее системной целостности и единства.

Аналогичную ситуацию наблюдаем мы и в прямо противо­по­лож­ной естествознанию сфере – в сфере *психологии*. Ведь и здесь все част­ные знания о собственных *психических* функциях человек, по­ви­нуясь все тому же бессознательному стремлению к абсолютной сис­тем­ной целостности своих представлений о предмете, пытается пред­ста­вить в качестве форм проявления некоего единого субстрата – *ду­ши*. Но душа, по определению являющаяся сверхчувственной реаль­нос­тью, тем более никогда не сможет оказаться в поле всегда огра­ниченного пространственными рамками человеческого опыта.

И, наконец, высшее, предельное стремление исследовательской мысли к системному единству реализуется, согласно Канту, при соз­да­нии разумом понятия *Бога* как первоначала, в конечном счете, порождающего и *душу*, и *мир*. В отличие от своих современников, французских материалистов XVIII века, Кант, как видим, усматривал источник веры в Бога вовсе не в невежестве людей, не ведавших истинных причин природных явлений90, а напротив, в высших уст­ремлениях *научного*, познающего окружающий мир в строгих тео­ретических категориях *разума*. Точное, сопоста­вимое по своей стро­гости с математическим, знание о бытии высшего существа, бес­спор­но, открыло бы перед нашей мыслью совершенно уникальную перс­пективу – перспективу создания единого, всеохватывающего учения и о мире, и о человеке!

Великие соблазны человеческого разума, попытки разреше­ния которых, в конечном счете, и породили всю двадцатипятивеко­вую историю *философской* мысли! В свое время и сам Кант отдал дань их притягательной силе, однако в период зрелости именно эти ран­ние ув­лечения стали предметом глубочайших *критических* ос­мыс­лений, во многом и снискавших столь великую славу его главному гносео­ло­гическому труду.

Нетрудно заметить, что все три сконструированные чистым разу­мом понятия – понятия *о мире как целостности, душе* и *Боге*, на­званные Кантом «трансцендентальными идеями чистого разума» – объединяет принципиальная невозможность соответствующих им объектов попасть в поле чувственного, определенного в пространст­ве и времени опыта. Однако, невзирая на сверхчувственный ха­рак­тер этих реалий, вся предшествующая философская мысль стре­ми­лась на основании чистого умозрения получить об этих пред­ме­тах вполне определенное и, более того, теоретически выстроенное зна­ние. И вот здесь-то отсутствие строгих представлений о путях воз­никновения и границах человеческого знания сыграло, как по­ка­зы­вает Кант, весьма злую шутку над прежними метафизиками.

Да, до тех пор, пока открываемые наукой законы рассмат­ри­вают­ся в качестве законов внешнего мира, подходы прежней философии кажутся весьма корректными и убедительными. Действительно, раз­ве наука, например, на основании уже имеющихся в ее распоряже­ний сведений о мире не способна осуществлять абсолютно строгие и точные предсказания относительно существования и свойств пред­метов, *пока еще* не наблюдавшихся в эмпирическом опыте челове­ка? Почему же нельзя предположить, что подобные предсказания ока­жутся корректными и в отношении к предметам, не пока, а в *прин­ципе* не доступным чувственному созерцанию? В русле именно та­ких рассуждений философы прежних веков и пытались выстроить стро­го теоретические учения о *мире,* *Боге* и *душе*91.

Но не зря столько страниц «Критики чистого разума» было по­священо исследованию начальных ступеней познания – созерца­нию и рассудку! Ведь и принцип причинности, и закон неизменной суб­станции, и представление об универсальности пространственно-вре­менных свойств и т.д. и т.п. – все это оказалось не более чем сле­дом познавательной активности, оставленным на объектах, попав­ших в поле чувственного опыта человека, и к самим «вещам в себе» – объек­там внешнего мира – не имеющим никакого отношения. Имен­но поэтому любая попытка распространить эти знания на предме­ты, *пока еще* не попавшие в поле нашего опыта, но потенциально в рам­ках этого опыта наблюдаемые, имеет все основания рассчитывать на *успех*. Что же касается предметов, по самому своему определе­нию носящих *сверхчувственный* характер и которые, соответственно, мо­гут мыслиться лишь как «вещи в себе», то подобная операция бу­дет в принципе некорректной.

Нечего сказать – суровый приговор для философии! Оказывает­ся, что в отличие от всех остальных дисциплин, по мере своих сил дей­ст­вительно способствовавших прогрессу человеческого знания, ме­та­физика в течение двадцати пяти веков занималась лишь *ил­лю­зией* по­знавательной деятельности, и вместо науки создавала лишь *ви­димость* последней! И *рациональная космология*, стремившаяся тео­ре­тическими способами получить знания о *мире как* некоей *це­ло­куп­нос­ти*, и *рациональная психология*, якобы исследовавшая сверх­чув­ст­венные свойства *души* и, наконец, *рациональная тео­ло­гия*, зани­мав­шая­ся доказательствами Божьего бытия и раз­мыш­ляв­шая об осо­бен­ностях его природы – все эти ветви метафизики, на про­тяжении сто­­летий составлявшие предмет ее величайшей гор­дос­ти, по мнению Канта, заслуживают лишь того, чтобы как можно бы­ст­рее быть сверг­нутыми со своего незаконно занимаемого пьедестала!

Однако Кант не ограничился лишь общим указанием на не­кор­ректность попыток метафизики вывести человеческое познание за границы чувственного опыта. Если то, что философами выдавалось за знание, на самом деле представляет собой лишь *видимость* по­следнего, в самих метафизических учениях непременно должны про­яв­ляться какие-то скрытые надломы, косвенно, исподволь указы­вающие на псевдонаучный характер результатов, получаемых в ходе подобного рода умозрений. Исследованию этих неизбежно возни­кающих над­ломов посвящен целый отдел рассматриваемой книги – «Трансцен­дентальная диалектика».

Так, анализируя основные выводы *рациональной психологии* отно­сительно всеобщих свойств души – ее бессмертия, простоты, един­ства и т.д., философ вскрывает абсолютно некорректный ха­рак­тер лежащих в их основе мыслительных построений, бази­рую­щихся, как он показывает, на известной логической ошибке: *па­ралогизме*. Пере­хо­дя в область *рациональной теологии*, Кант, обос­новав прежде всего возможность существования только *трех* ос­нов­ных видов *дока­за­тельств Божьего бытия* – физико-телеологического, космологи­чес­кого и онтологического – последовательно вскрывает принципиаль­ную некорректность каждого из них92. Но самый ин­тересный и знаме­нитый анализ был проведен философом отно­си­тельно ситуаций, в которые попадает неведающий о собственных границах разум, лишь только он вторгается в область *рациональной космологии* и берется за построение единого синтетического знания о мире.

Приступая к анализу этой области, философ обращает внима­ние на весьма интересный факт: в то время как в физической, а тем более в математической, науках у исследователей любых школ и на­прав­лений давно уже сформировались общие, разделяемые все­ми взгля­ды на базовые принципы и основоположения этих дисцип­лин, си­туа­ция вокруг проблемы мироздания вот уже на протяжении двад­ца­ти пяти веков напоминает некую «войну всех против всех», ибо нет ни од­ного представления о мире, бесспорно признававшегося все­ми шко­лами философии. Так, мыслители, примыкавшие к учению Ари­с­тотеля, отстаивали, причем, как мы помним, весьма ар­гу­мен­ти­рованно, тезис о *конечности* пространства, однако представители плато­низма, возобладавшего в науке после эпохи Возрождения, дер­жа­лись, причем также небезосновательно, прямо противоположно­го мне­ния. Вопрос о том, был ли *сотворен* мир в некоем едином ак­те или же существовал от века, являл собой яблоко раздора идеа­лис­тичес­кого и материалистического мировоззрений. Проблема – со­верша­ется ли все в этом мире по законам жесткой *необходимости* или в нем есть мес­то и для *свободной причинности* – также со вре­мен Эпикура не да­ва­ла покоя философствующим умам. Каждый новый шаг мета­фи­зи­ки все строже оттачивал цепь логических обос­нова­ний, но не­при­ми­римое противоречие взаимоисключающих мировоззрен­чес­ких под­ходов от этого становилось лишь ярче и яснее.

