Бертран
РАССЕЛ

История западной философии

PHILOSOPHY

PHILOSOPHY

Бертран
РАССЕЛ

История западной философии

Издательство АСТ
МОСКВА

УДК 173
ББК 87.7
Р 24

Серия «Философия — Neoclassic»

Bertrand Russell
A HISTORY OF WESTERN PHILOSOPHY

Подготовка текста и научное редактирование
В. В. Целищева

Перевод с английского
В. В. Целищева (глава «Карл Маркс»)

Серийное оформление и дизайн переплета —
А. А. Кудрявцев, А. Б. Ткаченко, студия «FOLD & SPINE»

Печатается с разрешения издательства Routledge, a member of the Taylor & Francis Group, copyright of The Bertrand Russell Peace Foundation.

Рассел, Бертран.

Р24 История западной философии / Бертран Рассел; [перевод с английского]. — Москва: Издательство АСТ, 2016. — 1024 с. — (Философия — Neoclassic).

ISBN978–5–17–098388–9

Бертран Рассел (1872–1970) — лауреат Нобелевской премии по литературе, математик, общественный деятель и один из величайших философов XX века, автор знаменитых работ «Проблемы философии», «Человеческое познание: его сфера и границы», «Азбука относительности», «Брак и мораль» и «История западной философии».

«История западной философии» — самый известный, фундаментальный труд Б. Рассела. В нем он прослеживает развитие философских взглядов от возникновения греческой цивилизации и до 20-х годов двадцатого столетия.

УДК 173
ББК 87.7

© Bertrand Russell, 1945
© Перевод (глава «Карл Маркс»). В. В. Целищев, 2016
© Издание на русском языке AST Publishers, 2016

ОГЛАВЛЕНИЕ

КНИГА ПЕРВАЯ. **Древняя философия**

Предисловие 7
Введение 10

Часть первая. ДОСОКРАТИКИ 24

Глава I. Возникновение греческой цивилизации . . . 24
Глава II. Милетская школа 49
Глава III. Пифагор 56
Глава IV. Гераклит 67
Глава V. Парменид 79
Глава VI. Эмпедокл 86
Глава VII. Афины в отношении к культуре 92
Глава VIII. Анаксагор 96
Глава IX. Атомисты 99
Глава X. Протагор 111

Часть вторая. СОКРАТ, ПЛАТОН И АРИСТОТЕЛЬ . . 121

Глава XI. Сократ 121
Глава XII. Влияние Спарты 136
Глава XIII. Источники взглядов Платона 149
Глава XIV. Утопия Платона 153
Глава XV. Теория идей 167
Глава XVI. Теория бессмертия Платона 184
Глава XVII. Космогония Платона 197
Глава XVIII. Знание и восприятие у Платона 204

Глава XIX. Метафизика Аристотеля 217
Глава XX. Этика Аристотеля 233
Глава XXI. Политика Аристотеля 248
Глава XXII. Логика Аристотеля 261
Глава XXIII. Физика Аристотеля 270
Глава XXIV. Ранняя греческая математика и астрономия 276

Часть третья. ДРЕВНЯЯ ФИЛОСОФИЯ ПОСЛЕ АРИСТОТЕЛЯ 288

Глава XXV. Эллинистический мир 288
Глава XXVI. Киники и скептики 300
Глава XXVII. Эпикурейцы 314
Глава XXVIII. Стоицизм 327
Глава XXIX. Римская империя и ее отношение к культуре 349
Глава XXX. Плотин 365

КНИГА ВТОРАЯ. **Католическая философия**

Введение 383

Часть первая. ОТЦЫ ЦЕРКВИ 391

Глава I. Религиозное развитие евреев 391
Глава II. Христианство в первые четыре столетия . . 409
Глава III. Три доктора церкви 423
Глава IV. Философия и теология Св. Августина . . . 445
Глава V. V и VI столетия 463
Глава VI. Св. Бенедикт и Григорий Великий 474

Часть вторая. СХОЛАСТЫ 490

Глава VII. Папство в века мрака 490
Глава VIII. Иоанн Скот 505
Глава IX. Церковная реформа XI столетия 513
Глава X. Мусульманская культура и философия . . . 529
Глава XI. XII столетие 540
Глава XII. XIII столетие 556
Глава XIII. Св. Фома Аквинский 570
Глава XIV. Францисканские схоласты 585
Глава XV. Упадок папства 601

КНИГА ТРЕТЬЯ. **Философия Нового времени**

Часть первая. ОТ ВОЗРОЖДЕНИЯ ДО ЮМА 617

Глава I. Общая характеристика 617
Глава II. Итальянское возрождение 622
Глава III. Макиавелли 632
Глава IV. Эразм и Мор 642
Глава V. Реформация и контрреформация 656
Глава VI. Развитие науки 659
Глава VII. Фрэнсис Бэкон 678
Глава VIII. «Левиафан» Гоббса 683
Глава IX. Декарт 697
Глава X. Спиноза 711
Глава XI. Лейбниц 725
Глава XII. Философский либерализм 744
Глава XIII. Теория познания Локка. 753
Глава XIV. Политическая философия Локка 770
Глава XV. Влияние Локка 798
Глава XVI. Беркли 806
Глава XVII. Юм 821

Часть вторая. ОТ РУССО ДО НАШИХ ДНЕЙ. 840

Глава XVIII. Движение романтизма 840
Глава XIX. Руссо 851
Глава XX. Кант 871
Глава XXI. Течения мысли в XIX столетии. 892
Глава XXII. Гегель 905
Глава XXIII. Байрон 924
Глава XXIV. Шопенгауэр 932
Глава XXV. Ницше 940
Глава XXVI. Утилитаристы 955
Глава XXVII. Карл Маркс. 966
Глава XXVIII. Бергсон. 976
Глава XXIX. Уильям Джеймс 989
Глава XXX. Джон Дьюи 999
Глава XXXI. Философия логического анализа 1011

КНИГА ПЕРВАЯ
ДРЕВНЯЯ ФИЛОСОФИЯ

Предисловие

Чтобы эта книга могла избежать более суровой критики, чем та, которую она, несомненно, заслуживает, необходимо сказать несколько слов в качестве извинения и объяснения.

Извинения необходимо принести специалистам по тем или иным философским школам или отдельным философам. За исключением, возможно, одного лишь Лейбница, любой из тех философов, которых я рассматриваю в данной книге, некоторым другим специалистам известен гораздо лучше, чем мне. Если, однако, книги, охватывающие весьма широкие области знания, должны все-таки писаться, то неизбежно, поскольку мы не бессмертны, что те, кто сочиняет подобные книги, должны затрачивать меньше времени на любую их часть, чем, может быть, затрачивается авторами, которые сосредоточивают основное свое внимание на отдельной личности или каком-либо коротком периоде времени. Некоторые, чья ученая строгость непреклонна, сделают заключение, что книги, охватывающие весьма широкие области, вообще не должны писаться или, если они все же пишутся, то их следует составлять из монографий большого числа авторов. Однако сотрудничество многих авторов связано с известными изъянами в изложении истории философии. Если имеется какое-либо единство в развитии истории, если существует внутренняя связь между тем, что было раньше, и тем, что имело место позже, то для изложения этого совершенно необходимо, чтобы ранний и поздний периоды были синтезированы одним ученым. Человеку, изучающему Руссо, будет, по-видимому, трудно отдать должное той связи,

которая существует у Руссо со Спартой Платона и Плутарха, историк же Спарты не мог пророчески предвидеть Гоббса, Фихте или Ленина. Выявление таких связей и представляет собой одну из целей, стоящих перед автором настоящей книги. Поставленная цель может быть достигнута только в обширном обозрении.

Написано много историй философии, но ни одна из них, насколько мне известно, не преследовала такой цели, какую я выдвигаю перед собой. Философы являются одновременно и следствиями и причинами — следствиями социальных обстоятельств, политики и институтов того времени, к которому они принадлежат, и причинами (в случае, если те или иные философы удачливы) убеждений, определяющих политику и институты последующих веков. В большинстве историй философии каждый мыслитель действует как бы в пустоте; его взгляды излагаются изолированно, исключая, самое большее, связь их с воззрениями более ранних философов. Я же со своей стороны каждого философа пытаюсь рассматривать (насколько это возможно сделать, не отходя от истины) в качестве продукта окружающей его среды, то есть как человека, в котором выкристаллизовались и сконцентрировались мысли и чувства, свойственные обществу, частью которого он является.

Это привело к тому, что в книгу включены некоторые главы, относящиеся к чисто социальной истории. Никто не сможет понять стоиков и эпикурейцев без определенного знания эпохи эллинизма или схоластов без хотя бы беглого анализа истории развития церкви с V по XIII столетие. Поэтому я коротко излагаю те моменты основных направлений исторического развития, которые, по моему мнению, оказали наибольшее влияние на философскую мысль, и с возможной полнотой освещаю, может быть, незнакомые некоторым читателям периоды истории; это касается, например, раннего Средневековья. Но из этих исторических глав я строжайшим образом выбрасываю все, что имело небольшое отношение или вовсе не имело никакого отношения к философии данного или последующего периода.

Проблема отбора материала для такой книги, как эта, порождает весьма большие трудности. Лишенная подробно-

стей, книга становится сухой и неинтересной, обилие же деталей заключает в себе опасность сделать ее невыносимо длинной. Я стремился к компромиссу, исследуя воззрения только тех мыслителей, которые, на мой взгляд, имеют выдающееся значение, и упоминания в связи с ними о таких деталях (даже если они не являются определяющими), которые представляют ценность ввиду их иллюстративного и оживляющего характера.

Философия начиная с древнейших времен была не просто делом школ или споров между небольшими группами ученых людей. Она являлась неотъемлемой частью жизни общества, и как таковую я и старался ее рассматривать. Если предлагаемая книга обладает какими-либо достоинствами, то источником их является указанная точка зрения.

Своим существованием эта книга обязана д-ру Альберту С. Бэрнесу, будучи первоначально задумана и частично прочитана в виде лекций на основе фонда Бэрнеса в Пенсильвании.

Как и при написании большинства моих сочинений, начиная с 1932 года мне все время оказывалась большая помощь в исследовательской работе, а также во многих других отношениях моей женой Патрицией Рассел.

Бертран Рассел

Введение

Концепции жизни и мира, которые мы называем «философскими», являются продуктом двух факторов: один из них представляет собой унаследованные религиозные и этические концепции, другой — такого рода исследования, которые могут быть названы «научными», употребляя это слово в самом широком смысле. Отдельные философы сильно различаются между собой в зависимости от пропорции, в какой эти два фактора входили в их систему, но наличие обоих является в определенной степени тем, что характеризует философию.

«Философия» — слово, которое употреблялось во многих смыслах, более или менее широких или узких. Я предлагаю употреблять это слово в самом широком смысле, который и попытаюсь теперь объяснить.

Философия, как я буду понимать это слово, является чем-то промежуточным между теологией и наукой. Подобно теологии, она состоит в спекуляциях по поводу предметов, относительно которых точное знание оказывалось до сих пор недостижимым; но, подобно науке, она взывает скорее к человеческому разуму, чем к авторитету, будь то авторитет традиции или откровения. Все *определенное* знание, по моему мнению, принадлежит к науке; все *догмы,* поскольку они выходят за пределы определенного знания, принадлежат к теологии. Но между теологией и наукой имеется Ничейная Земля, открытая для атак с обеих сторон; эта Ничейная Земля и есть философия. Почти все вопросы, которые больше всего интересуют спекулятивные умы, таковы, что наука на

них не может ответить, а самоуверенные ответы теологов более не кажутся столь же убедительными, как в предшествующие столетия. Разделен ли мир на дух и материю, а если да, то что такое дух и что такое материя? Подчинен ли дух материи, или он обладает независимыми силами? Имеет ли Вселенная какое-либо единство или цель? Развивается ли Вселенная по направлению к некоторой цели? Действительно ли существуют законы природы, или мы просто верим в них благодаря лишь присущей нам склонности к порядку? Является ли человек тем, чем он кажется астроному, — крошечным комочком смеси углерода и воды, бессильно копошащимся на маленькой и второстепенной планете? Или же человек является тем, чем он представлялся Гамлету? А может быть, он является и тем и другим одновременно? Существуют ли возвышенный и низменный образы жизни, или же все образы жизни являются только тщетой? Если же существует образ жизни, который является возвышенным, то в чем он состоит и как мы его можем достичь? Нужно ли добру быть вечным, чтобы заслуживать высокой оценки, или же к добру нужно стремиться, даже если Вселенная неотвратимо движется к гибели? Существует ли такая вещь, как мудрость, или же то, что представляется таковой, — просто максимально рафинированная глупость? На такие вопросы нельзя найти ответа в лаборатории. Теологи претендовали на то, чтобы дать на эти вопросы ответы и притом весьма определенные, но самая определенность их ответов заставляет современные умы относиться к ним с подозрением. Исследовать эти вопросы, если не отвечать на них, — дело философии.

К чему тогда, можете вы спросить, тратить время на подобные неразрешимые вопросы? На это можно ответить и с точки зрения историка, и с точки зрения личности, стоящей перед ужасом космического одиночества.

Ответ историка, постольку, поскольку я способен его предложить, будет дан на протяжении этой работы. С того времени как люди стали способны к свободному размышлению, их действия в бесчисленных важных аспектах оказались в зависимости от их теорий относительно природы мира и человеческой жизни и от теорий о том, что такое добро

и что такое зло. Это так же верно относительно настоящего времени, как и относительно прошлого. Чтобы понять эпоху или нацию, мы должны понять ее философию, а чтобы понять ее философию, мы должны сами в некоторой степени быть философами. Здесь налицо взаимная обусловленность: обстоятельства жизни людей во многом определяют их философию, но и наоборот, их философия во многом определяет эти обстоятельства. Это взаимодействие, имевшее место в течение веков, будет предметом последующего изложения.

Есть, однако, и более личностный ответ. Наука говорит нам, что мы способны познавать, но то, что мы способны познавать, ограниченно, и если мы забудем, как много лежит за этими границами, то утратим восприимчивость ко многим очень важным вещам. Теология, с другой стороны, вводит догматическую веру в то, что мы обладаем знаниями там, где фактически мы невежественны, и тем самым порождает некоторого рода дерзкое неуважение к Вселенной. Неуверенность перед лицом живых надежд и страхов мучительна, но она должна сохраняться, если мы хотим жить без поддержки утешающих басен. Нехорошо и то и другое: забывать задаваемые философией вопросы и убеждать себя, что мы нашли бесспорные ответы на них. Учить тому, как жить без уверенности и в то же время не быть парализованным нерешительностью, — это, пожалуй, главное, что может сделать философия в наш век для тех, кто занимается ею.

Философия как нечто отличное от теологии возникла в Греции в VI веке до н. э. Пережив свою историю в античную эпоху, она снова, в эпоху возникновения христианства и падения Рима, была поглощена теологией. В течение своего второго великого периода, от XI до XIV века, она испытывает господство католической церкви, если не говорить о немногих великих мятежниках, таких, как император Фридрих II (1195–1250). Этому периоду был положен конец тем хаосом, который достиг своего кульминационного пункта в эпоху Реформации. Третий период — начиная с XVII столетия и вплоть до нашего времени — в большей степени, чем какой-либо из предшествующих, находится под влиянием науки. Традиционные религиозные верования сохраняют свое значение, но чувствуется необходимость их оправдания

и видоизменения всюду, где наука, по-видимому, требует этого. Немногие из философов этого периода являются ортодоксальными с католической точки зрения, в их теориях светское государство занимает более важное место, чем церковь.

Общественная связь и личная свобода, подобно религии и науке, находятся в состоянии конфликта или неустойчивого компромисса в течение всего этого периода. В Греции социальная связь обеспечивалась верностью по отношению к городу-государству; даже Аристотель, хотя в его время Александр сделал город-государство устаревшим явлением, не мог видеть какого-либо преимущества в другой политике. Степень, в какой индивидуальная свобода урезывалась долгом личности перед городом-государством, была весьма различна. В Спарте личность имела мало свободы, как это имеет место в современной Германии или России. Несмотря на эпизодические преследования, в Афинах в лучшие времена граждане обладали совершенно исключительной свободой от ограничений, налагаемых государством. Вплоть до Аристотеля в греческой мысли доминировало чувство глубокой религиозной и патриотической преданности городу-государству; ее этические системы были приспособлены к жизни *граждан* городов-государств и содержали в себе значительные политические элементы. Но концепции, соответствующие эпохе независимости греков, стали больше неприменимыми, как только греки оказались под властью сперва македонцев, а затем римлян. Это привело, во-первых, вследствие разрыва с традицией к утрате силы, а во-вторых, породило этику, более индивидуалистическую и менее общественную. Стоики рассматривали добродетельную жизнь скорее в плане отношения души к Богу, чем гражданина к государству. Таким образом, они расчищали путь христианству, которое первое время было, подобно стоицизму, аполитичным учением, поскольку в течение первых трех столетий приверженцы христианства не имели никакого влияния на правительство. В течение шести с половиной веков, начиная с Александра Великого и кончая Константином, общественная связь обеспечивалась вовсе не философией и не старинным чувством преданности, но силой, прежде всего силой армии,

а затем гражданской администрации. Римские армии, римские дороги, римское право и римские чиновники сперва создали, а потом охраняли мощное централизованное государство. Нельзя приписывать какую-либо роль римской философии в этом деле, потому что она не играла никакой роли.

На протяжении этого длительного периода греческие идеи, унаследованные от эпохи свободы, переживали процесс постепенного преобразования. Некоторые из старых идей, особенно те, которые мы должны рассматривать как специфически религиозные, выиграли сравнительно в своем значении; другие, более рационалистические, были отброшены в силу их несоответствия духу времени. Таким образом, поздние язычники видоизменяли греческую традицию, пока она не стала пригодной для слияния с христианским учением.

Христианство популяризировало важный взгляд, уже подразумевавшийся в учении стоиков, но чуждый общему духу античности: я имею в виду взгляд, согласно которому долг человека перед Богом является более настоятельным, чем его долг перед государством[1]. Взгляд, что «мы должны слушаться скорее Бога, чем Человека», как говорили Сократ и апостолы, пережил переход в веру Константина, потому что ранние христианские императоры были арианами или склонялись к арианизму. Когда же императоры стали ортодоксальными, этот взгляд канул в вечность. В Византийской империи он оставался в латентном состоянии, так же обстояло дело позднее и в Российской империи, которая заимствовала свое христианство из Константинополя[2]. Но на Западе, где католические императоры были почти немедленно замещены (за исключением части Галлии) еретическими варварами-завоевателями, превосходство религиозного долга перед политическим сохранилось и в некоторой степени продолжает сохраняться в настоящее время.

[1] Этот взгляд был известен в более ранние времена: он высказывается, например, в «Антигоне» Софокла. Но до стоиков мало кто придерживался такого взгляда.

[2] Вот почему в современной России не считают, что нам следует повиноваться в первую очередь диалектическому материализму, а не Сталину.

Вторжение варваров на шесть веков положило конец существованию цивилизации в Западной Европе. Она еще теплилась в Ирландии, пока датчане не разрушили ее и там в IX веке, но прежде чем угаснуть совсем, она породила одну замечательную фигуру — Иоанна Скота Эриугену. В Восточной империи греческая цивилизация в неизменном состоянии, как в музее, просуществовала до падения Константинополя в 1453 году, но, кроме художественной традиции и юстиниановского кодекса римского права, Константинополь не дал миру ничего значительного.

В течение этого периода мрака, с конца V века до середины XI века, западноримский мир претерпел некоторые очень интересные изменения. Конфликт между долгом по отношению к Богу и по отношению к Государству, который принесло с собой христианство, принял форму конфликта между церковью и королем. Церковная юрисдикция папы распространилась на Италию, Францию и Испанию, Великобританию и Ирландию, Германию, Скандинавию и Польшу. Сначала за пределами Италии и Южной Франции контроль папы над епископами и аббатами был очень слаб, но со времени Григория VII (конец XI века) этот контроль стал реальным и действенным. С этого времени духовенство всей Западной Европы превратилось в единую организацию, направляемую из Рима и стремящуюся к власти умно и непреклонно. Духовенство обычно, вплоть до начала XIV столетия, одерживало победы в своих конфликтах со светскими властями. Конфликт между церковью и государством был не только конфликтом между церковниками и мирянами, он представлял собой также возрождение конфликта между средиземноморским миром и северными варварами. Единство церкви было повторением единства Римской империи: церковная служба велась на латинском языке, руководящие деятели церкви происходили по большей части из Италии, Испании или Южной Франции. Их образование после своего возрождения вновь стало классическим, их понятия о праве и правительстве были бы более понятны Марку Аврелию, чем современным им монархам. Церковь в своем лице сочетала одновременно преемственность по отношению к прошлому и все наиболее цивилизованное в настоящем.

Светская власть, напротив, находилась в руках королей и баронов тевтонского происхождения, стремящихся сохранить все возможное из тех институтов, которые они принесли из лесов Германии. Абсолютная власть была чужда этим институтам, она казалась сильным завоевателям пустой и безжизненной законностью. Король должен был делить свою власть с феодальной аристократией, но все в равной степени считали, что им позволены время от времени взрывы страстей в форме войны, убийства, грабежа или насилия. Монархи могли раскаиваться, ибо они были искренне религиозными людьми, тем более что раскаяние было, в конце концов, само по себе только разновидностью страсти. Но церковь никогда не могла воспитать в них спокойной умеренности хорошего поведения, которого современный работодатель требует от своих служащих и обычно добивается его. Какая польза от завоевания мира, если они не могут пить, убивать и любить в соответствии со своим настроением? И почему это должны они со своими армиями гордых рыцарей подчиняться предписаниям книжников, давших обет безбрачия и лишенных вооруженной силы? Вопреки церковному неодобрению, они сохраняли дуэли, судебные поединки, организовывали турниры и развили куртуазную любовь; в ярости они даже убивали известных церковников.

Все вооруженные силы оставались на стороне королей, и тем не менее церковь побеждала. Церковь брала верх отчасти потому, что она обладала почти полной монополией на образование, а отчасти потому, что короли постоянно воевали друг с другом, но главным образом в силу того, что, за немногими исключениями, правители и народ были в равной степени глубоко убеждены, что церковь является всемогущей. Церковь могла решить, проведет ли тот или иной король вечность в раю или в аду, церковь могла освободить подданных от долга повиновения и тем самым вызвать восстание. Более того, церковь олицетворяла порядок в противоположность анархии и потому приобретала поддержку возникающего торгового класса. В Италии, в частности, последнее обстоятельство имело решающее значение.

Попытка тевтонцев сохранить хотя бы частичную независимость от церкви находила свое выражение не только

в политике, но и в искусстве, романах, рыцарстве и войне. В интеллектуальном отношении эта попытка отразилась слабо, ибо образование находилось почти полностью в руках духовенства. Ходячая философия средневековья не является точным зеркалом своей эпохи, она отражает только то, что думала одна партия. Среди духовенства тем не менее, особенно среди францисканских монахов, были люди, в силу различных причин несогласные с папой. Кроме того, в Италии культура распространилась среди мирян на несколько столетий раньше, чем севернее Альп. Фридрих II, пытаясь основать новую религию, представлял в своем лице крайнюю антипапскую культуру, тогда как Фома Аквинский, родившийся в Неаполитанском королевстве, где правил Фридрих II, остается вплоть до наших дней классическим представителем философии папства. Пятьюдесятью годами позднее Данте достигает синтеза и дает единственное гармоничное изложение законченной средневековой системы идей.

После Данте, по различным политическим и духовным причинам, средневековый философский синтез распадается. Пока этот синтез сохранялся, он отличался своеобразной опрятностью и миниатюрной полнотой и законченностью. С чем бы ни сталкивалась эта система, она все приводила в точное соответствие со всем остальным содержанием своего весьма ограниченного мира. Но Великая Ересь, умиротворительное движение и папство эпохи Возрождения подготовили Реформацию, которая разрушила единство христианского мира и схоластическую теорию правления, имеющего своим центром папу. Новые познания о древности, а также о форме Земли породили в эпоху Возрождения в человеке чувство усталости от систем, которые должны были теперь восприниматься как духовная тюрьма. Астрономия Коперника поставила Землю и человека в более скромное положение по сравнению с тем, которое они занимали в системе Птолемея. Среди ученых стремление к собиранию новых фактов заняло место стремления рассуждать, анализировать и систематизировать. Хотя в области искусства Возрождение все еще придерживается строгого порядка, в мышлении оно предпочитает большой и плодотворный беспорядок. В этом

отношении Монтень — наиболее типичный представитель своей эпохи.

В политической теории, как и везде, за исключением искусства, порядок был нарушен. В течение Средних веков, на практике столь беспокойных и бурных, в области мысли господствовали страсть к законности и наиболее строгая теория политической власти. В конечном счете всякая власть исходит от Бога. В священных делах он уполномочил к власти папу, а в светских — императора. Но и папа и император утратили свое значение в течение XV столетия. Папа стал просто одним из итальянских князей, вовлеченным в невероятно сложную и неразборчивую в средствах итальянскую политическую игру. Новые национальные монархии во Франции, Испании и Англии обладали на своей территории властью, которой ни папа, ни император не могли оспаривать. Национальное Государство приобрело, особенно благодаря пороху, влияние на чувства и мысли людей, которого раньше оно не имело и которое постепенно разрушило все, что оставалось от римской веры в единство цивилизации.

Этот политический беспорядок нашел свое выражение в макиавеллевском «Князе». При отсутствии какого-либо ведущего принципа политика становится неприкрытой борьбой за власть. В «Князе» дается тонкий совет, как надо успешно вести такую игру. То, что случилось в великую эпоху Греции, произошло снова в Италии эпохи Возрождения: традиционные моральные ограничения исчезли, потому что в них увидели связь с предрассудком; освобождение от пут возбудило в людях энергию и творчество, привело к редкому расцвету гения, но анархия и предательство, неизбежно следующие за упадком морали, обессилили итальянцев как нацию, и итальянцы попали, подобно грекам, под господство наций, менее цивилизованных, чем они сами, но не в такой мере лишенных общественной связи.

Однако в данном случае результат был менее разрушителен, чем в Греции, потому что новые могущественные нации оказались (за исключением Испании) столь же способными к великим достижениям, как и сами итальянцы незадолго перед этим.

Начиная с XVI века история европейской мысли определяется Реформацией. Реформация — сложное и многостороннее движение, она обязана своими успехами многим причинам. В основном это мятеж северных наций против восстановленного господства Рима. Религия являлась силой, подчинившей Север, но в Италии религия пришла в упадок: папство как институт сохранилось и извлекало громадную дань из Германии и Англии, но эти пока еще набожные нации не могли чувствовать почтение к Борджиа и Медичи, которые специализировались на том, что спасали души от чистилища в обмен на деньги, которые сами тратили на роскошь и разврат. Национальные, экономические и моральные мотивы слились воедино, чтобы усилить мятеж против Рима. Более того, короли вскоре поняли, что стань церковь на их территории только национальной, они смогли бы достигнуть над ней господства, а тем самым приобрести и у себя дома еще большее могущество, чем раньше, когда делили власть с папой. По всем этим причинам теологические нововведения Лютера приветствовались в равной степени правителями и народом большей части северной Европы.

Католическая церковь ведет свое происхождение из трех источников. Ее Священная история была еврейской, ее теология — греческой, а ее правление и каноническое право, по крайней мере косвенно, — римскими. Реформация отвергла римские элементы, смягчила греческие и очень усилила иудейские. Она, таким образом, сотрудничала с националистическими силами, губившими дело социальной сплоченности, осуществленное сначала Римской империей, а затем католической церковью. Согласно католической доктрине, божественное откровение не закончилось с созданием Писания, но продолжается из века в век через посредство церкви, поэтому личность должна подчинять ей свои частные мнения. Протестанты, напротив, отвергли церковь как посредника в откровении; истину следует искать только в Библии, которую каждый человек может толковать для себя по-своему. Если люди разойдутся в своем истолковании, то нет такой назначенной Богом силы, которая могла бы решить этот спор. На практике государство претендовало на права, ранее принадлежавшие церкви, но то было узурпацией. Тео-

рия протестантизма не признавала земного посредника между душой и Богом.

Эта перемена имела важные последствия. Истина должна была больше подтверждаться не консультативной властью, а внутренним созерцанием. Возникла быстро развивавшаяся тенденция к анархизму в политике, к мистицизму в религии, который всегда с трудом укладывался в рамки католической ортодоксии. Получился не единый протестантизм, а множество сект, не единая философия, противостоящая схоластике, а столько философских систем, сколько было философов, и не один император, как в XIII веке, противостоял папе, а большое число еретических королей. В итоге как в мышлении, так и в литературе развивается постоянно углубляющийся субъективизм, проявляющийся первое время как благотворное освобождение от духовного рабства, но неуклонно ведущий к враждебной для социального здоровья изоляции личности.

Современная философия начинается с Декарта, для которого основным бесспорным положением являлось положение о существовании лишь самого себя и своих собственных мыслей, из чего следует заключать о существовании внешнего мира. Это только первая стадия в развитии, которое привело через Беркли и Канта к Фихте, для которого все — только эманация «я». Это было безумие, и, столкнувшись с такой крайностью, философия с тех пор пыталась и пытается перенестись в мир будничного здравого смысла.

Субъективизм в философии, анархизм в политике идут рука об руку. Уже во времена, когда еще жив был Лютер, незваные, непризнанные апостолы развили доктрину анабаптизма, который в течение некоторого времени господствовал в городе Мюнстере. Анабаптисты отменили все законы, поскольку они утверждали, что хороший человек будет руководиться в любой момент Святым Духом, который не может быть связан предписаниями. Исходя из этой предпосылки, они пришли к коммунизму и сексуальному промискуитету. Вскоре они были истреблены после героического сопротивления. Но их доктрина в более мягкой форме распространилась в Голландии, Англии и Америке; исторически она явилась источником квакерства. Еще более острая форма анар-

хизма, уже не связанная с религией, возникает в XIX веке. В России, в Испании и в меньшей степени в Италии он имел значительный успех и вплоть до наших дней остается пугалом для американских иммиграционных властей. Эта современная, хотя и антирелигиозная форма многое еще сохраняет от духа раннего протестантизма; она отличается тем, что главным образом направляет против светских правительств ту враждебность, которую Лютер направлял против пап.

Субъективность, которой однажды дали волю, не может быть заключена в какие-либо границы, пока она не достигнет своего логического конца. Протестантский упор на индивидуальную совесть в области морали, в сущности, был анархическим. Привычка и обычай являлись настолько сильными, что (за исключением случайных взрывов, вроде мюнистерского) последователи индивидуализма в этике продолжали действовать добродетельным образом в соответствии с традицией. Но это было неустойчивое равновесие. Культ «чувственности» XVIII века начал разрушать его: действие вызывало восхищение не благодаря своим благим последствиям и не благодаря своему соответствию моральному кодексу, но благодаря вызвавшему его чувству. Из такого отношения развился культ героя, выраженный Карлейлем и Ницше, и байроновский культ неистовой страсти, какова бы она ни была по своему содержанию.

Романтическое движение в искусстве, литературе и политике связано с этим субъективным способом судить о людях не как о членах общества, но как об эстетически прекрасных предметах созерцания. Тигры более прекрасны, чем овцы, но мы предпочитаем видеть их за решеткой. Типичный романтик отодвигает решетку и радуется великолепным прыжкам тигра, уничтожающего овец. Он призывает людей вообразить себя тиграми; но когда его призыв достигает успеха, результаты оказываются не совсем приятными.

В ответ на наиболее безумные формы субъективизма в современную эпоху последовали различные реакции. Во-первых, половинчатая, компромиссная философия, доктрина либерализма, которая пыталась определить соответствующие сферы для личности и для правительства. В современной форме эта попытка берет свое начало у Локка, кото-

рый выступал как против «энтузиазма» — индивидуализма анабаптистов, так и против абсолютного авторитета и слепого преклонения перед традицией. Более радикальное движение привело к доктрине преклонения перед государством, которая придает государству такое же значение, какое католицизм придавал церкви или даже иногда Богу. Гоббс, Руссо и Гегель представляют различные этапы этой теории, а их доктрины практически реализованы Кромвелем, Наполеоном и фашистской Германией. Коммунизм в теории далек от таких философий, но на практике влеком к такому типу общества, который является результатом подобного обожествления государства.

На протяжении всего длительного развития, от VII века до н. э. и до наших дней, философы делились на тех, кто стремился укрепить социальные узы, и на тех, кто хотел ослабить их. С этим различием были связаны другие. Сторонники дисциплины защищали некоторые догматические системы, старые или новые, а следовательно, были вынуждены в большей или меньшей степени занимать позиции, враждебные науке, поскольку их догмы не могли быть доказаны эмпирическим путем. Все они почти неизменно учили, что счастье не является благом, но что ему следует предпочесть «благородство» или «героизм». Они питали симпатию к иррациональной части человеческой природы, поскольку чувствовали, что разум враждебен социальной связи. Сторонники либерализма, с другой стороны, исключая крайних анархистов, тяготели к научному, утилитарному, рационалистическому, враждебному неистовой страсти. Они склонны были выступать против всех более глубоких форм религии. Этот конфликт существовал в Греции еще до возникновения того, что мы признаем в качестве философии, и он совершенно явственно выражен у представителей самой ранней греческой мысли. Видоизменившись, он сохраняется вплоть до настоящего времени и, несомненно, сохранится в течение многих грядущих веков.

Ясно, что каждая сторона в этом конфликте, поскольку дело касается того, что же сохраняется в течение длительного исторического периода, отчасти права и отчасти заблуждается. Социальная сплоченность является необходимостью,

и человечество никогда не достигло бы успеха в ее установлении только разумными доводами. Каждое общество подвержено двум противоположным опасностям: с одной стороны, опасности окостенения из-за слишком большой дисциплины и почтения к традиции, а с другой стороны, опасности разложения или подчинения иностранному завоеванию вследствие роста индивидуализма и личной независимости, которые делают невозможным сотрудничество. Вообще значительные цивилизации начинаются с жестоких и суеверных систем, постепенно ослабевающих и приводящих на определенной стадии к эпохе блестящих гениев, в ходе которой благо старой традиции сохраняется, а зло, связанное с разрушением этой традиции, еще не получило своего развития. Но когда зло обнаруживается, оно приводит к анархии, следствием которой неизбежно будет новая тирания, порождающая новый синтез, охраняемый новой системой догм. Доктрина либерализма является попыткой избежать этого бесконечного колебания. Сущность либерализма состоит в попытке укрепить социальный порядок, который не основывался бы на иррациональных догмах, и обеспечить стабильность без введения ограничений больших, чем это необходимо для сохранения общества. Может ли быть успешной эта попытка, решит только будущее.

Часть первая
ДОСОКРАТИКИ

Глава I
ВОЗНИКНОВЕНИЕ ГРЕЧЕСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Во всей истории нет ничего более удивительного и ничего более трудного для объяснения, чем внезапное возникновение цивилизации в Греции. Многое из того, что создает цивилизацию, уже существовало в течение тысячелетий в Египте и Месопотамии и распространилось оттуда в соседние страны. Но некоторых элементов недоставало, пока они не были восполнены греками. Чего они достигли в искусстве и литературе, известно каждому, но то, что они сделали в чисто интеллектуальной области, является даже еще более исключительным. Они изобрели математику[1], науку и философию; на место простых летописей они впервые поставили историю; они свободно рассуждали о природе мира и целях жизни, не обремененные путами какого-либо традиционного ортодоксального учения. Происшедшее было настолько удивительным, что люди до самого последнего времени довольствовались изумлением и мистическими разговорами о греческом гении. Однако вполне возможно понять развитие Греции в научных терминах, и такое исследование сто́ит затраченного времени.

[1] Арифметика и кое-что из геометрии были уже у египтян и вавилонян, но по преимуществу в форме чисто эмпирических правил. Дедуктивное умозаключение из общих посылок — греческое нововведение.

Философия начинается с Фалеса. К счастью, можно легко установить, когда он жил, так как Фалес предсказал затмение, происшедшее, согласно подсчетам астрономов, в 585 году до н. э. Философия и наука — они сперва не разделялись — возникли, таким образом, в начале VI века. Что же происходило в Греции и в соседних странах в предшествующий этому период? Об этом можно говорить только предположительно, но в наш век благодаря археологии у нас гораздо больше знаний, чем было у наших дедов.

Искусство письма было изобретено в Египте около 4000 лет до н. э., в Вавилонии же — не намного позднее. В каждой стране письменность начиналась с рисунков, изображающих предметы, о которых шла речь. Эти рисунки вскоре приобрели условный характер, слова уже представлялись не рисунками, а идеограммами, как это все еще имеет место в современном Китае. В течение тысячелетий эта громоздкая система развилась в алфавитную письменность.

Цивилизация в Египте и Месопотамии обязана своим ранним развитием Нилу, Тигру и Евфрату, которые делали сельское хозяйство самым легким и производительным занятием. Она во многом сходна с цивилизацией, которую испанцы застали в Мексике и в Перу. Обожествляемый царь имел деспотическую власть; в Египте он владел всей землей. Царь имел особенно сокровенные отношения с верховным богом, увенчивавшим политеистическую религию. Существовала военная, а также жреческая аристократия. Если царь оказывался несильным или был занят в тяжелой войне, жреческая аристократия чувствовала себя способной покушаться на царскую власть. Землю возделывали принадлежавшие царю, аристократии и жречеству рабы.

Между египетской и вавилонской теологией имеются существенные различия. Египтяне больше думали о смерти, они верили, что души умерших спускаются в подземное царство, где их ждет суд Осириса, решение которого определяется их образом жизни на земле. Они думали, что в конце концов душе предстоит возвращение в тело. Эта вера проявлялась в бальзамировании умерших и в постройке роскошных пирамид. Пирамиды строились различными фараонами в конце IV и в начале III тысячелетия до н. э. Затем египетская

цивилизация приобретала все более стереотипный характер; прогресс становится невозможным благодаря религиозному консерватизму. Около 1800 года до н. э. Египет завоевывают семиты — гиксосы, управлявшие страной около двух столетий. Они не оказали на Египет значительного влияния, но их присутствие в этой стране, должно быть, послужило распространению египетской цивилизации в Сирии и в Палестине.

История Вавилонии была более воинственной, чем история Египта. Правящей расой первоначально были не семиты, а так называемые шумеры, чье происхождение неизвестно. Шумеры изобрели клинописное письмо, перенятое затем от них завоевателями семитами. До того как Вавилон приобрел первенство и основал империю, существовали различные независимые города, которые в течение определенного периода воевали друг с другом. Боги других городов стали подчиненными, бог Вавилона Мардук занял примерно такое же положение, какое затем занимал Зевс в греческом пантеоне. В Египте имела место та же картина, только значительно раньше.

Как и другие древние религии, религии Египта и Вавилонии являлись первое время культами плодородия. Земля олицетворяла женский пол, а солнце — мужской. Обычно воплощением мужского плодородия считался бык, и быки-боги были общепризнаны. Высшей среди богинь в Вавилонии была богиня земли Иштар. Во всей Западной Азии под различными именами почиталась Великая Матерь. Греки-колонисты, основывая в Малой Азии храмы этой богини, называли ее Артемидой и переняли существовавший там культ. Так возникла «Диана эфесцев»[1]. Христианство превратило ее в деву Марию. Именно совет в Эфесе узаконил титул «Божьей Матери», принадлежащий нашей Богородице.