Согласно Канту, та­кая ситуация возникла отнюдь не случайно: ни одно из мета­фи­зи­чес­ких утверждений так и не смогло возобладать над другим прежде все­го потому, что каждое из них было доказано... абсолютно строго.

Случаи, когда одинаково доказанными оказываются как пря­мое, так и противоположное ему утверждение, называется в логике *ан­ти­номией*. Однако в мире конечных вещей такое положение мо­жет воз­никнуть лишь в тех ситуациях, когда в одно из рассуждений вкра­дывается скрытая ошибка, ведь в противном случае, основной за­кон логики – закон запрета противоречий – оказался бы нару­шен. Но все складывается совершенно иначе, — утверждает Кант, — когда мы попадаем в область *рациональной космологии* – здесь *ан­ти­но­мии* воз­никают не вследствие некорректности одного из рас­суж­де­ний, а в силу самой постановки вопроса, выводящей разум за пре­де­­лы его кор­ректной применимости. «Если мы употребляем свой ра­зум не только для применения основоположений рассудка к пред­ме­там опы­та, — писал философ, — но и пытаемся распространить эти ос­ново­положения за границы опыта, то отсюда возникают *ум­ствую­щие* по­ложения, которые не могут надеяться на подтверждение со сто­роны опыта, но и не опасаются опровержения с его стороны; при этом каж­дое из них не только свободно от противоречий само по себе, но даже на­ходит в природе разума условие своей необ­хо­ди­мости; од­на­ко, к со­жа­лению, и противоположное утверждение имеет на своей сто­роне столь же значительные и необходимые основания»93. Поэто­му нет ни­ка­кой необходимости противоборствующим ми­ро­воззрен­чес­ким по­зи­циям заниматься выискиванием в аргументациях оппо­нен­тов логи­ческих ошибок. Скорее всего, если дискуссия раз­верты­ва­ет­ся между искушенными в истории философской мысли людьми, ар­гумента­ция обеих сторон будет безупречной, но безупреч­ность эта бу­дет куп­лена до­рогой ценой – ценой замены знания на его ви­ди­мость.

Кантовское учение об *антиномиях чистого разума* сыграло ог­ром­ную, можно сказать, даже революционную и судьбоносную роль в ис­торическом развитии западноевропейской философской мысли. Обо­снование неизбежности возникновения *противо­речий* в ходе оп­ре­деленным образом направленного познавательного процесса, преж­де всего, оз­начало возрождение *диалектической* традиции, ос­новы кото­рой были заложены еще в античности Гераклитом. Однако за внеш­ним сходством необходимо увидеть и фундаментальные раз­личия в подходах обоих мыслителей: если для эфесского мудреца появление противоречий обосновывалось им­манентной *противо­речивостью и те­кучестью внешнего мира*, то немецкий философ уви­дел ис­точник диа­лектики в *особом отношении исследуемого пред­мета к познава­тель­ной способности человека*. Никакой теку­чести мира в рассмат­ри­вае­мых разделах кантовской «Критики» нет и в помине. Антиномии чистого разума, прежде всего, вскрывают им­манентную ограничен­ность *формально логического мышления* при попытке чело­ве­ка решить пре­дельные проблемы бытия. Современным читателям тем бо­лее стоить обратить внимание на данный аспект, по­скольку почти сто­летие спустя после Канта, диалектика была объ­яв­лена осно­вопола­гаю­щим методом зна­ме­нитого политэкономи­чес­ко­го труда Марк­са – *«Ка­питала»*. Тяготела ли диалектика этого про­из­ведения к ге­рак­литовской традиции, т.е. было ли продиктовано ее появление из­менчивостью и текучестью самого изучаемого предмета, или же, возникнув в русле развития кантовских подходов, она явила со­бой неизбежный результат обра­щения автора к предельным основа­ниям бытия – вот вопрос, ответ на который во многом оп­ределяет об­щий взгляд на место «Капитала» в истории мировой эко­номической и философской мысли.

Конечно, Кант, будучи не только великим ученым, но и тон­чайшим знатоком человеческой души, не мог не видеть, с одной стороны, новаторства, с другой – всей сложности и многоплановости своей концепции. Исходная задача книги – критика юмовского скеп­тицизма – была выполнена, и аподиктический характер ма­те­ма­ти­ческой науки и естествознания был обоснован весьма строго. Отныне человечество могло вздохнуть спокойно – никогда и нигде ему не при­дется столкнуться в опыте с нарушением законов гео­метрии, ал­гебры и физики, но *какой ценой* был куплен подобный результат?! Что такое уверенность во всесилии теоремы Пифагора в сравнении с трагической обреченностью личности вечно ставить и не находить от­веты на главные вопросы собственного бытия? Что такое всеобщ­ность законов Ньютона по сравнению с принципиальной невозмож­ностью обретения уверенности в собственном бессмертии, в бытии Бога, а значит, и в наличии какого-то высшего смысла у человеческой жизни? И как, наконец, быть со старой эпикуровской проблемой – с проб­лемой возможности *свободных*, не обусловленных меха­ни­чес­кой детерминацией действий человека? «Всё это вопросы, — пи­сал фи­ло­соф, — относительно которых математик охотно пожертво­вал бы всей своей наукой, так как она не может дать ему удовлетво­рения в от­ношении высших и важнейших целей человечества»94.

Неслучайно, что в разделах, посвященных анализу высшей син­те­тической способности человеческого мышления, Кант не раз ис­поль­зовал весьма нехарактерное для сухих гносеологических ис­сле­до­ваний слово *«трагичность»*! Та самая сила разума, что в об­ластях естественных наук позволяет достигать принципиально неоп­ро­вер­жи­мого знания, оборачивается полным бессилием в сферах, связанных с решением фундаментальных жизненных вопросов че­ловека. Не­счаст­ное существо, то ли по злой воле Творца, то ли по жестокой слу­чайности природы вынужденное пребывать в то­таль­ном со­мне­нии относительно самого себя и своего места в мире – именно такой образ человека складывается по прочтении «Критики чистого ра­зума». Но скептицизм не был свойственен натуре Канта, и как ока­за­лось, эта работа была не итогом, а лишь началом построения систе­мы – спустя семь лет свет увидела вторая знаменитая книга фило­софа – *«Крити­ка практического разума»*, где вопросы, ос­тав­ленные без ответа в первом произведении, рассматривались и ре­шались в рус­ле со­вер­шенно новых подходов.

Что касается названия, то присутствующее в нем понятие *практи­ки* не имеет никакого отношения к современному, весьма ути­литар­но­му смыслу последнего. В философии под практической дея­тель­нос­тью традиционно понималась область *этической жизни че­ловека*, область его поступков в отношениях к другим людям, а по­рой и по отношению к самому себе. Главная особенность, позво­ляющая вы­делять эту область в самостоятельное проблемное поле, связана с весьма специфическим местом в ней человека. В от­личие от пол­ностью подчиненного законам внешнего мира существа, каковым он выступает в области познания, во всех вариантах этических поступков человек обретает статус активного *субъекта*, действующего на осно­ва­нии собственных представлений о должном и стремящегося эти пред­ставления воплотить в жизнь, пред­писать их миру.