Политические мотивы там, где религия была связана с имперским правительством, весьма сильно послужили преобразованию ее примитивных черт. Бог или богиня стали ассоциироваться с государством, и они должны были теперь способствовать не только обильному урожаю, но и военной

[1] Диана — латинский эквивалент Артемиды. Именно последняя упоминается в греческом Новом Завете там, где в нашем переводе речь идет о Диане.

победе. Богатая жреческая каста разработала обрядовую сторону и теологию, в пантеон богов она поместила нескольких богов из составных частей империи.

Благодаря связи религии с правительством богов стали связывать также с моралью. Законодатели получали свои кодексы от бога; таким образом, нарушение закона сделалось проявлением неверия. Древнейшим из известных до сих пор правовых кодексов является кодекс Хаммурапи, вавилонского царя (около XXI века до н. э.); как утверждал царь, этот кодекс был получен им от Мардука. Связь между религией и моралью в древнюю эпоху становилась с течением времени все более тесной.

В отличие от египетской вавилонская религия больше касалась процветания в этом мире, чем счастья в будущем. Магия, прорицание и астрология, хотя они были свойственны не только Вавилонии, все же там были развиты более, чем где-либо в другом месте. Именно через Вавилон главным образом они приобрели влияние в более поздние периоды древности. Из Вавилона вышло кое-что, относящееся к науке: разделение дня на 24 часа и круга на 360 градусов, а также открытие периодичности затмений, что позволило с достоверностью предсказывать лунные затмения, а солнечные — с некоторой степенью вероятности. Как увидим далее, эти достижения вавилонян были использованы Фалесом.

Египетская и месопотамская цивилизации были земледельческими, а цивилизации окружающих племен первое время оставались пастушескими. Развитие торговли, вначале исключительно морской, внесло новый элемент. Вплоть до I тысячелетия до н. э. оружие делали из бронзы, а племена, не имевшие на своей собственной территории необходимых металлов, были вынуждены приобретать их путем торговли или при помощи пиратства. Пиратство являлось временным средством. Там, где социальные и политические условия приобрели достаточно устойчивый характер, торговля оказалась более выгодным занятием. Пионером в торговле, по-видимому, выступил остров Крит, ибо в течение приблизительно одиннадцати веков, вероятно с XXV до XIV века до н. э., на Крите существовала передовая в художественном отношении культура, известная под названием минойской.

То, что уцелело от критского искусства, производит впечатление бодрости и почти декадентской роскоши; этим оно весьма отличается от устрашающей угрюмости египетских храмов.

Об этой значительной цивилизации почти ничего не было известно до произведенных сэром Артуром Эвансом и другими раскопок. Это была морская цивилизация, тесно связанная (за исключением времени гиксосов) с Египтом. Из египетских картин видно, что критские моряки вели весьма значительную торговлю между Египтом и Критом. Своего наивысшего развития эта торговля достигла около 1500 года до н. э. По-видимому, критская религия имела много общего с религиями Сирии и Малой Азии, но в искусстве наблюдается большее сходство с египетским искусством, хотя критское искусство очень оригинально и изумительно жизнерадостно. Центр критской цивилизации — так называемый «дворец Миноса» в Кноссе, о котором сохранилась память в традиции классической Греции. Критские дворцы были весьма величественными сооружениями, но приблизительно к концу XIV столетия до н. э. были разрушены, вероятно греческими завоевателями. В основу хронологии критской истории положены египетские предметы, найденные на Крите, и критские предметы, найденные в Египте. Повсюду здесь наши знания зависят от археологических данных.

Критяне поклонялись богине или, может быть, нескольким богиням. Наиболее несомненной богиней была «Повелительница животных», которая была охотницей и, возможно, являлась прообразом классической Артемиды[1]. Она, по-видимому, была также матерью: ее молодой сын являлся единственным (если не считать «Повелителя животных») богом мужского пола. Имеются некоторые свидетельства относительно веры в загробную жизнь, согласно которой, как и в египетских верованиях, земные дела получают вознаграждение или возмездие. Но в целом критяне кажутся, судя по их искусству, жизнерадостным народом, который не был подавлен сколько-нибудь сильно мрачными предрассудками.

[1] Она имела двойника мужского пола, или супруга, — «Повелителя животных», но он менее значителен. Гораздо позднее Артемида отождествляется с Великой Матерью Малой Азии.

Они любили бои быков, во время которых тореадоры — как мужчины, так и женщины — показывали изумительное акробатическое искусство. Бои быков являлись религиозными праздниками, и сэр Артур Эванс думает, что исполнители принадлежали к самой высшей знати. Но этот взгляд не является общепринятым. Сохранившиеся картины полны динамики и реализма.

Критяне обладали линейным письмом, но оно до сих пор не расшифровано. Дома они были миролюбивы, и их города не окружали крепостные стены. Несомненно, что защитой для критян служило их морское могущество.

До своей гибели минойская культура распространилась (около 1600 года до н. э.) на материковую Грецию, где продолжала существовать, претерпевая постепенное вырождение, почти до 900 года до н. э. Эта материковая цивилизация известна под названием микенской; мы знаем о ней благодаря царским гробницам, а также благодаря крепостям, расположенным на вершинах холмов, которые свидетельствуют о большем страхе перед военным нападением, чем это было на Крите. И гробницы и крепости продолжали впечатлять воображение классической Греции. Старейшие произведения искусства в дворцах представляли собой действительно изделия критского искусства или же искусства, весьма к нему близкого. Микенская цивилизация, вырисовывающаяся сквозь дымку легенд, описана Гомером.

В истории микенцев имеется много неопределенного. Обязаны ли они своей цивилизацией завоеванию их критянами? Говорили ли они по-гречески или принадлежали к местной, более древней расе? На эти вопросы невозможно дать определенного ответа, но в целом кажется вероятным, что они были завоевателями, говорившими по-гречески, и что по крайней мере аристократия состояла из белокурых завоевателей с севера, принесших с собой греческий язык[1]. Греки пришли в Грецию тремя последовательными волнами: сперва ионийцы, за ними ахейцы, а последними дорийцы. Ионийцы, хотя и были завоевателями, по-видимому, усвоили критскую культуру довольно полно, как позднее римляне

[1] См: *Martin P. Nilsson*. The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion, p. 11 и далее.

усвоили греческую цивилизацию. Но они были разогнаны и почти целиком изгнаны своими преемниками — ахейцами. Из хеттских табличек, найденных при городе Богаз-Кой, известно, что ахейцы создали большую организованную империю в XIV веке до н. э. Микенская цивилизация, ослабленная войной ионийцев и ахейцев, была практически разрушена дорийцами — последними греческими завоевателями. Если прежние завоеватели в основном усваивали минойскую религию, то дорийцы сохранили исконную индоевропейскую религию своих предков. Религия микенских времен тем не менее продолжала существовать, особенно среди низших классов. Поэтому религия классической Греции оказалась смесью двух религий. На самом деле некоторые из классических богинь были микенского происхождения.

Хотя вышеприведенное описание кажется правдоподобным, следует помнить, что мы не *знаем,* были ли микенцы греками или нет. Что мы действительно знаем, так это то, что цивилизация погибла, что приблизительно в то время, когда ее существование подходило к концу, железо вытеснило бронзу и что морское превосходство на некоторое время перешло к финикийцам.

Но в течение последнего периода микенской эпохи и после ее гибели некоторые из завоевателей оседали и становились землевладельцами, тогда как другие устремлялись дальше, сперва на острова и в Малую Азию, а затем на Сицилию и в Южную Италию, где они основывали города, живущие морской торговлей. Именно в этих приморских городах греки впервые сделали качественно новый вклад в цивилизацию; первенство же Афин пришло позднее, а когда оно наступило, то также было связано с морским могуществом.

Материковая часть Греции является гористой страной, которая в значительной своей части бесплодна. Но зато там много плодородных долин, имеющих свободный доступ к морю и отрезанных горами от удобных сухопутных коммуникаций между собой. В этих долинах и возникли небольшие самостоятельные общества, живущие земледелием, концентрирующиеся вокруг города и обычно расположенные вблизи моря. В таких условиях было естественным, что коль скоро население того или иного общества становилось слишком

большим по сравнению с его внутренними ресурсами, то те, кто не имел возможности жить на земле, вынуждены были заняться мореходством. Города материковой Греции основывали колонии часто в местах, где легче было найти средства к существованию, чем дома. Таким образом, в древнейший исторический период греки Малой Азии, Сицилии и Италии оказались богаче греков, живших в материковой Греции.

Общественные системы в различных частях Греции были весьма различны. В Спарте небольшой слой аристократии существовал за счет порабощенных илотов другой расы; в беднейших земледельческих районах ее население составляли главным образом крестьяне, возделывающие свою землю с помощью своих семей. Но там, где процветали торговля и промышленность, свободные граждане обогащались путем эксплуатации рабов: мужчин — в рудниках, женщин — в текстильном производстве. В Ионии рабами были люди из окружающих варварских племен. Рабов, как правило, вначале приобретали на войне. С увеличением богатства усугублялась изоляция знатных женщин, которые позднее стали уже принимать весьма малое участие в различных сторонах жизни греческой цивилизации, за исключением Спарты и Лесбоса.

Развитие шло весьма единообразно: сперва от монархии к аристократии, затем к чередованию тирании и демократии. Цари не имели абсолютной власти, как в Египте и в Вавилонии; они правили с участием совета старейшин и не могли безнаказанно нарушать обычаи. «Тирания» не означала непременно плохого управления, но лишь правление человека, чье притязание на власть не основывалось на принципе наследования. «Демократия» означала правление всех граждан, в число которых не входили женщины и рабы. Первые тираны, напоминающие Медичи, приобрели власть благодаря тому, что были богатейшими представителями соответствующих плутократий. Часто источники их богатства состояли во владении золотыми и серебряными рудниками, сделавшимися более доходными благодаря новому институту монетной системы, пришедшему из смежного с Ионией Лидийского царства[1]. По-видимому, чеканка монеты была изобретена незадолго до VII века до н. э.

[1] См.: *P. N. Ure.* The Origin of Tyranny.

Одним из самых главных результатов, который получили греки от торговли и пиратства — вначале эти два рода деятельности едва ли различались, — было приобретение искусства письма. Хотя в Египте и в Вавилонии письмо существовало в течение тысячелетий и минойские критяне также имели письменность, которая оказалась разновидностью греческого, время, когда греки обрели алфавитную письменность, остается неизвестным. Они научились этому искусству от финикийцев, которые, подобно другим обитателям Сирии, испытали влияние Египта и Вавилонии и вплоть до возникновения греческих городов в Ионии, Италии, Сицилии удерживали превосходство на море и в морской торговле. В XIV веке до н. э. в письме к Эхнатону («еретическому» фараону Египта) сирийцы пользовались все еще вавилонской клинописью, но Хирам из Тира (969–936 годы до н. э.) уже употреблял финикийский алфавит, который, вероятно, развился из египетской письменности. Египтяне сначала применяли чисто рисуночное письмо. Постепенно рисунки приобретали все более условный характер, стали изображать слоги (первые слоги названий изображаемых вещей) и, наконец, отдельные буквы по принципу: «“Л” означало “Лучник”, который стрелял в лягушку»[1]. Этот последний успех, которого добились в сколько-нибудь законченной форме отнюдь не египтяне, а финикийцы, означал создание алфавита со всеми его преимуществами. Греки, заимствовав у финикийцев это изобретение, изменили алфавит так, чтобы он мог обслуживать их язык. При этом они сделали важные нововведения, добавив гласные, тогда как финикийский алфавит состоял из знаков, обозначающих одни согласные. Не может быть сомнения, что приобретение этого удобного способа письма значительно ускорило прогресс греческой цивилизации.

Гомер был первым выдающимся продуктом эллинской цивилизации. Все суждения относительно Гомера предположительны, но, по-видимому, наилучшим было то мнение, согласно которому под этим именем скрывается скорее целый

[1] Например, «гимель» — третья буква еврейского алфавита — означает «верблюд», и ее знак является условным изображением верблюда.

ряд поэтов, а не одна личность. Для завершения «Илиады» и «Одиссеи» потребовалось, вероятно, около двухсот лет. Некоторые считают, что эти поэмы были созданы в период от 750 года до 550 года до н. э.[1], тогда как другие утверждают, что «Гомер» был почти закончен в конце VIII столетия до н. э.[2] Гомеровские поэмы в известной нам форме принесены в Афины Лисистратом, правившим там (с перерывами) с 560 до 527 года до н. э. С этого времени и впредь афинская молодежь заучивала Гомера наизусть, и это сделалось наиболее важной частью образования. В некоторых частях Греции, особенно в Спарте, Гомер получил такое признание лишь в более позднее время.

Гомеровские поэмы, подобно изысканным рыцарским романам позднего Средневековья, отражали точку зрения цивилизованной аристократии, которая игнорировала различные предрассудки, еще сохранившиеся среди населения, как плебейские. В более поздние времена многие из этих предрассудков появились снова на свет божий. На основе данных антропологии современные авторы пришли к выводу, что, будучи весьма далек от первобытного примитивизма, Гомер явился преобразователем, который отстаивал высшие классовые идеалы городского просвещения и который напоминал рационализатора древних мифов в XVIII веке. Олимпийские боги, представлявшие религию у Гомера, были вовсе не единственными объектами поклонения греков, касается ли это эпохи самого Гомера или более поздней эпохи. В народной религии имелись и другие, более темные и дикие элементы, которые были загнаны в подполье греческим интеллектом в пору его расцвета, но ждавшие лишь момента слабости или страха, чтобы совершить нападение. Во времена упадка оказалось, что верования, отброшенные Гомером и наполовину похороненные в классический период, продолжают жить. Этот факт объясняет многое из того, что иначе показалось бы противоречивым и удивительным.

Первобытная религия всюду носила скорее племенной, чем личный характер. С ней были связаны определенные ритуалы, которые должны были способствовать посредством

[1] *R.J. Beloch.* Griechische Geschichte. Ch. XII.

[2] *M. Rostovtsev.* History of the Ancient World. Vol. I, p. 399.

симпатической магии осуществлению интересов племени, касавшихся особенно плодородия — растительного, животного и человеческого. Зимнее солнцестояние считалось временем, когда солнце следовало ободрять, чтобы оно более не убывало в силе, весна и сбор урожая также требовали соответствующих обрядов. Эти обряды часто были таковы, что вызывали сильное коллективное возбуждение, в котором индивиды утрачивали чувство своей разобщенности и начинали чувствовать себя одним целым со всем племенем. Во всем мире на определенной ступени религиозной эволюции существовали обряды, при которых убивали и поедали священных животных и людей. Различные районы переживали эту стадию в самое разное время. Принесение в жертву богам людей сохранялось обычно дольше, чем обрядовое поедание человеческих жертв; в Греции человеческие жертвоприношения иногда практиковались даже в начале исторического периода. Ритуалы плодородия без подобных жестокостей были свойственны всей Греции, в частности элевсинские мистерии по своему символизму, в сущности, являлись земледельческими праздниками.

Следует признать, что религия у Гомера не слишком религиозна. Его боги вполне человечны; они отличаются от людей только бессмертием и обладанием сверхчеловеческими способностями. В моральном отношении им нельзя отдать никакого предпочтения перед человеком, и трудно понять, как они могли внушать большое благоговение. В некоторых местах у Гомера, вероятно более поздних, они трактуются с вольтеровской непочтительностью. Истинно религиозные чувства, которые могут быть обнаружены у Гомера, относятся не столько к богам Олимпа, сколько к более туманным существам, таким как Судьба, Необходимость или Рок, которым подчинен даже Зевс. Идея Судьбы оказала большое влияние на всю греческую мысль, и она, возможно, была одним из источников, из которых наука извлекла свою веру в естественный закон.

Гомеровские боги — это боги аристократии завоевателей, а не боги полезного плодородия тех, кто действительно возделывал землю. Гилберт Мюррей пишет: «Боги большинства наций претендовали на роль создателей мира. Олимпийцы

не претендовали на это. Самое большее, что они когда-либо сделали, состояло в том, что они завоевали его... Что же они делают после того, как они завоевали свои царства? Заботятся ли они о правлении? Содействуют ли они земледелию? Занимаются ли они торговлей и промышленностью? Нисколько. Да и почему они должны честно трудиться? Они считают, что легче жить на годовые доходы и поражать ударами молнии тех, кто не платит. Они — вожди-завоеватели, королевские пираты. Они воюют, пируют, играют, музицируют; они напиваются допьяна, покатываются со смеху над пришедшим к ним хромым кузнецом. Они никого не боятся, кроме своего собственного царя. Они никогда не лгут, если дело не касается войны или любви»[1].

Гомеровские герои-люди также не блещут особенно хорошим поведением. Главенствующей семьей является дом Пелопса, но он отнюдь не мог служить образцом счастливой семейной жизни.

«Тантал, азиатский основатель династии, начал свою карьеру прямым проступком против богов. Как говорят, он пытался обманом заставить богов вкусить человеческого мяса, убив для этого своего собственного сына Пелопса. Последний, возвращенный чудесным образом к жизни, в свою очередь прогневал богов. Он победил в знаменитом состязании на колесницах своего противника Эномая, царя Писы, при пособничестве возничего последнего, Миртила, которому пообещал щедрое вознаграждение, а затем, чтобы разделаться со своим союзником, сбросил его в море. Проклятие перешло на сыновей Пелопса — Атрея и Фиеста — в форме того, что греки называли *arc,* то есть сильного, если не действительно непреодолимого побуждения к преступлению. Фиест, совратив жену своего брата, сумел благодаря этому похитить у последнего «счастье» семьи — знаменитый златорунный овен. В свою очередь Атрей, обеспечивший изгнание своему брату Фиесту, притворился, что желает простить его, и, зазвав Фиеста к себе под предлогом примирения, пригласил его на пир, где угостил мясом его же сыновей. Затем проклятие наследовал сын Атрея Агамемнон, который оскорбил Артемиду, убив ее священную лань, за что был вы-

[1] «Five Stages of Greek Religion», p. 67.

нужден, чтобы умилостивить богиню и обеспечить для своего флота безопасный проход в Трою, принести в жертву богине свою дочь Ифигению. В свою очередь он был убит своей неверной женой Клитемнестрой и ее любовником Эгисфом, уцелевшим сыном Фиеста. Орест, сын Агамемнона, со своей стороны мстит за своего отца, убивая свою мать и Эгисфа»[1].

Гомер как законченное достижение был продуктом Ионии, то есть части эллинской Малой Азии и прилегающих островов. Гомеровские поэмы записаны и зафиксированы в их теперешнем окончательном виде самое позднее в какой-то отрезок времени VI века до н. э. В этом самом столетии начинаются греческая наука, философия и математика. В то же время в других частях мира происходят события чрезвычайной важности. Конфуций, Будда и Зороастр, если они вообще существовали, могут быть отнесены к этому же столетию[2]. В середине этого столетия Кир основал Персидскую империю. Греческие города Ионии, которым персы предоставили некоторую ограниченную автономию, к концу VI столетия предприняли бесплодное восстание, которое было подавлено Дарием. Лучшие люди этих городов стали изгнанниками. Некоторые философы этого периода были беженцами, которые странствовали из города в город в пределах еще не порабощенной части эллинского мира, распространяя там цивилизацию, сосредоточенную до того времени главным образом в Ионии. В своих странствиях они встречали доброжелательное отношение окружающих.

Ксенофан, период расцвета деятельности которого приходится на последнюю часть VI столетия до н. э., рассказывает:

> Вот о чем нужно вести беседу зимней порою
> У очага, возлежа на мягком ложе, наевшись,
> Сладкое попивая винцо, заедая горошком:
> «Кем ты будешь, откуда? Годов тебе сколько, милейший?
> Сколько было тебе, когда нагрянул Мидиец?»[3]

---

[1] *H.J. Rose*. Primitive Culture in Greece. 1925, p. 193.

[2] Время деятельности Зороастра является, однако, весьма предположительным. Некоторые относят его к 1000 году до н. э. См.: Cambridge Ancient History. Vol. IV, p. 207.

[3] Цит. по: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989, с. 172.

Остальной Греции удалось сохранить свою независимость в битвах при Саламине и Платее, после которых на продолжительное время была освобождена Иония[1].

Греция распадалась на большое количество маленьких независимых государств, каждое из которых состояло из города и окружающей его сельской местности. В разных частях греческого мира уровень цивилизации был весьма различен, лишь немногие города внесли свой вклад в общегреческие достижения. Спарта, о которой в дальнейшем я буду говорить подробнее, имела большое значение в военном, но отнюдь не в культурном отношении. Коринф был богатым и процветающим городом, крупным торговым центром, но и он был небогат великими людьми.

Существовали и чисто земледельческие, сельские общества, вроде знаменитой Аркадии, представлявшейся городским жителям идиллией, но которая в действительности была полна древних варварских ужасов.

Жители Аркадии поклонялись Гермесу и Пану. У них существовало множество культов плодородия, в которых зачастую простой столб правильной формы занимал место статуи бога. Козел символизировал плодородие, так как крестьяне были слишком бедны, чтобы иметь во владении быков. Когда запасы пищи истощались, статую Пана наказывали. (Подобные вещи до сих пор имеют место в отдаленных китайских деревнях.) Существовало там и целое племя людей, которых считали оборотнями, вероятно, в связи с сохранившимися у них человеческими жертвоприношениями и каннибализмом. Согласно поверью, всякий, вкусивший плоти принесенного в жертву человека, становится таким оборотнем. Имелась также пещера, посвященная Зевсу Ликейскому (Зевсу Волку); в этой пещере ни для кого не было спасения, и всякий, побывавший в ней, умирал в течение года. Все эти предрассудки еще процветали в классические времена[2].

---

[1] В результате поражения, которое Афины потерпели от Спарты, персы возвратили назад все побережье Малой Азии, их права на которое были признаны Анталкидовым миром (387–386 годы до н. э.). Приблизительно пятьюдесятью годами позднее оно было включено в империю Александра Македонского.

[2] *H.J. Rose.* Primitive Culture in Greece, p. 65 и далее.

Пан, носивший первоначально имя «Паон» (как думают некоторые), что значило едок или пастух, приобрел вслед за принятием его культа Афинами в V веке до н. э., после греко-персидских войн, свой более известный титул, истолкованный в смысле Всеобъемлющего Божества[1].

Однако в Древней Греции мы можем найти много такого, в чем мы могли бы усматривать религию в принятом у нас смысле слова. Эта религия связана не с олимпийскими богами, а с Дионисом, или Вакхом. Это имя, вполне естественно, вызывает в нашем сознании образ бога с сомнительной репутацией — бога вина и пьянства. Но тот путь, каким из культа Вакха возник глубокий мистицизм, оказавший столь большое влияние на многих философов и даже сыгравший свою роль при формировании христианской теологии, весьма примечателен и должен быть понят всяким, кто желает изучить развитие греческой мысли.

Дионис, или Вакх, был первоначально фракийским богом. Фракийцы были гораздо менее цивилизованны, чем греки, относившиеся к фракийцам, как к варварам. Как и у всех народов с примитивным земледелием, у фракийцев существовали свои культы плодородия, а также бог, способствующий плодородию. Имя этого бога — Вакх. Никогда не было совершенно ясно, выступал ли Вакх в образе человека или быка. Когда фракийцы научились делать пиво, состояние опьянения они стали представлять как божественное и воздавать хвалу Вакху. Когда же позднее они познали вино и стали его употреблять, поклонение Вакху возросло еще более. Его функция способствовать плодородию вообще стала отчасти подчиненной его новой функции, связанной с виноградом и божественным безумием, порождаемым употреблением вина.

Неизвестно, когда культ Вакха был перенесен из Фракии в Грецию; по-видимому, это произошло незадолго до начала исторической эпохи. Этот культ Вакха был встречен ортодоксией враждебно, но тем не менее он укоренился в Греции. В нем содержалось большое количество варварских элементов, вроде разрывания на куски диких животных и поедания

[1] *J.E. Harrison.* Prolegomena to the Study of Greek Religion, p. 651.

их целиком в сыром виде. Он содержал в себе также любопытный элемент феминизма. Благородные матроны и девушки, собравшись большими группами, проводили целые ночи на открытых холмах в танцах, вызываемых экстазом, и в упоении, отчасти алкогольном, но главным образом мистическом. Эта практика весьма раздражала мужей, но они не осмеливались идти против религии. Еврипид в своем произведении «Вакханки» изобразил красоту и варварство этого культа.

Успех Вакха в Греции неудивителен. Подобно всем народам, быстро пришедшим к цивилизации, греки, или по крайней мере определенная их часть, развили в себе любовь к первобытному. Они жаждали поэтому более инстинктивного и полного страстей образа жизни, нежели тот, который им предписывала ходячая мораль. Для мужчины или женщины, которые вынужденно более культурны в поведении, нежели в чувствах, рассудочность утомительна, а добродетель кажется бременем и рабством. Это вызывает соответствующую реакцию в мысли, в чувстве и поведении. Нас будет интересовать главным образом именно реакция в области мышления, но необходимо сказать несколько слов и о реакции в области чувства и поведения.

Цивилизованный человек отличается от дикаря главным образом *благоразумием,* или, если применить немного более широкий термин, *предусмотрительностью.* Цивилизованный человек готов ради будущих удовольствий перенести страдания в настоящем, даже если эти удовольствия довольно отдаленны. Эта привычка становится важной с возникновением земледелия. Ни животное, ни дикарь не стали бы трудиться весной ради того, чтобы обеспечить себя пищей на следующую зиму, если не считать немногие чисто инстинктивные формы деятельности, вроде собирания меда пчелами или заготовки орехов белками. Но и в этих случаях нет предусмотрительности, имеется только прямой импульс к действию, полезность которого для будущего может быть доказана лишь человеком, наблюдателем этих действий. Истинная предусмотрительность возникает только тогда, когда человек делает что-либо не потому, что его толкает на это непосредственный импульс, а потому, что разум говорит ему,

что в будущем он получит от своего труда пользу. Охота не требует предусмотрительности, потому что она доставляет удовольствие, но возделывание почвы есть труд и не может совершаться под влиянием спонтанного импульса.

Цивилизация подчиняет себе импульсы не только через предусмотрительность, которая представляет собой самоуправляющийся контроль, но также через законы, обычаи и религию. Этот контроль заимствован еще от варварства, но цивилизация делает его менее инстинктивным и более систематичным. Определенные действия квалифицируются как преступные и наказываются, другие определенные действия, хотя и не преследуются по закону, квалифицируются как безнравственные, и те, кто их совершает, подвергаются общественному осуждению. Институт частной собственности влечет за собой подчиненное положение женщины и, как правило, возникновение класса рабов. С одной стороны, цели общества оказывают давление на личность, а, с другой стороны, личность, приобретя привычку рассматривать свою жизнь в ее целостности, все более жертвует своим настоящим ради будущего.

Очевидно, этот процесс может зайти очень далеко, как это случается, например, со скрягами. Но и без этих крайностей благоразумие легко может повести к утрате многих самых лучших сторон жизни. Поклонник Вакха восстает против благоразумия. В физическом или духовном опьянении он вновь обретает уничтоженную благоразумием интенсивность чувства, мир предстает перед ним полным наслаждения и красоты, его воображение вдруг освобождается из тюрьмы повседневных забот. Культ Вакха породил так называемый «энтузиазм», этимологически означающий вселение бога в поклоняющегося ему человека, который верит в свое единство с богом. Этот элемент опьянения[1], некоторый отход от благоразумия под влиянием страсти имеет место во многих величайших достижениях человечества. Жизнь была бы неинтересной без вакхического элемента, но его присутствие делает ее и опасной. Благоразумие против страсти — это конфликт, проходящий через всю историю человечества.

[1] Я имею в виду духовное, а не алкогольное опьянение.

И это не такой конфликт, при котором мы должны становиться целиком на сторону лишь одной из партий.

Грубо говоря, трезвая цивилизация в сфере мышления тождественна науке. Но наука в чистом виде не удовлетворяет человека, люди нуждаются также в страсти, в искусстве и в религии. Наука может ограничить знание известными пределами, но она не должна и не может ставить пределы воображению. Среди греческих, как и среди позднейших философов некоторые тяготели к науке, другие — к религии, последние прямо или косвенно многим обязаны религии Вакха. Особенно это относится к Платону, а через него это влияние распространилось на те более поздние движения мысли, которые в конце концов воплотились в христианской теологии.

Культ Диониса в своей первоначальной форме был варварским и во многих отношениях отталкивающим. Однако не в этом первоначальном виде он оказал влияние на философов, а в одухотворенной форме, приписываемой Орфею, в аскетической форме, ставящей на место физического духовное опьянение.

Орфей — неясная, но интересная фигура. Одни утверждают, что он был реальной личностью, другие считают его богом или воображаемым героем. Согласно традиции, Орфей, как и Вакх, пришел из Фракии, но, по-видимому, более вероятно, что он (или движение, связанное с его именем) пришел с Крита. Несомненно, что орфические доктрины содержат многое, имеющее, по-видимому, своим первоисточником Египет, а влияние Египта на Грецию осуществлялось главным образом через Крит. Говорят, что Орфей был реформатором, которого разорвали на куски бешеные менады, побужденные к этому вакхической ортодоксией. Склонность Орфея к музыке не столь заметна в ранних формах легенды по сравнению с более поздними. Первоначально он был жрецом и философом.

Чем бы ни было учение самого Орфея (если он существовал), учение орфиков хорошо известно. Они верили в переселение душ; они учили, что в будущем душу ожидает либо вечное, либо временное страдание от пыток в зависимости от их образа жизни здесь, на земле. Они стремились к «очи-

щению», отчасти путем церемонии очищения, отчасти путем избегания осквернения. Наиболее правоверные из орфиков воздерживались от животной пищи, исключение составляли только ритуалы (когда пища принималась сакраментально). Они считали, что человек — отчасти земное, а отчасти небесное существо; благодаря чистой жизни небесная часть возрастает, а земная часть убывает. В конце концов человек может стать единым целым с Вакхом и называться «Вакх». У орфиков существовала разработанная теология, согласно которой Вакх был рожден дважды: первый раз от своей матери Семелы, а второй — из бедра своего отца Зевса.

Существует много форм дионисийского мифа. В одном из мифов Дионис является сыном Зевса и Персефоны; будучи еще мальчиком, он был разорван на куски Титанами, которые сожрали всю его плоть, за исключением лишь сердца. Одни говорят, что сердце было отдано Зевсом Семеле, другие — что сам Зевс проглотил его. Во всяком случае, это привело к вторичному рождению Диониса. Разрывание дикого животного и пожирание его сырого мяса вакханками рассматривалось как воспроизведение того, что сделали Титаны с самим Дионисом, и животное, в известном смысле, выступало как воплощение бога. Титаны были земного рождения, но после того, как они съели бога, они стали обладателями божественной искры. Так же и человек — отчасти земное, отчасти небесное существо, и вакхические ритуалы способствуют приближению его к полной божественности.

Еврипид вкладывает в уста орфического жреца следующее поучительное признание:

Сын Зевса, Дионис, я — у фиванцев.
Здесь некогда Семела, Кадма дочь,
Меня на свет безвременно явила,
Поражена Зевесовым огнем.
Из бога став по виду человеком,
Я подхожу к струям родимых рек.
Вот матери-перунницы могила:
У самого дворца обломки дома
Еще курятся, — в них еще живет
Огонь небесный, Геры горделивой
На мать мою неугасимый гнев...

Спасибо Кадму: сделал неприступным
Он дочери святилище; его
Со всех сторон я скрыл и винограда
Кистями нежной зелени обвил.
Покинув пашни Лидии златой,
И Фригию, и Персии поля,
Сожженные полдневными лучами,
И стены Бактрии, и у мидян
Изведав холод зимний, я арабов
Счастливых посетил и обошел
Всю Азию, что по прибрежью моря
Соленого простерлась: в городах
Красиво высятся стенные башни,
И вместе грек там с варваром живет.

В гробницах были найдены орфические таблички, содержащие поучения душе умершего относительно того, как найти ей дорогу в потусторонний мир и что говорить, для того чтобы доказать, что она достойна спасения. Эти таблички разбиты и неполны; наиболее полная из них (Петелийская табличка) содержит следующее:

Ты найдешь слева от дома Гадеса источник,
Рядом с ним стоит белый кипарис.
К этому источнику близко не подходи.
Но ты найдешь другой около Озера Памяти,
Холодные воды несущий, и перед ним стоит стража.
Скажи: «Я дитя Земли и Звездного Неба,
Но род мой — только от Неба. Об этом вы знаете сами.
И вот я, жаждой томим, погибаю. Дайте скорее
Холодной воды, текущей из Озера Памяти».
И сами они дадут тебе испить из святого источника,
И после этого среди других героев ты место получишь...

В другой табличке говорится: «Привет тебе, пережившему страдание... Из человека ты стал Богом». И еще в другой: «Счастлив и блажен ты, которому суждено из смертного стать Богом».

Источник, из которого душа не должна пить, — это Лета, приносящая забвение; другой источник — Мнемосина, память. В потустороннем мире душа, если она жаждет спасения,

не должна ничего забывать. Напротив, она должна приобрести память, превосходящую естественную.

Орфики были аскетической сектой, вино для них — только символ, как позднее причастие для христиан. Искомое ими опьянение — это энтузиазм», союз с богом. Они думали, что таким путем приобретают мистическое знание, недостижимое обычными средствами. В греческую философию этот мистический элемент принес Пифагор, такой же реформатор орфизма, каким был Орфей по отношению к религии Диониса. От пифагорейцев орфический элемент перешел в философию Платона, а от него — в ту более позднюю философию, которая была уже полностью религиозной.

Некоторые явно вакхические элементы сохранились всюду, где орфизм имел влияние. Одним из таких элементов был феминизм. Его много у Пифагора, а у Платона элемент феминизма привел даже к требованию полного политического равноправия для женщин. «Женский пол, — говорит Пифагор, — по своей природе более благочестив». Другой вакхический элемент состоит в уважении к сильной страсти. Греческая трагедия выросла из ритуалов Диониса. Особенно Еврипид чтил двух главных богов орфизма: Диониса и Эроса. Он не уважал холодного и самодовольного, благонравного человека, которого в его трагедиях обычно сводили с ума или как-либо иначе ввергали в беду боги, возмущенные его богохульством.

По традиции считается, что грекам свойственна восхитительная безмятежность (serenity), позволявшая им с олимпийским спокойствием созерцать страсть со стороны, подходя к ней с эстетической точки зрения. Но это весьма односторонний взгляд. Это верно, быть может, относительно Гомера, Софокла и Аристотеля, но это в высшей степени неверно применительно к тем грекам, которые прямо или косвенно были затронуты вакхическим или орфическим влиянием. В Элевсине — а элевсинские мистерии составляли наиболее священную часть афинской государственной религии — пели гимн, в котором говорилось следующее:

С твоей высоко поднятой чашей,
С твоим безумным пиршеством

В Элевсинскую цветущую долину
Приходи ты — Вакх, гимн и привет тебе!

В «Вакханках» Еврипида хор менад являет собой такое сочетание поэтичности и дикости, которое прямо противоположно безмятежности. Они прославляют удовольствие отрывать конечности диких животных и поедать их сырыми тотчас же:

О, как мне любо в полянах,
Когда я в неистовом беге,
От легкой дружины отставши,
В истоме на землю паду,
Священной небридой одета.
Стремясь ко фригийским горам,
Я хищника жаждала снеди:
За свежей козлиною кровью
Гонялась по склону холма...

Танец менад на склоне горы не был только неистовством, он был бегством от бремени и забот цивилизации в мир нечеловеческой красоты и свободы, ветра и звезд. В менее безумном настроении они поют:

Милая ночь, придешь ли?
Вакху всю я тебя отдам,
Пляске — белые ноги,
Шею — росе студеной.
Лань молодая усладе
Луга зеленого рада.
Вот из облавы вырвалась,
Сеть миновала крепкую.
Свистом охотник пускай теперь
Гончих за ланью шлет,
Ветер у ней в ногах,
В поле — раздолье.
Берегом мчаться отрадно ей,
Даром, что члены сжимает усталость;
Тихо кругом — она рада безлюдью,
Рада молчанию чащи зеленой.

Прежде чем повторить, что греки были «безмятежными», попробуйте вообразить матрон Филадельфии, ведущих себя таким же образом, даже в пьесе Юджина О'Нила.

Орфик не более «безмятежен», чем прежний поклонник Вакха. Для орфика жизнь в этом мире является страданием и скукой. Мы привязаны к колесу, которое, вращаясь, образует бесконечные циклы рождения и смерти. Наша истинная жизнь — на звездах, но мы прикованы к земле. Только путем очищения, самоотречения и аскетической жизни можем мы избежать этого круговорота и достигнуть, наконец, экстаза единения с Богом. Это вовсе не взгляд тех людей, для которых жизнь легка и приятна. Это больше напоминает религиозную песню негров:

> Я собираюсь поведать Богу обо всех своих невзгодах,
> Когда попаду домой.

Не все греки, но большинство из них были людьми, обуреваемыми страстями, несчастливыми людьми, боровшимися с собой, влекомыми интеллектом по одному пути, а страстями — по другому; они были наделены воображением, чтобы постигать небо, и своевольным притязанием, творящим ад. У них было правило «золотой середины», но в действительности они были невоздержанны во всем: в чистом мышлении, в поэзии, в религии, в грехе. Именно сочетание интеллекта и страсти делало их великими, пока они оставались таковыми, и никто не преобразовал бы так мир на все будущие времена, как они. Их прототипом в мифологии является не Зевс Олимпиец, но Прометей, принесший с неба огонь и претерпевший за это вечные муки.

Однако если и эту только что приведенную характеристику отнести ко всем грекам в целом, то это будет такой же односторонностью, как взгляд, приписывающий грекам «безмятежность». В действительности в Греции сосуществовали две тенденции: одна — эмоциональная, религиозная, мистическая, потусторонняя, другая — светлая, эмпирическая, рационалистическая, заинтересованная в приобретении знания разнообразия фактов. Последнюю тенденцию представляют Геродот, самые ранние ионийские философы, а также

в известной степени Аристотель. Белох вслед за описанием орфизма говорит:

«Но греческая нация была слишком преисполнена юношеского задора, для того чтобы в целом принять веру, отвергающую этот мир и переносящую истинную жизнь в потустороннее. В соответствии с этим влияние орфического учения ограничивалось относительно узким кругом посвященных; орфизм не оказывал ни малейшего влияния на государственную религию, и это даже в обществах, которые, подобно Афинам, превратили празднование мистерий в государственные ритуалы и взяли их под защиту закона. Должно было пройти целое тысячелетие, прежде чем эти идеи, правда, в совершенно ином теологическом одеянии, одержали победу в греческом мире»[1].

По-видимому, это преувеличение, особенно там, где речь идет об элевсинских мистериях, целиком пропитанных орфизмом. Вообще говоря, те, кто обладал религиозным темпераментом, обращались к орфизму, тогда как рационалисты презирали его. Положение орфизма можно сравнить с положением методизма в Англии в конце XVIII — начале XIX столетия.