Все этические категории, понятия и рассуждения имеют смысл исключительно в отношении наделенных *свободой* существ, поэтому исходная проблема любых исследований в этой области – проблема обоснования самой возможности свободы и совмещения этой сво­бо­ды с господствующей в материальном мире слепой *необ­ходи­мос­тью*. Как мы помним, уже в античности в решении данного вопроса сфор­ми­ровались два взаимоисключающих подхода, про­шедшие крас­ной нитью через все последующее развитие докантов­ской фи­ло­софии. В рам­ках первого, восходящего к Демокриту, необ­хо­ди­мость объявля­лась фундаментальным, не знающим исключений свой­ством миро­зда­ния, что неизбежно превращало свободу в некую *фикцию* челове­чес­кого сознания. Эпикур и его по­следо­ватели от­стаивали проти­во­положный взгляд, утверждавший наличие зачатков свободы в самом фундаменте материи. Данный под­ход спасал свобо­ду человека, одна­ко принципиально ограничивал универсальность действия вскрывае­мых наукой законов неживой природы. Поэтому сколь этически при­влекательной ни казалась бы концепция самос­ско­го мудреца, про­гресс естествознания медленно, но верно подтачи­вал ее корни. В та­кой непростой ситуации и принял эста­фе­ту философ Кант, перед которым встала гран­диоз­ная и, на первый взгляд, нераз­реши­мая зада­ча: реабилитировать *воз­можность* *челове­чес­кой сво­боды*, не поправ при этом обоснованной им же самим *все­об­щ­ности и необ­хо­димости фун­даментальных за­конов естест­вен­ных наук*.

Приступая к решению этой задачи, Кант гениально уловил, что разработанный в «Критике чистого разума» принципиально но­вый взгляд на саму суть исследуемых естествознанием *необходимых* за­ко­нов открывает возможность совершенно нового понимания при­роды *свободы*. Действительно, если все законы физической и ма­те­мати­ческой наук имеют силу лишь в отношении к *явлениям*, т.е. к предме­там, уже прошедшим через познавательную активность че­ловека и по­тому несущим на себе ее неизгладимый след, то *вполне можно до­пустить*, что за пределами последних, т.е. в мире, как он сущест­ву­ет до и вне своей встречи с человеком (в мире *«вещей в себе»*), сво­бо­да как раз и является подлинной, а не мнимой реаль­нос­тью. Други­ми сло­вами, говоря о мире еще не организованном, не оформ­ленном ра­зумом человека, нет никаких оснований безоговорочно утверж­дать нали­чие в нем не­обходимости, свойственной миру явлений, что и бы­­ло зафиксировано Кантом в его антиномиях. Именно этот, не знав­ший аналогов в прежней философии, подход к проблеме по­зво­­лил немецкому мыслителю абсолютно строго обосновать по край­ней ме­ре *возможность* существования свободы в мире «вещей в се­бе», при этом ничуть не ограничивая всесилия законов в сфере явле­ний, так что великая дилемма Эпикура получила совершенно новое и неожи­дан­ное разрешение95.

Но *возможность* свободы в мире еще не означает ее *дейст­ви­тельности*! В теоретическом учении были обоснованы два взаимо­исключающих, но при этом равновероятных тезиса относительно свободы, но нельзя ли в рамках *практической* философии все же скло­нить чашу весов в пользу одного из них? В случае такого под­хода, глобально метафизический вопрос о вселенской свободе пре­вра­щался в вопрос об основаниях свободы человека. Итак, есть ли ос­нования, а если есть, то какие, рассматривать человека в качестве свободного субъекта, способного независимо от каузальной связи с природой при­­ни­мать всецело самостоятельные решения и совершать столь же са­мостоятельные поступки? Другими словами, нет ли у человека хотя бы сколько-нибудь обоснованной надежды на соб­ственную свободу? Принципиально новый вопрос требует к себе и принципиально но­вого подхода. И первый его шаг Кантом форму­ли­руется так: *как должен был бы поступать человек, будь он действи­тельно свободным субъектом?*

Свобода для Канта – принципиально *сверхчувственная* ха­рак­те­рис­тика бытия, поэтому никакое чувственное действие не может под­твердить или же опровергнуть ее реальность. Но раз так, то и прояв­ляться она должна, прежде всего, через *отношения свободного су­щест­ва* к столь же *сверхчувственным* реалиям мироздания. Од­нако, пред­положив свободу для себя, человек с неизбежностью дол­жен предположить ее наличие у других, столь же наделенных ра­зумом су­ществ. В итоге и получается, что сверхчувственной реаль­ностью для человека является свобода других людей, и вопрос о проявлении ее формулируется так: *как должен вести себя человек как свободное существо по отношению к другим свободным (ра­зумным) существам?* Этот-то пункт и становится для Канта основой для выработки им по­зитивного учения о свободе.

С одной стороны, пребывая в мире материальных *явлений*, лю­бой человек оказывается обреченным на подчинение господ­ст­вую­щим в этом мире законам. Так, подобно всем остальным живым, но не­разумным (несвободным!) существам, он, повинуясь чисто фи­зио­логическому закону самосохранения, должен есть, пить и т.д., ис­поль­зуя в качестве *средств* для поддержания своего физического су­ществования разнообразные предметы природы. Естественно, что эти предметы при различных условиях будут обладать для него *ко­личест­вен­но* различной *ценностью*, чем и станут определяться его предпоч­те­ния – ситуация, прекрасно знакомая любому экономисту. Однако от­ношение к свободным существам должно быть прямо про­тивопо­лож­ным – другое свободное существо должно рассматриваться в ка­чест­ве не относительной, а *абсолютной*, верховной *ценности* ми­ро­зда­ния, и во всех поступках быть не средством дости­жения це­ли, а *са­мой целью*. Именно так и звучит один из вариантов сформу­ли­ро­ван­ного Кантом закона человеческой нравственности, так назы­вае­мый *«категорический императив»*: «Поступай так, чтобы ты всег­да от­носился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого толь­ко как к цели и никогда не относился бы к нему как к средству»96.

Итак, любой человек в своей жизни стоит перед фунда­мен­таль­ной дилеммой: либо признать себя бездушным *механизмом* и, по­хоронив тем самым всякие упования на наличие у собственной жиз­ни некоего высшего смысла, да и вообще на реальность собственного *Я*, су­ществовать, не желая ведать высших этических идеалов, либо, со­храняя у себя лишь *надежду* (и не более того!) на собственную сво­бо­ду, главным законом своей жизни сделать принципы ка­те­го­ричес­кого им­ператива. Вторая перспектива для самого человека, конечно же, пред­почтительнее, однако, с точки зрения строгой гно­сеологии, оба ва­рианта совершенно равноправны. Как видим, тра­гичность челове­чес­кого бытия, вскрытая Кантом на страницах первой крити­ки, не ис­чезла, а лишь преобразовалась и даже углубилась в рамках второй.

И все же оптимистический итог ожидает читателя, сумевшего до­браться до последних разделов этического учения Канта! Раз­мыш­ляя да­лее над своими выводами, философ обращает внимание на весь­ма ин­тересный и несколько неожиданный факт. С одной стороны, со­держание ка­тего­ри­чес­кого императива было получено им в ходе все­цело *теоре­тической де­дукции*, исходившей из допущения челове­чес­кой сво­боды, с другой – разве са­мо требование, не позволяющее от­носиться к дру­гому че­ловеку как к бездушному средству достижения своих частных целей, было впер­вые сформулировано лишь на стра­ницах его тво­рений? Разве запрет на столь прагматическое отноше­ние к себе по­добным не заложен в ду­ше каждого человека в виде хо­ро­шо всем знакомого *голоса совести*, на­поминающего о себе вся­кий раз, когда отношение к другому разум­но­му существу нарушает этот вели­кий нравственный принцип?