Мы более или менее знаем, что именно образованный грек воспринимал от своего отца, но мы знаем очень мало о том, что он в свои самые ранние годы усваивал от матери, которая в значительной степени была отгорожена от цивилизации, приносившей удовольствия одним лишь мужчинам. Кажется вероятным, что даже в лучшие времена образованные афиняне при всем своем рационализме, ясно выражавшемся в сознательных умственных процессах, сохраняли усвоенный с детства и от традиции более примитивный образ мышления и чувства, которому всегда было суждено доминировать в напряженные периоды времени. Поэтому любой упрощенный анализ греческого мировоззрения вряд ли будет правильным.

Вплоть до недавнего времени влияние религии, особенно неолимпийской, на греческую мысль признавалось недостаточно. Революционная в этом отношении книга Джейн Гар-

[1] *R.J. Beloch.* Griechische Geschichte. Bd. I, chap. I, s. 434.

рисон «Пролегомены к исследованию греческой религии» подчеркнула наличие как примитивных, так и дионисийских элементов в религии простых греков. Работа Ф.М. Корнфорда «От религии к философии» стремилась обратить внимание изучающих греческую философию на то влияние, которое религия оказывала на философию, но эта работа не может быть полностью принята, так как ее концепции, фактически ее антропология, не заслуживают доверия[1].

Насколько мне известно, наиболее убедительной концепцией является положение Джона Барнета в его работе «Ранняя греческая философия», особенно в главе II «Наука и религия». Он говорит, что конфликт между наукой и религией возникает из «религиозного возрождения, пронесшегося над Элладой в VI столетии до н.э.» вместе с перенесением места действия из Ионии на Запад. «Религия континентальной Эллады, — говорит он, — и религия Ионии развивались в весьма различных направлениях. В частности, культ Диониса, пришедший из Фракии и лишь упоминаемый у Гомера, в зародыше содержал совершенно иной способ исследования отношения человека к миру. Было бы, конечно, ошибочно самим фракийцам приписывать какие-либо очень возвышенные взгляды; но не может быть сомнения, что греки видели в явлении экстаза подтверждение того, что душа представляет собой нечто большее, чем ничтожный двойник «я», и что только «вне тела» душа может проявить свою истинную природу...

Все это выглядело так, как будто греческая религия была готова подняться до уровня, уже достигнутого религиями Востока. Трудно сказать, что могло бы воспрепятствовать развитию этой тенденции, если бы не возникла наука. Обычно считается, что греков спасло от религии восточного типа отсутствие у них жречества, но это лишь ошибочное принятие следствия за причину. Жречество не создает догматов, хотя оно и сохраняет их, коль скоро они уже созданы. Кроме того, в ранние периоды своего развития восточные народы не имели жречества в любом смысле этого слова. Грецию спасло не столько отсутствие жречества, сколько наличие научных школ.

[1] С другой стороны, книги Корнфорда о различных диалогах Платона представляются мне в целом восхитительными.

Новая религия — ибо в одном смысле она была новой, тогда как в другом — старой, как человечество, — достигла высшего пункта своего развития с основанием орфических общин. Насколько мы можем судить, первоначальной родиной их была Аттика, но затем с невероятной быстротой они распространились в других районах, особенно в Южной Италии и Сицилии. Эти общины представляли собой прежде всего ассоциации, в которых отправлялся культ Диониса; но они отличались двумя, новыми среди эллинов, чертами. Они смотрели на откровение как на источник религиозного авторитета и были созданы как специальные организации. Поэмы, содержащие их теологию, приписывали фракийскому Орфею. Он сам спускался в Гадес, а следовательно, являлся надежным проводником через опасности, которые окружают бестелесную душу в потустороннем мире».

Далее Барнет говорит о наличии поразительного сходства между орфическими верованиями и верованиями, преобладавшими в Индии приблизительно в то же время, хотя, как утверждает Барнет, не может быть и речи о существовании между ними какого-либо контакта. Затем он переходит к выяснению первоначального значения слова «оргия». Это слово употреблялось орфиками в смысле «причастия». Цель причастия состояла в том, чтобы очистить душу верующего и помочь ей избежать круговорота рождения. В отличие от жрецов олимпийских культов орфики основали то, что может быть нами названо «церквами», то есть религиозные сообщества, в которые через посвящение мог быть принят всякий без различия расы или пола. Благодаря влиянию этих сообществ возникла концепция философии как способа жизни.

Глава II
МИЛЕТСКАЯ ШКОЛА

В любом курсе по истории философии для студентов первым делом говорится о том, что философия началась с Фалеса, который сказал, что все происходит из воды. Это обескураживает новичка, который старается — возможно, не очень

притом упорно — почувствовать то уважение к философии, на появление которого, по-видимому, рассчитан учебный план. Тем не менее для чувства уважения Фалес дает достаточно оснований, хотя, может быть, больше как человек науки, чем как философ в современном смысле слова.

Фалес был уроженцем Милета в Малой Азии, процветающего торгового города. В этом городе было большое рабское население; среди свободного населения между богатыми и бедными имела место острая классовая борьба. «В Милете первое время победителем оказался народ, убивавший жен и детей аристократов; затем стали господствовать аристократы, которые сжигали живьем своих противников, освещая городские площади живыми факелами»[1]. Во времена Фалеса подобная обстановка сложилась в большинстве городов Малой Азии.

В течение VII и VI веков до н. э. Милет, подобно другим торговым ионийским городам, переживал значительное развитие в экономическом и политическом отношении. Находившаяся сначала в руках землевладельческой аристократии политическая власть постепенно перешла в руки купеческой плутократии. Последняя, в свою очередь, уступила место власти тирана, который (как это обычно было) добивался власти при поддержке демократической партии. Лидийское царство, лежавшее к востоку от греческих приморских городов, вплоть до падения Ниневии (612 год до н. э.) сохраняло с ними лишь дружеские отношения. Падение Ниневии развязало руки Лидии, и она смогла обратить теперь свое внимание на Запад, но в основном Милету удавалось сохранить дружеские отношения с этим соседним государством, особенно с последним лидийским царем Крезом, при котором Лидийское царство было завоевано Киром в 546 году до н. э. Греки также поддерживали значительные связи с Египтом, царь которого нуждался в греческих наемниках и открыл для греческой торговли некоторые города. Первым греческим поселением в Египте была крепость, занятая милетским гарнизоном; но в период 610–560 годов до н. э. наибольшее значение имел город Дафнэ. В этом городе нашли свое убе-

[1] *M. Rostovtsev.* History of the Ancient World. Vol. I, p. 204.

жище, спасаясь от Навуходоносора (Иерем. 43; 5 и сл.), Иеремия и многие другие еврейские беженцы; но в то время как Египет, несомненно, оказывал влияние на греков, со стороны евреев такого влияния не было. Мы не можем представить себе, чтобы Иеремия чувствовал что-либо, кроме ужаса, по отношению к скептическим ионийцам.

Как говорилось выше, лучшим свидетельством, позволяющим определить время жизни Фалеса, является то, что этот философ прославился предсказанием солнечного затмения, которое, как говорят астрономы, произошло в 585 году до н. э. Другие данные, подобные приведенному свидетельству, вполне согласуются с тем, чтобы отнести деятельность Фалеса приблизительно к этому времени. Предсказание затмения не было свидетельством чрезвычайной гениальности Фалеса. Милет находился в союзнических отношениях с Лидией, поддерживавшей культурные связи с Вавилонией. Вавилонские же астрономы открыли, что затмения повторяются примерно через каждые 19 лет. Эти астрономы могли предсказать затмение луны вполне успешно, но, когда дело касалось солнечного затмения, их приводило в замешательство то обстоятельство, что затмение могло быть видимо в одном месте и невидимо в другом. Следовательно, они могли только знать, что в такое-то и такое-то время можно ожидать затмения, и это, вероятно, все, что знал Фалес. Ни он, ни вавилонские астрономы не понимали, чем обусловлена эта цикличность затмений.

Говорят, что Фалес предпринял поездку в Египет и привез оттуда для греков сведения по геометрии. Все познания египтян в области геометрии состояли главным образом в чисто эмпирических приемах. И нет оснований думать, что Фалес пришел к дедуктивным доказательствам, таким, например, которые были открыты греками позднее. Вероятно, Фалес открыл, как, исходя из наблюдений, сделанных из двух прибрежных пунктов, определить расстояние до корабля в море, а также как, зная длину тени пирамиды, найти ее высоту. Ему приписываются многие другие геометрические теоремы, но, по-видимому, ошибочно.

Фалес был одним из семи греческих мудрецов. Каждый из этих семи мудрецов прославился тем или другим мудрым

высказыванием. Согласно традиции, высказывание Фалеса заключалось в том, что «вода есть наилучшее».

Как сообщает Аристотель, Фалес думал, что вода является первичной субстанцией, а все остальное образуется из нее, он утверждал также, что Земля покоится на воде. По свидетельству Аристотеля, Фалес говорил, что магнит обладает душой, потому что он притягивает железо; далее, что все вещи полны богов[1].

Положение, что все возникло из воды, следует рассматривать в качестве научной гипотезы, а отнюдь не в качестве абсурдной гипотезы. Двадцать лет назад взгляд, что все состоит из водорода, который составляет две трети воды, был признанной точкой зрения.

Греки в своих гипотезах были слишком смелы, но милетская школа по крайней мере была готова испытать свои гипотезы эмпирически. О Фалесе известно слишком мало, чтобы иметь возможность вполне удовлетворительно восстановить его учение, но о его последователях в Милете известно значительно больше, поэтому разумно предположить, что кое-что содержащееся в их воззрениях перешло к ним от Фалеса. И наука и философия у Фалеса были грубы, но они были способны стимулировать как мысль, так и наблюдение.

О Фалесе имеется много легенд, но не думаю, чтобы о нем было что-нибудь известно, помимо тех фактов, которые я упоминал. Некоторые из этих историй изумительны, например та, которую приводит Аристотель в своей «Политике»:

«Когда Фалеса попрекали его бедностью, так как-де занятия философией никакого барыша не приносят, то, рассказывают, Фалес, предвидя на основании астрономических данных богатый урожай оливок, еще до истечения зимы роздал накопленную им небольшую сумму денег в задаток владельцам всех маслобоен в Милете и на Хиосе; маслобойни Фалес законтрактовал дешево, так как никто с ним не конкурировал. Когда наступило время сбора оливок, начался внезапный спрос одновременно со стороны многих лиц

[1] Д. Барнет *(J. Burnet.* Early Greek Philosophy, p. 51) ставит это последнее высказывание под вопрос.

на маслобойни. Фалес стал тогда отдавать на откуп законтрактованные им маслобойни за ту цену, за какую желал. Набрав таким образом много денег, Фалес доказал тем самым, что и философам при желании разбогатеть нетрудно, только не это дело составляет предмет их интересов».

Анаксимандр, второй философ милетской школы, гораздо более интересен, чем Фалес. Даты его жизни неопределенны, но, говорят, ему было 54 года в 546 году[1]. Есть основания предполагать, что это близко к истине. Анаксимандр утверждал, что все вещи произошли из единой первичной субстанции, но это не вода, как думал Фалес, и не какая-либо другая известная нам субстанция. Первосубстанция бесконечна, вечна, вневременна и «объемлет все миры», ибо Анаксимандр считал наш мир лишь одним из многих. Первосубстанция превращается в различные известные нам субстанции, а те переходят друг в друга. По этому поводу Анаксимандр делает важное и знаменательное замечание:

«А из чего возникают все вещи, в то же самое они и разрешаются, согласно необходимости. Ибо они за свою нечестивость несут наказание и получают возмездие друг от друга в установленное время».

Идея как космической, так и человеческой справедливости играет такую роль в греческой религии и философии, которую нелегко полностью понять нашему современнику. Действительно, само наше слово «справедливость» едва ли выражает ее значение, но трудно найти какое-либо другое слово, которому можно было бы отдать предпочтение. По-видимому, Анаксимандр выражает следующую мысль: вода, огонь и земля должны находиться в мире в определенной пропорции, но каждый элемент (понимаемый как Бог) вечно стремится расширить свои владения. Но имеется некоторого рода необходимость, или естественный закон, который постоянно восстанавливает равновесие. Там, где был, например, огонь, остается пепел, то есть земля. Это понятие справедливости — не переступать установленных от века границ — было одним из самых глубоких греческих убежде-

[1] Возможный год выхода в свет первого греческого философского произведения — сочинения Анаксимандра «О природе». — *Прим. ред.*

ний. Как и люди, боги подчинены справедливости, но эта высшая сила сама не являлась личной силой, не была каким-то высшим Богом.

Анаксимандр основывал доказательство своего положения, согласно которому первосубстанция не может быть ни водой, ни каким-либо другим известным элементом, на следующем доводе: если бы один из элементов был основным, то он поглотил бы все остальные элементы. Аристотель нам сообщает, что Анаксимандр рассматривал эти известные ему элементы как стихии, находящиеся друг к другу в отношении противоположности. «Воздух холоден, вода влажна, огонь горяч». А потому, «если бы один из них [из этих элементов. — *Перев.*] был бесконечным, то остальные давно уже погибли бы». Следовательно, первичная субстанция должна быть нейтральной в этой космической борьбе.

Согласно Анаксимандру, существует вечное движение; в ходе этого движения произошло образование миров. Миры возникли не в результате творения, как это считается в иудейской или христианской теологиях, но в результате развития. И в животном царстве имела место эволюция. Живые существа возникли из влажного элемента, когда он подвергся выпариванию солнцем. Как и все другие животные, человек произошел от рыб. Человек должен был произойти от существ другого рода, потому что благодаря характерному для него теперь долгому периоду младенчества при своем возникновении он никак не смог бы выжить.

Анаксимандр — чрезвычайно любопытная фигура в научном отношении. Говорят, что он первым из людей сделал карту. Он утверждал, что Земля имеет форму цилиндра. До нас дошли разнообразные свидетельства, согласно которым он считал Солнце то равным по размерам Земле, то превосходящим ее по величине в двадцать семь или двадцать восемь раз.

Везде, где Анаксимандр оригинален, его взгляды носят научный и рационалистический характер.

Анаксимен — последний из милетской триады — далеко не так интересен, как Анаксимандр, но он делает некоторый важный шаг вперед. Даты его жизни совершенно неопределенны. Несомненно, что он жил после Анаксимандра, и, по-видимому, расцвет его деятельности предшествовал

494 году до н. э., поскольку в этом году Милет был разрушен персами при подавлении ионийского восстания.

Анаксимен говорил, что главной субстанцией является воздух. Душа состоит из воздуха, огонь — разреженный воздух; сгущаясь, воздух становится сперва водой, затем, при дальнейшем сгущении, землей и наконец камнем. Эта теория имеет то достоинство, что она делает все различия между различными субстанциями количественными различиями, зависящими исключительно от степени сгущения.

Он полагал, что Земля по форме подобна круглому столу и что воздух все объемлет. «Подобно тому, — говорит он, — как душа наша, будучи воздухом, сдерживает нас, так дыхание и воздух объемлют весь мир». Кажется, что мир дышит.

Анаксимен вызывал в древности большее восхищение, чем Анаксимандр, хотя почти любое современное общество дало бы противоположную оценку. Он оказал значительное влияние на Пифагора, а также на многие последующие философские построения. Пифагорейцы открыли, что Земля шарообразна, но атомисты придерживались взгляда Анаксимена, согласно которому Земля имеет форму, подобную диску.

Милетская школа важна не своими достижениями, а своими исканиями. Эта школа была вызвана к существованию благодаря контакту греческого духа с Вавилонией и Египтом. Милет был богатым торговым городом; благодаря сношениям Милета со многими народами первобытные предрассудки и суеверия в этом городе были ослаблены. До того как Иония была в начале V века до н. э. покорена Дарием, она в культурном отношении являлась важнейшей частью эллинского мира. Религиозное движение, связанное с Вакхом и Орфеем, почти не затронуло ее; ее религия была олимпийской, но она, по-видимому, не принималась всерьез. Философские построения Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена следует рассматривать как научные гипотезы, и они редко испытывают на себе какие-либо неуместные влияния антропоморфных стремлений и нравственных идей. Поставленные ими вопросы заслуживали внимания, и их смелость воодушевила последующих исследователей.

Следующая стадия в развитии греческой философии, связанная с греческими городами в Южной Италии, более

религиозна и, в частности, более орфична по своему характеру. В некоторых отношениях она более интересна; ее достижения более замечательны, но по своему духу она менее научна, чем милетская школа.

Глава III
ПИФАГОР

Пифагор, чье влияние как в древнюю, так и в современную эпоху будет предметом рассмотрения настоящей главы, является в интеллектуальном отношении одним из наиболее значительных людей, когда-либо живших на земле, — и в том случае, когда он был мудр, и в том случае, когда таковым не был. Математика в смысле доказательного дедуктивного обоснования начинается именно с Пифагора. У Пифагора она оказалась тесно связанной с особой формой мистицизма. Влияние математики на философию, связанное отчасти с именем этого философа, было с тех пор как благодетельным (profound), так и бедственным явлением.

Начнем с того немногого, что известно о его жизни. Он был уроженцем острова Самоса, расцвет его деятельности приходится приблизительно на 532 год до н. э. Некоторые говорят, что он был сыном состоятельного гражданина по имени Мнесарх, другие же считают, что он был сыном бога Аполлона; я предоставляю читателю выбирать между двумя этими противоположными версиями. Во времена Пифагора островом Самос управлял тиран Поликрат, старый негодяй, обладатель бесчисленных богатств и громадного флота.

Самос был торговым соперником Милета; его купцы на своих судах заходили так далеко на Запад, что достигали Тартесса в Испании, который был знаменит своими рудниками. Поликрат стал тираном Самоса около 535 года до н. э. и правил до 515 года до н. э. Угрызения совести не очень мучили Поликрата. Он избавился от двух своих братьев, которые первое время соучаствовали в его тирании, а свой флот он в значительной мере использовал для пиратства. Поликрат извлек пользу из того обстоятельства, что незадолго перед

этим Милет лишился самостоятельности вследствие персидского завоевания. Для того чтобы воспрепятствовать всякой дальнейшей экспансии персов на Запад, Поликрат вступил в союз с фараоном Египта Амасисом. Но когда персидский царь Камбис направил всю свою энергию на покорение Египта, Поликрат сообразил, что персы, вероятно, победят, и перекинулся на их сторону. Свой флот, экипажи которого состояли из его политических противников, он направил против Египта, но команды судов взбунтовались и повернули обратно на Самос, чтобы напасть на него. Поликрат одержал над ними победу, однако в конце концов пал жертвой вследствие вероломного использования его жадности. Персидский сатрап в Сардах представил дело так, что он намеревается восстать против «великого царя» и заплатил бы Поликрату большие суммы за помощь. Поликрат поехал на материк для объяснения, где был схвачен и распят.

Поликрат покровительствовал искусствам, он украсил Самос замечательными образцами общественных работ. В роли придворного поэта Поликрата выступал Анакреон. Пифагору не было, однако, по душе правление Поликрата, поэтому он покинул Самос. Говорят, что Пифагор побывал в Египте (и это правдоподобно), где почерпнул много мудрости, но, так или иначе, определенно известно, что Пифагор обосновался в конце концов в Кротоне — городе, расположенном в Южной Италии.

Греческие города в Южной Италии, подобно Самосу и Милету, были процветающими богатыми городами. Кроме того, им не угрожала опасность со стороны персов[1]. Двумя крупнейшими городами Южной Италии были Сибарис и Кротон. Сибарис вошел в поговорку благодаря роскоши; в лучшие времена население Сибариса, по свидетельству Диодора, достигало почти 300 000 человек, хотя эта цифра, несомненно, является преувеличенной. Кротон был почти равен по величине Сибарису. Оба города промышляли импортом в Италию ионийских изделий, которые отчасти здесь же и потреблялись, а отчасти вновь шли на экспорт с западного побережья в Галлию и Испанию. Различные греческие

[1] Греческим городам в Сицилии угрожали карфагеняне, но в Италии эта опасность не ощущалась как непосредственная угроза.

города в Италии жестоко воевали друг с другом. Когда Пифагор прибыл в Кротон, этот город только что потерпел поражение от Локр. Однако вскоре после приезда Пифагора Кротон одержал полную победу в войне против Сибариса, который вследствие этого был совершенно разрушен (510 год до н. э.). Сибарис поддерживал тесные торговые связи с Милетом. Кротон прославился своей медицинской школой; некий Демокед из Кротона стал придворным врачом Поликрата, а затем Дария.

В Кротоне Пифагор основал из своих учеников союз, который пользовался в течение некоторого времени влиянием в этом городе. Но, в конце концов, граждане города выступили против Пифагора, и он переехал в Метапонт (тоже в Южной Италии), где и умер. Вскоре Пифагор становится мифической фигурой: ему стали приписывать чудеса и магические способности; кроме того, Пифагор явился основателем школы математиков[1]. Таким образом, две противоположные традиции ведут вокруг его имени спор, и трудно выделить истину.

Пифагор является одной из наиболее интересных и загадочных личностей в истории. Не только традиционные представления о его деятельности являют собой почти неразложимую смесь истины и лжи, но даже в своей самой простой и наименее спорной форме эти представления рисуют нам довольно странный характер, каким обладал Пифагор. Пифагора можно коротко охарактеризовать, сказав, что он соединяет в себе черты Эйнштейна и миссис Эдди[2]. Пифагор основал религию, главные положения которой состояли в учении о переселении душ[3] и греховности употребления в пищу бобов. Религия Пифагора нашла свое воплощение

---

[1] Аристотель говорит о нем, что он «сперва занимался науками и числами, впоследствии же, подражая Ферекиду, стал также чудотворцем».

[2] Эдди — основательница американской религиозной секты «Христианская наука»; главное положение этой секты состоит в том, что зло и болезни могут быть преодолены путем осознания их нереальности. — *Прим. перев.*

[3] Шут. Каково мнение Пифагора относительно дичи?
Мальвольо. Что душа нашей бабки может обитать в птице.
Шут. Что ты мыслишь об этом мнении?

в особом религиозном ордене, который то тут, то там приобретал контроль над государством и устанавливал правление своих святых. Но те, которые не были возрождены новой верой, жаждали бобов и рано или поздно восставали.

Вот некоторые предписания пифагорейского ордена:

1. Воздерживайся от употребления в пищу бобов.
2. Не поднимай то, что упало.
3. Не прикасайся к белому петуху.
4. Не ломай хлеба.
5. Не шагай через перекладину.
6. Не размешивай огонь железом.
7. Не откусывай от целой булки.
8. Не ощипывай венок.
9. Не сиди на мерке в одну кварту.
10. Сердца не ешь.
11. Не ходи по большой дороге.
12. Не дозволяй ласточкам жить под крышей.
13. Вынимая горшок из огня, не оставляй следа его на золе, но помешай золу.
14. Не смотрись в зеркало около огня.
15. Когда встаешь с постели, сверни постельное белье и разгладь оставшиеся на нем следы твоего тела[1].

Все эти правила относятся к примитивным представлениям табу.

Корнфорд («От религии к философии») говорит, что, по его мнению, «школа Пифагора представляет собой главное течение в той мистической традиции, которую мы противопоставляем научной тенденции». Он рассматривает Парменида, которого считает «открывателем логики», как «ответвление пифагореизма и самого Платона — как человека, который нашел в итальянской философии главный источник своего вдохновения». Пифагореизм, говорит он, был движе-

---

Мальвольо. Я мыслю о душе благородно и никоим образом не одобряю его мнения.

Шут. Прощай. Пребывай во тьме. Пока ты не согласишься с мнением Пифагора, я не признаю тебя в уме; и смотри не убей кулика, чтобы не обездолить души твоей бабки. Прощай. (См. *У. Шекспир.* Двенадцатая ночь, или Что угодно. М., 1953, с. 72.)

[1] Цит. по: *J. Burnet.* Early Greek Philosophy; см. также: Фрагменты ранних греческих философов, с. 138–149.

нием реформы в орфизме, а орфизм был движением реформы в культе Диониса. Проходящая через всю историю противоположность между рациональным и мистическим впервые появляется у греков как противоположность между олимпийскими богами и теми другими, менее цивилизованными богами, которые имеют больше сходства с примитивными верованиями, представляющими собой предмет рассмотрения антропологов. При этом разделении Пифагор стоит на стороне мистицизма, хотя его мистицизм был специфически интеллектуального рода. Пифагор приписывал себе полубожественный характер и, по-видимому, говорил: «разумные живые существа подразделяются на [три вида]: люди, боги и существа, подобные Пифагору»[1]. «Все системы, вдохновленные Пифагором, говорит Корнфорд, стремятся к потусторонности; они относят все ценности к невидимому единству в Боге и проклинают видимый мир как ложный и иллюзорный, как мутную среду, в которой лучи божественного света преломляются и рассеиваются среди тьмы и тумана».

Как говорит Дикеарх, Пифагор учил, «во-первых, что душа бессмертна, во-вторых, что она переселяется в другие виды животных, в-третьих, что все, что некогда произошло, через определенные периоды [времени] происходит снова, а нового нет абсолютно ничего, и в [четвертых], что все живые существа... следует считать родственными друг другу»[2]. Говорят, что Пифагор, подобно святому Франциску, произносил перед животными проповеди.

В организованное им общество на равных условиях принимались и мужчины и женщины; все члены общества владели собственностью сообща и вели одинаковый образ жизни. Точно так же научные и математические открытия считались коллективными и мистическим образом приписывались Пифагору даже после его смерти. Гиппас из Метапонта, нарушивший это правило, потерпел кораблекрушение от божественного гнева, вызванного его неблагочестивостью.

Но какое отношение имеет все это к математике? Через этику математика оказывается связанной с прославлением

[1] Фрагменты ранних греческих философов, с. 141.

[2] Там же, с. 143.

созерцательного образа жизни. Барнет следующим образом резюмирует эту этику:

«Мы в этом мире странники, наше тело — гробница души, тем не менее мы не должны пытаться в самоубийстве искать средства выхода из этого мира, ведь мы все в руках Бога, Он наш пастырь, и без Его приказания мы не имеем права покидать этот мир. Три сорта людей существует в этом мире, их можно сравнить с тремя категориями людей, приходящих на Олимпийские игры. Низший класс состоит из тех, кто приходит покупать и продавать, следующий, повыше, из тех, кто состязается. Но лучше всех, однако, те, кто приходит просто смотреть. Именно беспристрастная наука является, следовательно, важнейшим из всех прочих средством очищения; и человек, посвятивший себя науке, — настоящий философ, он наиболее полно освобождается от "круговорота рождения"»[1].

Изменения в значениях слов иногда очень поучительны. Выше я говорил о слове «оргия», теперь я хочу рассмотреть слово «теория». Это слово было первоначально орфическим словом, которое Корнфорд истолковывает как «страстное и сочувственное созерцание». В этом состоянии, говорит Корнфорд, «зритель отождествляет себя со страдающим Богом, умирает с его смертью и рождается снова вместе с его возрождением». Пифагор понимал «страстное и сочувственное созерцание» как интеллектуальное созерцание, к которому мы прибегаем также в математическом познании. Таким образом, благодаря пифагореизму слово «теория» постепенно приобрело свое теперешнее значение, но для всех тех, кто был вдохновлен Пифагором, оно сохранило в себе элемент экстатического откровения. Это может показаться странным для тех, кто немного и весьма неохотно изучал математику в школе, но тем, кто испытал опьяняющую радость неожиданного понимания, которую время от времени приносит математика тем, кто любит ее, пифагорейский взгляд покажется совершенно естественным, даже если он не соответствует истине. Легко может показаться, что эмпирический философ — раб исследуемого материала, но чистый

[1] *J. Burnet.* Early Greek Philosophy, p. 108.

математик, как и музыкант, — свободный творец собственного мира упорядоченной красоты.

В барнетовском описании пифагорейской этики интересно отметить противоположность ее современным оценкам. Например, на футбольном матче люди, мыслящие по-современному, считают, что игроки гораздо важнее простых зрителей. Эти люди подобным же образом относятся и к государству: они больше восхищаются такими политиками, которые являются конкурентами в политической игре, нежели теми людьми, которые являются только зрителями. Эта переоценка ценностей связана с изменением социальной системы: воин, благородный, плутократ и диктатор — каждый имеет свои собственные нормы добра и истины. В философской теории тип благородного сохранялся довольно долго, потому что этот тип был связан с греческим гением, потому что добродетель созерцательности получила теологическое одобрение, потому что идеал познания беспристрастной истины отождествлялся с академической жизнью. Благородный должен быть определен как член общества равных, которые живут плодами рабского труда или, во всяком случае, плодами труда людей, чье более низкое положение не вызывает сомнений. Необходимо заметить, что под это определение подходят и святой и мудрец, поскольку эти люди живут скорее созерцательной, чем активной жизнью.

Современные определения истины, которые даются, например, прагматизмом или инструментализмом — скорее практическими, чем созерцательными учениями, — являются продуктом индустриализма в его противоположности аристократизму.

Что бы мы ни думали о социальной системе, которая относится терпимо к рабству, мы обязаны чистой математикой благородным в вышеупомянутом смысле слова. Идеал созерцательной жизни, поскольку он вел к созданию чистой математики, оказался источником полезной деятельности. Это обстоятельство увеличило престиж самого этого идеала, оно принесло ему успех в области теологии, этики и философии, успех, которого в противном случае могло бы и не быть.

Так обстоит дело с объяснением двух сторон деятельности Пифагора: Пифагора как религиозного пророка и Пифа-

гора как чистого математика. В обоих отношениях его влияние неизмеримо, и эти две стороны не были столь самостоятельны, как это может представляться современному сознанию.

При своем возникновении большинство наук было связано с некоторыми формами ложных верований, которые придавали наукам фиктивную ценность. Астрономия была связана с астрологией, химия — с алхимией. Математика же была связана с более утонченным типом заблуждений. Математическое знание казалось определенным, точным и применимым к реальному миру; более того, казалось, что это знание получали, исходя из чистого размышления, не прибегая к наблюдению. Поэтому стали думать, что оно дает нам идеал знания, по сравнению с которым будничное эмпирическое знание несостоятельно. На основе математики было сделано предположение, что мысль выше чувства, интуиция выше наблюдения. Если же чувственный мир не укладывается в математические рамки, то тем хуже для этого чувственного мира. И вот всевозможными способами начали отыскивать методы исследования, наиболее близкие к математическому идеалу. Полученные в результате этого концепции стали источником многих ошибочных взглядов в метафизике и теории познания. Эта форма философии начинается с Пифагора.

Как известно, Пифагор говорил, что «все вещи суть числа». Если это положение истолковать в современном духе, то в логическом отношении оно кажется бессмыслицей. Но то, что понимал под этим положением Пифагор, — не совсем бессмыслица. Пифагор открыл, что число имеет большое значение в музыке; об установленной им связи между музыкой и арифметикой напоминают до сих пор такие математические выражения, как «гармоническое среднее» и «гармоническая прогрессия». В его представлении числа, наподобие чисел на игральных костях или картах, обладают формой. Мы все еще говорим о квадратах и кубах чисел, и этими терминами мы обязаны Пифагору. Пифагор точно так же говорил о продолговатых, треугольных, пирамидальных числах и т. д. Это были числа горстей гальки (или, более естественно для нас, числа горстей дроби), требуемые для образования формы. Пифагор, очевидно, полагал, что мир состоит из

атомов, что тела построены из молекул, состоящих в свою очередь из атомов, упорядоченных в различные формы. Таким образом, он надеялся сделать арифметику научной основой в физике, так же как и в эстетике.

Положение, согласно которому сумма квадратов сторон прямоугольного треугольника, прилежащих к прямому углу, равна квадрату третьей стороны — гипотенузы, было величайшим открытием Пифагора или его непосредственных учеников. Египтяне знали, что треугольник, стороны которого равны 3, 4 или 5, является прямоугольным, но, очевидно, греки первыми заметили, что $3^2 + 4^2 = 5^2$ и, исходя из этого предположения, открыли доказательство общей теоремы.

К несчастью для Пифагора, эта его теорема сразу же привела к открытию несоизмеримости, а это явление опровергало всю его философию. В прямоугольном равнобедренном треугольнике квадрат гипотенузы равен удвоенному квадрату любой из сторон. Предположим, что каждый катет равен одному дюйму; какова в таком случае длина гипотенузы? Допустим, что ее длина равна m/n дюймов. Тогда $m^2/n^2 = 2$. Если m и n имеют общий множитель, разделим их на него. В таком случае по крайней мере или m, или n должно быть нечетным. Но теперь учтем, что раз $m^2 = 2n^2$, следовательно, m^2 — четное и, стало быть, m — четное, а n — нечетное. В таком случае предположим, что $m = 2p$. Тогда $4p^2 = 2n^2$; следовательно, $n^2 = 2p^2$, следовательно, n — четное, что противоречит допущению. Поэтому гипотенузу нельзя измерить дробным числом m/n. Это доказательство является, по существу, доказательством, которое приводится у Евклида в книге X[1].

Это доказательство говорит о том, что, какую бы единицу длины мы ни выбрали, существуют отрезки, которые не находятся в точном числовом отношении к этой единице, то есть что нет таких двух целых чисел m и n, при которых рассматриваемый отрезок, взятый m раз, был бы равен единице длины, взятой n раз. Это положение привело греческих математиков к мысли, что геометрию следует развивать независимо от математики. Некоторые места в платоновских

[1] Однако это доказательство не принадлежит самому Евклиду. См.: *Th. Heath.* Greek Mathematics. Вышеприведенное доказательство, вероятно, было известно еще Платону.

диалогах показывают, что в его время была принята независимая от арифметики трактовка геометрии; этот принцип получил свое завершение у Евклида. В книге II Евклид доказывает геометрически многое из того, что для нас естественнее было бы доказывать алгебраически, например, что $(a + b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$. Евклид счел этот способ необходимым именно благодаря трудностям, связанным с несоизмеримостью величин. То же самое наблюдается и в толковании Евклидом пропорции в книгах V и VI. Вся система Евклида превосходна в логическом отношении, и она предвосхитила математическую строгость выводов математиков XIX века. Поскольку адекватной арифметической теории несоизмеримых величин не существовало, метод Евклида был наилучшим из возможных в геометрии методов. Когда Декарт ввел координаты в геометрию, снова вернув тем самым арифметике верховенство, он сделал предположение, что разрешение проблемы несоизмеримости вполне возможно, хотя в его время такое решение еще не было найдено.

Влияние геометрии на философию и научный метод было глубоким. Геометрия в таком виде, в каком она установилась у греков, отправляется от аксиом, которые являются самоочевидными (или полагаются таковыми), и через дедуктивные рассуждения приходит к теоремам, которые весьма далеки от самоочевидности. При этом утверждают, что аксиомы и теоремы являются истинными применительно к действительному пространству, которое является чем-то данным в опыте. Поэтому кажется возможным, используя дедукцию, совершать открытия, относящиеся к действительному миру, исходя из того, что является самоочевидным. Подобная точка зрения оказала влияние как на Платона и Канта, так и на многих других философов, стоявших между ними. Когда Декларация независимости говорит: «Мы утверждаем, что эти истины самоочевидны», — она следует образцу Евклида. Распространенная в XVIII веке доктрина о естественных правах человека является поиском евклидовых аксиом в области политики[1].

[1] Джефферсоновское «священное и неотъемлемое» было заменено Франклином на «самоочевидное».

Форма ньютоновского произведения «Начала», несмотря на его общепризнанный эмпирический материал, целиком определяется влиянием Евклида. Теология в своих наиболее точных схоластических формах обязана своим стилем тому же источнику. Личная религия ведет свое начало от экстаза, теология — из математики; и то и другое можно найти у Пифагора.

Я полагаю, что математика является главным источником веры в вечную и точную истину, как и в сверхчувственный интеллигибельный мир. Геометрия имеет дело с точными окружностями, но ни один чувственный объект не является *точно* круглым; и как бы мы тщательно ни применяли наш циркуль, окружности всегда будут до некоторой степени несовершенными и неправильными. Это наталкивает на предположение, что всякое точное размышление имеет дело с идеалом, противостоящим чувственным объектам. Естественно сделать еще один шаг вперед и доказывать, что мысль благороднее чувства, а объекты мысли более реальны, чем объекты чувственного восприятия. Мистические доктрины по поводу соотношения времени и вечности также получают поддержку от чистой математики, ибо математические объекты, например числа (если они вообще реальны), являются вечными и вневременными. А подобные вечные объекты могут в свою очередь быть истолкованы как мысли Бога. Отсюда платоновская доктрина, согласно которой Бог является геометром, а также представление сэра Джеймса Джинса о том, что Бог предается арифметическим занятиям. Со времени Пифагора, а особенно Платона, рационалистическая религия, являющаяся противоположностью религии откровения, находилась под полным влиянием математики и математического метода.

Начавшееся с Пифагора сочетание математики и теологии характерно для религиозной философии Греции, Средневековья и Нового времени вплоть до Канта. До Пифагора орфизм был аналогичен азиатским мистическим религиям. Но для Платона, св. Августина, Фомы Аквинского, Декарта, Спинозы и Канта характерно тесное сочетание религии и рассуждения, морального вдохновения и логического восхищения тем, что является вневременным, — сочетание, которое

начинается с Пифагора и которое отличает интеллектуализированную теологию Европы от более откровенного мистицизма Азии. Только в самое последнее время стало возможным ясно сказать, в чем состояла ошибка Пифагора. И я не знаю другого человека, который был бы столь влиятельным в области мышления, как Пифагор. Я говорю так потому, что кажущееся платонизмом оказывается при ближайшем анализе в сущности пифагореизмом. С Пифагора начинается вся концепция вечного мира, доступного интеллекту и недоступного чувствам. Если бы не он, то христиане не учили бы о Христе как о Слове; если бы не он, теологи не искали бы логических *доказательств* бытия Бога и бессмертия. У Пифагора все это дано еще в скрытой форме. Как это стало явным, будет показано в дальнейшем.

Глава IV
ГЕРАКЛИТ

В настоящее время имеют распространение две противоположные точки зрения на греков. Сторонники одной точки зрения — практически общепризнанной со времен Возрождения и вплоть до наших дней — смотрят на греков почти с суеверной почтительностью, как на изобретателей всего того, что имеется наилучшего, как на людей сверхчеловеческой гениальности, сравняться с которыми современные люди не могут и надеяться. Приверженцы другой точки зрения, вдохновленные торжеством науки и оптимистической верой в прогресс, считают авторитет древних кошмаром и утверждают, что теперь лучше всего предать забвению большую часть их вклада в человеческую мысль. Я сам не могу принять ни одной из этих крайних точек зрения. Я должен сказать, что каждая из них частично правильна, а частично ложна. Прежде чем входить в какие-либо подробности, я попытаюсь рассказать, какого рода мудрости мы можем еще научиться при рассмотрении греческой мысли.