«Не на­до искать и находить это осно­во­по­ложение, — писал фи­лософ, — оно уже давно было в разуме *всех людей* и вошло в их существо»97. Более того, вся этическая история человечества, весь мно­говековой опыт его духовного развития сви­детельствуют, по Кан­ту, о том, что этот заключенный в каждой душе моральный импе­ратив столь же объ­ективен, столь же независим от случайного чело­вечес­кого произ­во­ла, как и все фундаментальные законы чув­ст­вен­ного бытия. По мне­нию философа, лишь приоб­щен­ность души к истин­ному ми­ру – ми­ру «вещей в себе», с гос­под­ствую­щей в нем свободой, может дать вра­зумительное объяс­не­ние появле­нию это­го закона в ка­честве объек­­тивного принципа нравственной жизни че­ловека.

Итак, выбор сделан, и, благодаря чисто эмпирически обнару­женному в человеческой душе «моральному закону», чаша весов склоняется в пользу признания имманентной свободы человека. Но опять-таки свобода не получила строго научного доказательства – у нас лишь появилось реальное основание *верить* в ее действи­тель­ность и неил­люзорность. Модель человека как свободного существа оказывается, говоря современным языком, лишь *более вероятной* и правдопо­добной по сравнению с противоположной ей моделью, рас­сматри­вающей его в качестве некоего бездушного автомата. Но ведь вместе со свободой получает статус более обоснованной, более до­стойной *веры* соответствующая ей *онтологическая* картина мира. Другими словами, вера в нравственную свободу человека должна распро­стра­ниться и на все те условия, при которых эта свобода ока­зывается возможной. В итоге Кант приступает к построению ме­тафизического учения, однако построение его происходит не в сфере знания, а сфере веры.

Мы уже видели неразрывную связь, установленную Кантом меж­ду свободой человека и его статусом в качестве *абсолютной* цен­ности: здесь одно предполагает другое. Следовательно, если чело­век сво­боден не иллюзорно, а реально, если его представление о себе как о свободном субъекте собственных поступков не просто благое по­желание, а реальный факт, то это возможно лишь в том случае, ес­ли его личность в *действительно существующей* системе мирозда­ния обладает статусом верховной, *абсолютной ценности*. Но подобный статус возможен лишь тогда, когда человек оказывается *целью тво­рения*, что, естественно, предполагает наличие *Творца*. Этот онтоло­гический вывод из своего этического учения Кант назвал *моральным доказательством Божьего бытия*, подчеркивая всякий раз, что сло­во «доказательство» нельзя здесь воспринимать буквально, ибо это ут­верждение не есть некий силлогизм, действительно расширяю­щий наше *знание* о мире, но представляет собой особый способ обос­­но­вания нашей *веры* – веры, основоположениям которой никогда не срав­няться по степени достоверности, точности и наглядности со зна­ниями в области математических и физических наук. Но само су­ществование Бога и его особое отношение к человеку как к це­ли творе­ния – все это, естественно, приводит к выводу о *бессмертии души* как некоему безвременному и вневре­менному бытию чело­ве­ческой лич­нос­ти, вечно продолжающемуся по ту сторону ее пре­бывания в зем­ном, феноменальном мире.

Завершая «Критику практического разума», философ находит блес­тящий по художественной яркости и точности образ, ил­люстри­рующий основные принципы его этического учения. «Две вещи на­полняют душу новым и все более сильным удивлением и бла­го­говением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, — писал философ, — это *звездное небо над головой и моральный закон во мне*. И то и другое мне нет надобности искать и только пред­по­лагать как нечто окутанное мраком и лежащее за пределами мое­го круго­зо­ра; я вижу их перед собой и непосредственно связываю их с сознани­ем моего существования. Первое начинается с того мес­та, которое я занимаю во внешнем чувственно воспринимаемом ми­ре, и в необо­зримую даль расширяет связь, в которой я нахожусь с ми­рами над мирами и системами систем... Второй начинается с мое­го невиди­мого *Я*, с моей личности, и представляет меня в мире, ко­торый поис­тине бесконечен, но который ощущается только ра­зу­мом... Первый взгляд на бесчисленное множество миров как бы уничтожает мое значение как животной твари, которая снова долж­на отдать планете... ту материю, из которой она возникла... Второй, напротив, беско­неч­но возвышает мою ценность как мыслящего су­щества через мою личность, в которой моральный закон открыва­ет жизнь, независя­щую от животной природы...»98.

**Заключение**

Итак, весьма близкие к скептицизму выводы «Критики чисто­го разума» относительно возможности человека ответить на высшие, предельные вопросы собственного бытия, неожиданно получили со­вершенно новое продолжение. «Прорыв в трансцендентус» – про­рыв в истинный, еще не замутненный преобразующей деятельностью человека мир «вещей в себе», оказавшийся не по силам теоре­ти­ческой мысли, стал, по крайней мере, обоснованным и возможным в облас­ти нравственной, практической жизни человека. Все по­пытки пред­шествующей метафизики найти подтверждение миро­воззрен­ческим постулатам в стихии чистой мысли были обречены на провал, одна­ко, по мнению Канта, это говорило лишь о весьма ог­раниченном и одномерном отношении к сознанию чело­века философов былых времен, сводивших все богатство внут­рен­него мира человеческого *Я* к рационально доказуемым прин­ци­пам и положениям. Предприня­тая философом критика разума по­ка­зала имманент­ную ограни­чен­ность научной мысли, с необ­хо­димостью дополняе­мую ра­циональ­но недоказуемой *верой*.

Все эти выводы учения Канта и предопре­делили совершен­но не­тривиальную роль, которую суждено было сыграть созданной им сис­теме в дальнейшей истории философской мысли. Трудно най­ти та­кой пункт его учения, который в течение последующего столе­тия не выз­вал бы критики, как пра­вило, раздававшейся со сто­роны взаи­мо­ис­ключающих школ и на­правлений. Так, некоторые филосо­фы по­счи­тали, что ограничения, вве­денные Кантом для сферы рацио­наль­но­го познания, на самом деле касаются не разума вообще, а лишь *фор­мально логического* мышления клас­си­ческой науки. Разви­вая уже встречавшиеся в предшествующей мета­фи­зике подходы (в частности, тра­диции онтологического дока­затель­ства Божьего бытия), мыс­ли­те­ли этого направления присту­пили к соз­данию принци­пиаль­но но­вой логической науки – науки познания не конечных, а *бес­ко­нечных* (аб­солютных) реалий бытия. В ходе этой отчаянной и гени­аль­ной по­пытки спасения прежних прав теорети­ческой мысли воз­ник­ла, в част­ности, знаменитая диалектико-логи­чес­кая система Гегеля.

Однако большинство философов оказалось настроенными бо­лее ра­дикально. В кантовской критике рациональной мысли они уви­де­ли лишь первый, причем весьма робкий и, во многом, непосле­дова­тельный шаг на пути к коренному пересмотру традиционных пред­ставлений о статусе и подлинном смысле познавательной дея­тель­нос­ти. А.Шопенгауэр, Ф.Ницше, К.Маркс, С.Кьеркегор, З.Фрейд – все эти не просто разные, а абсолютно проти­воположные по взглядам мыс­лители XIX века на самом деле с различных сторон и разными ме­тодами подходили к обоснованию одного и того же: нового образа со­знания и мышления человека, а значит, и к обоснованию прин­ци­пи­ально новой, назван­ной впоследствии *«неклассической»*, взаимо­свя­зи этого сознания с миром объективного, материального бытия. Соответственно, со­вершенно по-иному зазвучала в их произведениях и вековечная проблема философии – проблема свободы. В итоге, по мере развития этого многопланового и противоречивого процесса про­исходило вызревание и формирование совершенно *новой фи­ло­соф­ской парадигмы*, принципиально порвавшей с прежней рацио­на­листической традицией и сориентировавшей мыслителей на поиск от­ветов на высшие вопросы человеческого бытия уже за пределами по­знавательного отношения к миру.