Что касается природы и строения мира, то возможны самые различные гипотезы. Прогресс в метафизике, поскольку

ку он имел место, состоял в постепенном усовершенствовании всех этих гипотез, в развитии того, что в них подразумевалось, и в их переработке для опровержения возражений, выдвигаемых приверженцами соперничающих гипотез. Научиться понимать Вселенную в соответствии с каждой из этих систем — наслаждение для воображения и в то же время противоядие от догматизма. Более того, даже если ни одна из гипотез не может быть доказана, истинное значение состоит в том, чтобы открыть тот заключенный в них элемент, который делает каждую из них логически последовательной в себе и согласующейся с известными фактами. Так вот, почти все гипотезы, господствующие в современной философии, первоначально были выдвинуты греками. Их богатая воображением изобретательность в абстрактных вопросах едва ли может быть переоценена. Во всем, что я буду говорить о греках, я буду руководствоваться главным образом этой точкой зрения. Я буду считать их родоначальниками теорий, которые при всем своем первоначально довольно младенческом характере оказались способными к сохранению и развитию в течение более двух тысячелетий.

Греки сделали, правда, кое-что еще, что оказалось имеющим поистине наиболее устойчивую ценность для абстрактной мысли: они открыли математику и искусство дедуктивного рассуждения. В частности, геометрия — специфически греческое изобретение, и без нее современная наука была бы невозможна. Но в связи с математикой выявляется односторонность греческого гения: он размышляет дедуктивно, исходя из того, что кажется самоочевидным, а не индуктивно, сообразуясь с предметом наблюдения. Изумительные успехи греков в использовании этого метода ввели в заблуждение не только древний мир, но также и большую часть современного мира. Лишь весьма медленно научный метод, стремящийся индуктивно выводить принципы из наблюдений над отдельными фактами, вытеснил эллинскую веру в дедукцию из лучезарных аксиом, извлекаемых из ума философа. Поэтому, не говоря уже о других причинах, ошибочно относиться к грекам с суеверным почитанием. Научный метод, несмотря на то что греки были первыми, среди которых, хотя и у немногих, был намек на него, в целом чужд складу их ума,

и попытка прославлять греков, умаляя интеллектуальный прогресс последних четырех столетий, оказывает тормозящее действие на развитие современной мысли.

Однако существует довод и более общего характера против слепого преклонения перед греками или кем бы то ни было еще. Правильное отношение к изучению того или иного философа состоит не в том, чтобы почитать или презирать его, но прежде всего в некоторого рода предрасположенности, дающей возможность понять, что именно склоняет к тому, чтобы верить в его теории, и только потом следует оживлять критическое отношение, которое должно напоминать, насколько это возможно, состояние ума той личности, которая отбрасывает мнения, отстаиваемые ею прежде. Презрение мешает первой части этого процесса, преклонение — второй. Следует при этом учитывать две вещи: надо помнить, что человек, чьи взгляды и теории заслуживают изучения, должен, по-видимому, обладать определенным умом, но надо также иметь в виду, что ни один человек не достигал, вероятно, полной и окончательной истины по какому бы то ни было вопросу. Когда умный человек выражает совершенно абсурдный с нашей точки зрения взгляд, мы не должны пытаться доказывать, что этот взгляд тем не менее является правильным, но нам следует попытаться понять, каким образом этот взгляд когда-то казался правильным. Это упражнение исторического и психологического воображения одновременно и расширяет сферу нашего мышления, и помогает нам понять, насколько глупыми многие из лелеемых нами предрассудков покажутся веку, обладающему другим складом ума.

Между Пифагором и Гераклитом, с которым мы будем иметь дело в этой главе, находится другой, менее значительный философ, а именно Ксенофан. Даты жизни Ксенофана неопределенны; они могут быть определены главным образом исходя из того обстоятельства, что он ссылается на Пифагора, а Гераклит ссылается на него. Ксенофан по рождению иониец, но большую часть своей жизни прожил в Южной Италии. Он полагал, что все вещи произошли из земли и воды. Что касается богов, то Ксенофан был очень настойчив в своем свободомыслии.

Все на богов возвели Гомер с Гесиодом, что только
У людей позором считается или пороком:
Красть, прелюбы творить и друг друга обманывать [тайно],
<...>
Но люди мнят, что боги были рождены,
Их же одежду имеют, и голос, и облик [такой же].
<...>
Если бы руки имели быки и львы или кони,
Чтоб рисовать руками, творить изваянья, как люди.
Кони б тогда на коней, а быки на быков бы похожих
Образы рисовали богов и тела их ваяли,
Точно такими, каков у каждого собственный облик.
Эфиопы... черными и с приплюснутыми носами,
Фракийцы — рыжими и голубоглазыми[1].

Ксенофан верил в единого Бога, который не похож на человека ни по своему образу мышления, ни по своему внешнему виду и который «...без труда, помышленьем ума он все потрясает»[2]. Ксенофан высмеял пифагоровскую доктрину переселения душ:

Шел, говорят, он однажды, и видит — щенка избивают,
Жалостью охваченный, он слово такое изрек:
«Стой! Перестань его бить! В бедняге
Душу я опознал, визгу внимая ее»[3].

Ксенофан полагал, что в вопросах теологии невозможно установить истину.

Истины точной никто не узрел и никто не узнает
Из людей о богах и о всем, что я только толкую:
Если кому и удастся вполне сказать то, что сбылось,
Сам все равно не знает, во всем лишь догадка бывает[4].

Ксенофан занимает свое место в ряду рационалистов, протестовавших против мистических тенденций у Пифагора

[1] Фрагменты ранних греческих философов, с. 141.
[2] Там же, с. 173.
[3] Там же, с. 170–171.
[4] Там же, с. 173.

и других философов, но как самостоятельный мыслитель он не стоит в первых рядах.

Как мы видели, учение Пифагора очень трудно отличить от учений его последователей. Хотя Пифагор выступил весьма рано, влияние его школы начало сказываться лишь после распространения влияния многих других философов. Первым из них, кто создал теорию, которая все еще пользуется влиянием, был Гераклит. Расцвет его деятельности приходился приблизительно на 500 год до н. э. О его жизни известно очень мало — разве только то, что он, будучи гражданином Эфеса, принадлежал к его аристократии. Гераклит в древности обладал громадной известностью благодаря своему учению, что все находится в состоянии постоянного изменения, но это, как мы увидим, только одна сторона его метафизики.

Гераклит, хотя он и был ионийцем, не принадлежал к научной традиции милетской школы[1]. Он был мистиком, но особого рода. Он рассматривал огонь как основную субстанцию; все, подобно пламени в костре, рождается благодаря чьей-либо смерти. «Бессмертные — смертны, смертные — бессмертны, смертью друг друга они живут, жизнью друг друга они умирают». В мире существует единство, но это единство образуется сочетанием противоположностей. «Из всего — одно, из одного — все», но многое имеет меньше реальности, чем единое, которое есть Бог.

Судя по сохранившимся отрывкам из его произведений, Гераклит, по-видимому, не обладал добродушным характером. Он был склонен к сарказму и представлял собой полную противоположность демократу. Относительно своих сограждан он говорит: «Правильно поступили бы эфесцы, если бы все они, сколько ни есть возмужалых, повесили друг друга и оставили город для несовершеннолетних, — они, изгнавшие Гермодора, мужа наилучшего среди них, со словами: “Да не будет среди нас никто наилучшим, если же таковой окажется, то пусть он живет в другом месте и среди других”». Он плохо отзывался обо всех известных своих предшествен-

[1] Корнфорд (op. cit., p. 184) подчеркивает это, как мне кажется, правильно. Гераклита часто понимают ложно именно из-за включения его в число других ионийцев.

никах, за одним только исключением: «Гомер заслуживает того, чтобы быть изгнанным из общественных мест и быть высеченным розгами». «Никто из тех, чьи учения я слышал, не дошел до признания, что мудрое от всего отлично». «Многознание не научает быть умным, иначе бы оно научило Гесиода и Пифагора, а также Ксенофана и Гекатея». «Пифагор... составил себе... свою мудрость: многознание и обман». Единственным исключением из этого приговора был Тевтам, говоря о котором Гераклит отмечает, что его «учение было лучше, чем у других». Если мы попытаемся найти причину этого восхваления, то найдем ее в высказывании Тевтама: «Многие — плохи».

Презрение к человечеству заставляет Гераклита думать, что только сила может принудить людей действовать в соответствии с их собственным благом. Он говорит: «Всякое животное направляется к корму бичом»; и снова: «Ослы золоту предпочли бы солому».

Как и следовало ожидать, Гераклит верит в войну. «Война, — говорит он, — отец всего и всего царь; одним она определила быть богами, другим — людьми; одних она сделала рабами, других — свободными». И еще: «Гомер был не прав, говоря: «Да исчезнет война среди людей и богов!» Он не понимал, что молится за погибель Вселенной; ибо, если бы его молитва была бы услышана, все вещи исчезли бы». И в другом месте: «Следует знать, что война всеобща и правда — борьба и что все происходит через борьбу и по необходимости».

Этика Гераклита представляет собой некоторого рода гордый аскетизм, сильно напоминающий ницшеанский. Он рассматривает душу как смесь воды и огня: огонь — благородное начало, вода — низменное. Душу, где больше всего огня, он называет «сухой». «Сухое сияние — психея мудрейшая и наилучшая». «Услада душам стать влагою». «Невозмужалый отрок ведет опьяневшего мужа, который шатается и не замечает, куда идет, ибо психея его влажна». «Психеям смерть стать водою». «С сердцем бороться трудно: всякое желание покупается ценою психеи». «Не лучше было бы людям, если бы исполнялось все, чего они желают». Можно сказать, что Гераклит высоко оценивает способность, достигаемую бла-

годаря господству над собой, и презирает страсти, которые отвлекают людей от их главных целей.

Отношение Гераклита к современным ему религиям, во всяком случае к вакхической религии, большей частью враждебно, но это не враждебность научного рационалиста. У него была своя собственная религия, и он частично истолковывает ходячую теологию так, чтобы она соответствовала его учению, а частично отвергает ее с явным презрением. Его самого часто считали приверженцем вакхической религии (Корнфорд) и рассматривали как истолкователя мистерий (Пфлейдерер), но мне кажется, что соответствующие фрагменты не подтверждают этой точки зрения. Например, он говорит, что «ведь не священным образом совершаются посвящения в принятые у людей мистерии». Это наводит на мысль, что он имел в виду какие-то возможные мистерии, которые не были бы «несвященными», но которые были бы совершенно отличны от существовавших мистерий. Он был бы религиозным реформатором, если бы не презирал простонародье настолько, чтобы снизойти до религиозной пропаганды.

Привожу все сохранившиеся фрагменты Гераклита, которые раскрывают его отношение к современной ему теологии.

Государь, чей оракул находится в Дельфах, не говорит и не скрывает, но знаками указывает.

Сивилла неистовыми устами произносит угрюмое, неприкрашенное и неподмазанное, и речь ее звучит сквозь тысячелетия, ибо она побуждаема божеством.

Психеи обоняют в Аиде.

Чем больше удел, тем больше и доля достается по жребию. (Те, кто умирает, затем становятся богами.)

Ночным бродягам, магам, вакхантам, менадам, мистам...

Ведь не священным образом совершаются посвящения в принятые у людей мистерии.

И этим статуям они молятся, как если бы кто-либо захотел разговаривать с домами; они не знают, каковы боги и герои.

Если бы не в честь Диониса они совершали шествия и пели фаллический гимн, они бы поступали бесстыднейшим

образом. Дионис же, ради которого они неистовствуют в вакханалиях, тождествен Аиду.

Но напрасно они, запятнанные кровью, жертвоприношениями хотят очиститься, как если бы кто-либо, вступив в грязь, грязью пожелал бы обмываться. Безумным посчитал бы его человек, заметивший, что он так поступает.

Гераклит полагал, что огонь является изначальным элементом, из которого возникает все последующее. Фалес, как вы помните, думал, что все произошло из воды. Анаксимен считал, что воздух был первичным элементом. Гераклит же предпочел огонь. Наконец, Эмпедокл пошел на достойный государственного человека компромисс, принимая все четыре элемента: землю, огонь, воздух и воду. Химия древних остановилась на этой стадии развития. И дальнейшего прогресса в этой науке не наблюдалось до тех пор, пока магометанские алхимики не пустились на поиски философского камня, эликсира жизни и способа превращения неблагородных металлов в золото.

Гераклитова метафизика достаточно динамична, чтобы удовлетворять вкусам самых деятельных людей нового времени:

«Этот космос, один и тот же для всего существующего, не создал никакой бог и никакой человек, но всегда он был, есть и будет вечно живым огнем, мерами загорающимся и мерами потухающим...»

«Превращения Огня: сначала — море, море же — наполовину земля, наполовину — ураган».

В подобном мире следует ожидать постоянного изменения, и постоянное изменение было тем, во что Гераклит верил.

У него, однако, была и другая доктрина, которой он придавал даже большее значение, чем идее вечного потока. Это была доктрина о слиянии противоположностей. «Они не понимают, — говорит Гераклит, — как расходящееся само с собой согласуется: возвращающаяся [к себе] гармония, как у лука и лиры». Его вера в борьбу связана с этой теорией, ибо в борьбе противоположности соединяются, чтобы породить движение, которое и есть гармония. В мире существует единство, но достигается это единство в результате различия:

«Связи: целое и нецелое, сходящееся и расходящееся, согласное и разногласное, и из всего — одно, и из одного — все».

Иногда он говорит так, как если бы единство являлось более фундаментальным, чем различие:

«И добро, и зло [одно]».

«У Бога прекрасно все, и хорошо, и справедливо, люди же одно считают несправедливым, другое — справедливым».

«Путь вверх и вниз — один и тот же».

«[Бог]: день — ночь, зима — лето, война — мир, изобилие — голод [все противоположности. Этот ум] изменяется, подобно огню, который, смешиваясь с благовониями, называется различно, как различны удовольствия от каждого из них».

Тем не менее не было бы единства, не будь противоположностей, которые сочетаются: «Благо для нас противоположность».

Эта доктрина содержит в себе зародыш гегелевской философии, которая исходит из синтезирования противоположностей.

В метафизике Гераклита, как и в метафизике Анаксимандра, господствовало понятие космической справедливости, которая предотвращает возможность того, чтобы борьба противоположностей когда-либо завершилась полной победой одной из сторон.

«На Огонь обменивается все, и Огонь — на все, как на золото — товары и на товары — золото».

«Огонь живет земли смертью, и воздух живет Огня смертью, вода живет воздуха смертью, земля — воды [смертью]».

«Солнце не перейдет своей меры, иначе его бы настигли Эринии, помощницы Правды».

«Следует знать, что война всеобща и Правда — борьба».

Гераклит неоднократно говорит о «Боге», как об отличном от «богов».

«Человеческий образ мыслей не обладает разумом, Божественный же обладает».

«Младенцем слывет муж для Божества, как мальчик — для мужа».

«Мудрейший из людей по сравнению с Богом покажется обезьяной».

«Прекраснейшая обезьяна отвратительна по сравнению с человеческим родом».

Несомненно, что «Бог» является воплощением космической справедливости.

Учение, что все находится в состоянии потока, — самое знаменитое из всех идей Гераклита, и оно больше всего подчеркивается его учениками, как это описывается в платоновском «Теэтете».

«В одну и ту же реку нельзя войти дважды»; «на входящего в одну и ту же реку текут все новые и новые воды»[1].

«Солнце... новое каждый день».

Его вера во всеобщее изменение, как обычно полагают, была выражена во фразе «все течет», но это, по-видимому, недостоверное положение, как и вашингтоновское: «Отец, я не могу солгать», — и веллингтоновское: «Встань, гвардия, и — на них!» Его работы, как и произведения всех философов до Платона, известны только благодаря цитатам, приводимым большей частью для опровержения Платоном и Аристотелем. Если представить, что стало бы с любым из современных философов, если бы он был известен только через полемику с ним его противников, становится ясным, насколько досократики должны были быть замечательны, что даже через туман злобы, распространяемый их врагами, они кажутся все же великими. Но как бы то ни было, Платон и Аристотель соглашаются, что Гераклит учил, что «нет ничего вечного, все становится» (Платон) и что «нет ничего прочного» (Аристотель).

Я еще вернусь к рассмотрению этой доктрины в связи с взглядами Платона, который упорно старался ее опровергнуть. Теперь же я буду исследовать не то, что должна об этом сказать философия, а только то, что чувствовали поэты и чему учили люди науки.

Поиски чего-то вечного — один из глубочайших инстинктов, толкающих людей к философии. Он, несомненно, связан с любовью к дому и желанием найти убежище от опасности. Мы, соответственно, находим, что это стремление наиболее

[1] Но ср.: «В одну и ту же реку мы входим и не входим, существуем и не существуем».

страстно выражено у тех, чья жизнь наиболее подвержена катастрофам. Религия ищет вечности в двух формах: в форме Бога и в форме бессмертия души. В Боге нет ни изменчивости, ни подобия круговорота. Жизнь после смерти вечна и неизменна. Бодрость XIX столетия восстановила людей против таких статических представлений, и современная либеральная теология полагает, что на небе имеет место прогресс, а в Божестве происходит эволюция. Но даже и в этом представлении есть нечто вечное, именно сам прогресс и его внутренняя цель. И некоторая доза несчастья, вероятно, возвратит людским надеждам их старую сверхземную форму: если жизнь на земле полна отчаяния, то только на небе может быть обретен мир.

Поэты сетовали на Время, которое уносит с собой каждый предмет их любви.

> Резец годов у жизни на челе
> За полосой проводит полосу,
> Все лучшее, что дышит на земле,
> Ложится под разящую косу.

Они обычно добавляли, что их собственные стихи неразрушимы:

> И еще века, надеюсь, будут жить стихи мои,
> Превознося достоинства твои, вопреки руке его жестокой.

Но это только обычное литературное тщеславие.

Философски настроенные мистики, неспособные отрицать, что все временное преходяще, изобрели концепцию вечности не как чего-то постоянного в бесконечном времени, но как существующего вне всего временного процесса.

Вечная жизнь, согласно некоторым теологам, например Настоятелю Инге, означает не существование в каждый момент будущего времени, но способ бытия, полностью независимый от времени, в котором нет ни «позже», ни «раньше», а следовательно, нет логической возможности изменения. Эта точка зрения нашла свое поэтическое выражение у Вона:

Я видел Вечность той ночью,
Подобная кольцу великому чистого и бесконечного света,
Вся безмолвная, ибо — прозрачная;
А всюду под нею — Время в часах, днях и годах,
Влекомое сферами и,
Подобно громадной тени движимое, в котором мир
И все к нему относящееся вращалось.

В некоторых из наиболее известных философских систем содержится попытка выразить эту мысль в трезвой прозе, в них проповедуется, что терпеливый и последовательный разум заставит нас в конце концов верить.

Сам Гераклит, при всей своей вере в изменение, допускает *нечто* вечное. Понятие вечности (в качестве противоположного бесконечной длительности), которое приходит с Парменидом, не может быть найдено у Гераклита, но в его философии субстанциальный (central) огонь никогда не умирает: мир всегда «был, есть и будет вечно живым Огнем». Но огонь есть нечто постоянно изменяющееся, и его постоянство является скорее постоянством процесса, нежели постоянством субстанции, хотя этот взгляд совершенно не следует приписывать самому Гераклиту.

Подобно философии, наука пыталась избежать учения о вечном потоке, найдя некий вечный субстрат среди изменяющихся явлений. По-видимому, химия удовлетворяет этому требованию. Нашли, что огонь, который, казалось бы, разрушал, только превращает: элементы образуют новые комбинации, но каждый атом, который существовал до горения, продолжает существовать и после окончания процесса. Соответственно этому было сделано предположение, что атомы неразрушимы и что все изменения в физическом мире состоят просто в перераспределении неизменных атомов. Этот взгляд господствовал до открытия радиоактивности, когда было обнаружено, что атомы способны разлагаться.

Нимало не смутившись, физики изобрели новые и более мелкие единицы, названные электронами и протонами, из которых состоят атомы. В течение нескольких лет предполагалось, что эти частицы обладают той неразрушимостью, которая ранее приписывалась только атомам. Но, к несча-

стью, оказалось, что протоны и электроны могут сталкиваться и взрываться, образуя не новую материю, но волну энергии, распространяющуюся во Вселенной со скоростью света. Энергия должна была заменить материю в качестве некоего вечного начала. Но энергия, в отличие от материи, не является рафинированным выражением общераспространенного понятия «вещи», это просто характерная особенность физических процессов. Энергию можно при достаточной фантазии отождествить с Гераклитовым огнем, но это — горение, а не то, что горит. «Что горит» исчезло из современной физики.

Если перейти от малого к большому, то астрономия не позволяет нам более считать небесные тела вечными. Планеты возникли из Солнца, а Солнце произошло из туманности. Солнце существовало и будет еще существовать в течение некоторого времени, но рано или поздно, вероятно, через миллионы и миллионы лет, оно взорвется, разрушив все планеты и вернувшись в состояние сильно разреженного газа. Так по крайней мере говорят астрономы. Возможно, что с приближением рокового дня они найдут ошибки в своих расчетах.

Доктрина вечного потока, которую проповедовал Гераклит, мучительна, но наука, как мы видели, не может ее опровергнуть. Одной из главных целей философов было оживить надежды, которые наука, по-видимому, убила. Соответственно этому с большим упорством философы искали что-либо не подчиняющееся империи Времени. Эти поиски начинает еще Парменид.

Глава V
ПАРМЕНИД

Греки не были склонны к умеренности ни в своих теориях, ни в своей практике. Гераклит утверждал, что *все* изменяется. Парменид возразил, что *ничего* не изменяется. Парменид был уроженцем Элей, что в Южной Италии; расцвет его деятель-

ности приходится на первую половину V века до н. э. Согласно Платону, Сократ в своей молодости (как говорят, около 450 года до н. э.) беседовал с Парменидом, в то время глубоким стариком, и многое почерпнул из этой беседы. Состоялась эта беседа или нет в действительности, мы не знаем, но по крайней мере мы можем сделать вывод, что сам Платон совершенно очевидно находился под влиянием учения Парменида. Южноитальянские и сицилийские философы были более склонны к мистицизму и религии, чем ионийские философы; последние в своей тенденции были в целом научны и скептичны. Но благодаря влиянию Пифагора математика более процветала в Великой Греции, чем в Ионии. Однако в то время математика запуталась в мистицизме. Парменид находился под влиянием Пифагора, но о силе этого влияния можно только предполагать. Историческое значение Парменида состояло в том, что он изобрел форму метафизической аргументации, которая в том или ином виде может быть обнаружена у большинства последующих метафизиков, включая Гегеля. Часто говорят, что Парменид изобрел логику, но в действительности он изобрел метафизику, основанную на логике.

Учение Парменида изложено в его поэме «О природе». Он считает чувства обманчивыми и рассматривает множество чувственных вещей как простую иллюзию. Единственное истинное бытие — бесконечное и неделимое «Единое». Оно не является, как у Гераклита, единством противоположностей, поскольку никаких противоположностей нет. Например, он, вероятно, думал, что «холод» означает только «не горячее», что «темное» означает только «не светлое». «Единое» понималось Парменидом не так, как мы понимаем Бога; он, по-видимому, мыслил его материальным и протяженным, ибо он говорит о нем как о шаре. Но Единое не может быть разделено, потому что оно в своей целостности находится всюду.

Парменид делит свое учение на две части, которые он соответственно называет «путь истины» и «путь мнения». Нам нет необходимости касаться последнего. Наиболее существенное, что сохранилось из его учения о «пути истины», состоит в следующем:

Одно, непрерывное...
Как и откуда оно выросло? Из не-сущего [«того, чего нет»]?
Этого я не разрешу
Тебе высказывать или мыслить, ибо нельзя ни высказать,
ни помыслить:
«Не есть»...
<...>
Каким образом то, что есть [~сущее-сейчас], могло бы быть
потом?
Каким образом оно могло бы быть-в-прошлом
[или: «стать»]?
Если оно «было» [или: «стало»], то оно не есть, равно как
если ему [лишь] некогда предстоит быть.
Так рождение угасло и гибель пропала без вести.
<...>
Одно и то же — мышление и то, о чем мысль,
Ибо без сущего, о котором она высказана.
Тебе не найти мышления. Ибо нет и не будет ничего,
Кроме сущего...[1]

Сущность этого довода состоит в следующем.

Когда вы думаете, то думаете о *чем-либо,* когда вы употребляете какое-нибудь название, то это должно быть название *чего-либо*. Следовательно, и мышление и речь требуют объектов вне себя. И поскольку вы можете мыслить вещь или говорить о ней в любое время, то все, что может быть мыслимо или высказано, должно существовать всегда. Поэтому не может быть изменения, поскольку оно состоит в том, что вещи возникают или уничтожаются.

В философии это первый пример широкой аргументации от мысли и языка к миру в целом. Эту аргументацию нельзя, конечно, считать основательной, но в то же время стоит посмотреть, какой элемент истины она содержит.

Мы можем изложить эту аргументацию следующим образом: если язык не просто бессмыслица, то слова должны

[1] Фрагменты ранних греческих философов, с. 290–291. Барнет замечает: «Смысл, как я думаю, таков: “Не может быть мысли, соответствующей названию, если это название не есть название чего-либо реального”».

что-то значить. И в общем они должны обозначать не только другие слова, но нечто существующее независимо от того, говорим мы о нем или нет. Предположим, что мы, например, говорим о Джордже Вашингтоне. Если бы не было исторической личности, которая носила это имя, то оно (очевидно) было бы бессмысленным и содержащие это имя предложения также были бы бессмысленными. Из утверждения Парменида следует, что Джордж Вашингтон не только должен был существовать в прошлом, но в некотором смысле он должен существовать и в настоящем, раз мы еще можем значимо употреблять это имя. По-видимому, это совершенно ложно, но как нам обойти этот довод?

Возьмем воображаемую личность, например Гамлета. Рассмотрим положение: «Гамлет был принцем датским». В определенном смысле это истинно, но истинно не в прямом историческом смысле. Истинное утверждение таково: «Шекспир говорит, что Гамлет был принцем датским», — или более ясно: «Шекспир говорит, что был принц датский по имени Гамлет». Здесь уже нет ничего воображаемого: Шекспир, Дания и звук «Гамлет» — все это реально, но звук «Гамлет» не является на самом деле настоящим именем, поскольку никто в действительности не назывался Гамлетом. Если вы скажете, что «Гамлет» — это имя воображаемой личности, то, строго говоря, это неверно; вы должны были бы сказать: «Воображают, что «Гамлет» — имя действительной личности».

Гамлет — воображаемая личность, единороги — воображаемый вид животных. Некоторые предположения, в которых встречается слово «единорог», — истинны, а некоторые — ложны, но в любом случае не непосредственно. Рассмотрите утверждения: «единорог имеет один рог» и «корова имеет два рога». Чтобы доказать последнее, вы должны взглянуть на корову, ибо недостаточно сказать, что в некоторых книгах говорится, будто коровы имеют два рога. Но доказательство того, что «единороги имеют один рог», можно найти только в книгах, и фактически правильным будет положение: «В некоторых книгах утверждается, что имеются животные с одним рогом, называемые “единорогами”. Все утверждения о единорогах на самом деле являются утвержде-

ниями о *слове* "единорог", так же как все утверждения о Гамлете на самом деле относятся к *слову* "Гамлет"».

Но очевидно, что в большинстве случаев мы высказываемся не о словах, а о том, что слова обозначают. И это опять возвращает нас к аргументу Парменида, что если слово может быть употреблено значимо, оно должно обозначать *нечто, а* не ничто, и следовательно, обозначаемое словом должно в известном смысле существовать.

Что же мы тогда должны сказать о Джордже Вашингтоне? По-видимому, мы имеем лишь две альтернативы: одна состоит в том, чтобы сказать, что он еще существует, другая — в том, чтобы сказать, что, когда *мы* употребляем слова «Джордж Вашингтон», мы на самом деле не говорим о человеке, носившем это имя. Обе альтернативы кажутся парадоксальными, но последняя менее парадоксальна, и я попытаюсь показать, в каком смысле она истинна.

Парменид полагает, что слова имеют постоянное значение. Это фактически основа его аргументации, которую он считает бесспорной. Но, хотя словарь или энциклопедия дают нам то, что может быть названо официальным или общественно санкционированным значением слова, нет двух людей, которые в своем сознании вкладывают в одно и то же слово одинаковое содержание.

Сам Джордж Вашингтон мог употреблять свое имя и слово «я» как синонимы. Он мог воспринимать свои собственные мысли и движения своего тела и мог, следовательно, вкладывать в свое имя более полное содержание, чем кто-либо еще. В его присутствии друзья могли воспринимать движения его тела и угадывать его мысли; и для них имя «Джордж Вашингтон» еще значило нечто конкретное, данное в их личном опыте. После его смерти они должны были заместить восприятия воспоминаниями, что предполагает изменения в психических процессах, связанных с употреблением его имени. У нас, никогда не знавших его, психические процессы опять-таки носят иной характер. Мы можем подумать о его портрете и сказать себе: «Да, это тот самый человек». Мы можем думать о «первом президенте Соединенных Штатов». Если мы очень невежественны, то он для нас может быть просто «человеком, которого звали "Джордж Вашингтон"».

Что бы ни говорило нам это имя, для нас оно все же не сам человек, поскольку мы никогда не знали его, но лишь нечто наличествующее в этот момент в памяти, чувстве или мысли. Это показывает ложность аргумента Парменида.

Постоянное изменение в значениях слов скрывается тем фактом, что в общем это изменение не вносит изменений в истинность или ложность предложений, в которых употребляются слова. Если вы возьмете любое истинное предложение, содержащее имя «Джордж Вашингтон», оно, как правило, останется истинным тогда, когда вы это имя замените выражением «первый президент Соединенных Штатов». Есть исключения из этого правила. До избрания Вашингтона человек мог сказать: «Я надеюсь, что Джордж Вашингтон будет первым президентом Соединенных Штатов», — но он не сказал бы: «Я надеюсь, что первый президент Соединенных Штатов будет первым президентом Соединенных Штатов», — если бы не пылал необыкновенной страстью к закону тождества. Тем не менее легко образовать правило для исключения этих исключительных случаев, а в тех, которые останутся, мы можем заменить слова «Джордж Вашингтон» любым описательным выражением, приложимым к нему одному. Именно только посредством таких фраз мы можем знать о нем то, что знаем.

Парменид утверждает, что, поскольку мы можем теперь знать то, что обычно считается прошлым, оно на самом деле не может быть прошлым, но в определенном смысле должно существовать и в настоящее время. Отсюда он делает вывод, что не существует такой вещи, как изменение. Этот аргумент преодолевается тем, что мы говорили о Джордже Вашингтоне. Могут сказать, что в определенном смысле у нас нет знания о прошлом. Когда мы что-нибудь вспоминаем, то воспоминания происходят в настоящее время и не тождественны с предметом воспоминания. Но воспоминание дает *описание* прошлого события, и для большинства практических целей нет необходимости различать между описанием и тем, что им описывается.

В целом этот довод показывает, как легко делать метафизические выводы, исходя из языка, и что единственным средством избежания ложных доводов этого рода должно быть

более широкое логическое и психологическое исследование языка, нежели то, которое проделано большинством метафизиков.

Однако я думаю, если бы Парменид мог воскреснуть из мертвых и прочесть только что сказанное о нем, он счел бы это весьма поверхностным. «Откуда вам известно, — сказал бы он, — что ваши положения о Джордже Вашингтоне относятся к прошлому? Согласно собственным вашим рассуждениям, прямое указание возможно только на вещи, существующие в настоящее время. Например, ваши воспоминания происходят в настоящем, а не в то время, о котором вы думаете, когда вспоминаете. Если память считать источником знания, то прошлое должно быть перед сознанием в *настоящем* и в известном смысле должно еще существовать».

Я не буду сейчас пытаться опровергать этот аргумент, так как это потребовало бы обсуждения проблемы памяти — предмета очень сложного. Я привел здесь этот аргумент для того, чтобы напомнить читателю, что философские теории, если они значительны, могут, вообще говоря, возрождаться в новой форме после того, как в своем первоначальном варианте они были отброшены. Опровержения редко бывают окончательными; в большинстве случаев они знаменуют собой только начало дальнейших усовершенствований.

Последующая философия, включая и философию самого новейшего времени, восприняла от Парменида не учение о невозможности всякого изменения, которое было слишком невероятным парадоксом, но учение о неразрушимости *субстанции*. Слово «субстанция» еще не употребляется его непосредственными преемниками, но соответствующее ему *понятие* уже присутствует в их рассуждениях. Под субстанцией стали понимать постоянный (persistent) субъект различных предикатов. В этом своем значении она была и остается в течение более двух тысяч лет одним из главных понятий философии, психологии, физики и теологии. Подробнее я скажу об этом ниже. Теперь же я просто хочу заметить, что это понятие было введено, чтобы отдать должное аргументам Парменида и в то же время не противоречить очевидным фактам.

Глава VI
ЭМПЕДОКЛ

Смесь философа, пророка, человека науки и шарлатана, уже встречавшаяся нами в лице Пифагора, нашла свое весьма полное воплощение в Эмпедокле, расцвет деятельности которого приходился примерно на 440 год до н. э. Он, таким образом, был младшим современником Парменида, хотя его учение в некоторых отношениях имело больше сходства с учением Гераклита. Эмпедокл был гражданином города Акраганта, на южном берегу Сицилии; он являлся демократическим политическим деятелем, хотя претендовал в то же время на божественность своей личности. В большинстве греческих городов, и особенно в городах Сицилии, имел место постоянный конфликт между демократией и тиранией. Вожди той и другой партий в моменты поражения подвергались казни или изгнанию. Изгнанники редко стеснялись вступать в переговоры с врагами Греции — Персией на Востоке и Карфагеном на Западе. Эмпедокл в свое время также был изгнан, но он, по-видимому, после своего изгнания предпочел карьеру святого карьере интригующего изгнанника. Возможно, что в юности он в той или иной степени находился под влиянием орфизма; до своего изгнания он сочетал занятия политикой и наукой; и только на склоне жизни, в изгнании, он стал пророком.

Об Эмпедокле рассказывалось много легенд. Полагали, что иногда при помощи магии, а иногда при помощи научного знания он творил чудеса или то, что казалось таковыми. Говорят, что он мог управлять ветрами; он вернул к жизни женщину, казавшуюся мертвой в течение тридцати дней. Говорят, наконец, что он умер, прыгнув в кратер Этны, чтобы доказать свою божественность. Как говорит поэт:

> Великий Эмпедокл, с пылкой душой,
> Прыгнул в Этну и изжарился целиком.

На эту тему Мэтью Арнольд написал поэму, но, хотя она принадлежит к наихудшему из того, что им написано, в ней не содержится вышеприведенного двустишия.

Как и Парменид, Эмпедокл писал стихами. Лукреций, на которого Эмпедокл оказал влияние, высоко ценил последнего как поэта, но на этот счет мнения расходятся. Поскольку от произведений Эмпедокла сохранились только фрагменты, его поэтические заслуги должны оставаться под сомнением.

Науку и религию Эмпедокла необходимо рассматривать в отдельности, ибо они не согласуются друг с другом. Вначале я рассмотрю его науку, затем философию и в конце — религию.

Наиболее крупным его вкладом в науку было открытие воздуха как особой субстанции. Это он доказал наблюдением, что, когда ведро или иной подобный сосуд погружается кверху дном в воду, вода в него не проникает. Эмпедокл говорит:

> ...Так девочка
> Играет в клепсидру [—черпак] из блестящей бронзы.
> Когда, заткнув красивой рукой отверстие трубки,
> Она окунает [клепсидру] в мягкое тело серебристой воды,
> То в сосуд не проникает ни капли воды — ее не пускает
> Масса воздуха, изнутри навалившаяся на частые дырочки, —
> Доколе [девочка] не откупорит сжатый поток [воздуха];
> зато после этого,
> Поскольку воздух отсутствует, [в клепсидру] входит должная
> мера воды[1].

Этот отрывок находится в том месте, где объясняется природа дыхания.

Эмпедокл также открыл по крайней мере один случай центробежной силы: если чашу с водой вращать на конце веревки, вода не выльется.

Он знал, что растения имеют пол. У него была теория (надо признать, что несколько фантастическая) эволюции и выживания наиболее приспособленных. Первоначально:

> И от их смешения отливались [~ выплавлялись] мириады
> племен смертных [существ], Уснащенных всевозможными
> формами — чудо на вид![2]

[1] Фрагменты ранних греческих философов, с. 390.
[2] Там же, с. 359.

Там были головы без ушей, руки без плеч, глаза без лбов, отдельные конечности, стремящиеся соединиться. Все это соединялось как попало; там были неуклюжие создания с бесчисленными руками, существа с лицом и грудью, обращенными в разные стороны, существа с туловищем быка и лицом человека, а другие существа — с туловищем человека и мордой быка. Были гермафродиты, сочетающие в себе женскую и мужскую природу, но бесплодные. В конце концов выжили только некоторые формы.

Что касается астрономии, то он знал, что Луна светит отраженным светом, и полагал, что это верно также и относительно Солнца. Он говорил, что для распространения света требуется определенное время, но это время настолько мало, что мы не можем его заметить; ему было известно, что солнечное затмение вызывается прохождением Луны между Солнцем и Землей; последнее он, по-видимому, узнал от Анаксагора.

Он был основателем итальянской школы медицины; эта медицинская школа, которая начинается с него, впоследствии оказала влияние на Платона и Аристотеля. Согласно Барнету, она оказала воздействие на всю направленность научного и философского мышления.

Все это свидетельствует о такой научной энергии того времени, которая не имела себе равных в более поздние века греческой истории.

Перехожу теперь к его космологии. Как уже упоминалось, именно он стал считать землю, огонь, воздух и воду четырьмя элементами (хотя само слово «элемент» им не употреблялось). Каждый из элементов был вечным, но они могли смешиваться в различных пропорциях и, таким образом, порождать встречающиеся в мире изменчивые сложные субстанции. Элементы соединялись Любовью и разделялись Враждой. Для Эмпедокла Любовь и Вражда — первичные субстанции наряду с землей, воздухом, огнем и водой. В одни периоды преобладала Любовь, в другие — Вражда. Существовал некогда Золотой век, когда безраздельно господствовала Любовь. В этот век люди поклонялись только кипрской Афродите. Изменения в мире определяются не какой-либо целью, но только Случайностью и Необходимостью. Развитие

происходит по кругу: когда элементы полностью смешаны Любовью, Вражда постепенно снова разделяет их, когда же Вражда их разделит, Любовь вновь начинает их постепенно соединять. Таким образом, всякая сложная субстанция преходяща, только элементы вместе с Враждой и Любовью вечны.

Это напоминает Гераклита, но в смягченной форме, так как не одна Вражда, но Вражда и Любовь в совокупности производят перемену. Платон связывает Гераклита с Эмпедоклом в «Софисте»:

«Позднее некоторые ионийские и сицилийские Музы сообразили, что всего безопаснее объединить и то и другое и заявить, что бытие и множественно и едино и что оно держится враждою и дружбою. «“Расходящееся всегда сходится”, — говорят более строгие из Муз; более же уступчивые всегда допускали, что все бывает поочередно то единым и любимым Афродитою, то множественным и враждебным с самим собою вследствие какого-то раздора»[1].