Для нас – людей, ставших свидетелями и участниками грандиоз­ных событий и социо-культурных потрясений, прогре­мевших в ми­ро­вой истории на рубеже тысячелетий, принципиально важно, что фор­мирование основных направлений после­кантовской философии оказалось неразрывно связанным не только с фундаментальными па­радигмальными сдвигами, но и с коренным изменением статуса *со­ци­альной философии*, да и *социального по­зна­ния* вообще. В от­личие от классического периода, когда со­циаль­ные разделы, как правило, слу­жили лишь некоей конкретизацией и дополнением раз­делов мета­фи­зических, в рамках которых и ре­ша­лись основные проб­лемы, в уче­ниях послекантовской философии определенные пред­став­ления о социальном контексте человеческого бытия все чаще начинают вы­ступать в качестве основы и для гно­сеологических, и для онтоло­ги­чес­ких построений. Однако наличие подобной тенденции не пока­жет­ся удивительным, если учесть, что мир, исследуемый филосо­фа­ми-не­классиками, весьма напоминает мир явлений Кан­та – мир, *созда­вае­мый и творимый* самим челове­ком, задающим своей практи­чес­кой и теоретической деятельностью его основные характеристики.

Таким образом, мы завершаем наши очерки на естест­вен­ном и методологически обоснованном пункте. Кратко рассмотренная нами история классической философии, с одной стороны, задала основное проблемное поле поиска, с другой – исчерпала опреде­ленные, в ос­новном рационалистически ориентированные, способы его описания и разрешения. Новая парадигма философского разви­тия, равно как и совершенно нетрадиционное положение в ней фило­софско-эконо­мических разделов – все это предполагает отдельную, специальную беседу, которую мы и надеемся реализовать в следую­щей нашей книге. Однако с мыслителями, чье твор­чество соста­ви­ло основной ма­териал представленных выше разделов, нам и там при­дется встре­титься еще не раз. И это неудивительно: ведь чем фун­даментальнее характер науч­ной революции, тем истори­чески более длительный период захваты­вает разворачивающийся в ходе нее кри­тический ана­лиз. И если в случае с неклассической фи­ло­софией мы имеем дело с попыткой преодоления всей предшест­вующей, бо­лее чем двадцати­пя­тивековой традиции, то стоит ли удив­ляться тому, что Сократ и Платон, Парме­нид и Аристотель, Тертул­лиан и Ав­гус­тин вновь ока­жутся централь­ными персонажами дис­куссий, раз­вер­нув­шихся в ми­ро­вой фило­соф­ской мысли в течение по­след­них полу­тора столетий?

**Примечания**

**К части 1**

1  Впомним хотя бы, что нерушимой клятвой богов была клятва водами священной реки Стикс.

2 *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых фи­ло­софов. – М., 1986. С. 93.

3 Более подробно о христианском триединстве мы поговорим во 2 час­ти.

4 Похожий опыт, если верить ряду источников, Пифагор проделал и с куз­неч­ными молотами различного веса.

5 В число этих девяти небесных сфер входили: пять видимых планет, Солн­це, Земля, Луна, а также «сфера неподвижных звезд» – Млечный путь.

6 *Диоген Лаэртский.* Указ. соч. С. 339.

7 *Кант И.* Критика чистого разума. – СПб, 1993. С.150.

8 Одна из основных проблем теории множеств – нахождение соот­ветст­вия между множествами, содержащими в себе бесконечное число элементов. Частным случаем этой проблемы и является вопрос о соотнесении беско­нечного числа точек на отрезке, пройденном Ахилесом, и бесконечного чис­ла точек на отрезке, за то же время пройденном черепахой.

9 *Диоген Лаэртский.* Указ. соч. С. 100.

10 Один из самых известных его афоризмов: «Все течет, все изменяется, и дваж­ды нельзя войти в одну и ту же реку, ибо в ней будут течь уже новые воды».

11 Что касается Левкиппа, то о его жизни нам практически ничего не из­вест­но. Сохранились лишь отрывочные сведения, согласно которым он был связан с Милетом, Элеей и родиной Демокрита Абдерами. Что ка­са­ется последнего то, напротив, дошедшие до нас его биографические дан­ные весь­ма подробны и разнообразны. Рассказывают, в частности, что за соз­данное им учение он пользовался огромной славой и еще при жиз­ни на родине в Аб­дерах была в честь него воздвигнута его золотая статуя.

12 *Диоген Лаэртский.* Указ. соч. С. 346.

13 Неслучайно, согласно целому ряду свидетельств, Анаксагор был даже учи­телем Демокрита. Но даже те историки, которые оспаривают данный факт, признают безусловным взаимное влияние обоих мыслителей.

14 *Диоген Лаэртский.* Указ. соч. С. 95.

15 *Аристотель.* Сочинения. Т. 1. – М., 1976. С. 108.

16 *Платон.* Горгий. Сочинения. Ч. 2. – СПб., 1863. С. 246.

17 *Платон.* Евтедем. Соч. в 4-х томах. Т. 1. – М., 1993. С. 72.

18 По сообщению некоторых историков, за столь дерзкие слова Протагор был осужден к пожизненному изгнанию из Афин, а книга его под­верг­нута публичному сожжению. Если эти сведения действительно верны, то впол­не возможно, что это была первая (но, увы, не последняя) в ис­тории книга, подвергшаяся подобной участи.

19 Так, например, в ряде греческих полисов существовал обычай наказа­ния камня (!), по той или иной причине оказавшегося причастным к гибели человека.

20 Отсутствие собственных произведений Сократа породило немалую исто­рико-философскую проблему: что именно принадлежит в воспо­ми­на­ниях его учеников самому мыслителю, а что привнесено их собственным твор­чеством? Наиболее крайняя позиция в этом вопросе, правда, не полу­чившая серьезного признания в историко-философской науке, вооб­ще от­вергает реальное существование Сократа, объясняя появление его образа ли­тературно-мифологическим творчеством современников.

21 По сведениям ряда историков, этот афоризм, принадлежавший одно­му из «семи мудрецов» Хилону, был высечен на стене храма Апполона в Дель­фах. Посетивший в юности этот храм, Сократ был настолько потря­сен глу­биной этой фразы, что, в конечном итоге, сделал ее принципом свое­го фи­лософского учения.

22 См., например, диалоги Платона «Федр», «Федон», «Менон».

23 В современной психологии подобное явление называется «латентной па­мятью».

24 Прекрасный образец подобного обучения демонстрирует Сократ в пла­то­нов­ском диалоге «Менон». Желая доказать усомнившемуся собе­сед­ни­ку существование врожденного знания, он подзывает к себе негра­мот­но­го маль­чика-раба и, умело задавая ему вопросы, шаг за шагом вынуж­дает его на со­вершенно строгое доказательства одной из геометрических теорем.

25 Читатель сам может убедиться в сказанном, полистав основные сокра­тические диалоги Платона – «Менон», «Теэтет», «Кратил» и др. – ни в одном из них он не найдет окончательного вывода, сделанного Сократом за собесед­ника, – вывод этот предоставляется сделать слушателю фило­со­фа, в том чис­ле и тому, кто примет участие в беседе спустя две с по­ловиной тысячи лет.

26 Ср. Гегель: «Афиняне до Сократа были нравственными, а не мо­раль­ны­ми людьми, ибо они делали то, что требовалось при данных об­стоя­тель­ст­вах» (*Гегель.* Лекции по истории философии. – СПб., 1994. Т. 2. С. 36).

27 Как удачно заметил по данному вопросу Ф.Т.Михайлов: «...В значении слова есть «нечто», не даное нам непосредственно в созерцании, отли­чающее знание, выраженное в слове, от восприятия... Знание о вещах – их единый образ, но образ этот не состоит из совокупности различных ка­честв, с кото­рыми нас знакомят органы чувств. Он образ их сущности, не вос­прини­маемой с помощью глаз, ушей и т.д.» (*Михайлов Ф.Т.* Загад­ка человеческая. – М., 1976. С. 48–49).