Эмпедокл утверждал, что материальный мир шарообразен: в Золотой век Вражда была снаружи, а Любовь — внутри; затем постепенно в мир вошла Вражда, и Любовь была изгнана, пока в наихудшее время Любовь целиком не окажется вне шара, а Вражда — целиком внутри его. Затем — хотя причина этого не ясна — начинается противоположное движение, пока не возвращается (отнюдь не навсегда) Золотой век. Весь цикл затем повторяется снова. Могут вообразить, что каждая стадия могла бы быть устойчивой, но это не является точкой зрения Эмпедокла. Он хотел объяснить движение, учитывая аргументы Парменида, но он не хотел, ни на какой стадии, прибыть к неизменной Вселенной.

Взгляды Эмпедокла на религию в основном были пифагорейскими. Во фрагменте, в котором, по всей вероятности, речь идет о Пифагоре, он говорит:

> Был среди них некий муж, обладавший чрезвычайными познаниями,
> Который стяжал величайшее богатство ума,
> И особенно искушенный в разного рода мудрых делах.

[1] *Платон.* Сочинения. М., 1970. Т. 2, с. 359.

Стоило ему устремиться [~ пожелать] всеми силами ума,
Как он с легкостью видел каждую из всех сущих [вещей]
И за десять, и за двадцать человеческих веков[1].

В Золотой век, как уже говорилось, люди поклонялись только Афродите.

А чистой кровью не окроплялся алтарь,
Но было это величайшей скверной среди людей:
Вырвав жизнь, поедать благородные члены[2].

Однажды он говорил о себе цветисто, как о Боге:

Друзья! Вы, что живете в большом городе на берегах
золотистого Акраганта,
На самом акрополе, радеющие о добрых делах,
Вы — почтенные гавани для чужестранцев,
не ведающие худа,
Привет вам! А я — уже не человек, но бессмертный бог
для вас —
Шествую, почитаемый всеми как положено,
Перевитый лентами и зеленеющими венками:
Ими — едва лишь я прихожу в цветущие города —
Почитают меня мужчины и женщины. Они следуют за мной —
Тьмы и тьмы — чтобы выспросить, где тропа к пользе:
Одним нужны предсказания, другие по поводу болезней
Всевозможных спрашивают, чтобы услышать целительное
слово,
Давно уже терзаемые тяжкими муками.
Да, что я напираю на это? Будто я делаю что-то важное,
Если превосхожу смертных, гибнущих от множества
напастей людей[3].

В другой раз он чувствует себя великим грешником, искупающим свою нечестивость:

---

[1] Фрагменты ранних греческих философов, с. 408–409.
[2] Там же, с. 408.
[3] Там же, с. 404.

Есть оракул [~ рок] Необходимости (Ананкэ),
древнее постановление богов,
Вечное, скрепленное, словно печатью, пространными
клятвами:
Если какой-нибудь демон (божество) осквернит свои члены
кровью [~ убийством] по прегрешению,
<И> следуя <Ненависти>, поклянется преступной клятвой, —
Из тех, кому досталась в удел долговечная жизнь —
Тридцать тысяч лет скитаться ему вдали от блаженных,
Рождаясь с течением времени во всевозможных обличьях
смертных [существ],
Сменяя мучительные пути жизни.
Мощь Эфира гонит его в Море,
Море выплевывает на почву Земли, Земля — к лучам
Сияющего Солнца, а Солнце ввергает в вихри Эфира.
Один принимает от другого, но все ненавидят.
По этому пути и я иду ныне, изгнанник от богов и скиталец,
Повинуясь бешеной Ненависти...[1]

В чем состоял его грех, мы не знаем; может быть, там не было ничего, что мы могли бы счесть очень тяжелым. Ибо он говорит:

Горе мне, что неумолимый день не сгубил меня раньше,
Чем я изобрел своими губами гнусные дела [мясо] едения!
От листьев лавра — совершенно воздерживаться!
Несчастные, трижды несчастные! Не прикасайтесь к бобам![2]

Таким образом, он, вероятно, не совершал ничего худшего, за исключением того, что жевал листья лавра или с жадностью ел бобы.

Самый знаменитый отрывок у Платона, где он сравнивает этот мир с пещерой, в которой мы видим только тени реальных предметов, находящихся в светлом мире наверху, был предвосхищен Эмпедоклом. Происхождение этого сравнения надо искать в учении орфиков.

[1] Фрагменты ранних греческих философов, с. 406.
[2] Там же, с. 411.

Лишь немногие — по-видимому, те, которые воздерживаются от греха на протяжении многих перевоплощений, — достигают, наконец, вечного блаженства в обществе богов:

> А под конец они[1] становятся прорицателями, песнопевцами, врачами,
> И вождями у живущих на земле человеков,
> Откуда вырастают в богов, всех превосходящих почестями.
> Живущие у одного очага и сотрапезники других бессмертных,
> Свободные от человеческих страданий, несокрушимые[2].

Во всем этом, по-видимому, очень мало того, чего не содержалось бы уже в учениях орфизма и пифагореизма.

Оригинальность Эмпедокла, исключая науку, состоит в его учении о четырех элементах и в применении принципов Любви и Вражды для объяснения изменения.

Он отверг монизм и рассматривал ход вещей как регулируемый скорее случайностью и необходимостью, чем целью. В этом отношении его философия была более научной, чем философия Парменида, Платона и Аристотеля. В других отношениях он, правда, молча соглашался с ходячими предрассудками; но и в этом он был не хуже многих более поздних представителей науки.

Глава VII
АФИНЫ В ОТНОШЕНИИ К КУЛЬТУРЕ

Величие Афин начинается в период между двумя персидскими войнами (490 и 480–479 годы до н. э.). До этого великих людей порождала Иония и Великая Греция (греческие города Южной Италии и Сицилии). Победы Афин над персидским царем Дарием при Марафоне (490 год до н. э.) и соединенного греческого флота под афинским руководством над его сыном и преемником Ксерксом (480 год до н. э.) создали

[1] Не ясно, кто это «они»; можно лишь предположить, что это те, которые сохранили чистоту.

[2] Фрагменты ранних греческих философов, с. 412.

им громадный престиж. На островах и на части побережья Малой Азии против персов восстали ионийцы, и после того как персы были изгнаны с греческого материка, они были освобождены Афинами. Спартанцы, которые заботились только о своей собственной территории, не принимали в этом участия. Афины, таким образом, стали господствующим членом в союзе против персов. На основе устава союза всякое государство-участник было обязано или поставлять определенное количество кораблей, или возмещать их стоимость. Большинство избрало последнее, так что Афины приобрели морское превосходство над союзниками и постепенно превратили союз в афинскую империю. Афины стали богатым городом, преуспевающим под мудрым руководством Перикла, который управлял на основе свободных выборов в течение почти 30 лет, до своего падения в 430 году до н. э.

Век Перикла был самым счастливым и самым славным временем в истории Афин. Эсхил, который участвовал в персидских войнах, был зачинателем греческой трагедии. Одна из его трагедий — «Персы», в которой он, порвав с обычаем брать гомеровские сюжеты, повествует о поражении Дария. За ним вскоре последовал Софокл, а за Софоклом — Еврипид, который, однако, застал мрачные дни Пелопоннесской войны, последовавшей за падением и смертью Перикла. Он отразил в своих пьесах скептицизм более позднего периода. Его современник, поэт Аристофан, писавший комедии, высмеивает всякие «измы» с точки зрения дюжего и ограниченного здравого смысла, в частности, он подвергает поношению Сократа как человека, который отрицает существование Зевса и пробавляется бесовскими и псевдонаучными мистериями.

Афины были захвачены Ксерксом, а храмы на Акрополе уничтожены пожаром. Перикл посвятил свою деятельность их реконструкции. Им были построены Парфенон и другие храмы, руины которых сохранились и ныне поражают наше воображение. Скульптор Фидий был нанят государством, чтобы создать колоссальные статуи богов и богинь. В конце этого периода Афины стали самым прекрасным и великолепным городом эллинского мира.

Геродот — отец истории, происходивший из Галикарнаса в Малой Азии, но живший в Афинах, — получил поддерж-

ку со стороны афинского государства и дал описание персидских войн с афинской точки зрения.

Достижения Афин в эпоху Перикла, быть может, самая удивительная вещь во всей истории. До этого времени Афины отставали от многих других греческих городов. Ни в искусстве, ни в литературе они не дали ни одного великого человека (исключая Солона, который был главным образом законодателем). И вдруг под влиянием победы и богатства, а также из-за необходимости реконструкции архитекторы, скульпторы и драматурги, оставаясь до сих пор непревзойденными, создали произведения, которые определили будущее [развитие этих искусств] вплоть до наших дней. Это станет еще более удивительным, когда мы примем во внимание немногочисленность участвующего в этом деле населения. Около 430 года до н. э. Афины имели максимальное население, которое исчислялось, как оценивают, примерно в 230 тысяч человек (включая рабов); население окружающей Афины сельской Аттики, вероятно, несколько уступало в численности населению города. Никогда, ни до, ни после афинян, ни одно государство, приближающееся к афинскому по количеству населения, не говоря уже о занимаемой им площади, не было в состоянии создать произведения искусства столь высокого совершенства.

В философии Афины дали только двух великих людей: Сократа и Платона. Платон принадлежит к несколько более позднему периоду, но молодость и ранние годы зрелости Сократа приходятся на эпоху правления Перикла. Афиняне в достаточной мере интересовались философией, чтобы с жадностью слушать учителей из других городов. На софистов был большой спрос со стороны молодых людей, желавших учиться искусству ведения спора. В «Протагоре» платоновский Сократ дает замечательные сатирические описания пылких учеников, ловящих на лету слова знаменитого гостя. Перикл, как мы увидим далее, призвал в Афины Анаксагора, от которого Сократ, как он сам признает, усвоил идею о первенстве духа в творении.

Большинство платоновских диалогов, по замыслу их создателя, относится ко времени Перикла и рисует привлекательную картину жизни богатых. Платон принадлежал к ари-

стократической афинской семье, он был воспитан в традициях того периода, который предшествовал времени, когда война и демократия разрушили богатство и безопасность высших классов. Описываемые им молодые люди, перед которыми не стояла необходимость работать, большую часть своего досуга проводили в занятиях наукой, математикой и философией; они почти наизусть знали Гомера и были критическими ценителями достоинств профессиональных декламаторов в поэзии. Позднее было открыто искусство дедуктивного рассуждения, которое во всех областях знания способствовало появлению новых теорий, как истинных, так и ложных. В тот век можно было, как в немногие другие века, быть как счастливым, так и разумным, а также счастливым благодаря разумности.

Но равновесие сил, породившее этот Золотой век, было непрочным. Угрозы ему исходили как изнутри, так и извне: изнутри — со стороны демократии, извне — со стороны Спарты. Чтобы понять, что произошло после Перикла, мы должны коротко рассмотреть раннюю историю Аттики.

Аттика в начале исторического периода была маленьким самостоятельным земледельческим районом. Ее столица, Афины, была небольшим городом, но в составе его населения постоянно увеличивался слой ремесленников и искусных мастеров, которые стремились сбывать свою продукцию за границей. Постепенно обнаружилось, что более доходно производить вино и оливки, чем зерно, а зерно ввозить, главным образом, с побережья Черного моря. Этот род занятий требовал больше средств, чем хлебопашество, и мелкие фермеры залезли в долги. В гомеровский период Аттика, как и другие города-государства Греции, имела монархический образ правления, но монарх стал просто религиозным деятелем без политической власти. Власть перешла в руки аристократии, подавлявшей как сельских земледельцев, так и городских ремесленников. В начале VI столетия Солоном было осуществлено компромиссное преобразование в интересах демократии; и большинство его мероприятий пережило последовавшую затем эпоху тирании Писистрата и его сыновей. К концу этого периода аристократы как противники тирании начали выступать за демократию. До падения Перикла демо-

кратические движения приводили к власти аристократию, как это было позже в Англии XIX века. Но под конец жизни Перикла вожди афинской демократии начали требовать большего участия в политической власти. В то же время его империалистическая политика, с которой было связано экономическое процветание Афин, вызвала усиливающиеся трения со Спартой, приведшие в конце концов к Пелопоннесской войне (431–404 года до н. э.), в которой Афины потерпели полное поражение.

Несмотря на политическое крушение, престиж Афин продолжал сохраняться, и на протяжении почти целого тысячелетия центр философии находился там. Александрия превзошла Афины в математике и в науке, но Аристотель и Платон принесли Афинам первенство в философии. Академия, где учил Платон, пережила все остальные школы; она продолжала существовать в качестве острова язычества в течение двух столетий после того, как Римская империя обратилась в христианство. Наконец, в 529 году н. э. она была закрыта религиозным фанатиком Юстинианом, и в Европе наступили века мрака.

Глава VIII
АНАКСАГОР

Философ Анаксагор, хотя его и нельзя поставить рядом с Пифагором, Гераклитом или Парменидом, тем не менее являлся значительной исторической фигурой. Он был ионийцем и явился продолжателем научной рационалистической традиции Ионии. Он был первым, кто познакомил афинян с философией и первым высказал мысль, что первопричиной физических изменений является ум.

Анаксагор родился в Ионии в Клазоменах около 500 года до н. э., но около 30 лет прожил в Афинах (приблизительно с 462 по 432 год до н. э.). Его, вероятно, пригласил Перикл, который стремился цивилизовать своих сограждан. Быть может, Аспасия, происходившая из Милета, представила Анаксагора Периклу. Платон в своем диалоге «Федр» говорит:

«Сблизившись с Анаксагором, человеком, по-моему, как раз такого склада, Перикл преисполнился познания возвышенного и постиг природу ума и мышления, о чем Анаксагор часто вел речь; отсюда Перикл извлек пользу и для искусства красноречия»[1].

Говорят, что Анаксагор оказал влияние на Еврипида, но это весьма спорно.

Граждане Афин, как и граждане других городов во все времена и на всех континентах, относились с определенной враждебностью к тем, кто пытался привить более высокий уровень культуры, нежели тот, который был им привычен. Когда Перикл стал стареть, его противники подняли против него кампанию, нападая на его друзей. Они обвинили Фидия в том, что он присвоил некоторое количество золота, которое было выделено ему на статуи. Они провели закон, позволявший привлекать к суду тех, кто не исповедовал религию и проповедовал различные теории о том, «что наверху». На основании этого закона они стали преследовать Анаксагора и обвинили его в том, что он учил, что Солнце — раскаленный камень, а Луна подобна Земле. (Такое же обвинение было повторено по отношению к Сократу его преследователями, которых он высмеивал за их старомодность.) Не ясно, что произошло, известно только, что Анаксагор должен был оставить Афины. Представляется возможным, что Перикл освободил Анаксагора из тюрьмы и создал ему возможность бежать. Анаксагор возвратился в Ионию и там основал школу. В соответствии с завещанием Анаксагора годовщину его смерти отмечали в этой школе днем отдыха.

Анаксагор утверждал, что все является бесконечно делимым и что даже малейшая частица материи содержит кое-что от каждого элемента. Вещи представляют собой то, чего в них содержится больше всего. Так, например, все содержит немного огня, но мы называем огнем лишь то, в чем преобладает этот элемент. Как и Эмпедокл, Анаксагор выступал против допущения пустоты; он говорил, что клепсидра, или надутая шкура, свидетельствует, что там, где, по-видимому, ничего нет, находится воздух.

---

[1] *Платон.* Сочинения. Т. 2, с. 210.

Он отличается от своих предшественников тем, что рассматривает ум («нус») как субстанцию, которая входит в состав живых существ и отличает их от мертвой материи. Во всем, говорил он, есть часть всего, кроме ума, а некоторые вещи содержат также и ум. Ум имеет власть над всеми вещами, обладающими жизнью; он бесконечен и управляет сам собой, он смешан с небытием. За исключением ума, все, как бы оно ни было мало, содержит части всех противоположностей, таких как горячее и холодное, белое и черное. Он утверждал, что снег черен (частично).

Ум — источник всякого движения. Он вызывает вращение, которое постепенно распространяется по всему миру и приводит к тому, что легчайшее идет к периферии, а тяжелейшее падает в центр. Ум единообразен: в животном он так же хорош, как и в человеке. Видимое превосходство человека обусловлено наличием у него рук; все кажущиеся различия интеллекта в действительности связаны с телесными различиями.

И Аристотель, и платоновский Сократ выражают сожаление, что Анаксагор, введя ум, мало его использует. Аристотель указывает, что Анаксагор вводит ум как причину только тогда, когда он не знает другой причины. Везде, где возможно, Анаксагор дает механическое объяснение. Он отверг необходимость и случайность как причину происхождения вещей. Тем не менее в его космологии нет «провидения». По-видимому, он не уделял большого внимания этике или религии; вероятно, он был атеистом, как утверждали его преследователи. На него оказали влияние все его предшественники, исключая Пифагора. Парменид оказал на него такое же влияние, как и на Эмпедокла.

Анаксагор имел большие заслуги перед наукой. Он первый объяснил, что Луна светит отраженным светом, хотя у Парменида имеется зачаточный фрагмент, который позволяет предполагать, что последний также знал это. Анаксагор дал правильную теорию затмений и считал, что Луна находится ниже Солнца. Солнце и звезды, говорил он, — горящие камни, но мы не чувствуем жара звезд, потому что они слишком далеко от нас. Солнце больше Пелопоннеса. На Луне есть горы, и она (как он думал) населена.

Говорят, что Анаксагор был из школы Анаксимена; несомненно, что он сохранял живую рационалистическую и научную традицию ионийцев. У него не найдешь преобладания этики и религии, которое от пифагорейцев до Сократа и от Сократа до Платона вносило обскурантистский уклон в греческую философию. Анаксагор не находился в первых рядах, но значение его состоит в том, что он принес в Афины философию и был одним из тех, чье влияние способствовало формированию взглядов Сократа.

Глава IX
АТОМИСТЫ

Атомизм основали два человека — Левкипп и Демокрит. Их трудно разделить, потому что они обыкновенно упоминаются совместно и, вероятно, некоторые из работ Левкиппа были впоследствии приписаны Демокриту.

Левкипп, расцвет деятельности которого, по-видимому, приходился примерно на 440 год до н. э.[1], происходил из Милета и был продолжателем научной рационалистической философии, связанной с этим городом. Он находился под большим влиянием Парменида и Зенона. О нем так мало известно, что Эпикур (более поздний последователь Демокрита) додумался до того, что вообще отрицал существование Левкиппа, а некоторые современные ученые возродили эту теорию. Имеется, однако, некоторое количество ссылок на него у Аристотеля, и кажется неправдоподобным, что эти ссылки (которые включают текстуальные цитаты) имели бы место, если бы Левкипп был просто мифической личностью.

Демокрит гораздо более определенная фигура. Он был уроженцем Абдер во Фракии; что касается времени его жизни, то он сообщает, что в годы его молодости Анаксагор был уже стариком, а это относится приблизительно к 432 году до н. э. Расцвет деятельности Демокрита датируют ориентиро-

[1] Сирил Бейли *(Cyril Bailey*. The Greek Atomists and Epicurus) определяет, что расцвет деятельности Левкиппа относится примерно к 430 году до н. э. или немного более раннему времени.

вочно 420 годом до н. э. В поисках знания Демокрит совершал далекие поездки в южные и восточные страны; возможно, что он провел значительное время в Египте и, несомненно, посетил Персию. Затем он возвратился в Абдеры, где и остался. Целлер считает, что Демокрит «превосходил всех философов — своих предшественников и современников — богатством знаний, а большинство из них — остротой и логической правильностью мышления».

Демокрит был современником Сократа и софистов, и, если исходить из чисто хронологических соображений, его следовало бы рассматривать несколько позже в нашей истории философии. Но дело осложняется тем, что довольно трудно провести различие между Демокритом и Левкиппом. На этом основании я рассматриваю его раньше Сократа и софистов, несмотря на то что его философия частично была предназначена служить ответом его земляку Протагору, наиболее знаменитому софисту. Протагора, когда он посещал Афины, принимали с энтузиазмом, о себе же Демокрит говорит: «Ведь я... пришел в Афины, и никто меня не узнал». В течение долгого времени его философию игнорировали в Афинах. «Не ясно, — говорит Барнет, — знал ли Платон что-либо о Демокрите... Аристотель, с другой стороны, знает Демокрита хорошо, ибо он также был ионийцем с Севера»[1]. Платон никогда не упоминает в своих диалогах Демокрита, но, как говорит Диоген Лаэрций, Платон ненавидел Демокрита настолько, что хотел, чтобы были сожжены все его книги. Хис дает высокую оценку Демокриту как математику[2].

Основные идеи общей Левкиппу и Демокриту философии обязаны своим происхождением первому из них, что же касается их разработки, то едва ли возможно провести различие между Левкиппом и Демокритом. Кроме того, для наших целей вряд ли есть смысл пытаться сделать это. Левкиппа, если не Демокрита, привела к атомизму попытка занять промежуточную позицию между монизмом Парменида и плюрализмом Эмпедокла. Точка зрения Левкиппа и Демокрита была удивительно похожа на точку зрения со-

[1] *J. Burnet.* From Thales to Plato, p. 193.
[2] *T. Hearth.* Greek Mathematics. Vol. 1, p. 176.

временной науки и лишена большинства тех недостатков, к которым была склонна греческая спекулятивная мысль. Они полагали, что все состоит из атомов, неделимых физически, но не геометрически; что между атомами имеется пустое пространство; что атомы неразрушимы; что они всегда находились и будут находиться в движении; что существует бесконечное количество как самих атомов, так даже и их разновидностей, отличающихся друг от друга формой и размером. Аристотель[1] утверждает, что, согласно атомистам, атомы отличаются друг от друга также теплотой. Сферические атомы, из которых состоит огонь, самые горячие. Что касается веса, то Аристотель цитирует Демокрита, который говорит, что «каждое из неделимых [телец] бывает более тяжелым вследствие большего размера». Но вопрос о том, были ли атомы в теориях атомистов с самого начала наделены весом, остается спорным.

Атомы всегда находятся в движении, но среди комментаторов имеют место разногласия относительно характера первоначального движения атомов. Некоторые, особенно Целлер, утверждают, что атомы мыслились вечно падающими, причем более тяжелые атомы падали быстрее легких; они, таким образом, догоняли более легкие атомы и сталкивались с ними, в результате атомы отклонялись от своего пути, как бильярдные шары. Этого взгляда, несомненно, придерживался Эпикур, который во многих отношениях основывался в своих теориях на взгляды Демокрита, пытаясь в то же время, довольно неумно, учитывать критику Аристотеля. Но имеются значительные основания полагать, что Левкипп и Демокрит не рассматривали вес как первоначальное свойство атомов. Кажется более вероятным, что, согласно их взгляду, атомы первоначально двигались беспорядочно, как в современной кинетической теории газов. Демокрит говорил, что в бесконечной пустоте нет ни верха, ни низа, и сравнивал движение атомов в душе с движением пылинок в солнечном луче, когда нет ветра. Это значительно более разумный взгляд, чем взгляд Эпикура, и я думаю, что мы можем

[1] *Аристотель.* О возникновении и уничтожении//Сочинения. М., 1981. Т. 3, с. 410. 326a.

его принять как несомненно свойственный Левкиппу и Демокриту[1].

В результате столкновения скопления атомов образуют вихри. Остальное происходит в основном так, как у Анаксагора. Шаг вперед состоял в том, что вихри объяснялись скорее механическими причинами, чем действием ума.

Общепринятым в античности был упрек атомистам в приписывании всему случайности. Наоборот, они были строгими детерминистами. Они полагали, что все происходит в соответствии с естественными законами. Демокрит прямо отрицал, будто что-либо может происходить случайно[2]. Левкипп, хотя его существование и ставят под вопрос, известен одним своим высказыванием, а именно: «Ни одна вещь не возникает беспричинно, но все возникает на каком-нибудь основании и в силу необходимости». Верно, что он не объяснил, почему мир должен был первоначально быть таким, как он есть, возможно, это следовало бы приписать случайности. Но раз мир существует, то его дальнейшее развитие неизменно определяется механическими принципами. Аристотель и другие упрекали Левкиппа и Демокрита за то, что они не дают объяснения причины первоначального движения атомов, но в этом отношении атомисты были более научны, чем их критики. Причинность должна с чего-то начинаться, и, где бы она ни начиналась, нельзя указать причины первоначального данного. Причину существования мира можно приписать Творцу, но тогда Творец сам окажется необусловленным. Теория атомистов фактически ближе к современной науке, чем любая другая теория, выдвинутая в древности.

В отличие от Сократа, Платона и Аристотеля атомисты пытались объяснить мир, не прибегая к понятию *цели* или *конечной причины*. «Конечная причина» того или иного процесса — это событие в будущем, ради которого протекает процесс. В делах человеческих это понятие вполне применимо. Почему булочник печет хлеб? Потому, что в противном случае народ будет голоден. Почему строятся железные до-

[1] Это истолкование принято Барнетом, а также, по крайней мере применительно к Левкиппу, Бейли (op.cit., p. 83).

[2] См.: *C. Bailey.* Op.cit., p. 121 (о детерминизме Демокрита).

роги? Потому, что люди пожелают путешествовать. В таких случаях вещи объясняются целями, которым они служат. Когда мы спрашиваем, «почему» происходит то или иное событие, мы можем иметь в виду одно из двух. Мы можем подразумевать, «какой цели служит это событие?» или мы можем иметь в виду, «какие более ранние обстоятельства послужили причиной этого события?». Ответ на первый вопрос — это телеологическое объяснение, или объяснение через посредство конечной причины; ответ на последний вопрос — механистическое объяснение. Я не знаю, как могло быть заранее известно, какой из этих двух вопросов должна ставить наука или она должна ставить сразу же оба вопроса. Но опыт показал, что механистический вопрос ведет к научному знанию, в то время как телеологический не ведет. Атомисты поставили механистический вопрос и дали механистический ответ. Их последователи вплоть до Возрождения больше интересовались телеологическим вопросом и, таким образом, завели науку в тупик.

Относительно обоих вопросов в равной мере существуют пределы, которые часто игнорируются и в житейском мышлении и в философии. Нельзя поставить разумно никакого вопроса относительно реальности в целом (включая Бога), но только о частях ее. Что касается телеологического объяснения, то, следуя ему, мы обычно приходим к Творцу или по крайней мере к Создателю (Artificer), цели которого реализуются в ходе развития природы. Но если человек настолько упрям в своем телеологизме, что, продолжая спрашивать, поставит вопрос о том, какой цели служит сам Творец, то станет очевидным, что его вопрос нечестивый. Кроме того, он бессмыслен, так как, чтобы придать ему смысл, мы должны предположить, что сам Творец был создан неким Сверхтворцом, целям которого он служит. Понятие цели, следовательно, приложимо только к явлениям внутри реальности, но не к реальности как целому.

Та же самая аргументация применима и к механистическим объяснениям. Одно событие вызывается другим, другое — третьим и так далее. Но если мы спросим о причине целого, то опять придем к творцу, который сам не должен иметь причины. Всякое причинное объяснение должно, сле-

довательно, иметь лишенное причины произвольное начало. Вот почему нельзя считать недостатком в теории атомистов то, что они оставляли первоначальное движение атомов необъясненным (unaccounted for).

Не следует думать, что атомисты исходили в своих теориях *исключительно* из эмпирических оснований. Атомистическая теория возродилась в Новое время, чтобы объяснить факты химии; но эти факты не были известны грекам. В древности не проводилось четкого различия между эмпирическим наблюдением и логическим доказательством. Верно, что Парменид с презрением относился к наблюдаемым фактам, но Эмпедокл и Анаксагор многое из своей метафизики связывали с наблюдениями над водяными часами и вращающимися ведрами. До софистов, по-видимому, ни один философ не сомневался, что законченная метафизика и космология могли быть созданы благодаря сочетанию большого количества рассуждений с некоторым количеством наблюдений. По счастливой случайности атомисты напали на гипотезу, для которой более чем через две тысячи лет были найдены некоторые основания, но в то время их учение было тем не менее лишено всякого твердого основания[1].

Как и многие философы того времени, Левкипп старался найти способ примирения парменидовских доводов с очевидным фактом движения и изменения. Аристотель говорит:

«Вот так и по таким причинам высказывались об истине. В рассуждениях это, по-видимому, выходит складно, однако на деле подобные взгляды близки к безумию. Ведь нет человека столь безумного, чтобы считать, что огонь и лед — это одно; лишь между прекрасными [вещами] и теми, что в силу привычки кажутся [таковыми], некоторые в своем безумии не видят никакого различия.

Левкипп же полагал, что у него есть доводы, которые согласуются с чувственным восприятием и не отрицают ни возникновения, ни уничтожения, ни движения, ни множественности существующего. В этом он согласился с [данными] явлений, а с теми, кто создал [учение] о едином, он при-

[1] О логических и математических основаниях теорий атомистов см. *G. Milhaud.* Les Philosophes Géometres de la Grece, ch. IV.

шел в согласие, говоря, что движение не может быть без пустоты, что пустота есть небытие и что ничто из существующего не есть небытие. Ведь подлинно сущее есть совершенно полное бытие. Но оно не едино, а [есть бесконечное] множество [частиц], невидимых из-за малости своих размеров. Они носятся в пустоте (ибо пустота существует) и, когда соединяются, вызывают возникновение, а когда разделяются — уничтожение. Они действуют и испытывают воздействие в той мере, в какой им случается соприкасаться друг с другом, потому что тогда они [уже] не единое. Их соединение и переплетение ведут к возникновению [вещей], а из подлинно единого не могло бы возникнуть множество, равно и из подлинно многих — единое. Это невозможно»[1].

Мы увидим, что был один пункт, относительно которого до сих пор соглашались все, а именно, что невозможно движение при отсутствии пустоты. В этом все одинаково ошибались. *Круговое* движение в заполненном пространстве возможно при том условии, что оно существовало всегда. Идея состояла в том, что вещь может двигаться только в пустом пространстве, а в заполненном пространстве нет пустых мест. Могут возразить, и, вероятно, это будет основательно, что движение никогда не может *возникнуть* в заполненном пространстве, но нельзя обоснованно утверждать, что оно там вовсе не может происходить. Грекам же, однако, казалось, что волей-неволей следует или признать неизменный мир Парменида, или допустить пустоту.

Аргументы Парменида против небытия, по-видимому, логически неопровержимы применительно к пустоте, и они были подкреплены открытием, что там, где, очевидно, ничего нет, содержится воздух. (Это пример распространенного беспорядочного смешения логики и наблюдения.) Парменидовскую позицию мы можем изложить следующим образом: «Вы говорите, что пустота *есть;* следовательно, пустота — не ничто; следовательно, она — не пустота». Нельзя сказать, чтобы атомисты *ответили* на этот довод; они просто провозгласили, что предпочитают игнорировать этот довод на том основании, что движение есть факт восприятия. *Должна,*

[1] *Аристотель.* О возникновении и уничтожении, с. 408.

следовательно, быть пустота, как бы ни было трудно представить себе это[1].

Рассмотрим дальнейшую историю этого вопроса. Первым и наиболее очевидным способом устранения логических трудностей было различение между *материей* и *пространством*. Согласно такому взгляду, пространство — не ничто, но вместилище, которое может быть, а может и не быть в какой-либо данной части заполнено материей. Аристотель говорит («Физика», 208a): «Утверждающие существование пустоты называют ее местом; в этом смысле пустота была бы местом, лишенным тела». Эта точка зрения с предельной ясностью выражена Ньютоном, утверждавшим существование абсолютного пространства и соответственно отличавшим движение абсолютное от движения относительного. В коперниковском споре обе стороны (как бы мало они ни понимали это) придерживались этой точки зрения, поскольку они думали, что есть разница между положением «небеса вращаются с востока на запад» и положением «земля вращается с запада на восток». Если всякое движение относительно, то эти два утверждения — только разные способы высказывания одной и той же вещи, подобные положениям: «Джон — отец Джемса» и «Джемс — сын Джона». Но если всякое движение относительно и пространство не субстанционально, то против пустоты в нашем распоряжении остаются лишь парменидовские аргументы.

Декарт, доводы которого точно совпадают с положениями ранних греческих философов, сказал, что протяженность является сущностью материи, а следовательно, материя имеется повсюду. У него протяженность — прилагательное, а не существительное, ее существительное — материя, и без своего существительного протяженность не может существовать. Для него пустое пространство так же абсурдно, как счастье без чувствующего существа, которое счастливо. Лейбниц,

[1] Напротив, С. Бейли (op. cit., p. 75) утверждает, что у Левкиппа имелся «весьма тонкий» ответ. Он заключался, по существу, в признании существования чего-то [пустоты], что не было телесным. Аналогично этому Барнет говорит: «Любопытно, что атомисты, которых обычно считают великими материалистами древности, были фактически первыми, кто отчетливо сказал, что вещь может быть реальной, не будучи телом».

исходя из несколько других оснований, также полагал, что существует лишь заполненное пространство, но он утверждал, что пространство — только система отношений. По этому вопросу состоялся знаменитый спор между Лейбницем и Ньютоном; последний был представлен Кларком. Спор оставался неразрешенным вплоть до Эйнштейна, теория которого принесла окончательную победу Лейбницу.

В то время как современный физик верит, что материя является в некотором смысле атомистичной, он уже не верит в пустое пространство. Где нет материи, там все-таки *что-то есть,* хотя бы световые волны. Материя более не обладает тем высоким положением, которое она приобрела в философии благодаря аргументам Парменида. Она не является более неизменной субстанцией, но просто способом группировки событий. Некоторые события принадлежат к группам, которые могут рассматриваться как материальные вещи, другие, как, например, световые волны, к этим группам не принадлежат. *Веществом* (stuff) мира являются события, и каждое из них характеризуется недолговечностью. В этом отношении современные физики находятся на стороне Гераклита, против Парменида. Но они находились на стороне Парменида до тех пор, пока на арене не появились Эйнштейн и квантовая теория.

Что касается пространства, то современный взгляд на него состоит в том, что оно не представляет собой субстанцию, как это утверждал Ньютон и как должны были утверждать Левкипп и Демокрит; пространство не является также прилагательным протяженных тел, как думал Декарт, но представляет собой систему отношений, как утверждал Лейбниц. Как бы то ни было, но все же не ясно, совместим ли этот взгляд с существованием пустоты. Возможно, что абстрактно логически его можно примирить с пустотой. Мы могли бы сказать, что между любыми двумя вещами имеется определенный больший или меньший *промежуток,* а этот промежуток не означает существования промежуточных тел. Однако такую точку зрения было бы невозможно использовать в современной физике. Начиная с Эйнштейна, промежуток стал расстоянием между *событиями,* а не между *вещами,* и он носит характер столь же временной, как и пространственный. Это, по суще-

ству, причинная концепция, а в современной физике не существует действия на расстоянии. Все это, однако, имеет под собой скорее эмпирические, чем логические основания. Кроме того, современный взгляд не может быть выражен иначе, чем в терминах дифференциальных уравнений, а следовательно, не мог бы быть понятен философам древности.

Соответственно представляется, что свое логическое развитие взгляды атомистов нашли в ньютоновской теории абсолютного пространства, которая тоже сталкивается с трудностью приписывания реальности небытию. Против этой теории нет *логических* возражений. Главное возражение состоит в том, что абсолютное пространство абсолютно непознаваемо и, следовательно, не может выступать в качестве необходимой гипотезы в эмпирической науке. Более практическое возражение состоит в том, что физика может обойтись без абсолютного пространства. Но мир атомистов остается логически возможным, и он более близок к действительному миру, чем мир любого другого из философов древности.

Демокрит весьма детально разработал свои теории, и некоторые из его разработок интересны. Каждый атом, говорил Демокрит, непроницаем и неделим, потому что он не содержит пустоты. Когда вы применяете нож, чтобы разрезать яблоко, он должен находить пустые места, через которые может в него проникнуть; если бы яблоко не содержало пустоты, оно было бы абсолютно твердым и поэтому физически неделимым. Каждый атом внутренне неизменен и представляет собой фактически парменидовское единое. Единственное, что делают атомы, это движутся и сталкиваются друг с другом. Иногда они образуют соединения, когда им случается иметь такие формы, которые способны сцепляться. Существуют всевозможные виды форм. Из маленьких сферических атомов состоит огонь, а также душа. Сталкиваясь, атомы образуют вихри, которые порождают тела, а в конце концов — миры[1].

Существует множество миров, некоторые из них растут, другие приходят в упадок, некоторые, может быть, не имеют

[1] О том, как это происходит по предположению атомистов, см. C. Bailey. Op. cit, p. 138 и далее.

ни солнца, ни луны, другие же имеют по нескольку солнц и лун. Каждый мир имеет начало и конец. Мир может быть разрушен в столкновении с большим миром. Эта космология может быть суммирована словами Шелли:

> Миры за мирами катятся вечно,
> От сотворения до гибели,
> Подобно пузырькам на поверхности реки,
> Они сверкают, лопаются и исчезают.

Жизнь возникла из первобытной слизи. В живом теле повсюду имеется некоторое количество огня, но больше всего его в мозгу или в груди. (По этому вопросу авторитеты расходятся.) Мысль представляет собой своего рода движение, а потому способна повсюду вызывать движение. Восприятие и мышление — физические процессы. Восприятие бывает двух родов: одно — чувственное, другое — рассудочное. Восприятия последнего рода зависят только от воспринимаемых вещей, в то время как восприятия первого рода зависят также от наших чувств, а следовательно, способны вводить в заблуждение. Подобно Локку, Демокрит утверждал, что такие качества, как теплота, вкус, цвет, не присущи реально объектам, но обязаны своим существованием нашим органам чувств, тогда как такие качества, как тяжесть, плотность и твердость, реально присущи самим объектам.

Демокрит был решительным материалистом, для него, как мы видели, душа состоит из атомов, а мышление является физическим процессом. Вселенная не имеет целей, там только атомы, управляемые механическими законами. Он не верил в распространенную тогда религию и выступал против *нуса* Анаксагора. В этике он считал целью жизни бодрость, а умеренность и образование — наилучшими средствами для ее достижения. Он осуждал все неистовое и страстное; он не одобрял также сексуальной жизни, потому что, как он говорил, это вызывает преобладание удовольствия над сознанием. Он ценил дружбу, но плохо отзывался о женщинах. Он не хотел иметь детей, потому что заботы, связанные с их воспитанием, служат помехой философствованию. Во всем этом он был весьма похож на Иеремию Бен-

тама; в равной степени он также любил то, что греки называли демократией[1].

Демокрит — таково по крайней мере мое мнение — последний греческий философ, который был свободен от известного недостатка, нанесшего вред всей более поздней древней и всей средневековой мысли. Все философы, которых мы рассматривали до сих пор, были охвачены беспристрастным стремлением к познанию мира. Они представляли себе это более легким делом, чем оно было в действительности, но без такого оптимизма у них не хватило бы мужества положить начало этому делу.

Их взгляд на мир в основном был подлинно научным взглядом, всякий раз, когда он не являлся просто выражением предрассудков того времени. Но этот взгляд был *не только* научным, он был образным и выразительным и был полон наслаждения смелым предприятием. Они интересовались всем: метеорами и затмениями, рыбами и вихрями, религией и моралью; с проницательным интеллектом у них сочеталась детская любознательность.

Начиная с этого момента впервые появляются некоторые признаки упадка, несмотря на предыдущие, не имеющие себе равных достижения, а затем наступает постепенное разложение. В философии, даже в самой лучшей философии после Демокрита, плохо то, что в ней делается чрезмерный упор на человека в ущерб стремлению к познанию Вселенной. Сперва, вместе с софистами, приходит скептицизм, приводящий к изучению того, *как* мы познаем, вместо попытки приобрести новое знание. Затем, вместе с Сократом, центр тяжести переносится на этику; с Платоном начинается отрицание чувственного мира в пользу самого себя творящего мира чистой мысли; с Аристотелем — вера в цель как основное понятие науки. Несмотря на гениальность Платона и Аристотеля, их мысль имела пороки, оказавшиеся бесконечно вредными. После них начался упадок энергии и постепенное возрождение вульгарных предрассудков. Новое мировоззрение возникло отчасти в результате победы католической

[1] «Бедность в демократии настолько же предпочтительнее так называемого благополучия граждан при царях, насколько свобода лучше рабства», — говорит Демокрит.

ортодоксии; но вплоть до Возрождения философия не могла обрести вновь той энергии и независимости, которые были свойственны предшественникам Сократа.

Глава X
ПРОТАГОР

Во второй половине V века до н. э. великим досократическим системам, которые были рассмотрены нами выше, было противопоставлено скептическое движение. Наиболее значительной фигурой этого движения был Протагор — глава софистов. Слово «софист» не имело вначале отрицательного значения. По смыслу оно было равнозначно слову «преподаватель». Софистом был человек, который добывал средства к существованию, передавая молодым людям определенные знания, которые, как тогда думали, могли быть им полезны в практической жизни. Так как общество не обеспечивало подобного образования за общественный счет, то софисты учили только тех, кто имел собственные средства или у кого родители располагали такими средствами. Это обстоятельство придавало деятельности софистов определенный классовый уклон, усугубляемый политической обстановкой того времени. В Афинах и во многих городах Греции демократия торжествовала политическую победу, но ничего не было предпринято для уменьшения богатства членов старых аристократических семей. Именно богатые главным образом и воплощали в себе то, что известно нам как эллинская культура; они имели в своем распоряжении образование и досуг; путешествия же в значительной мере сгладили их традиционные предрассудки, а время, которое они проводили в спорах, отточило их ум.

То, что тогда называлось демократией, оставляло институт рабства неприкосновенным. Рабство давало богатым возможность наслаждаться своим богатством, не угнетая свободных граждан.

Однако во многих городах, и особенно в Афинах, более бедные граждане были настроены по отношению к богатым

вдвойне враждебно — вследствие зависимости и благодаря традиции. Богатых подозревали, и часто справедливо, в неблагочестии и аморальности, в том, что они разрушали древние верования и, вероятно, пытались уничтожить и демократию. Таким образом, случилось, что в сфере культуры политическая демократия оказалась связанной консерватизмом, в то время как те, кто осуществлял нововведения в области культуры, тяготели к политической реакции.

Такое же в известной мере положение сложилось в современной Америке, где «Таманни холл» представляет в основном католическую организацию, созданную для защиты традиционных теологических и этических догм от притязаний со стороны просвещения. Но просвещенные в Америке являются более слабыми в политическом отношении, чем в Афинах, так как им не удалось объединиться с плутократией. Однако в Америке существует один значительный и высокоинтеллектуальный класс, который заинтересован в защите плутократии, — класс юридической корпорации. В *некоторых* отношениях функции этого класса аналогичны функциям, которые выполняли в Афинах софисты.

Афинская демократия, несмотря на свою большую ограниченность, которая исключала рабов и женщин, в некоторых отношениях была более демократичной, чем любая современная система. Судьи и большинство представителей исполнительной власти избирались по жребию и на короткое время. Таким образом, подобно нашим присяжным, они оставались средними гражданами, с характерными для средних граждан предрассудками и отсутствием профессионализма. Вообще в Афинах каждое дело слушалось большим количеством судей. Истец и ответчик, или обвинитель и обвиняемый, выступали лично, от своего имени, а не через профессиональных юристов. Естественно, что успех или неудача дела зависели в значительной степени от ораторского искусства, умения играть на народных предрассудках. Но хотя человек должен был сам произносить свою речь, он мог нанять специалиста, чтобы тот написал для него речь, или, как предпочитали многие, он мог заплатить за наставления в хитростях, требующихся для достижения успеха в суде. Полагали, что этим хитростям учат софисты.

Век Перикла в истории Афин аналогичен викторианской эпохе в истории Англии. Афины были богатым и преуспевающим городом, которому не доставляли слишком большого беспокойства войны. В Афинах был демократический строй при управлении со стороны аристократов. Как мы уже видели в связи с Анаксагором, оппозиция Периклу со стороны демократии постепенно накапливала силы; друзья Перикла один за другим подвергались нападкам с ее стороны. Пелопоннесская война разразилась в 431 году до н. э.[1]. Афины наряду со многими другими местностями Греции были опустошены чумой. Население Афин, достигавшее до этого 230 тысяч, сильно сократилось и никогда уже больше не поднималось до своего прежнего уровня[2]. Сам Перикл в 430 году до н. э. был отстранен от должности полководца и за незаконное присвоение общественных денег оштрафован судом, но вскоре восстановлен. Его два сына умерли от чумы, а в следующем году (429 год до н. э.) он умер сам. Фидий и Анаксагор были осуждены. Аспасия также подвергалась судебному преследованию за нечестие и за содержание дома терпимости, но была оправдана.

В таком обществе было естественно, что люди, которым грозила опасность навлечь на себя враждебность демократических политиков, желали приобрести судебные навыки. Ибо Афины, несмотря на сильную приверженность к практике преследований, были все же в одном отношении более либеральны, чем современная Америка, поскольку тем, кого обвиняли в нечестии и развращении молодежи, давали возможность выступать в свою защиту.

Этим объясняется популярность софистов у одного класса и их непопулярность у другого. Но в своем собственном представлении софисты служили скорее более беспристрастным целям, и несомненно, что многие из них по-настоящему интересовались философией. Платон посвятил свою деятельность карикатурному их изображению и поношению, но о софистах не следует судить по этой полемике с ними Платона. Возьмите, находясь в веселом настроении, следующий

[1] Она окончилась в 404 году до н. э. полным поражением Афин.
[2] См.: *J. B. Bury.* History of Greece. Vol. 1, p. 444.

отрывок из диалога Платона «Эвтидем» — отрывок, в котором рассказывается, как два софиста, Дионисиодор и Эвтидем, решили запутать простодушного человека по имени Ктисипп:

«Скажи-ка, есть ли у тебя собака?» — «И очень злая», — отвечал Ктисипп. — «А есть ли у нее щенята?» — «Да, тоже злые». — «И их отец, конечно, собака же?» — «Я даже видел, как он занимается с самкой». — «Что ж, ведь эта собака твоя?» — «Конечно». — «Значит, этот отец — твой, следовательно, твой отец — собака, и ты — брат щенят».

В более серьезном настроении возьмите диалог под названием «Софист». Он представляет собой логическое рассуждение по поводу определения. Слово «софист» берется здесь в качестве иллюстрации. В настоящее время нас не интересует логика этого рассуждения. В данный момент я хочу привести из этого диалога только его конечное заключение:

«Этим именем обозначается основанное на мнении лицемерное подражание искусству, запутывающему другого в противоречиях, подражание, принадлежащее к части изобразительного искусства, творящего призраки и с помощью речей выделяющего в творчестве не божественную, а человеческую часть фокусничества: кто сочтет полного софиста происходящим из этой плоти и крови, тот, кажется, выразится вполне справедливо»[1].

О Протагоре известен рассказ (несомненно, апокрифический), который свидетельствует о такой связи софистов с судами, какой она представлялась народному сознанию. Как говорят, Протагор учил молодого человека на условиях, при которых тот должен был заплатить ему за учебу в том случае, если выиграет свой первый процесс. Но оказалось, что первый судебный процесс этого молодого человека был возбужден самим Протагором для получения платы за учебу.

Однако пора оставить эти предварительные замечания и посмотреть, что же на самом деле известно о Протагоре.

Протагор родился около 500 года до н. э. в Абдерах — в городе, из которого был родом Демокрит. Он дважды посетил

[1] *Платон.* Софист // Сочинения. Т. 2, с. 399.

Афины, второй его визит имел место не позднее чем в 432 году до н. э. Он создал кодекс законов для города Фурии в 444–443 годах до н. э. Существует предание, что Протагор был подвергнут судебному преследованию за нечестие, но это, по-видимому, неверно, несмотря на тот факт, что он написал книгу «О богах», которая начиналась так: «О богах я не умею сказать, существуют ли они или нет и каковы они по виду. Ведь много препятствий для знаний — неясность дела и краткость человеческой жизни».

Его второе посещение Афин несколько сатирически описано в платоновском «Протагоре», а его учение разбирается серьезно в «Теэтете». Протагор известен главным образом своей доктриной, согласно которой «Человек есть мера всем вещам — существованию существующих и несуществованию несуществующих»[1]. Эта доктрина истолковывается в том смысле, что *каждый* человек есть мера всех вещей и что когда люди разнятся между собой, то нет объективной истины, благодаря которой один прав, а другой не прав. Это, в сущности, скептическое учение, и оно, по-видимому, было основано на «обманчивости» чувств.

Один из трех основателей прагматизма, Фердинанд Шиллер, обычно называл себя учеником Протагора. Это случилось потому, как я думаю, что Платон в своем «Теэтете» утверждал, истолковывая Протагора, что одно мнение может быть *лучше,* чем другое, хотя оно не может быть *истиннее.* Например, когда человек болеет желтухой, то все кажется ему желтым. Поэтому нет смысла говорить, что вещи в действительности являются не желтыми, но имеют такой цвет, какой видит здоровый человек. Мы можем сказать, однако, что поскольку здоровье лучше болезни, то мнение здорового человека лучше мнения человека, больного желтухой. Эта точка зрения, очевидно, близка к прагматизму.

Для практических целей неверие в объективную истину делает большинство арбитром того, во что следует верить. Отсюда Протагор пришел к защите закона, обычая и традиционной морали. Хотя он не знал, как мы видели, существу-

[1] Цит. по: *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979, с. 375.

ют ли боги, он был уверен, что им следует поклоняться. Эта точка зрения, очевидно, справедлива по отношению к человеку, чей теоретический скептицизм последователен и логичен.

Зрелая жизнь Протагора была проведена в некоторого рода непрерывном лекторском турне по городам Греции. Он учил за вознаграждение «всякого, кто жаждал практического успеха и более высокой духовной культуры»[1]. Платон протестовал против практики софистов получать деньги за обучение, отчасти с позиций сноба (по современным понятиям). Сам Платон обладал вполне достаточными средствами и поэтому был неспособен, по-видимому, понять нужды тех, кто не имел хорошего состояния. Странно, что современные профессора, которые не видят причины отказываться от жалованья, так часто повторяют платоновское обвинение против софистов.

Есть, однако, другой пункт, в котором софисты отличаются от большинства современных им философов. Обычно каждый учитель, за исключением софистов, основывал школу, которая обладала некоторыми признаками братства, с большей или меньшей степенью общности жизни (часто — нечто аналогичное монашеской жизни) и, как правило, с эзотерической доктриной, которую не проповедовал публике. Все это было естественно там, где философия возникла из орфизма. Среди софистов ничего подобного не было. То, чему они учили, в их представлении не было связано с религией или моралью. Они учили искусству спора и давали столько знаний, сколько было для этого необходимо. Вообще говоря, они могли, подобно современным адвокатам, показать, как защищать или оспаривать то или иное мнение, и не заботились о том, чтобы защищать свои собственные выводы. Те же, для кого философия была руководством в жизни, тесно связанным с религией, естественно, были шокированы, софисты им казались легкомысленными и безнравственными.

До некоторой степени — хотя нельзя сказать, сколь велико значение этого обстоятельства, — ненависть, которую

[1] *E. Zeller.* Grundriss der Geschichte der griechischer Philosophie. 1883, s. 1299.

вызывали к себе софисты не только у широкой публики, но и у Платона и последующих философов, была обязана своим существованием их интеллектуальной честности. Преследование истины, когда оно ведется искренне, должно игнорировать моральные соображения. Мы не можем знать заранее, чем окажется истина по отношению к тому, что в данном обществе мыслится поучительным. Софисты были готовы следовать за доказательством, куда бы оно их ни вело. Часто это приводило их к скептицизму. Один из софистов, Горгий, утверждал, что ничего не существует, а если что-либо и существует, то оно непознаваемо, и даже если существует и познаваемо для кого-либо одного, то он не может передать свое знание другим. Мы не знаем, каковы были доводы Горгия, но я могу хорошо себе представить, что они имели логическую силу, которая заставляла противников Горгия искать убежище в наставлениях. Платон всегда старался проводить взгляды, которые, как он думал, сделают людей добродетельными. Едва ли Платон был когда-нибудь интеллектуально честен, потому что он всегда оценивал доктрины по их социальному значению. Но даже и в этом он не был честен, так как претендовал на то, что следовал доводам и судил на основании чисто теоретических критериев, тогда как фактически направлял спор таким образом, чтобы последний приводил в результате к добродетели. Платон ввел этот порок в философию, где он с тех пор и продолжает существовать. Характер его диалогов определяется, по-видимому, в основном его враждебностью к софистам. Одним из недостатков всех философов со времени Платона было то, что их исследования в области этики исходили из предположения, что им уже известны те заключения, к которым они должны только еще прийти.

В Афинах в конце V века до н. э. были люди, которые, по-видимому, учили политическим доктринам, казавшимся безнравственными их современникам, а также кажущимся таковыми демократическим нациям нашего времени. В первой книге «Государства» Платона Тразимах доказывает, что нет иной справедливости, кроме интереса более сильного, что законы создаются правительствами для своей собственной выгоды и что нет объективных критериев, с которыми

можно сообразовываться в борьбе за власть. Калликл, согласно Платону (в «Горгии»), отстаивал подобную доктрину. Закон природы, говорил он, является законом более сильного, но для удобства люди установили институты и моральные заповеди, которые сдерживали бы сильного. Такие доктрины получили в наше время более широкое распространение, чем в древности. И что бы о них ни думали, они не были характерны для софистов.

В течение V века до н. э., независимо от той роли, которую играли в этом процессе софисты, в Афинах происходило превращение негибкой пуританской простоты в остроумный и довольно жестокий цинизм в борьбе против тупого и в равной степени жестокого сопротивления гибнущей ортодоксии. Начало этого столетия характеризуется выступлением Афин в защиту городов Ионии против персов и победой при Марафоне в 490 году до н. э. В конце столетия (в 404 году до н. э.) Афины терпят поражение от Спарты, а в 399 году до н. э. был казнен Сократ. После этого Афины утратили свое политическое значение, но они приобрели несомненное культурное первенство, сохранявшееся вплоть до победы христианства.

Некоторые обстоятельства в истории Афин V века до н. э. существенны для понимания Платона и всей последующей греческой мысли. В течение первой персидской войны слава пришла главным образом к Афинам благодаря их решительной победе при Марафоне. Десятью годами позднее, в течение второй персидской войны, Афины еще сохраняли первенство среди греков на море, но на суше победы одерживались в основном благодаря спартанцам — признанным военачальникам эллинского мира. Однако взгляды спартанцев были узкопровинциальны; они перестали бороться против персов, как только последних изгнали из европейской Греции. Защита азиатских греков и освобождение островов, которые были завоеваны персами, осуществлялись с большим успехом Афинами. Афины стали ведущей морской державой и установили сильный имперский контроль над ионийскими островами. Они процветали в период правления Перикла, который был умеренным демократом и умеренным империалистом. Громадные храмы, развалины которых еще напоминают о славе Афин, были построены по его инициа-

тиве, чтобы заменить храмы, разрушенные Ксерксом. Город очень быстро богател и сильно развивался в культурном отношении. В результате, как это постоянно случается в такие времена, в особенности когда богатство было обязано своим происхождением внешней торговле, приходили в упадок традиционная мораль и традиционные верования.

В это время в Афинах жило необычайно большое количество гениальных людей. Три великих драматурга — Эсхил, Софокл и Еврипид — все принадлежали к V веку до н. э. Эсхил участвовал в битве при Марафоне и видел сражение при Саламине. Софокл был еще ортодоксален в религиозном отношении. Но Еврипид находился под влиянием Протагора и духа свободомыслия своего времени; его истолкование мифов было скептическим и разрушительным. Аристофан, писавший комедии поэт, высмеивал Сократа, софистов и философов вообще, но, несмотря на это, принадлежал к их кругу. В «Пире» Платон представляет его находящимся в весьма дружеских отношениях с Сократом. Скульптор Фидий, как мы видели, принадлежал к кругу Перикла.

В этот период превосходство Афин было скорее художественным, чем интеллектуальным. За исключением Сократа, никто из великих математиков и философов V века до н. э. не был уроженцем Афин. Что касается Сократа, то он не был писателем и ограничивался устными беседами.

Начало Пелопоннесской войны в 431 году до н. э. и смерть Перикла в 429 году до н. э. ознаменовали начало мрачного периода в истории Афин. Афиняне сохраняли превосходство на море, спартанцы же имели превосходство на суше и в течение лета несколько раз захватывали Аттику (исключая Афины). В результате Афины были переполнены беженцами, кроме того, население жестоко пострадало от чумы. В 414 году до н. э. афиняне послали большую экспедицию в Сицилию, надеясь захватить Сиракузы, которые были союзником Спарты, но эта попытка потерпела неудачу. Война сделала афинян жестокими и мстительными. В 416 году до н. э. они захватили остров Мелос и перебили всех мужчин, способных носить оружие, обратив в рабство остальных жителей. В «Троянках» Еврипид протестовал против подобного варварства. Конфликт имел идеологический аспект, поскольку-

ку Спарта была защитницей олигархии, а Афины — демократии. Афиняне имели основания подозревать некоторых из своих собственных аристократов в предательстве, которое, как все думали, сыграло свою роль при окончательном морском поражении Афин в битве при Эгоспотамах в 405 году до н. э.

В конце войны спартанцы установили в Афинах олигархическое правление, известное под названием «тирании тридцати». Некоторые из этих тридцати, в том числе глава их, Критий, были учениками Сократа. Они заслуженно не пользовались популярностью, и не прошло и года, как были свергнуты. С согласия Спарты демократия была восстановлена, но это была озлобленная демократия. Только амнистия помешала приверженцам демократии открыто мстить своим внутренним врагам, однако они пользовались любым случаем, чтобы обойти условия амнистии и подвергнуть преследованию своих врагов. Именно в такой обстановке имело место осуждение и казнь Сократа (399 год до н. э.).

Часть вторая
СОКРАТ, ПЛАТОН И АРИСТОТЕЛЬ

Глава XI
СОКРАТ

Сократ как объект изучения представляет для историка значительные трудности. Несомненно, что в отношении многих исторических личностей нам очень мало известно, тогда как в отношении других известно многое; что же касается Сократа, то мы не уверены, знаем ли мы о нем очень мало или очень много. Бесспорно, что он был афинским гражданином, обладавшим небольшими средствами, который проводил свое время в диспутах и учил молодежь философии, но не за деньги, как это делали софисты. Достоверно известно, что в 399 году до н. э., когда Сократу было около 70 лет, он был осужден, приговорен к смерти и казнен. Бесспорно также, что он был хорошо известной личностью в Афинах, поскольку Аристофан изобразил его в карикатурном виде в своей комедии «Облака». Но за пределами этих фактов сведения о Сократе приобретают спорный характер. Двое из учеников Сократа, Ксенофонт и Платон, написали о нем много, но рассказывают о нем весьма различные вещи. Барнет высказал мысль, что даже в тех случаях, когда они в чем-либо согласны друг с другом, то это происходит потому, что Ксенофонт повторяет Платона. Когда же они расходятся во мнениях, то одни верят одному, другие — другому, а третьи не верят ни одному из них. Я не рискну примкнуть к той или иной стороне в этом опасном споре, а лишь кратко изложу указанные различные точки зрения.

Начнем с Ксенофонта, военного человека, не очень щедро одаренного интеллектом и в целом склонного придерживаться традиционных взглядов. Ксенофонт огорчен тем, что Сократа обвинили в нечестии и в развращении юношества; он утверждает, что, наоборот, Сократ был весьма благочестив и что влияние его на юношество было вполне благотворным. По-видимому, его идеи далеко не являлись разрушительными, будучи скорее скучными и банальными. Эта защита заходит слишком далеко, поскольку она оставляет без объяснения враждебное отношение к Сократу. Как говорит Барнет, «защита Сократа Ксенофонтом чересчур успешна. Сократа никогда не приговорили бы к смерти, если бы он был таким, каким его описывает Ксенофонт»[1].

Существовала тенденция считать, будто все, что говорит Ксенофонт, должно быть правильно, потому что ему не хватало ума, чтобы думать о чем-либо неправильном. Эта линия аргументации совершенно неосновательна. Пересказ глупым человеком того, что говорит умный, никогда не бывает правильным, потому что он бессознательно превращает то, что он слышит, в то, что он может понять. Я предпочел бы, чтобы мои слова передавал мой злейший враг среди философов, чем друг, не сведущий в философии. Поэтому мы не можем принять то, что говорит Ксенофонт, если это включает какой-либо трудный вопрос в философии или является частью аргументации, направленной на то, чтобы доказать, что Сократ был несправедливо осужден.

Тем не менее некоторые из воспоминаний Ксенофонта весьма убедительны. Он сообщает (как это делает и Платон), что Сократ был постоянно занят вопросом о том, как добиться того, чтобы власть в государстве принадлежала компетентным людям. Он имел обыкновение задавать такие вопросы: «Если бы я хотел починить башмак, к кому я должен обратиться?» На этот вопрос некоторые искренние юноши отвечали: «К сапожнику, о, Сократ». Он имел обыкновение отправляться к плотникам, кузнецам и т. п. и задавал некоторым из них такой, например, вопрос: «Кто должен чинить Корабль Государства?» Когда он вступил в борьбу с тридцатью тира-

[1] *J. Burnet.* Greek Philosophy, Thales to Plato. London, 1914, p. 149.

нами, их глава, Критий, который был знаком со взглядами Сократа, так как учился у него, запретил ему продолжать учить молодежь, сказав: «Нет, тебе придется, Сократ, отказаться от этих сапожников, плотников, кузнецов: думаю, они совсем уже истрепались оттого, что вечно они у тебя на языке»[1]. Это происходило в период кратковременного олигархического правления, установленного спартанцами в конце Пелопоннесской войны. Но большую часть времени в Афинах было демократическое правление, так что даже военачальники избирались по жребию. Однажды Сократ встретил юношу, желавшего стать военачальником, и убедил его поучиться военному искусству. Последовав этому совету, юноша уехал и прошел небольшой курс тактики. Когда он вернулся, Сократ шутливо похвалил его и отправил обратно продолжать обучение[2]. Другого юношу Сократ заставил изучать основы науки о финансах. Подобного рода план он пытался проводить на многих людях, включая стратега; но было решено, что легче заставить замолчать Сократа при помощи цикуты, чем избавиться от того зла, на которое он жаловался.

Описание личности Сократа у Платона вызывает затруднение совершенно иного рода, чем описание Ксенофонта, а именно — очень трудно судить о том, в какой мере Платон хотел изобразить Сократа как историческую личность и в какой мере он превратил лицо, называемое в его диалогах «Сократом», в выразителя своих собственных мнений. Платон был не только философом, но также талантливым писателем, обладавшим живым воображением и обаянием. Никто не предполагает, да и сам Платон не претендовал всерьез на то, что беседы в его диалогах происходили точно так, как он их излагает. Тем не менее, во всяком случае в более ранних диалогах, беседа ведется совершенно естественно и характеры ее участников вполне убедительны. Именно выдающееся мастерство Платона как писателя вызывает сомнение в нем как в историке. Его Сократ является последовательным и исключительно интересным характером, какого не смогло бы выдумать большинство людей; но я считаю, что Платон *мог*

[1] *Ксенофонт Афинский*. Сократические сочинения. Academia. М., 1935, с. 33.

[2] Там же, с. 93–94.

бы выдумать его. Сделал ли он это на самом деле — это, конечно, другой вопрос.

Диалог, который громадным большинством считается историческим, — это «Апология». Это воспроизведение той речи, которую Сократ произнес на суде в свою защиту. Конечно, это не стенографический отчет, а лишь то, что сохранилось в памяти Платона через несколько лет после этого события, — собранное вместе и литературно обработанное. Платон присутствовал на суде, и совершенно ясно, что написанное им представляет собой воспоминание Платона о том, что говорил Сократ, и что Платон был намерен, вообще говоря, создать произведение исторического характера. Этого, при всех оговорках, достаточно, чтобы дать совершенно определенное описание характера Сократа.

Основные факты суда над Сократом не вызывают сомнения. Судебное преследование было основано на обвинении в том, что «Сократ преступает закон и попусту усердствует, испытуя то, что под землею, и то, что в небесах, выдавая ложь за правду и других научая тому же»[1]. Действительным основанием враждебного отношения к Сократу было, по всей вероятности, предположение, что он связан с аристократической партией, большинство его учеников принадлежало к этой группе, и некоторые из них, находясь у власти, причинили большой вред. Но это основание нельзя было сделать доводом вследствие амнистии. Большинством голосов Сократ был признан виновным, и, согласно афинским законам, он мог предложить, чтобы ему назначили какое-нибудь наказание менее тяжелое, чем смерть. В случае признания обвиняемого виновным судьи должны были назначить одно из двух наказаний, предложенных обвинением и защитой. Поэтому в интересах Сократа было предложить такое тяжелое наказание, которое суд мог принять как соответствующее его вине. Сократ же предложил штраф в 30 мин, который некоторые из его друзей (в том числе Платон) готовы были внести за него. Это было настолько легким наказанием, что суд был раздражен и приговорил Сократа к смерти большинством, превосходившим то большинство, которое

[1] *Платон*. Апология Сократа // Сочинения. М., 1968. Т. 1, с. 85.

признало его виновным. Сократ, несомненно, предвидел этот результат. Ясно, что у него не было желания избежать наказания смертью путем уступок, которые могли бы показаться признанием его вины.

Обвинителями Сократа были демократический политик Анит, поэт-трагик Мелет, «молодой и неизвестный, с гладкими волосами, скудной бородкой и крючковатым носом», и неизвестный ритор Ликон[1]. Они утверждали, что Сократ виновен в том, что не поклоняется тем богам, которых признает государство, но вводит другие, новые божества, и что он виновен в развращении молодежи, так как учил ее тому же самому.

Оставив в покое неразрешимый вопрос об отношении платоновского Сократа к действительному Сократу, посмотрим, что заставляет Платон говорить его в ответ на это обвинение.

Сократ начинает с того, что обвиняет своих обвинителей в ораторском искусстве и опровергает это обвинение в применении к самому себе. Он говорит, что единственное ораторское искусство, на которое он способен, — это говорить правду. И они не должны сердиться, если он будет пользоваться привычным для него способом выражения и не произнесет «разнаряженной речи, украшенной, как у них, разными оборотами и выражениями»[2]. Ему было уже за 70 лет, и он никогда до этого не бывал в суде; поэтому они должны извинить его несудебную манеру речи.

Он сказал затем, что, кроме его официальных обвинителей, он имеет многих неофициальных обвинителей, которые, с тех пор когда эти судьи были еще детьми, говорили, что «будто бы есть некто Сократ, человек мудрый, который испытует и исследует все, что над землею, и все, что под землею, и выдает ложь за правду»[3]. Считают, говорит Сократ, что такие люди не верят в существование богов. Это старое обвинение со стороны общественного мнения более опасно, чем официальное обвинение, тем более что Сократ не знает, кто эти люди, от которых оно исходит, за исключением Ари-

[1] *J. Burnet.* Greek Philosophy, Thales to Plato, p. 180.
[2] Там же, p. 180.
[3] Там же, с. 84.

стофана[1]. Отвечая на эти старые враждебные доводы, Сократ указывает, что он не является ученым, и заявляет, что подобного рода знание «нисколько меня не касается»[2], что он не учитель и не берет платы за обучение. Он высмеивает софистов и отрицает за ними знание, на которое они претендуют. После чего он говорит: «...и я постараюсь вам показать, что именно дало мне известность и навлекло на меня клевету».

По-видимому, однажды у дельфийского оракула спросили, имеется ли человек более мудрый, чем Сократ, и оракул ответил, что не имеется. Сократ заявляет, что он был в полном недоумении, поскольку вовсе не признавал себя мудрым, хотя бог не может лгать. Поэтому он отправился к людям, считавшимся мудрыми, чтобы посмотреть, не может ли он убедить бога в его ошибке. Прежде всего Сократ отправился к государственному деятелю, который «только кажется мудрым и многим другим людям, и особенно самому себе»[3]. Сократ скоро обнаружил, что этот человек не был мудрым, и вежливо, но твердо объяснил ему это. «Из-за того-то и он сам, и многие из присутствовавших возненавидели меня»[4]. После этого Сократ обратился к поэтам и попросил их объяснить ему отдельные места в их произведениях, но они не были в состоянии это сделать. «Таким образом, и о поэтах я узнал в короткое время, что не благодаря мудрости могут они творить то, что творят, но благодаря некоей природной способности, как бы в исступлении...»[5] Затем Сократ пошел к ремесленникам, но они также разочаровали его. В процессе этого занятия, говорит он, у него появилось много опасных врагов. Наконец он пришел к выводу, что «А в сущности, афиняне, мудрым-то оказывается Бог, и своим изречением он желает сказать, что человеческая мудрость стоит немногого или вовсе даже ничего, и кажется, при этом Он не имеет в виду именно Сократа, а пользуется моим именем ради примера, все равно как если бы он сказал: «Из вас, люди,

[1] В комедии Аристофана «Облака» Сократ изображен отрицающим существование Зевса.

[2] *Платон.* Апология Сократа, с. 83.

[3] Там же, с. 88.

[4] Там же, с. 88.

[5] Там же, с. 89.

всего мудрее тот, кто подобно Сократу знает, что ничего не стоит его мудрость»[1]. Это занятие, состоявшее в том, чтобы изобличать людей, претендующих на мудрость, отнимало у Сократа все его время и способствовало его крайней бедности, но он считал своим долгом подтвердить слова оракула.

Молодые люди, сыновья богатейших граждан, говорит Сократ, у которых бывает больше всего досуга, с удовольствием слушают, как он испытывает людей и часто сами, подражая ему, пробуют испытывать других и тем самым способствуют увеличению числа его врагов. «...Правду им не очень-то хочется сказать, я думаю, потому что тогда обнаружилось бы, что они только прикидываются, будто что-то знают, а на деле ничего не знают»[2].

Это что касается первых обвинителей.

Теперь Сократ переходит к рассмотрению аргументации своего обвинителя Мелета, «...человека хорошего, и любящего наш город, как он уверяет...»[3]. Сократ спрашивает у Мелета, кто же те люди, которые *делают* молодых людей *лучшими*. Сначала Мелет называет судей, затем под давлением он был вынужден шаг за шагом признать, что все афиняне, кроме Сократа, делают молодых людей лучшими, вслед за чем Сократ поздравляет город с его счастливой судьбой. Далее Сократ говорит, что лучше жить с добрыми людьми, чем со злыми, и поэтому он не мог бы быть таким безумным, чтобы *намеренно* развращать своих сограждан. Если же он развращает их не намеренно, тогда Мелет должен был бы не привлекать его к суду, а наставлять и вразумлять его.

В обвинении было сказано, что Сократ не только не признает богов, которых признает государство, но вводит других, своих собственных богов. Однако Мелет говорит, что Сократ является полным атеистом, и добавляет: «...он утверждает, что Солнце — камень, а Луна — земля...»[4] Сократ отвечает, что Мелет, по-видимому, думает, что он обвиняет Анаксагора, чьи взгляды можно услышать в театре за одну драхму (по всей вероятности, в пьесах Еврипида). Сократ, конечно,

[1] *Платон.* Апология Сократа, с. 90.
[2] Там же, с. 91.
[3] Там же, с. 91.
[4] Там же, с. 94.

отмечает, что это новое обвинение в полном атеизме противоречит самому же официальному обвинению, и затем переходит к более общим соображениям.

Остальная часть «Апологии», по существу, выдержана в религиозных тонах. Сократ вспоминает, что, когда он был воином и ему приказывали, он оставался на своем посту. «Если бы теперь, когда меня Бог поставил в строй, обязав, как я полагаю, жить, заниматься философией и испытуя самого себя и людей...»[1], было бы так же позорно оставить строй, как прежде во время сражения. Страх смерти не является мудростью, поскольку никто не знает, не является ли смерть для человека величайшим из всех благ. Если бы ему предложили сохранить жизнь при условии, что он перестанет заниматься философией, как он это делал до сих пор, он ответил бы: «Я вам предан, афиняне, и люблю вас, но слушаться буду скорее Бога, чем вас, и, пока я дышу и остаюсь в силах, не перестану философствовать, уговаривать и убеждать всякого из вас, кого только встречу... Могу вас уверить, что так велит Бог, и я думаю, что во всем городе нет у вас большего блага, чем мое служение Богу»[2]. Он продолжает далее:

«Не шумите, афиняне, исполните мою просьбу: не шуметь, что бы я ни сказал, а слушать; я думаю, вам будет полезно послушать меня. Я намерен сказать вам и еще кое-что, от чего вы, пожалуй, подымете крик, только вы никоим образом этого не делайте.

Будьте уверены, что если вы меня, такого, каков я есть, казните, то вы больше повредите самим себе, чем мне. Мне-то ведь не будет никакого вреда ни от Мелета, ни от Анита — да они и не могут мне повредить, потому что я не думаю, чтобы худшему было позволено повредить лучшему. Разумеется, он может убить, или изгнать, или обесчестить. Он или еще кто-нибудь, пожалуй, считают это большим злом, но я не считаю: по-моему, гораздо большее зло то, что он теперь делает, пытаясь несправедливо осудить человека на смерть»[3].

---

[1] *Платон.* Апология Сократа, с. 97.

[2] Там же, с. 98–99.

[3] Там же, с. 99.

Сократ говорит, что он защищается не ради себя, но ради своих судей. Он является своего рода оводом, которого Бог приставил к государству, и нелегко будет найти другого такого человека, как он. «Но очень может статься, что вы, рассердившись, как люди, внезапно разбуженные от сна, прихлопнете меня и с легкостью убьете, послушавшись Анита. Тогда вы всю остальную вашу жизнь проведете в спячке, если только Бог, заботясь о вас, не пошлет вам еще кого-нибудь»[1].

Почему он давал эти советы только частным образом, а публично не давал советов по государственным делам? «Причина здесь в том, о чем вы часто и повсюду от меня слышали: со мною часто приключается нечто божественное или чудесное, над чем Мелет и посмеялся в своем доносе. Началось это у меня с детства: возникает какой-то голос, который всякий раз отклоняет меня от того, что я бываю намерен делать, а склонять к чему-нибудь никогда не склоняет. Вот этот-то голос и возбраняет мне заниматься государственными делами»[2]. Далее он говорит, что честный человек не может долго прожить, если он занимается государственными делами. Он приводит два примера того, как его против желания вовлекли в государственные дела: в первом случае он оказал сопротивление демократии, во втором — тридцати тиранам; причем в каждом случае, когда власти действовали противозаконно.

Сократ отмечает, что среди присутствующих на суде находится много его бывших учеников, а также их отцов и братьев. Ни один из них не был вызван обвинителем в качестве свидетеля того, что Сократ развращал молодежь (это почти единственный аргумент в «Апологии», который санкционировал бы адвокат). Сократ отказывается следовать обычаю приводить в суд своих плачущих детей, чтобы смягчить сердца судей; такие вызывающие жалость сцены, говорит он, делают равно смешными и обвиняемого и город. Его цель состояла в том, чтобы убедить судей, а не просить у них милости.

После оглашения приговора и отказа судей назначить предложенное Сократом наказание в 30 мин (в связи с этим Сократ называет Платона в качестве одного из своих пору-

[1] *Платон.* Апология Сократа, с. 100.
[2] Там же, с. 100–101.

чителей, который присутствует на суде) он произносит свою последнюю речь:

«А теперь, афиняне, мне хочется предсказать будущее вам, осудившим меня. Ведь для меня уже настало то время, когда люди бывают особенно способны к прорицаниям, — тогда, когда предстоит им умереть. И вот я утверждаю, афиняне, меня умертвившие, что тотчас за моей смертью постигнет вас кара тяжелее, клянусь Зевсом, той смерти, которой вы меня покарали.

...В самом деле, если вы думаете, что, умерщвляя людей, вы заставите их не порицать вас за то, что вы живете неправильно, то вы заблуждаетесь. Такой способ самозащиты и не вполне надежен, и не хорош, а вот вам способ и самый хороший, и самый легкий: не затыкать рта другим, а самим стараться быть как можно лучше...»[1]

Затем Сократ обращается к тем своим судьям, которые голосовали за его оправдание, и говорит им, что в течение этого дня его божественное знамение ни разу не противодействовало ему ни в действиях, ни в словах, хотя в других случаях оно много раз удерживало его среди речи. «Я скажу вам: пожалуй, все это произошло мне на благо, и видно, неправильно мнение всех тех, кто думает, будто смерть — это зло»[2]. Потому что смерть является или сном без сновидений, что представляет удивительную выгоду, или переселением души в другой мир. «А чего бы не дал всякий из вас за то, чтобы быть с Орфеем, Мусеем, Гесиодом, Гомером! Да я готов умереть много раз, если все это правда...»[3] В другом мире он будет беседовать с другими людьми, которые умерли вследствие несправедливого судебного решения, и, кроме того, он будет продолжать набираться знаний. «Во всяком случае уж там-то за это не казнят. Помимо всего прочего обитающие там блаженнее здешних еще и тем, что остаются все время бессмертными, если верно предание...

Но уже пора идти отсюда, мне — чтобы умереть, вам — чтобы жить, а что из этого лучше, никому не ведомо, кроме Бога»[4].

---

[1] *Платон*. Апология Сократа, с. 109–110.
[2] Там же, с. 110.
[3] Там же, с. 111.
[4] Там же, с. 112.

«Апология Сократа» дает ясное изображение человека определенного типа: человека уверенного в себе, великодушного, равнодушного к земному успеху, верящего, что им руководит божественный голос, и убежденного в том, что для добродетельной жизни самым важным условием является ясное мышление. Если исключить последний пункт, то Сократ напоминает христианского мученика или пуританина. В последней части своей речи, в которой он обсуждает то, что происходит после смерти, невозможно не почувствовать, что он твердо верит в бессмертие и что высказываемая им неуверенность лишь напускная. Его не тревожит, подобно христианам, страх перед вечными муками; он не сомневается в том, что его жизнь в загробном мире будет счастливой. В «Федоне» платоновский Сократ приводит основания для веры в бессмертие. Действительно ли эти основания оказали влияние на исторического Сократа, сказать нельзя.