28 *Платон.* Соч. в 4-х тт. Т. 3. – М., 1994. С. 235.

29 *Гегель.* Лекции по истории философии. Т. 2. С. 119.

30 Как мы уже сказали, основные положения физики Стагирита оказа­лись весьма близки фундаментальным выводам естествознания нашего вре­ме­ни. Так, представление о внутреннем, органическом единстве Космоса и пространства, их неразрывной и существенной связи находится в явном род­стве с основополагающими принципам общей теории относитель­нос­ти Эйн­штейна. Возникшая на основе последней концепция «замкнутой Все­лен­­ной», активно обсуждаемая в современной литературе, и, более то­го, полу­чив­шая после открытия массы покоя у нейтрино серьезное кос­венное под­тверждение, также в гораздо большей степени тяготеет к пара­дигме Арис­то­теля, нежели к постулатам классического естествознания. Что же касается учения об отсут­ствии пустоты, то и оно обрело «второе ды­хание» после от­крытия всего несколько десятилетий назад так назы­вае­мых «нели­нейных яв­лений в вакуу­ме». Над этой новой жизнью физичес­кого учения Стагирита следует всерьез задуматься не только физикам, но, скажем, и со­временным экономистам: кто бы мог подумать, что развен­чанная столь бес­пощадно мыслителями Возрож­дения и Нового време­ни парадигма воз­родится спустя несколько веков, да еще и в эпоху столь не­слыханного раз­вития научной мысли? Так не следует ли, исходя из опыта истории, быть сегодня поос­то­рожнее с «окончательным» ниспроверже­нием эконо­мичес­ких концепций, на первый взгляд, беспо­ворот­но ушед­ших в прош­лое, а на деле, быть может, просто значительно опере­дивших и свое, и да­же на­ше время?

31 Данте Алигьери всего в двух строках своей великой поэмы пора­зи­тельно точно сумел зафиксировать эту особенность аристотелевского перво­двига­те­ля: «Движенье здесь не мерят мерой взятой, // Но всё движенье меру здесь берет».

32 *Аристотель*. Соч. в 4-х томах. – М., 1983. Т. 4. С. 378–379.

33 *Гегель.* Лекции по истории философии // *Гегель.* Сочинения. Т. 9. – М., 1936. С. 47.

34 Цит. по: *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях зна­мени­тых философов. – М., 1986. С. 402.

35 *Гегель.* Сочинения. Т. 10. С. 338–339.

36 Парадоксально, но факт: представление об атомах, возникшее уже в уче­ниях классической физики эпохи Нового времени, с точки зрения абсо­лютной подчиненности корпускул фундаментальным законам механики, тя­готело, бесспорно, к модели Демокрита. Однако, открытие уже в начале двадцатого столетия фундаментального закона квантовой физики, извест­но­го как «принцип неопределенности Гейзенберга», согласно которому в траек­то­рии мельчайших частиц мироздания всегда присутствует некая, прин­ци­пиально непреодолимая неопределенность, вновь заставило вспом­нить ве­ликое прозрения Эпикура.

37 Что касается родоначальника логической науки – Аристотеля, то по­след­ний видел в ней не только науку о формах мышления, но и определенное учение о законах самого бытия.

38 *Эпиктет.* В чем наше благо? // Мыслители Рима. – М., 1998. С. 648–649.

39 Цит. по: *Гегель.* Лекции по истории философии. Т. 2. – М., 1994. С. 389.

**К части 2**

40 Опасность даже частичной утраты человеком ценности предметного мира весьма неожиданно была обнаружена два тысячелетия спустя в ходе фор­ми­рования основ современной социологии. Один из будущих классиков этой дисциплины – Э.Дюркгеймом – при исследовании статистики само­убийств среди живших в Германии католиков и протестантов обнаружил, что при прочих равных условиях, число самоубийств всякий раз оказы­ва­лось значительно выше именно в протестантской среде. И одно из наи­бо­лее прав­до­подобных объяснений данного факта исходит из особенности про­тес­тант­ской религиозности, лишающей человека возможности *пред­мет­ного* кон­так­та с чувственными воплощениями божества – иконами, мо­щами, фетишами, снимающей со священнослужителя статус живого по­средника между ми­рянином и Богом, и оставляющей человеку лишь су­губо интеллектуальный, духовный контакт с абсолютным началом бытия.

41 *Лобок А.М.* Антропология мифа. – Екатеринбург, 1997. С. 660.

42 Соответственно, различают авторов, признанных обеими церквями (на­пример, Григория Богослова, Иоанна Златоуста) и тех, кто был воз­веден в этот высший статус только одной из них (например, св.Афанасий, на­шед­ший признание только в католицизме).

43 Эти мысли Тертуллиана впоследствии были сведены в известный афо­ризм, нередко ошибочно приписываемый ему: «Credo quia absurdum» – «Ве­рую, ибо абсурдно».

44 Так, например, если мы обратимся к гегелевским лекциям по истории фи­лософии, относящимся к первой половине XIX в., мы не найдем там даже упо­минания имени Тертуллиана, притом, что патристика в этом произ­ве­де­нии анализируется весьма детально (см. *Гегель.* Лекции по исто­рии фи­лософии. Т. 3. – М., 1995. С. 151–169).

45 *Августин А.* «Истинная религия».

46 *Гегель.* Лекции по истории философии. Т 3. С. 219.

47 «Поэтому если то, больше чего нельзя себе представить, можно пред­ста­вить себе как нечто несуществующее, тогда то, больше чего нельзя пред­ста­вить себе, не есть то, больше чего нельзя себе представить; проти­воречие. Значит, нечто, больше чего нельзя себе представить, существует так под­лин­но, что нельзя и представить себе его несуществующим» (*Ан­сельм Кентер­бе­рийский*. Сочинение. – М., 1995. С. 129).

48 Впоследствии, некоторые авторы, поддерживая позицию Гаунилона, даже объясняли появление онтологического доказательства слабой из­вест­нос­тью в XI в. аристотелевской логики, что, якобы, и позволило, сделать столь грубую логическую ошибку.

49 «Говорю уверенно: если кто-то найдет мне, в действи­тель­ности или толь­ко в представлении, кроме «того, больше чего нельзя себе представить», к чему подойдет ход моего доказательства, то я найду и дам ему поте­рян­ный ост­ров, так что больше не потеряться» (*Ансельм...* Указ. соч. С. 157).

50 «Христианин, — писал Ансельм, — должен идти от веры к разуму, а не от разума к вере, и еще менее того он должен перестать верить, если он не способен понять разумом эту свою веру, а должен поступать так: если он в состоянии проникнуть до познания, то он находит в этом удоволь­ст­вие, а если нет, то он просто поклоняется». (Цит. по: *Гегель.* Лекции по ис­тории философии. – М., 1994. С. 198.)

51 Так, например, Б.Рассел остроумно указывает, что этот априори при­нятый Стагиритом тезис опровергается существованием уже обычного *ма­те­ма­тического ряда отрицательных чисел* – ряда, хотя и имеющего явный ко­нец (ноль), однако, своим началом уходящего в бесконечность.

52 *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. – М., 1991. С. 193.

53 *Гарэн Э.* Проблемы итальянского Возрожденя. – М., 1986. С. 41.

54 Бруно, например, в своем сочинении «О торжествующем звере» го­ворит, что вместо звезд должно быть поставлено что-то другое.

55 Этот заимствованный из математики рационализм несколько веков спустя достигнет вершины в творчестве знаменитого утописта XIX столетия – Кабэ: в описанной им стране Икарии идеально прямыми оказываются не только улицы в городах, но также и протекающие здесь реки!