Едва ли можно сколько-нибудь сомневаться в том, что исторический Сократ утверждал, что им руководил оракул или демон. Невозможно установить, аналогично ли это тому, что христианин назвал бы внутренним голосом, или это являлось ему как действительный голос. Жанну д'Арк вдохновляли голоса, что представляет собой обычный симптом душевной болезни. Сократ был подвержен каталептическим трансам; во всяком случае, это представляется естественным объяснением того случая, который однажды произошел с ним, когда он был на военной службе: «Как-то утром он о чем-то задумался, и, погрузившись в свои мысли, застыл на месте, и, так как дело у него не шло на лад, он не прекращал своих поисков и все стоял и стоял. Наступил уже полдень, и люди, которым это бросалось в глаза, удивленно говорили друг другу, что Сократ с самого утра стоит на одном месте и о чем-то раздумывает. Наконец, вечером, уже поужинав, некоторые ионийцы, — дело было летом — вынесли свои подстилки на воздух, чтобы поспать в прохладе и заодно понаблюдать за Сократом, будет ли он стоять на том же месте и ночью. И оказалось, что он простоял там до рассвета и до восхода Солнца, а потом, помолившись Солнцу, ушел»[1].

[1] *Платон.* Пир // Сочинения. Т. 2, с. 153.

Подобного рода факты в меньшей степени были обычным явлением у Сократа. В начале «Пира» у Платона описывается, как Сократ и Аристодем отправились вместе на обед, но Сократ, будучи в состоянии рассеянности, отстал от Аристодема. Когда Аристодем пришел, хозяин дома, Агафон, спросил: «А Сократа-то что же ты не привел к нам?» Аристодем удивился, обнаружив, что Сократа не оказалось с ним; послали раба искать Сократа, и он нашел его у соседней входной двери. «Сократ, мол, повернул назад и теперь стоит в сенях соседнего дома, а на зов идти отказывается», — сказал раб[1]. Те, кто хорошо знали Сократа, объяснили, что «такая уж у него привычка — отойдет куда-нибудь в сторонку и станет там»[2]. Они оставили Сократа в покое, и он пришел, когда обед наполовину был уже окончен.

Все согласны в том, что Сократ был очень безобразен; он был курносый и имел большой живот. Он «...безобразнее всех силенов в сатирических драмах»[3]. Он всегда был одет в старую, потрепанную одежду и всюду ходил босиком. Его равнодушие к жаре и холоду, голоду и жажде удивляло всех. В «Пире» Платона Алкивиад, описывая Сократа на военной службе, говорит следующее:

«...Выносливостью он превосходил не только меня, но вообще всех. Когда мы оказывались отрезаны и поневоле, как это бывает в походах, голодали, никто не мог сравниться с ним выдержкой...

...Точно так же и зимний холод — а зимы там жестокие — он переносил удивительно стойко, и однажды, когда стояла страшная стужа и другие либо вообще не выходили наружу, либо выходили, напялив на себя невесть сколько одежды и обуви, обмотав ноги войлоком и овчинами, он выходил в такую погоду в обычном своем плаще и босиком шагал по льду легче, чем другие обувшись. И воины косо глядели на него, думая, что он глумится над ними...»[4]

Постоянно подчеркивается умение Сократа господствовать над всеми плотскими страстями. Он редко пил вино, но

---

[1] *Платон.* Пир // Сочинения. Т. 2, с. 100.
[2] Там же.
[3] *Ксенофонт Афинский.* Сократические сочинения, с. 222.
[4] *Платон.* Пир, с. 152–153.

когда пил, то мог перепить любого; но никто никогда не видел его пьяным. В любви, даже при самых сильных соблазнах, он оставался «платоническим», если Платон говорит правду. Он был совершенным орфическим святым: в дуализме небесной души и земного тела он достиг полного господства души над телом. Решающим в конечном счете доказательством этого господства является его равнодушие к смерти. В то же самое время Сократ не является ортодоксальным орфиком. Он принимает лишь основные доктрины, но не суеверия и не церемонии очищения.

Платоновский Сократ предвосхищает и стоиков и киников. Стоики утверждали, что высшим добром является добродетель и что человек не может быть лишен добродетели в силу внешних причин; эта теория подразумевается в утверждении Сократа, что его судьи не могут повредить ему. Киники презирали земные блага и проявляли свое презрение в том, что избегали удобств цивилизации; это та же самая точка зрения, которая заставляла Сократа ходить босиком и плохо одетым.

Представляется совершенно определенным, что Сократ был поглощен этическими вопросами, а не научными. Как мы видели, он говорит в «Апологии», что подобного рода знание «...вовсе меня не касается». Самые ранние из диалогов Платона, которые обычно считаются наиболее сократическими, посвящены в основном поискам определений этических терминов. «Хармид» посвящен определению умеренности, или воздержания; «Лисис» — дружбы; «Лахет» — мужества. Ни в одном из них не сделано выводов, но Сократ ясно говорит, что он считает важным рассмотрение этих вопросов. Платоновский Сократ последовательно утверждает, что он ничего не знает, что он лишь мудрее других людей в том, что знает, что он ничего не знает; но он не считает знание недостижимым. Наоборот, он считает, что приобретение знания имеет самое важное значение. Он утверждает, что ни один человек не грешит сознательно и поэтому необходимо лишь знание, чтобы сделать всех людей совершенно добродетельными.

Для Сократа и Платона характерно утверждение тесной связи между добродетелью и знанием. В некоторой степени

это характерно для всей греческой философии в противоположность философии христианства. Согласно христианской этике, существенным является чистое сердце, которое можно встретить с одинаковой вероятностью как у невежественных людей, так и среди ученых. Это различие между греческой и христианской этикой продолжало сохраняться вплоть до недавнего времени.

Диалектика, то есть метод приобретения знания путем вопросов и ответов, не была изобретена Сократом. По-видимому, ее впервые систематически применял на практике ученик Парменида Зенон. В диалоге Платона «Парменид» Зенон подвергает Сократа тому же самому роду обращения, какому повсюду у Платона Сократ подвергает других. Но имеются все основания предполагать, что Сократ применял на практике и развивал этот метод. Как мы видели, когда Сократа приговорили к смерти, он с радостью размышляет о том, что в загробном мире ему можно продолжать вечно задавать вопросы и его не смогут предать смерти, так как он будет бессмертным. Конечно, если он применял диалектику так, как это описано в «Апологии», то легко объяснить враждебное к нему отношение: все хвастуны в Афинах должны были объединиться против него.

Диалектический метод годится для одних вопросов и не годится для других. Вероятно, этот метод определял характер исследований Платона, которые большей частью были таковы, что с ними можно было обращаться именно таким образом. В результате влияния Платона почти вся последующая философия была связана ограничениями, вытекавшими из его метода.

Некоторые вопросы явно не годятся, чтобы с ними обращались таким образом, например эмпирическая наука. Правда, Галилей для защиты своих теорий использовал диалоги, но это делалось лишь для того, чтобы преодолеть предрассудки: позитивные основы для его открытий невозможно было вставить в диалог без большой искусственности. Сократ в произведениях Платона всегда претендует на то, что он лишь выявляет знание, которым уже обладает человек, которого он подвергает испытанию. На этом основании он сравнивает себя с акушеркой. Когда в «Федоне» и «Меноне» он

применяет свой метод к проблемам геометрии, ему приходится задавать наводящие вопросы, каких не разрешил бы задавать никакой судья. Этот метод находится в гармонии с теорией воспоминания, согласно которой мы узнаем путем вспоминания то, что мы знали в нашем прежнем существовании. Возьмем, в противоположность этому взгляду, какое-либо открытие, сделанное при помощи микроскопа, например распространение болезней бактериями; едва ли можно утверждать, что подобное знание можно выявить у несведущего в этом отношении человека посредством метода вопросов и ответов.

Вопросы, которые могут быть рассмотрены посредством метода Сократа, — это те вопросы, о которых мы уже имеем достаточные познания, чтобы прийти к правильному выводу, но из-за путаницы или недостаточного анализа не сумели логически использовать то, что мы знаем. Такой вопрос, как «что такое справедливость?», вполне годится для обсуждения в платоновском диалоге. Все мы свободно употребляем слова «справедливый» и «несправедливый», и, изучая, в каком смысле мы их употребляем, мы можем индуктивно прийти к определению, которое лучше всего будет соответствовать употреблению этих слов. Требуется лишь знание того, как употребляются эти слова в вопросе. Но когда наше исследование будет закончено, то окажется, что мы сделали лишь лингвистическое открытие, а не открытие в области этики.

Однако мы можем с пользой применять этот метод для какого-то более широкого ряда случаев. Когда то, что обсуждается, является более логическим, чем фактическим, тогда обсуждение является хорошим методом выявления истины. Предположим, что кто-то утверждает, например, что демократия хороша, но лицам, придерживающимся определенных мнений, не следовало бы разрешать голосовать; мы можем убедить такого человека в том, что он непоследователен, и доказать ему, что по крайней мере одно из его двух утверждений должно быть более или менее ошибочным. Я считаю, что логические ошибки имеют большее практическое значение, чем многие полагают: они дают возможность тому, кто их совершает, придерживаться удобного мнения по каждому вопросу. Всякая логически связанная теория долж-

на быть отчасти тягостной и противоречить распространенным предрассудкам. Диалектический метод, или, в более общем смысле, привычка к свободному обсуждению, ведет к логической последовательности и является в этом отношении полезным. Но он совершенно непригоден, когда целью его является обнаружение новых фактов. Вероятно, «философию» можно было бы определить как совокупность таких исследований, которые могут проводиться посредством методов Платона. Но если указанное определение и годится, то это объясняется влиянием Платона на последующих философов.

Глава XII
ВЛИЯНИЕ СПАРТЫ

Чтобы понять Платона, а также многих более поздних философов, необходимо обладать некоторыми знаниями о Спарте. Спарта оказала на греческую философию двойное влияние: через свою действительность и через миф. И то и другое имеет важное значение. Действительность позволила спартанцам нанести военное поражение Афинам; миф оказал влияние на политическую теорию Платона и на теории бесчисленных последующих писателей. Этот миф, в своем развитом виде, содержится в «Жизнеописании Ликурга», принадлежащем Плутарху. Идеалы, которые поддерживали этот миф, сыграли значительную роль в выработке теорий Руссо, Ницше и национал-социализма[1]. С исторической точки зрения этот миф даже важнее, чем действительность. Тем не менее мы начнем с последней, потому что источником мифа была действительность.

Лакония, или Лакедемон, столицей которой была Спарта, занимала юго-восточную часть Пелопоннесского полуострова. Спартанцы были правящей народностью, они завоевали эту страну во время дорийского нашествия с севера и низвели местное население до положения крепостных. Эти

[1] Не говоря уже о д-ре Томасе Арнольде и об английских закрытых средних школах для мальчиков.

крепостные назывались илотами. В исторические времена вся земля принадлежала спартанцам, которым, однако, закон и обычай запрещали самим обрабатывать ее, так как, во-первых, такой труд считался унизительным, а во-вторых, в связи с тем, что спартанцы должны были всегда быть свободными для несения военной службы. Крепостных не продавали и не покупали, но они были прикреплены к земле, разделенной на участки; на каждого взрослого спартанца приходился один участок или больше. Эти земельные участки, так же как и илоты, не могли быть ни куплены и ни проданы, а, согласно закону, переходили от отца к сыну (их можно было, однако, завещать по наследству). Каждый землевладелец получал от илота, обрабатывавшего его участок, 70 медимнов (около 105 бушелей) зерна для себя, 12 медимнов — для своей жены и определенную долю вина и плодов ежегодно[1]. Все, что оставалось сверх этого количества, являлось собственностью илота. Илоты, как и спартанцы, были греками и глубоко негодовали на свое рабское положение. Когда они могли, они восставали. Спартанцы имели значительную тайную полицию для борьбы с этой опасностью, но в дополнение к этой предосторожности они имели в своем распоряжении еще одно средство: один раз в год они объявляли войну илотам, так что их молодые люди могли убивать каждого, кто казался им непокорным, не подвергаясь законному обвинению в убийстве. Илотов могло освобождать только государство, но не их господа; их освобождали довольно редко — за исключительную храбрость, проявленную в сражении.

В один из периодов VIII века до н. э. спартанцы завоевали соседнюю страну Мессению и низвели большую часть его жителей до положения илотов. В Спарте не хватало «жизненного пространства», и эта новая территория временно избавила Спарту от этого источника недовольства.

Земельные участки простых спартанцев представляли собой наделы общинной земли, предоставляемые им государством; аристократия же имела свои собственные поместья.

Свободные обитатели других частей Лаконии, называвшиеся периэками, не имели политических прав.

---

[1] *J. B. Bury.* History of Greece. Vol. I, p. 138. По-видимому, спартанцы-мужчины ели почти в шесть раз больше, чем их жены.

Единственным занятием гражданина Спарты была война, к которой его готовили с самого рождения. Болезненных детей после осмотра их старейшинами умерщвляли; позволялось воспитывать только тех детей, которых признавали здоровыми. Всех мальчиков до достижения двадцатилетнего возраста обучали в одной большой школе; цель обучения состояла в том, чтобы сделать их смелыми, равнодушными к боли и дисциплинированными. В Спарте не болтали чепухи о культурном или научном образовании; единственной целью было подготовить хороших солдат, целиком преданных государству.

Действительная военная служба начиналась в возрасте двадцати лет. Брак разрешался по достижении двадцатилетнего возраста, но до тридцати лет мужчина должен был жить в «доме мужчин» и устраивать свои брачные отношения так, как если бы это было незаконное и тайное дело. После тридцати лет он становился полноправным гражданином. Каждый гражданин должен был быть участником общего стола и обедать с другими его членами; он должен был вносить вклад в виде продуктов, полученных со своего земельного участка. Согласно государственному устройству Спарты, там не должно было быть ни нуждающихся, ни богатых. Считалось, что каждый должен жить на продукцию со своего участка, который он не мог отчуждать, за исключением права подарить его. Никому не разрешалось иметь золото или серебро; деньги делались из железа. Спартанская простота вошла в пословицу.

Положение женщин в Спарте было своеобразным. Их не изолировали от общества, подобно почтенным женщинам во всех других частях Греции. Девочки проходили такое же физическое обучение, как и мальчики; более примечательно то, что мальчики и девочки занимались вместе гимнастикой в обнаженном виде. «Девушки должны были для укрепления тела бегать, бороться, бросать диск, кидать копья, чтобы их будущие дети были крепки телом в самом чреве их здоровой матери, чтобы их развитие было правильно и чтобы сами матери могли разрешаться от бремени удачно и легко благодаря крепости своего тела... В наготе девушек не было ничего неприличного. Они были по-прежнему стыдливы и дале-

ки от соблазна»[1]. Холостяки обречены были, по законам Ликурга, на некоторого рода позор, и их заставляли даже в самую холодную погоду в обнаженном виде обходить те места, где молодежь занималась упражнениями и танцами.

Женщинам не разрешалось проявлять какие-либо эмоции, невыгодные государству. Они могли выражать презрение к трусу, и их хвалили, если это был их сын; но они не могли проявлять свое горе, если их новорожденного ребенка приговаривали к смерти как слабого или если их сыновья были убиты в сражении. Остальные греки считали спартанок исключительно целомудренными. В то же самое время бездетная замужняя женщина не должна была возражать, если государство приказывало ей проверить, не окажется ли какой-либо другой мужчина более удачливым, чем ее муж, в произведении на свет новых граждан. Законодательство поощряло рождение детей. Согласно Аристотелю, отец трех сыновей освобождался от военной службы, а отец четырех сыновей не выполнял никаких повинностей.

Государственное устройство Спарты было сложным. Там имелось два царя, принадлежащих к двум разным семьям, и власть их передавалась по наследству. Один из царей командовал армией во время войны, но во время мира власть их была ограничена. На общинных пирах они ели вдвое больше других, и когда один из них умирал, то все оплакивали его. Цари были членами совета старейшин, состоявшего из 30 человек (включая царей). Эти 28 старейшин должны были быть старше 60 лет и избирались пожизненно общим народным собранием, но лишь из аристократических спартанских родов. Совет старейшин решал уголовные дела и подготавливал вопросы для рассмотрения на собрании. Собрание состояло из всех граждан; оно не могло проявлять в чем-либо инициативу, но могло голосовать «за» или «против» по любому внесенному предложению. Ни один закон не мог вступить в силу без согласия собрания. Но хотя согласие собрания было необходимо, его не было достаточно; старейшины и должностные лица должны были провозгласить свое решение, чтобы закон стал действительным.

[1] *Плутарх.* Избранные жизнеописания. М., 1987. Т. 1. с. 106.

В добавление к царям, совету старейшин и собранию имелась четвертая отрасль управления, свойственная исключительно Спарте. Это были пять эфоров. Их избирали из среды всего гражданского населения способом, который Аристотель называет «слишком уж детским» и про который Бэри говорит, что фактически это были выборы по жребию. Эфоры были «демократическим» элементом в государственном устройстве Спарты, который, по-видимому, должен был служить в качестве противовеса по отношению к царям[1]. Каждый месяц цари произносили клятву, что они будут поддерживать государственный строй Спарты, а эфоры тогда клялись поддерживать царей до тех пор, пока те будут верны своей клятве. Когда один из царей отправлялся на войну, его сопровождали два эфора, чтобы наблюдать за его поведением. Эфоры были высшим гражданским судом, но над царями им принадлежала уголовная юрисдикция.

В более поздний период античности предполагалось, что своим государственным устройством Спарта обязана законодателю по имени Ликург, о котором говорили, что он провозгласил свои законы в 885 году до н. э. На самом деле спартанская система развивалась постепенно, а Ликург был мифической личностью божественного происхождения. Его имя означает «отгоняющий волков», и он был аркадского происхождения.

Нас несколько удивляет, что Спарта вызывала восхищение у остальных греков. Первоначально она значительно меньше отличалась от других греческих городов. В более ранний период в Спарте имелись такие же хорошие поэты и актеры, как и в остальной Греции. Но около VII века до н. э. или, возможно, даже позднее ее государственный строй (создание его неправильно приписывается Ликургу) выкристаллизовался в той форме, которую мы сейчас рассматриваем; все было принесено в жертву успехам в войне, и Спарта перестала принимать участие в том вкладе, который Греция сделала в мировую цивилизацию. Для нас спартанское госу-

[1] Говоря о «демократических» элементах в государственном устройстве Спарты, следует, конечно, помнить, что гражданами в целом был правящий класс, свирепо угнетавший илотов и не предоставлявший власти периэкам.

дарство представляется в миниатюре образцом того государства, которое установили бы нацисты, если бы они одержали победу. Грекам это представлялось иначе. Как говорит Бэри:

«Чужестранцу из Афин или жителю Милета, посетившему в V веке до н. э. широко раскинувшиеся деревни, которые образовали ее не обнесенный стенами скромный город, должно было казаться, что они перенеслись в давно минувшие века, когда люди были смелее, лучше и проще, не были испорчены богатством и обеспокоены идеями. Для такого философа, как Платон, занимающегося наукой о государстве, спартанское государство казалось наилучшим приближением к идеалу. Обыкновенный грек считал, что государственный строй Спарты обладает строгой и простой красотой, является дорическим городом — величавым, подобно дорическому храму, значительно более благородным, чем его собственное место жительства, но не таким удобным для того, чтобы жить в нем»[1].

Одной из причин, вызывавшей у других греков восхищение Спартой, была ее устойчивость. Во всех других греческих городах происходили революции, но спартанское государственное устройство оставалось неизменным в течение веков, если не считать постепенного увеличения власти эфоров, что происходило законным путем, без насилия.

Нельзя отрицать, что в течение долгого периода времени спартанцы имели успех в достижении своей главной цели — в воспитании народа непобедимых воинов. Сражение при Фермопилах (480 год до н. э.), хотя оно и являлось формально поражением спартанцев, служит, вероятно, самым лучшим примером их доблести. Фермопилы представляли собой узкий проход в горах, в котором они рассчитывали задержать персидскую армию. Триста спартанцев со вспомогательными отрядами отбивали все лобовые атаки. Но, в конце концов, персы обнаружили обход через горы и им удалось напасть на греков сразу с двух сторон. Каждый спартанец погиб на своем посту. Два человека отсутствовали, так как были в отпуске по болезни, страдая болезнью глаз, доходившей до временной слепоты. Один из них настоял на том, чтобы его

[1] *J. B. Bury.* Op. cit, p. 141.

илот привел его на поле битвы, где он и погиб; другой, Аристодем, решил, что он слишком болен для того, чтобы сражаться, и не явился. Когда он вернулся в Спарту, никто не хотел с ним разговаривать; его прозвали «трус Аристодем». Год спустя он снял с себя бесчестье мужественной смертью в сражении при Платее, в котором спартанцы одержали победу. После войны спартанцы воздвигли памятник на поле сражения у Фермопил, на котором написано: «Путник, пойди возвести нашим гражданам в Лакедемоне, что, их законы блюдя, здесь мы костьми полегли».

В течение долгого времени спартанцы были непобедимы на суше. Они сохраняли свое превосходство вплоть до 371 года до н. э., когда их победили фиванцы в битве при Левктрах. Это был конец их военного величия.

Исключая войну, действительность Спарты никогда не была точно такой, как ее теория. Геродот, живший в период величия Спарты, с удивлением отмечает, что ни один спартанец не мог устоять перед взяткой. Это происходило, несмотря на тот факт, что презрение к богатству и любовь к простоте жизни были одним из основных правил, внушавшихся в спартанском воспитании. Нам говорят, что спартанские женщины были целомудренными, однако несколько раз случалось, что предполагаемый наследник царя отвергался на том основании, что он не был сыном мужа его матери. Нам говорят, что спартанцы были непоколебимыми патриотами, однако царь Павсаний, победитель при Платее, окончил свою жизнь как предатель, подкупленный Ксерксом. За исключением таких скандальных дел, политика Спарты была всегда мелочной и провинциальной. Когда Афины освободили греков Малой Азии и соседних островов от персов, Спарта держалась в стороне. До тех пор пока считали, что Пелопоннес находится в безопасности, спартанцы равнодушно относились к судьбе других греков. Все попытки создать конфедерацию эллинского мира терпели крах из-за партикуляризма Спарты.

Аристотель, живший после падения Спарты, дает явно враждебное описание ее государственного устройства[1]. То, что он говорит, настолько отличается от того, что говорят

[1] *Аристотель.* Политика // Сочинения. М., 1983. Т. 4, с. 428–430.

другие, что трудно поверить, будто он говорит о той же самой стране, например: «...законодатель, желая, чтобы все государство в его целом стало закаленным, вполне достиг своей цели по отношению к мужскому населению, но пренебрег сделать это по отношению к женскому населению: женщины в Лакедемоне в полном смысле слова ведут своевольный образ жизни и предаются роскоши... При таком государственном строе богатство должно иметь большое значение, в особенности если мужчинами управляют женщины, что и наблюдается большей частью живущих по военному воинственных племен. Дерзость в повседневной жизни ни в чем пользы не приносит, она нужна разве только на войне, но лакедемонские женщины и здесь принесли очень много вреда... Первоначально свободный образ жизни лакедемонских женщин, по-видимому, имел основание... Когда же Ликург, по преданию, попробовал распространить свои законы и на женщин, они стали сопротивляться, так что ему пришлось отступить»[1].

Аристотель продолжает далее обвинять спартанцев в корыстолюбии, которое он приписывает неравномерному распределению собственности. Он говорит, что, хотя земельные участки не могут быть проданы, их можно было дарить или завещать по наследству. Две пятых всей земли, добавляет он, принадлежит женщинам. Последствием этого является значительное уменьшение числа горожан: говорят, что некогда в Спарте было 10 тысяч человек, но во время поражения, нанесенного Фивами, там было менее одной тысячи.

Аристотель критикует все институты государственного устройства Спарты. Он говорит, что эфоры часто бывают очень бедны и поэтому их легко подкупить; и их власть так велика, что даже цари вынуждены ухаживать за ними, так что государственный строй превратился из аристократии в демократию. Далее говорится, что эфоры слишком своевольны и их образ жизни не соответствует общему духу государственного строя, между тем как строгость по отношению к остальным гражданам так невыносима, что они тайно предаются противозаконным физическим удовольствиям.

[1] *Аристотель.* Политика, с. 429–430.

Аристотель писал в то время, когда Спарта находилась в состоянии упадка, но в отношении некоторых моментов он специально отмечает, что упоминаемое им зло существовало с ранних времен. Его тон настолько сух и реалистичен, что трудно не поверить ему, и то, что он говорит, вполне соответствует всему современному опыту, свидетельствующему о том, к каким отрицательным результатам приводит чрезмерная строгость законов. Но в воображении людей сохранилась не Спарта Аристотеля, а мифическая Спарта Плутарха и философская идеализация Спарты в «Государстве» Платона. Из столетия в столетие молодые люди читали эти сочинения и загорались честолюбивым стремлением стать Ликургами или философами-царями. В результате этого соединение идеализма и любви к власти снова и снова сбивало с пути людей, что продолжает иметь место и в настоящее время.

Миф о Спарте для средневековых и современных читателей был создан Плутархом. В то время, когда он писал, Спарта принадлежала к романтическому прошлому. Период величия Спарты был так же далек от времени Плутарха, как Колумб — от нашей эпохи. Историк, изучающий институты государственного устройства, должен с величайшей осторожностью относиться к тому, что говорит Плутарх, но особенно это важно для историка, изучающего мифы. Греция всегда оказывала влияние на мир не непосредственно через политическую власть, но воздействуя на воображение, идеалы и надежды людей.

Рим создал дороги, которые в значительной мере сохранились до сих пор, и законы, которые являются источником многих современных кодексов законов, но именно римские армии сделали эти вещи важными. Несмотря на то что греки были замечательными воинами, они не совершили завоеваний, потому что тратили свою военную ярость главным образом друг против друга. Полуварвару Александру довелось распространять эллинизм на Ближнем Востоке и сделать греческий язык литературным языком в Египте и Сирии, а также во внутренних частях Малой Азии. Греки никогда не смогли бы осуществить эту задачу не из-за недостатка военных сил, но вследствие своей неспособности к политическому единству. Политические средства распространения элли-

низма всегда были неэллинистическими: но именно греческий гений вдохновлял другие нации распространять культуру тех, кого они завоевали.

Для историка, изучающего всемирную историю, важное значение имеют не мелкие войны между греческими городами или ничтожные ссоры за власть между теми или иными партиями, но воспоминания, сохраненные человечеством после окончания этого краткого эпизода истории, подобно тому как у путешественника, взбирающегося на гору, в течение тяжелого дня борьбы со снегом и ветром сохраняется светлое воспоминание о восходе солнца в Альпах. Эти воспоминания, постепенно стираясь, оставили в умах людей образы определенных вершин, которые необычайно сверкали в лучах начинающегося дня, сохраняя живым знание того, что за тучами все еще продолжает сохраняться сияние, которое может проявиться в любой момент. Из этих вершин Платон был наиважнейшим в эпоху раннего христианства, а Аристотель — для средневековой церкви, но после эпохи Возрождения, когда люди начали ценить политическую свободу, они обратились главным образом к Плутарху. Плутарх оказал глубокое влияние на английских и французских либералов XVIII века и на основателей Соединенных Штатов; он оказал влияние на романтическое движение в Германии и продолжал, главным образом косвенно, влиять на немецкую мысль вплоть до настоящего времени. В некоторых отношениях его влияние было положительным, в других — дурным; что касается Ликурга и Спарты, то оно было дурным. То, что Плутарх говорил о Ликурге, имеет важное значение, и я кратко скажу об этом, даже если придется допустить повторение.

Ликург, как говорит Плутарх, решив дать Спарте законы, много путешествовал, чтобы изучить различные институты. «Он желал, говорят, сравнить простоту и суровость образа жизни критян с роскошью и изнеженностью ионийцев»[1], отдавая предпочтение законам первых и отвергая образ жизни последних. В Египте он узнал о преимуществах отделения солдат от остального населения и после этого, вернувшись из своих путешествий, «...ввел то же и в Спарте и, образовав

[1] *Плутарх.* Избранные жизнеописания, с. 95.

отдельное сословие ремесленников и мастеровых, явился основателем класса настоящих, чистых граждан»[1].

Он разделил поровну земли между всеми гражданами Спарты, чтобы «уничтожить гордость, зависть, преступления, роскошь... богатство и бедность»[2] в городе. Он запретил употребление золотых и серебряных денег, разрешив выпускать только железные монеты такой малой стоимости, что «для сбережения дома десяти мин нужно было строить большую кладовую...»[3]. Благодаря этому он изгнал из Спарты «все бесполезные и лишние ремесла»[4], поскольку было недостаточно денег для оплаты тех, кто ими занимался; благодаря этому же закону он сделал невозможной всякую внешнюю торговлю. Риторы, сводники и ювелиры, которым не нравились железные деньги, избегали жить в Спарте. Затем Ликург приказал, чтобы все граждане ели вместе одинаковую пищу.

Подобно другим реформаторам, Ликург считал воспитание детей «высшей и лучшей задачей для законодателя»[5]. И подобно всем, кто стремился главным образом к укреплению военной мощи, он заботился о том, чтобы поддерживать высокий уровень рождаемости. «Уже все то, о чем мы говорили до сих пор, служило побудительной причиною к браку: я имею в виду торжественные шествия девушек, их наготу, их упражнения в борьбе перед глазами молодых людей, которые шли сюда не из «геометрических», а из «эротических» целей, выражаясь языком Платона...»[6]

Обычай относиться к браку в течение первых нескольких лет так, как если бы это было тайное дело, «...сохранял у обоих супругов все еще пылкую любовь и новое желание обладать друг другом...» — таково, во всяком случае, мнение Плутарха. Далее он объясняет, что о человеке не думали плохо, если он, будучи стар и имея молодую жену, позволял более молодому человеку иметь от нее детей. «Было законно также для честного человека, любившего жену другого чело-

---

[1] *Плутарх.* Избранные жизнеописания, с. 95.
[2] Там же, с. 99.
[3] Там же, с. 100.
[4] Там же.
[5] Там же, с. 105.
[6] Там же, с. 106.

века... просить ее мужа, чтобы он разрешил ему лежать с ней и чтобы он мог также вспахивать эту плодородную почву и бросать в нее семена красивых детей». Не должно было быть глупой ревности, так как «Ликургу не нравилось, чтобы дети принадлежали отдельным людям, но они должны были быть общими для общего блага; по этой причине он хотел также, чтобы те, кто должны были стать гражданами, не рождались от каждого человека, но лишь от самых честных людей». Он объясняет далее, что этот принцип крестьяне применяют к своему скоту.

Когда рождался ребенок, отец приносил его на осмотр к старейшинам своего рода; если он оказывался здоровым, его отдавали отцу для вскармливания, если он был слабым, его бросали в глубокую пропасть с водой. Дети с самого рождения подвергались суровому закаливанию, в некоторых отношениях благотворному, например детей не пеленали. В возрасте семи лет мальчиков забирали из дому и помещали в закрытую школу, где их делили на группы, каждой из которых руководил тот из них, кто обнаруживал больше понятливости и смелости. «Чтению и письму они учились, но по необходимости, остальное же их воспитание преследовало одну цель: беспрекословное послушание, выносливость и науку побеждать»[1]. Большую часть времени они играли вместе обнаженные. Когда им исполнялось 12 лет, они не носили рубашек. Они были всегда «грязны и неопрятны». Они не принимали теплых ванн; только несколько дней в году позволялась им эта роскошь. Спали они на постелях, сделанных из тростника, к которому зимой примешивали растение «ежевая нога» (ликофон). Их учили красть и наказывали, если они попадались: не за кражу, а за неловкость.

Однополая любовь у мужчин, да и у женщин была признанным обычаем в Спарте, и ее роль признавалась в воспитании юношей. Любовник какого-либо мальчика пользовался или не пользовался уважением в зависимости от поведения мальчика. Плутарх сообщает, что одного любовника оштрафовали за трусость, проявленную его мальчиком, который закричал от боли во время борьбы.

[1] *Плутарх.* Избранные жизнеописания, с. 108–109.

На любой стадии жизни спартанца свобода его была ограничена.

«Воспитание продолжалось до зрелого возраста. Никто не имел права жить так, как он хотел, напротив, город походил на лагерь, где был установлен строго определенный образ жизни и занятия, которые имели в виду лишь благо всех. Вообще спартанцы считали себя принадлежащими не себе лично, но отечеству... Одно из преимуществ, предоставленных Ликургом своим согражданам, состояло в том, что у них было много свободного времени: заниматься ремеслами им было строго запрещено, копить же богатство... им не было никакой надобности — богатству уже никто не завидовал и не обращал на него внимания. Землю обрабатывали им илоты, платившие определенный оброк»[1].

Плутарх рассказывает затем историю об одном афинянине, осужденном за праздность. Узнав об этом, один спартанец попросил «показать ему человека, осужденного за любовь к свободе»[2].

Ликург, продолжает Плутарх, «...приучал сограждан не желать и не уметь жить отдельно от других, напротив, они должны были, как пчелы, жить всегда вместе, собираться вокруг своего главы...»[3].

Спартанцам не разрешалось путешествовать, а иностранцев допускали в Спарту только по делу, поскольку было опасение, что чужие обычаи развратят добродетельных лакедемонян.

Плутарх рассказывает о законе, который разрешал спартанцам убивать илотов всякий раз, когда спартанцы этого захотят, но он отказывался верить, что такой ужасный обычай был обязан своим установлением Ликургу. «Я по крайней мере не решаюсь приписать установление такого ужасного обычая, как криптия, Ликургу, принимая во внимание мягкость его характера и его справедливость во всем...»[4]. За исключением этого закона, Плутарх только и делает, что восхваляет государственное устройство Спарты.

---

[1] *Плутарх.* Избранные жизнеописания, с. 116.
[2] Там же.
[3] Там же, с. 117.
[4] Там же, с. 121.

Влияние Спарты на Платона, которому мы уделим в свое время особое внимание, станет совершенно очевидным из описания его Утопии, чему будет посвящена следующая глава.

Глава XIII
ИСТОЧНИКИ ВЗГЛЯДОВ ПЛАТОНА

Платон и Аристотель были самыми влиятельными из всех древних, средневековых и современных философов; из них наибольшее влияние на последующие эпохи оказал Платон. Я говорю это потому, что, во-первых, Аристотель сам имеет своим отправным пунктом Платона, во-вторых, христианская теология и философия, во всяком случае до XIII века, были больше платоновскими, чем аристотелевскими. Поэтому в истории философской мысли необходимо более полно изучать Платона и чуть в меньшей степени Аристотеля, чем кого-либо из их предшественников или преемников.

Самыми важными проблемами в философии Платона являются: во-первых, его Утопия, которая была самой ранней из длинного ряда утопий; во-вторых, его теория идей, представлявшая собой первую попытку взяться за до сих пор не разрешенную проблему универсалий; в-третьих, его аргументы в пользу бессмертия; в-четвертых, его космогония; в-пятых, его концепция познания, скорее как концепция воспоминания, чем восприятия. Но прежде чем обратиться к одному из этих вопросов, я должен сказать несколько слов об обстоятельствах его жизни и о влияниях, определивших его политические и философские взгляды.

Платон родился в 428 или в 427 году до н. э., в первые годы Пелопоннесской войны. Он был богатым аристократом, связанным с разными людьми, имевшими отношение к правлению Тридцати Тиранов. Платон был молодым человеком, когда Афины потерпели поражение в войне, и он мог приписать это демократии, которую его социальное положение и семейные связи, по-видимому, заставляли презирать. Платон был учеником Сократа и питал к нему глубокую любовь и уважение, а Сократ был осужден на смерть демократией.

Поэтому не удивительно, что Платон должен был обратиться к Спарте как к прообразу своего идеального государства. Платон обладал искусством так маскировать свои нелиберальные советы, что они вводили в заблуждение в последующие века многих людей, которые восхищались его диалогом «Государство», не понимая того, что заключалось в его рецептах. Всегда считалось правильным хвалить Платона, но не понимать его. Это общая судьба всех великих людей. Моей задачей является обратное. Я хочу понять Платона, но обращаться с ним так же непочтительно, как если бы он был современным английским или американским адвокатом тоталитаризма.

Чисто философские влияния, которые испытал Платон, располагали его в пользу Спарты. В общем можно сказать, что на него оказали влияние Пифагор, Парменид, Гераклит и Сократ.

От Пифагора (возможно, через Сократа) Платон воспринял орфические элементы, имеющиеся в его философии: религиозную направленность, веру в бессмертие, в потусторонний мир, жреческий тон и все то, что заключается в образе пещеры, а также свое уважение к математике и полное смешение интеллектуального и мистического.

От Парменида Платон унаследовал убеждения в том, что реальность вечна и вневременна и что всякое изменение, с логической точки зрения, должно быть иллюзорным.

У Гераклита Платон заимствовал негативную теорию о том, что в этом чувственном мире нет ничего постоянного. Эта доктрина в сочетании с концепцией Парменида привела к выводу о том, что знание не может быть получено через органы чувств, оно может достигаться только разумом. Этот взгляд в свою очередь вполне согласуется с пифагореизмом.

Вероятно, от Сократа Платон унаследовал интерес к занятиям этическими проблемами и тенденцию искать скорее телеологическое, чем механическое объяснение мира. Идея «блага» в философии Платона имела большее значение, чем в философии досократиков, и трудно не приписать этот факт влиянию Сократа.

Как все это связано с авторитаризмом в политике?

Во-первых, так как Благо и Реальность вневременны, то самым лучшим будет такое Государство, которое ближе все-

го к божественному образцу и обладает минимумом изменения и максимумом статистического совершенства, и его правителями должны быть такие люди, которые лучше всех понимают вечное Благо.

Во-вторых, Платон, подобно всем мистикам, обладает твердой уверенностью в правильности своих убеждений, которые можно передать другим лишь через влияние примера своего образа жизни. Пифагорейцы стремились установить правление посвященных, и это, в сущности, то же самое, чего желает Платон. Для того чтобы человек был хорошим государственным деятелем, он должен знать Благо; этого он может достичь только посредством сочетания интеллектуального и нравственного воспитания. Если людей, не получивших такого воспитания, допустить к участию в правительстве, они неизбежно развратят его.

В-третьих, необходимо серьезное образование, для того чтобы воспитать хорошего правителя на основе принципов Платона. Нам представляется неразумным настойчивое требование Платона об обучении младшего Дионисия, тирана Сиракуз, геометрии, чтобы сделать из него хорошего царя, но с точки зрения Платона, это было необходимо. Он был в достаточной степени пифагорейцем, чтобы считать, что без математики невозможно достичь подлинной мудрости. Этот взгляд влечет олигархию.

В-четвертых, Платон, так же как и большинство греческих философов, придерживался того взгляда, что досуг необходим для достижения мудрости, которая поэтому не встречается у тех, кто вынужден работать, чтобы зарабатывать средства к жизни, но встречается лишь у тех, кто обладает независимыми средствами, или у тех, кто освобожден Государством от беспокойства о своем пропитании. Эта точка зрения, по существу, является аристократической.