56 *Туган-Барановский М.И.* Утопический социализм // *Туган-Бара­нов­ский М.И.* К лучшему будущему. – М., 1996. С. 85–86.

57 Любителям приключенческой литературы напомним, что по версии А.Дю­ма, именно сокровища отравленного Александром VI кардинала Спа­ды были найдены беглым узником замка Иф Эдмоном Дантесом, ставшим, благодаря этому кладу, таинственным графом Монте-Кристо.

58 *Макиавелли Н.* Государь. – М., 1997. С. 22–23. Здесь же можно вспом­нить и Эпикура, оказавшегося изгнанным из родного Самоса как раз вслед­ствие подобной политики сына Филиппа Алек­сандра.

59 *Рассел Б.* История Западной Философии. – Новосибирск, 1997. С. 471.

60 Наиболее подробно данная проблема рассмотрена Беконом в рабо­те «Но­вый Органон, или Истинные указания для истолкования природы» (1620), явившегося частью более обширного и незавершенного произведения «Великое восстановление наук».

61 Другое дело, что в последующей философии, как мы увидим, со всей ост­ротой был поставлен вопрос о причине данной самоочевидности гео­мет­ри­ческих аксиом и постулатов.

62 См. напр.: «Появляется же искусство тогда, когда на основании при­обре­тенных на опыте мыслей образуется один общий взгляд на сходные пред­ме­ты» (*Аристотель.* Сочинения в 4-х тт. Т. 1. – М., 1976. С. 65–66).

63 *Декарт.* Сочинения. Т. 1. С. 255.

64 Там же. С. 314.

65 Там же. С. 315.

66 Там же. С. 316.

67 Последующие критики, в частности Гегель, обратят вни­мание на прин­ци­пи­альную непоследовательность Декарта в этом рас­суж­де­нии: стре­мясь осу­ществить сугубо теоретическое доказательство Божье­го бытия, фи­ло­соф кладет в основание своих рассуждений идею Бога, най­ден­ную в созна­нии человека всецело эмпирически. Другими словами, выво­дя не­об­ходи­мость бытия Бога из его идеи, философ не показывает *необ­ходи­мость* по­яв­ле­ния самой этой идеи в голове человека, а, следовательно, в ос­но­ве все­го рассуждения лежит некая случайность. Но преодоление этой сла­бос­ти было уже уделом последующей – прежде всего *немецкой клас­си­чес­кой* фи­ло­софии, сделавшей следующий шаг в раскрытии колоссаль­ного ме­то­до­логи­чес­кого потенциала онтологического доказательства Божьего бытия.

68 Там же. С. 326.

69 Пожалуй, ярче всего это видимое противоречие принципов поведения жи­вых и неживых систем проявляется в несовместимости двух фундамен­таль­ных законов – закона роста энтропии (по-другому – закона Больц­ма­на), со­глас­но которому любая предоставленная себе система, стремится к мак­си­му­му неорганизованности и беспорядка, и закона эволюции Дар­ви­на, ут­вер­ж­­дающего способность живых существ к самопроизвольному про­­грес­сив­но­му развитию. Впервые это противоречие в столь категорич­ном виде было сформулировано знаменитым физ. химиком И.Пригожи­ным – соз­дате­лем «не­равновесной термодинамики» и одним из основопо­лож­ни­ков но­вой нау­ки о самоорганизации – синергетики. Нобелевская пре­мия увен­ча­ла науч­ную карьеру выдающегося ученого, однако, окон­ча­тель­ного ре­ше­ния по­став­лен­ной им задачи – найти способ соединения за­конов Больц­ма­на и Дарвина, а значит, химии и биологии – ему достичь так и не удалось.

70 *Декарт.* Указ. соч. С. 282–283.

71 Там же. С. 283.

72 *Спиноза Б.* Избранное. – М., 1998. С. 315.

73 Там же. С. 341.

74 *Гегель.* Лекции по истории философии. Т. 11. – СПб., 1994. С. 347.

75 *Локк Дж.* Сочинения. Т. 1. – М., 1985. С. 154.

76 См.: *Рассел Б.* Указ. соч. С. 568.

77 *Лейбниц Г.В.* Сочинения. Т. 2. – М., 1983. С. 51.

78 *Локк Дж.* Указ. соч. С. 157.

79 Там же. С. 110.

80 *Беркли Дж.* Сочинения. – М., 1978. С. 204.

81 Там же.

82 *Юм Д.* Исследование о человеческом разумении. – М., 1995. С.100–101.

83 *Виндельбанд В.* Избранное. Дух и история. – М., 1995. С. 99.

84 Заметим, однако, что многие последователи и критики философа най­дут это его утверждение голословным. Так, например, Гегель не без осно­ва­ний заметит, что Кант лишь постулирует наличие трех уровней познания, ни­как не обосновывая и не объясняя необходимость именно такой орга­ни­­зации мыслительной деятельности человека.

85 Вопрос о том, каким образом в эту концепцию вписывается *неевкли­до­ва*геометрия нами будет рассмотрен во второй части данного пособия.

86 Полноценное проникновение в суть данного аспекта кантовского уче­ния пред­полагает знакомство читателя с основами логической науки. Однако и неискушенный в логике человек, опираясь просто на здравый смысл, смо­жет почувствовать, что суждение «данная роза является красной» не толь­­ко по содержанию, но и по *форме* принципиально отличается от суж­де­ний типа «данных роз пять штук» или же «причиной роста розы являет­ся свет». Первое из этих суждений Кант определяет как суждение *качест­ва*, второе – как суждение *количества*, третье – как суждение *причины*. Выде­лен­ные, в итоге, двенадцать видов суждений, Кант группирует по че­тырем блокам, каждый из которых содержит в себе по три суждения, близких друг к другу по типу связи. Этими блоками являются: суждения *коли­чест­ва, качества, отношения* и *модальности*. Суждения *количества* быва­ют, в свою очередь, суждениями общими, частными, или единич­ны­ми; суж­де­ния *качества* – утвердительными, отрицательными или же бес­ко­неч­ны­ми; суждения *от­но­шения* – категорические, гипотетические или раздели­тель­ные; и, наконец, по *модальности*, проблематические, ас­серто­ричес­кие или аподиктические.

87 *Виндельбанд В.* Указ. соч. С. 88–89.

88 Согласно данным современной антропологии, эту цифру необходимо уве­ли­чить, по крайней мере, вдвое, ибо, как было установлено в ходе много­чис­ленных раскопок, уже неандертальцы использовывали определенные ма­гические ритуальные элементы при захоронении своих усопших.

89 *Фрезер Дж.* Золотая ветвь. – М., 1986. С. 63.

90 «Уму дикаря, — утверждал Кант, — по силам лишь наполнить мир мно­жеством *демонических* сил, но представление о Боге – Творце, зани­мавшее философскую мысль на протяжении всей истории последней, не имеет к этим невежественным построениям *донаучной* мысли никакого от­ноше­ния» (*Кант*. Указ. соч.).

91 Так, исходя из универсальности пространственных свойств наблю­даемых вещей, многие мыслители утверждали бесконечность пространства и не­воз­можность существования у Вселенной какой-либо границы; на основа­нии принципа сохранения субстанции утверждалась неуничтожимость, а, следовательно, и бессмертность души; а распространение принципа при­чин­­ности на сверхчувственные реалии приводило, например, к космоло­ги­­чес­кому доказательству Божьего бытия.

92 Правда, необходимо заметить, что в отношении к самому глубокому и спе­кулятивному из этих силлогизмов – в отношении к знаменитому *онто­ло­ги­ческому* аргументу, он оказался наименее оригинален, в конечном счете воспроизведя при его критике хорошо нам известную парадигму Гаунилона.

93 *Кант И.* Указ. соч. С. 271.

94 Там же. С. 294.

95 «И действительно, если бы поступки человека, по­сколь­ку они принадле­жат к определениям времени, были определениями че­ловека не как явле­ния, а как вещи самой по себе, то свободу нельзя было бы спасти. Чело­век был бы марионеткой или автоматом Вокансона, сде­лан­ным и за­веенным высшим мастером всех искусных произведений; и хо­тя са­мо­сознание делало бы его мыслящим автоматом, но сознание этой спон­­тан­­нос­ти в нем, если считать ее свободой, было бы лишь обманом» (Там же. С. 208).

96 *Кант И.* Основы метафизики нравственности // *Кант И.* Критика прак­ти­ческого разума. – СПб., 1995. С. 90.

97 *Кант И.* Критика практического разума. – СПб., 1995. С. 211.

98 Там же. С. 257.

Именной указатель

А

Августин А. 104–113, 121, 123, 153, 172, 198, 202

Авенариус 4

Академ 56

Аквинат 125. *См.* Фома Аквинский

Александр VI 137, 203

Александр Македонский 60, 71, 72, 74, 76, 77, 140, 203

Альберт Великий 123

Анаксагор 9, 32–34, 38, 44, 66, 75, 78, 85, 94, 101, 118, 199

Анаксимандр 14

Анаксимен 14, 33

Андерсен Г.Х. 46

Ансельм Кентерберийский 28, 117, 120–122, 124, 126, 154, 155, 202

Аристотель 14, 25, 27, 28, 30, 33, 48, 51, 53, 56–72, 74–78, 81, 85, 88, 89, 91, 94, 101, 109, 118, 122–126, 131, 138, 147, 155, 163, 173, 179, 184, 187, 198, 199, 201, 203

Афанасий, св. 202

Ахиллес 24, 25

Б

Бейль П. 25

Бекон Ф. 142–147, 149–152, 162, 164, 175, 203

Беркли Дж. 165, 168–171, 204

Больцман Л. 204

Борджиа Ч. 137, 139

Брентано Ф. 107

Бруно Дж. 131, 132, 142, 145, 203

Будда 10, 15

Булгаков М.А. 173

Бюхнер Л. 158

В

Вебер М. 106

Виндельбанд В. 173, 181, 204, 205

Вунд В. 162

Выгодский 162

Г

Галилей Г. 31, 63, 64, 132, 142, 151, 168

Гарэн Э. 203

Гаунилон 120, 121, 124, 202, 205

Гегель Г.В.Ф. 6, 28, 56, 75, 79, 82, 92, 117, 120, 122, 166, 196, 200–204

Гейзенберг В. 182, 201

Гейлинкс А. 165

Гекатей 27

Гельвеций 166, 170

Генрих VIII 133

Гераклит Эфесский 9, 14, 26–30, 32, 37, 39, 41, 46, 78, 83, 111, 189

Гесиод 13, 19, 27, 45

Гете И.В. 163

Гоббс Т. 165

Гоген П. 136

Гольбах П.А. 166, 170

Гомер 13, 19, 45

Горгий 34

Григорий Богослов 202

Гуссерль 107

Д

Данте Алигьери 9, 95, 98, 130, 201

Дантес Э. 203

Дарвин Ч. 204

Декарт Р. 110, 122, 147, 150–165, 168, 178, 179, 203, 204

Демокрит 9, 29–31, 79–81, 86, 160, 199, 201

Дидро Д. 166, 170

Диоген Лаэртский 9, 14, 31, 199, 201

Достоевский Ф.М. 173

Дунс Скотт 126

Дюгем 4

Дюма А. 203

Дюркгейм Э. 128, 129, 202, 203

Е

Елизавета I 145

З

Зенон Китионский 82, 84

Зенон Элейский 9, 24–30

И

Иисус Христос 15, 98–100, 104–106, 111, 114–117

Иоанн Златоуст 202

Иоанн Скотт Эриугена 117, 122

К

Кабэ 203

Кальвин Ж. 106, 131

Кампанелла Ф. 133–136, 145

Камю А. 173

Кант И. 6, 8, 22, 23, 28, 63, 107, 121, 136, 144, 172, 173, 175–185, 187–194, 196, 199, 204, 205

Кар, Тит Лукреций 80

Кардан Ж. 131

Карл Великий 114

Картезий 153, 155, 156, 159–165, 178. *См. также* Декарт Р.

Кафка Ф. 173

Кеплер И. 62

Кодр 46

Константин Великий 114

Коперник Н. 151, 173

Ксенофан 19, 20, 27, 66, 78, 101

Ксенофонт 39

Кун Т. 183

Кьеркегор С. 103, 197

Л

Ламетри 170

Лао-Цзы 10

Лаплас П.С. 174

Лев XIII 125

Левкипп 29, 30, 79, 199

Лейбниц Г.В. 122, 165, 204

Лобок А.М. 99, 202

Локк Дж. 165–171, 204

Лоренц Х.А. 163

Лосев А.Ф. 183

Лютер М. 106, 131

М

Магеллан Ф. 133

Магомет 15

Макиавелли Н. 133, 136–141, 203

Мальбранш 165

Маркес Г.Г. 173

Маркс К. 28, 78, 81, 166, 189, 197

Матисс А. 136

Мах Э. 4

Михайлов Ф.Т. 200

Молешотт Я. 158

Мор Т. 133–136, 145

Н

Наполеон I Бонапарт 174

Николай Кузанский 131

Никомах 58

Ницше Ф. 11, 45, 197

Ньютон И. 31, 60–64, 144, 184, 189

О

Одоакр 112

Орко (де) Рамиро 139

Оуэн Р. 136

П

Парменид 19–21, 24, 25, 30, 61, 66, 198

Пелагий 106

Перикл 33, 49

Петр Дамиани 117

Петрарка Ф. 130

Пиррон 89

Пифагор 15–18, 22, 27, 41, 76, 199

Платон 9, 16, 24, 28, 39, 43, 45–59, 61, 66, 68, 71, 82, 94, 106, 108, 109, 122, 126, 134, 135, 137, 155, 172, 173, 198–200

Плотин 94

Поппер К. 50, 55

Пригожин И. 204

Прокл 94

Протагор 36, 37, 44, 47, 199

Пуанкаре А. 4, 18

Р

Рассел Б. 140, 148, 149, 167, 203, 204

Рикардо Д. 23, 66

Росцелин 126

Руссо Ж.-Ж. 104

С

Сартр Ж.П. 173

Секст Эмпирик 90

Сен-Симон К.А. 136

Сократ 9, 27, 38–46, 48, 50, 52, 66, 83, 94, 109, 156, 198, 200

Соловьев В. 114

Солон 46

Спада, кард. 203

Спиноза Б. 28, 122, 165, 166, 204

Стагирит 58–67, 69–74, 77, 86, 122–124, 200, 201, 203. *См. также* Аристотель

Т

Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс 102–106, 198, 202

Толстой Л.Н. 104

Туган-Барановский М.И. 135, 136, 203

Ф

Фалес Милетский 9, 13–15, 45

Филипп Македонский 140, 203

Фома Аквинский 121–125, 127

Фохт К. 158

Фрезер Дж. 182, 205

Фрейд З. 4, 162, 197

Фурье Ш. 136

Х

Хилон 200

Ц

Цицерон, Марк Тулий 27

Ш

Шестов Л. 104

Шопенгауэр А. 197

Э

Эзоп 76

Эйнштейн А. 163, 182, 201

Эмпедокл 9

Энгельс Ф. 166

Эпиктет 87, 201

Эпикур 76–84, 86, 89, 166, 188, 191, 201, 203

Эссекс 145

Ю

Юм Д. 165, 170–172, 181, 204

Юстиниан 114

Я

Ясперс К. 10