При сопоставлении философии Платона с современными идеями возникают два общих вопроса. Первый вопрос: существует ли такая вещь, как «мудрость»? Второй вопрос: если такая вещь существует, можно ли создать такое государственное устройство, которое дало бы ей политическую власть?

«Мудрость», в предполагаемом смысле, не является каким-либо видом специализированного умения — таким, ка-

ким обладает сапожник, врач или военный тактик. Она должна быть чем-то более обобщенным по сравнению с этим умением, поскольку предполагается, что обладание ею делает человека способным мудро управлять. Я полагаю, Платон сказал бы, что мудрость состоит в знании блага, и дополнил бы это определение теорией Сократа о том, что ни один человек не грешит сознательно, из чего следует, что всякий, кто знает, в чем состоит благо, поступает правильно. Такой взгляд кажется нам далеким от действительности. Для нас было бы более естественно сказать, что существуют противоречивые интересы и что государственный деятель должен прийти, в лучшем случае, к компромиссу. Члены какого-либо класса или нации могут иметь общие интересы, но они обычно противоречат интересам других классов или других наций. Имеются, конечно, некоторые интересы, общие для человечества в целом, но их недостаточно для определения политического действия. Может быть, это произойдет когда-нибудь в будущем, но этого не будет, пока имеется много суверенных государств. И даже тогда самой трудной задачей в преследовании общих интересов будет достижение компромиссов между взаимно враждебными частными интересами.

Но даже если мы предположим, что существует такая вещь, как «мудрость», то существует ли какая-либо форма государственного устройства, которая предоставит управление мудрым? Ясно, что большинство, как, например, общее собрание, может ошибаться и действительно ошибается. Аристократия не всегда бывает мудрой; короли часто бывают глупы; папы, несмотря на непогрешимость, совершали серьезные ошибки. Будет ли кто-либо отстаивать предложение о том, чтобы вверить управление лицам с университетским образованием или даже докторам теологии, или людям, которые, родившись бедными, создали себе большое состояние? Ясно, что никакое определяемое законом избрание граждан не будет, по-видимому, более мудрым на практике, чем избрание всем обществом.

Можно было бы предложить, чтобы люди приобретали политическую мудрость путем соответствующего образования. Но возникает вопрос: что такое соответствующее обра-

зование? А этот вопрос превратился бы в вопрос о принадлежности к той или иной партии.

Проблема, состоящая в том, чтобы найти определенное количество избранных «мудрых» людей и предоставить им управление, является, таким образом, неразрешимой проблемой. Это окончательный довод в пользу демократии.

Глава XIV
УТОПИЯ ПЛАТОНА

Самый важный диалог Платона «Государство» состоит в общем из трех частей. В первой части (до конца книги пятой) обсуждается вопрос о построении идеального государства; это самая ранняя из утопий.

Один из выводов, сделанный в этой части, состоит в том, что правители должны быть философами. Книги шестая и седьмая посвящены определению слова «философ». Это обсуждение составляет вторую часть.

Третья часть состоит из обсуждения различного рода существующих государственных устройств и их достоинств и недостатков.

Формальная цель «Государства» заключается в том, чтобы определить «справедливость». Но уже на ранней стадии было решено, что поскольку легче увидеть любую вещь в большом, чем в малом, то будет лучше исследовать то, что составляет справедливое Государство, чем то, что составляет справедливого индивида. И поскольку справедливость должна иметь место среди атрибутов самого лучшего воображаемого Государства, надо сначала обрисовать такое Государство, а затем решать, какие из его совершенств следует назвать «справедливостью».

Опишем сначала в общих чертах Утопию Платона, а затем рассмотрим возникающие при этом вопросы.

Платон начинает с того, что решает разделить граждан на три класса: простых людей, воинов и стражей. Только последние должны обладать политической властью. Стражей должно быть значительно меньше, чем людей, принадлежа-

щих к первым двум классам. По-видимому, в первый раз они должны избираться законодателем; после того их звание обычно переходит по наследству; но в исключительных случаях подающий надежды ребенок может выдвигаться из одного из низших классов, тогда как среди детей стражей ребенок или молодой человек, не отвечающий требованиям, может быть исключен из класса стражей.

Основной проблемой, по мнению Платона, является обеспечение того, чтобы стражи осуществляли намерения законодателя. С этой целью он вносит разные предложения, касающиеся образования, экономики, биологии и религии. Не всегда ясно, насколько эти предложения относятся к другим классам, кроме стражей; ясно, что некоторые из них относятся к воинам, но Платон в основном интересуется лишь стражами, которые должны являться обособленным классом, подобно иезуитам в старом Парагвае, духовенству в церковных государствах до 1870 года и Коммунистической партии в СССР в наши дни.

Прежде всего следует рассмотреть образование, которое делится на две части — музыку и гимнастику. И та и другая имеют у Платона более широкий смысл, чем в настоящее время: «музыка» означает все, что входит в область муз, «гимнастика» означает все, что связано с физической тренировкой и подготовкой. «Музыка» почти так же широка, как то, что мы называем «культурой», а «гимнастика» представляет собой нечто более широкое, чем то, что мы называем «атлетикой».

Культура должна быть предназначена для превращения людей в *благородных* в том смысле, который, в значительной мере благодаря Платону, хорошо известен в Англии. Афины времен Платона в одном отношении были похожи на Англию XIX века: как в той, так и в другой стране имелась аристократия, обладавшая богатством и социальным престижем, но не имевшая монополии политической власти; и в каждой из этих стран аристократия должна была обеспечить себе такую степень власти, которой она могла достичь посредством поведения, производящего глубокое впечатление. В Утопии Платона, впрочем, аристократия управляет бесконтрольно.

Воспитание должно, по-видимому, прежде всего развивать у детей такие качества, как серьезность, соблюдение внешних приличий и мужество. Должна существовать строгая цензура над литературой, которую молодежь могла читать с самого раннего возраста, и над музыкой, которую ей позволялось слушать. Матери и няни должны рассказывать детям только разрешенные рассказы. Чтение Гомера и Гесиода не следует допускать в силу ряда причин. Во-первых, они изображают богов, которые время от времени себя плохо ведут, что непедагогично: молодежь следует учить, что зло никогда не исходит от богов, так как Бог является творцом не всех вещей, но лишь хороших вещей. Во-вторых, у Гомера и Гесиода некоторые вещи рассчитаны на то, чтобы вызвать у читателей страх смерти, тогда как воспитание должно любой ценой заставить молодежь желать умереть в сражении. Наших юношей следует учить считать рабство хуже смерти, и поэтому им не следует давать читать рассказы о добрых людях, плачущих даже из-за смерти друзей. В-третьих, соблюдение внешних приличий требует, чтобы никогда не было громкого смеха, и однако Гомер говорит о «неистощимом смехе благословенных богов». Как школьный учитель будет эффективно порицать веселье, если юноши смогут цитировать этот отрывок? В-четвертых, у Гомера имеются отрывки, восхваляющие богатые пиры, а также отрывки, описывающие вожделения богов; такие отрывки отбивают охоту к умеренности. (Настоятель Инге, верный последователь Платона, возражал против строки в хорошо известном гимне: «Возгласы тех, кто торжествует, песня тех, кто пирует», — которая встречается в описании небесных радостей.) Не должно быть рассказов, в которых дурные люди счастливы, а хорошие несчастливы: моральное влияние таких рассказов могло бы оказаться самым гибельным для восприимчивых умов. В силу всего этого следует осудить поэтов.

Платон переходит к любопытной аргументации относительно драмы. Он говорит, что хороший человек не должен стремиться подражать дурному человеку; но в большинстве пьес выводятся злодеи, поэтому драматургу и актеру, который играет роль злодея, приходится подражать людям, виновным в различных преступлениях. Мужи, стоящие выше, не долж-

ны подражать не только преступникам, но также женщинам, рабам и вообще низшим. (В Греции, как и в елизаветинской Англии, роли женщин исполнялись мужчинами.) Поэтому в пьесах, если вообще их можно допустить, не должны выводиться другие характеры, кроме безупречных мужчин-героев хорошего происхождения. Невозможность этого столь очевидна, что Платон решает изгнать всех драматургов из своего города:

«Если же человек, обладающий умением перевоплощаться и подражать чему угодно, сам прибудет в наше государство, желая показать нам свои творения, мы преклонимся перед ним, как перед чем-то священным, удивительным и приятным, но скажем, что такого человека у нас в государстве не существует и что недозволено здесь таким становиться, да и отошлем его в другое государство, умастив ему главу благовониями и увенчав шерстяной повязкой...»[1]

Далее идет речь о цензуре музыки (в современном смысле). Лидийские и ионийские гармонии следует запретить, во-первых, потому, что они выражают печаль, во-вторых, потому, что они расслабляют. Следует допускать только дорийские (для мужества) и фригийские (для умеренности). Допускаемые ритмы должны быть простыми и выражать мужественную и гармоничную жизнь.

Тренировка тела должна быть очень суровой. Никто не должен есть рыбу или мясо иначе, как в жареном виде, и не должно быть ни соусов, ни кондитерских изделий. Люди, воспитанные согласно этим его правилам, говорит Платон, не будут нуждаться в врачах.

До определенного возраста молодежь не должна видеть неприятных вещей или порока. Но в соответствующий момент их следует подвергнуть «Обольщениям», как в виде ужасов, которые не должны пугать, так и в виде дурных удовольствий, которые не должны соблазнять. Когда же они выдержат эти испытания, их будут считать годными стать стражами.

Юноши, до того как они станут взрослыми, должны видеть войну, хотя сами не должны сражаться.

---

[1] *Платон.* Сочинения // Государство. М., 1971. Т. 3, ч. I, с. 180.

Что касается экономики, Платон предлагает ввести для стражей радикальный коммунизм, и также (я думаю) для воинов, хотя это не очень ясно. Стражи должны иметь небольшие дома и есть простую пищу; они должны жить, как в лагере, обедая в общих столовых; они не должны иметь частной собственности, кроме совершенно необходимого. Золото и серебро должны быть запрещены. Хотя они не богаты, но ничто не препятствует им быть счастливыми; целью же города является счастье целого города, а не счастье одного класса. И богатство и бедность вредны, и в городе Платона не будет ни того, ни другого. Имеется любопытный аргумент о войне: легко будет приобретать союзников, поскольку наш город не захочет брать никакой доли из военной добычи.

С притворной неохотой платоновский Сократ применяет свой коммунизм к семье. Друзья, говорит он, должны иметь все общее, включая женщин и детей. Он допускает, что это представляет трудности, но не считает их непреодолимыми. Во-первых, девушки должны получать точно такое же воспитание, как и юноши, изучая музыку, гимнастику и военное искусство вместе с юношами. Женщины должны обладать во всех отношениях полным равенством с мужчинами. Одинаковое воспитание, которое делает мужчин хорошими стражами, сделает и женщин хорошими стражами. «В отношении к охранению государства природа женщины и мужчины та же самая...» Несомненно, между мужчинами и женщинами имеются различия, но они не имеют никакого отношения к политике. Некоторые женщины склонны к философии и годятся в качестве стражей, некоторые из женщин воинственны и могли бы быть хорошими воинами.

Законодатель, избрав в качестве стражей некоторых мужчин и женщин, прикажет, чтобы они жили в общих домах и питались за общим столом. Брак, как мы уже знаем, будет радикально преобразован[1]. На некоторых празднествах невест и женихов будут соединять, как их учат верить, якобы по жребию в таком количестве, которое необходимо для сохранения постоянной численности населения; но на самом

[1] «Все эти женщины должны быть общими всем этим мужчинам, ни одна не должна жить частно ни с одним».

деле правители города будут производить манипуляцию с жребиями, исходя из евгенических принципов. Они будут устраивать так, чтобы лучшие производители имели больше всего детей. Все дети будут после рождения отбираться у своих родителей, и будут приняты серьезные меры предосторожности, чтобы родители не знали, которые дети являются их детьми, а дети не должны знать, кто их родители. Детей с физическими недостатками и детей худших родителей «станут скрывать как следует в тайном и неизвестном месте». Детей, родившихся от союзов, не санкционированных государством, следует считать незаконными. Матери должны быть в возрасте от двадцати до сорока лет, отцы — от двадцати пяти до пятидесяти пяти. Вне этого возраста общение между полами должно быть свободным, но принудительными являются аборт или детоубийство. Против «браков», устраиваемых государством, заинтересованные стороны не имеют права возражать; они должны руководствоваться мыслью о своем долге перед государством, а не какими-либо заурядными чувствами, которые обычно прославляли изгнанные поэты.

Поскольку ребенок не знает, кто его родители, он должен называть «отцом» каждого мужчину, который по возрасту мог бы быть ему отцом; это также относится к «матери», «брату», «сестре». (Подобного рода вещи имеют место среди некоторых дикарей, и обычно это удивляло миссионеров.) Не может быть брака между «отцом» и «дочерью» или «матерью» и «сыном». Вообще (но не абсолютно) браки между «братом» и «сестрой» не должны допускаться. (Я полагаю, что, если бы Платон продумал это более тщательно, он обнаружил бы, что он запретил все браки, за исключением браков между братом и сестрой, которые он считает редкими исключениями.)

Предполагается, что чувства, связываемые в настоящее время со словами «отец», «мать», «сын» и «дочь», будут все еще связываться с ними и при новых порядках, устанавливаемых Платоном; например, молодой человек не будет бить старика, потому что этот старик мог бы оказаться его отцом.

Основная мысль состоит, конечно, в том, чтобы свести к минимуму частнособственнические чувства и таким образом устранить препятствия, стоящие на пути к господству духа общественности, так же как и обеспечить молчаливое

согласие с отсутствием частной собственности. Эти мотивы были в значительной мере того же рода, что и мотивы, которые привели к безбрачию духовенства[1].

Перехожу, наконец, к теологическому аспекту этой системы. Я имею в виду не признанных греческих богов, а некоторые мифы, которые правительство должно внедрять. Платон ясно говорит, что ложь должна быть исключительным правом правительства, точно так же как право давать лекарство является исключительным правом врача. Правительство, как мы уже видели, должно обманывать людей, делая вид, что оно устраивает браки по жребию, но это не является делом религии.

Должна быть «одна царская ложь», которая, как надеется Платон, может обманывать правителей, но остальных жителей города будет обманывать в любом случае. Эта «ложь» рассматривается далее с пространными подробностями. Наиболее важной частью ее является догмат, что Бог создал людей трех сортов; самые лучшие сделаны из золота, менее лучшие — из серебра и простая толпа — из меди и железа. Сделанные из золота пригодны для того, чтобы быть стражами, сделанные из серебра должны быть воинами, остальные должны заниматься физическим трудом. Обычно, но ни в коем случае не всегда, дети будут принадлежать к тому же сословию, к которому принадлежат их родители; когда они не принадлежат к этому сословию, их следует соответственно повышать или понижать. Считается едва ли возможным заставить настоящее поколение поверить в этот миф, но следующее и все следующие за ним поколения можно так воспитать, чтобы они не могли усомниться в этом мифе.

Платон прав, считая, что через два поколения можно создать веру в этот миф. С 1868 года японцев учили, что микадо происходит от богини-солнца и что Япония была создана раньше, чем остальной мир. Любого университетского профессора, который, даже в ученом труде, высказывает сомнение в этих догматах, увольняют за антияпонскую деятельность. Платон, по-видимому, не понимает, что принудительное принятие таких мифов несовместимо с филосо-

[1] См.: H. *Lea*. A History of Sacerdotal Celibacy.

фией, и подразумевает такой род воспитания, который задерживает развитие ума.

Определение «справедливости», которое является формальной целью всего обсуждения, достигается в четвертой книге. Нам говорят, что справедливость состоит в том, что каждый выполняет свою собственную работу и не вмешивается в чужие дела: город *справедлив,* когда купец, наемник и страж — каждый выполняет свою собственную работу, не вмешиваясь в работу других классов.

То, что каждый должен заниматься своим собственным делом, несомненно, является превосходным наставлением, но оно едва ли соответствует тому, что современный мир, естественно, назвал бы «справедливостью». Греческое слово, переведенное так, соответствовало очень важному понятию в греческой мысли, для которого у нас, однако, нет точного эквивалента. Так же уместно вспомнить, что говорил Анаксимандр:

«А из чего возникают все вещи, в то же самое они и разрешаются согласно необходимости. Ибо они за свою нечестивость несут наказание и получают возмездие друг от друга в установленное время».

До возникновения философии греки имели о Вселенной такое представление (theory) или чувство, которое можно назвать религиозным или этическим. Согласно этому представлению, каждый человек и каждая вещь имеют свое предустановленное место и предопределенную функцию. Это не зависит от приказа Зевса, потому что сам Зевс подчиняется тому же самому закону, который управляет другими. Это представление связано с идеей судьбы, или необходимости. Она настойчиво применяется к небесным телам. Но там, где есть сила, там есть и тенденция перейти пределы справедливого; тогда возникает борьба. Некоторого рода безличный, сверхолимпийский закон наказывает дерзкое пренебрежение к законам и восстанавливает вечный порядок, который агрессор пытался нарушить. Эта точка зрения, первоначально, по-видимому, едва ли сознаваемая, целиком перешла в философию; ее следует искать также в космологиях борьбы, таких как космология Гераклита и Эмпедокла, и в таких монистических доктринах, как доктрина Парменида. Это ис-

точник веры одновременно и в естественный и в человеческий закон, и она, совершенно ясно, лежит в основе платоновской концепции справедливости.

Слово «справедливость», как оно еще употребляется до сих пор в праве, более подходит к концепции Платона, чем слово «справедливость», используемое в политических спекуляциях. Под влиянием демократической теории мы стали ассоциировать справедливость с равенством, тогда как для Платона она не имела такого значения. «Справедливость», в том смысле, в каком она является почти синонимом «права» (law), как, например, когда мы говорим о «суде»[1], касается главным образом прав собственности, которые не имеют никакого отношения к равенству. Первое определение «справедливости», предложенное в начале «Государства», гласит, что она состоит в уплате долгов. Это определение вскоре оставляется как несоответствующее, но кое-что от него остается и в конце.

Следует высказать несколько соображений относительно определения Платона. Во-первых, оно допускает возможность неравенства во власти и в привилегиях без справедливости. Стражи должны обладать всей властью, потому что они являются самыми мудрыми членами общины; несправедливость, согласно определению Платона, имела бы место только в том случае, если бы люди, принадлежащие к другим классам, были мудрее, чем некоторые из стражей. Вот почему Платон предусматривает выдвижение и понижение граждан, хотя и считает, что двойное преимущество рождения и образования приведет в большинстве случаев к превосходству детей стражей над детьми других классов. Если бы имелась более точная наука управления и было бы больше уверенности в том, что люди будут следовать ее указаниям, то многое должно было бы говорить за систему Платона. Никто не считает несправедливым включать лучших футболистов в футбольную команду, хотя они приобретают таким образом большое превосходство. Если бы футболом управляли так же демократично, как управляли Афинами, то студентов, играющих за свой университет, выбирали бы по жребию. Но в во-

[1] Название суда на английском языке включает слово «справедливость» — «court of justice». — *Прим. перев.*

просах управления трудно узнать, кто обладает самым высоким мастерством, и весьма далеко до уверенности в том, что политик употребит свое искусство в интересах общества, а не в своих собственных или в интересах своего класса, партии или веры.

Следующее соображение состоит в том, что определение «справедливости» у Платона предполагает государство, организованное или согласно традиции, или согласно его теории и осуществляющее в целом какой-то этический идеал. Справедливость, как говорит Платон, состоит в том, что каждый человек выполняет свою собственную работу. Но в чем заключается работа человека? В государстве, которое, подобно Древнему Египту или королевству инков, остается неизменным из поколения в поколение, работой человека является работа его отца, и никакого вопроса не возникает. Но в государстве Платона ни один человек не имеет какого-либо законного отца. Поэтому его работа должна определяться или в зависимости от его собственных вкусов, или на основании суждения государства о его способностях. Очевидно, последнее было бы желательно для Платона. Но некоторые виды работы, хотя и требующие высокого мастерства, могут считаться вредными. Такой точки зрения Платон придерживается в отношении поэзии, а я придерживался бы такого же мнения в отношении работы Наполеона. Поэтому важной задачей правительства является определение того, в чем состоит работа человека. Несмотря на то что все правители должны быть философами, нововведений не должно быть: философ должен быть всегда человеком, который понимает Платона и согласен с ним.

Если мы спросим: чего достигнет государство Платона? — ответ будет довольно банальным. Оно достигнет успеха в войнах против государств с приблизительно равным количеством населения и обеспечит средства к жизни некоторому небольшому числу людей. В силу своей косности оно почти наверное не создаст ни искусства, ни науки. В этом отношении, так же как и в других, оно будет подобно Спарте. Несмотря на все прекрасные слова, все, чего оно достигнет, — это умение воевать и достаточное количество еды. Платон пережил голод и военное поражение в Афинах; ве-

роятно, он подсознательно считал, что самое лучшее, чего может достичь искусство управления государством, — это избежать этих зол.

Всякая утопия, если она серьезно задумана, должна воплощать в себе, очевидно, идеалы своего творца. Рассмотрим пока, что мы можем подразумевать под «идеалами». Во-первых, они желательны для тех, кто верит в них. Но их желают совершенно не так, как человек желает личных удобств, таких как пища и кров. Различие между «идеалом» и обыкновенным предметом желания состоит в том, что первый является безличным; это — нечто, не имеющее особого отношения (по крайней мере ощутимого) к человеческому «я», испытывающему это желание, и поэтому теоретически может быть желательным для всех. Таким образом, мы могли бы определить «идеал» как нечто желательное, не эгоцентрическое, и такое, что индивид, стремящийся к нему, желает, чтобы все другие люди также стремились к нему. Я могу желать, чтобы у всех было достаточно еды, чтобы все доброжелательно относились друг к другу и т. д., а если я желаю чего-либо подобного рода, я буду желать также, чтобы и другие желали этого. Таким путем я могу создать нечто похожее на безличную этику, хотя на самом деле она основывается на личной основе моих собственных желаний, потому что желание остается моим даже когда то, чего желают, не имеет отношения ко мне. Например, один человек может желать, чтобы все понимали науку, а другой — чтобы все ценили искусство; это личное различие между двумя людьми, которое порождает указанное различие между их желаниями.

Личный элемент становится явным, как только возникает спор. Предположим, что какой-то человек говорит: «Вы не правы, желая, чтобы все были счастливы; вы должны желать счастья немцам и несчастья всем остальным». Здесь «должны» может означать то, что говорящий хотел бы, чтобы желал я. Я мог бы на это возразить, что так как я не являюсь немцем, то для меня психологически невозможно желать несчастья всем не немцам, но этот ответ представляется недостаточным.

Далее, может иметь место конфликт и между чисто безличными идеями. Герой Ницше отличается от христианско-

го святого, однако обоими бескорыстно восхищаются: одним — ницшеанцы, другим — христиане. Как мы должны производить выбор между ними, если не посредством наших собственных желаний? Однако, если нет ничего другого, какое-либо этическое разногласие можно разрешить лишь путем эмоциональных призывов или путем насилия, в крайнем случае путем войны. По вопросам факта мы можем обращаться к науке и научным методам наблюдения, но по основным вопросам этики, по-видимому, нет ничего аналогичного. Однако, если это действительно так, этические споры превращаются в борьбу за власть, включая власть пропаганды.

Эта точка зрения в грубой форме выдвинута в первой книге «Государства» Тразимахом, который, подобно всем действующим лицам в диалогах Платона, был реальной личностью. Он был софистом из Халкедона и знаменитым преподавателем риторики. Он появился в первой комедии Аристофана в 427 году до н. э. После того как Сократ в течение некоторого времени любезно обсуждал вопрос о справедливости со стариком по имени Цефалус и со старшими братьями Платона — Главконом и Адимантом, Тразимах, который слушал с возрастающим нетерпением, вмешался, энергично протестуя против такого ребяческого вздора. Он подчеркнуто объявил, что «справедливостью я называю не что иное, как полезное сильнейшему».

Эту точку зрения Сократ опроверг посредством софизмов; ее никогда не рассматривали беспристрастно. Она поднимает основной вопрос в области этики и политики, а именно: имеется ли какое-либо мерило «добра» и «зла», за исключением того, что желает человек, употребляющий эти слова? Если такого мерила нет, то многие из выводов, сделанных Тразимахом, представляются неизбежными. Однако как мы можем сказать, что такое мерило существует?

На этот вопрос религия имеет на первый взгляд простой ответ. Бог определяет то, что хорошо, и то, что плохо; человек, чья воля находится в гармонии с волей Бога, — хороший человек. Однако этот ответ не является вполне ортодоксальным. Теологи говорят, что Бог добр, а это означает, что существует мерило добра, которое независимо от воли Бога.

Мы, таким образом, вынуждены разрешить вопрос: содержится ли объективная истина или ложь в таком суждении, как «удовольствие является добром», в том же самом смысле, как в суждении «снег является белым»?

Чтобы ответить на этот вопрос, потребовалось бы весьма долгое обсуждение. Некоторые могут считать, что мы можем ради практических целей уклониться от основного вопроса и сказать: «Я не знаю, что подразумевается под «объективной истиной», но я буду считать какое-либо суждение «истинным», если все или фактически все из тех, кто исследовал его, согласны поддержать его». В этом смысле «истинно», что снег белый, что Цезарь был убит, что вода состоит из водорода и кислорода и т. д. В этих случаях мы имеем дело, следовательно, с вопросом о факте: имеются ли какие-либо суждения в области этики, по которым имелось бы подобное согласие? Если имеются, их можно сделать основой как для правил частного поведения, так и для теории политики. Если же нет, тогда мы вынуждены на практике, какова бы ни была философская истина, вести борьбу посредством силы, или пропаганды, или того и другого вместе всякий раз, когда имеется непримиримое этическое разногласие между влиятельными группами.

Для Платона этот вопрос не существует реально. Хотя драматическое чутье Платона заставляет его убедительно излагать позицию Тразимаха, он совершенно не сознает ее силы и позволяет себе быть чрезвычайно несправедливым, аргументируя против его позиции. Платон убежден в том, что существует добро и что его природа может быть постигнута. Когда люди не согласны относительно этого, один, во всяком случае, совершает интеллектуальную ошибку, точно так же как в случае научного разногласия по какому-либо вопросу о факте.

Различие между Платоном и Тразимахом очень важно, но для историка философии его следует лишь отметить, а не рассматривать подробно. Платон считает, что он может *доказать,* что его идеальное государство является хорошим; демократ, признающий объективность этики, может считать, что он может *доказать,* что это государство является плохим. Но никто из тех, кто согласен с Тразимахом, не скажет: «Во-

прос состоит не в том, чтобы доказать или опровергнуть, вопрос состоит исключительно в том, *нравится* ли вам тот тип государства, который желателен Платону. Если он вам нравится, то это хорошо для вас, если нет, то это плохо для вас. Если оно многим нравится и многим не нравится, то невозможно достичь решения посредством разума, но лишь посредством силы, действительной или скрытой». Это один из философских вопросов, который остается еще открытым; на каждой стороне имеются люди, которые внушают уважение. Но в течение долгого времени мнение, отстаиваемое Платоном, почти не оспаривалось.

Следовало бы отметить далее, что точка зрения, заменяющая согласованность различных мнений объективным мерилом, имеет некоторые следствия, с которыми не многие согласились бы. Что мы должны сказать о таких новаторах в науке, как Галилей, которые отстаивали какое-либо мнение, с которым соглашались немногие, но которое в конце концов завоевало поддержку почти всех? Они сделали это посредством аргументов, а не эмоциональных призывов, государственной пропаганды или применения силы. Это предполагает иной критерий, чем общее мнение. В области этики имеется кое-что аналогичное этому у великих религиозных проповедников. Христос, например, учил, что отнюдь не является грехом собирать в субботу колосья, но что грешно ненавидеть своих врагов. Такие этические нововведения, очевидно, имеют в виду какое-то иное мерило, чем мнение большинства, но мерило, каким бы оно ни было, не является объективным фактом, как в научном вопросе. Это трудная проблема, и я не считаю себя способным разрешить ее. Для настоящего времени будем довольны тем, что мы отметили ее.

Государство Платона, в противоположность современным утопиям, было задумано для того, чтобы осуществить его на практике. Это не было так фантастично или невозможно, как могло бы, естественно, нам показаться. Многие из его предположений, включая те, которые мы должны были бы считать совершенно неосуществимыми на практике, были фактически реализованы в Спарте. Пифагор пытался осуществить правление философов, а во времена Платона пифаго-

реец Архит пользовался политическим влиянием в Тарасе (современный Таранто), когда Платон посетил Сицилию и Южную Италию. Для городов было обычной практикой использование какого-либо мудреца для создания своих законов. Солон сделал это для Афин, а Протагор — для Фурии. В те дни колонии были совершенно свободны от контроля своих городов-метрополий, и группа платоников вполне могла бы учредить государство Платона на берегах Испании или Галлии. К сожалению, судьба привела Платона в Сиракузы, большой торговый город, который был занят безнадежными войнами с Карфагеном; в такой обстановке никакой философ не мог бы достичь многого. В следующем поколении возвышение Македонии сделало все малые государства устаревшими, а все политические эксперименты в миниатюре — совершенно бесплодными.

Глава XV
ТЕОРИЯ ИДЕЙ

Средняя часть диалога Платона «Государство», от конца книги пятой и до конца книги седьмой, посвящается главным образом вопросам чистой философии, в противоположность политике. Эти вопросы ставятся довольно безапелляционно в следующем заявлении:

«Пока в государствах не будут царствовать философы, либо так называемые нынешние цари и владыки не станут благородно и основательно философствовать и это не сольется воедино — государственная власть и философия, и пока не будут в обязательном порядке отстранены те люди — а их много, — которые ныне стремятся порознь либо к власти, либо к философии, до тех пор... государствам не избавиться от зол, да и не станет возможным для рода человеческого и не увидит солнечного света то государственное устройство, которое мы только что описали словесно»[1].

Если это верно, мы должны решить, что представляет собой философ и что мы подразумеваем под «философией».

[1] *Платон.* Государство, с. 275.

Следующее за этим рассуждение является самой значительной частью «Государства», и оно оказывало в дальнейшем, вероятно, самое большое влияние. Местами оно обладает исключительной литературной красотой; читатель может не соглашаться (так же, как я) с тем, что сказано, но не может не испытать его сильного воздействия.

Философия Платона основывается на разграничении между действительностью и явлением, которое было впервые установлено Парменидом. В рассуждении Платона, которым мы сейчас занимаемся, постоянно повторяются выражения и аргументы Парменида. Однако религиозный тон, который чувствуется в рассуждениях, касающихся реальности, свойствен скорее Пифагору, чем Парменидy; много говорится о математике и музыке, что характерно обычно для учеников Пифагора. Это сочетание логики Парменида с потусторонним миром Пифагора и орфиков породило теорию, которая должна была принести удовлетворение и интеллекту, и религиозным чувствам. В результате получился весьма внушительный синтез, который, подвергаясь разным видоизменениям, оказал влияние на большинство великих философов, вплоть до Гегеля и даже включая его самого. Но Платон оказал влияние не только на философов. Почему пуритане возражали против музыки и живописи и пышного ритуала католической церкви? Вы найдете ответ на это в книге десятой «Государства» Платона. Почему заставляют детей учить в школе арифметику? Обоснование этому дано в книге седьмой «Государства».

В следующих ниже строках дано резюме теории Платона об идеях.

Мы поставили вопрос: что такое философ? Первый ответ находится в согласии с этимологией: философ — это любящий мудрость. Но это не равнозначно любящему знание в том смысле, в каком про любознательного человека можно сказать, что он любит знание; вульгарное любопытство не делает философом. Это определение, следовательно, исправляется: философ — это человек, который любит «созерцать истину». Но что такое созерцание?

Обратимся к человеку, который любит прекрасные вещи, который считает необходимым для себя присутствовать на

представлении новых трагедий, смотреть новые картины и слушать музыку. Такой человек не является философом, потому что он любит лишь прекрасные вещи, тогда как философ любит прекрасное само по себе. Человек, который любит лишь прекрасные вещи, живет во сне, тогда как человек, который знает абсолютно прекрасное, живет наяву. Первый обладает лишь мнением, второй знанием.

Какое имеется различие между «знанием» и «мнением»? Человек, обладающий знанием, имеет знание о чем-то, то есть о чем-то, что существует, так как то, что не существует, есть ничто. (Это напоминает Парменида.) Таким образом, знание непогрешимо, поскольку логически невозможно, чтобы оно было ошибочным. Но мнение может быть ошибочным. Как же это возможно? Не может быть мнения о том, чего нет, потому что это невозможно; не может быть мнения о том, что есть, так как это было бы знанием. Поэтому мнение должно быть одновременно о том, что есть и чего нет.

Но как это возможно? Ответ гласит, что отдельные предметы всегда включают в себя противоположные свойства: то, что прекрасно, является также в некоторых отношениях безобразным; то, что справедливо, бывает в некоторых отношениях несправедливым и т. д. Все отдельные чувственные объекты, как утверждает Платон, обладают этим противоречивым характером; они являются, таким образом, промежуточными между бытием и небытием и пригодны в качестве предметов мнения, но не знания. «А что же мы скажем о тех, кто созерцает сами эти [сущности], вечно тождественные самим себе? Ведь они познают их, а не только мнят»[1].

Таким образом, мы приходим к заключению, что мнение о мире представлено чувствам, тогда как знание относится к сверхчувственному вечному миру; например, мнение относится к отдельным прекрасным предметам, знание же относится к прекрасному самому по себе.

Единственный выдвинутый аргумент состоит в том, что будет противоречием самому себе предполагать, что то или иное явление может быть одновременно прекрасным и не-

[1] *Платон.* Государство, с. 284.

прекрасным или одновременно справедливым и несправедливым и что тем не менее отдельные явления, по-видимому, сочетают такие противоречивые свойства. Поэтому отдельные вещи нереальны. Гераклит сказал: «В одну и ту же реку мы входим и не входим, существуем и не существуем». Путем сочетания этого с тем, что говорит Парменид, мы приходим к выводу Платона.

Однако в теории Платона содержится кое-что имеющее большое значение, чего нельзя увидеть у его предшественников, — это его теория «идей», или «форм». Эта теория является частично логической и частично метафизической. Логическая часть ее имеет дело со значением общих слов. Имеется много отдельных животных, о которых мы можем точно сказать: «Это кошка». Что мы подразумеваем под словом «кошка»? Очевидно, нечто отличное от каждой отдельной кошки. По-видимому, какое-либо животное является кошкой потому, что оно разделяет общую природу, свойственную всем кошкам. Язык не может обойтись без таких общих слов, как «кошка», и такие слова, очевидно, не являются бессмысленными. Но если слово «кошка» означает что-либо, то оно означает что-то, не являющееся той или этой кошкой, а представляющее собой нечто в роде универсальной кошачности (cattness). Она не родилась, когда родилась отдельная кошка, и не умрет вместе со смертью отдельной кошки. На самом деле она не имеет места в пространстве или времени: она «вечна». Это логическая часть теории. Аргументы в ее пользу, независимо от того, являются они, в конце концов, безусловно верными или нет, сильны и совершенно независимы от метафизической части этой теории.

Согласно метафизической части этой теории, слово «кошка» означает некоторую идеальную кошку, Кошку, созданную Богом и единственную в своем роде. Отдельные кошки разделяют природу Кошки, но более или менее несовершенно. Только благодаря этому несовершенству может быть много кошек. Идеальная Кошка реальна; отдельные кошки являются лишь кажущимися.

В последней книге «Государства» в качестве вступления к осуждению живописцев имеется весьма ясное изложение теории идей или форм.

Здесь Платон объясняет, что когда ряд индивидов имеет общее название, они имеют также общую «идею» или «форму». Например, хотя может быть много кроватей, существует лишь одна «идея», или «форма», кровати. Точно так же как отражение кровати в зеркале является лишь кажущимся, но не «реальным», так и разные отдельные кровати нереальны, являясь лишь копиями «идеи», которая представляет собой одну реальную кровать и создана Богом. Об этой одной кровати, созданной Богом, возможно *знание,* но в отношении многих кроватей, сделанных плотниками, может быть лишь *мнение.* Философа как такового будет интересовать лишь одна идеальная кровать, а не многие кровати, обнаруживаемые в чувственном мире. Он будет испытывать некоторое равнодушие к обыкновенным мирским делам. «Если ему свойственны возвышенные помыслы и охват мысленным взором целокупного времени и бытия, думаешь ли ты, что для такого человека много значит человеческая жизнь?»[1] Юноша, способный стать философом, будет выделяться среди своих товарищей как справедливый и кроткий, любящий ученье, обладающий хорошей памятью и естественно гармоничным умом. Такой юноша должен быть воспитан, чтобы стать философом и стражем.

В этот момент Адимант выступил с протестом. Когда он пытается спорить с Сократом, говорит Адимант, то он чувствует, как на каждом шагу его сбивают с пути, так что к концу все его прежние понятия оказываются перевернутыми. Но что бы ни сказал Сократ, остается фактом, как каждый может видеть, что люди, посвятив себя философии, становятся странными чудовищами, чтобы не сказать совершенными мошенниками. Даже лучших из них философия делает бесполезными для общества.

Сократ допускает, что это верно в том мире, каким он в настоящее время является, но утверждает, что за это следует порицать не философов, а других людей: в мудром обществе философы не казались бы глупыми; только среди дураков мудрых считают лишенными мудрости.

Как мы должны поступать перед лицом этой дилеммы? Должно быть только два способа учреждения нашего госу-

[1] *Платон.* Государство, с. 288.

дарства: путем превращения философов в правителей или правителей — в философов. Первый путь представляется невозможным в качестве начала, потому что в городе, который еще не является философским, философы не пользуются популярностью. Но прирожденный государь мог бы быть философом, и «...достаточно появиться одному такому лицу, имеющему в своем подчинении государство, и человек этот совершит все то, чему теперь не верят»[1]. Платон надеялся, что он нашел такого государя в молодом Дионисии, тиране Сиракуз, но этот молодой человек не оправдал его надежд.

В книгах шестой и седьмой «Государства» Платон рассматривает два вопроса. Первый вопрос: что такое философия? Второй вопрос: как воспитать молодого мужчину или женщину с подходящим темпераментом, чтобы они стали философами?

Философия для Платона — это некоторого рода созерцание, «созерцание истины». Оно не является чисто интеллектуальным; это не просто мудрость, но любовь к мудрости. «Интеллектуальная любовь к Богу» Спинозы представляет собой почти тот же самый тесный союз мысли и чувства. Каждый, кто занимался каким-либо видом творческого труда, находился в большей или меньшей степени в таком состоянии духа, когда после продолжительного труда истина или прекрасное представляется или кажется, что представляется, во внезапном озарении, — это может произойти в отношении к какому-нибудь незначительному вопросу или в отношении к Вселенной. Такое переживание бывает в эти моменты очень убедительным; сомнение может возникнуть позже, но в указанные моменты бывает чувство полной уверенности. Я думаю, что большинство самых творческих произведений в области искусства, науки, литературы и философии является результатом таких моментов. Я не могу сказать, происходит ли с другими людьми так же, как со мной. Что касается меня, то я обнаружил, что когда хочу написать книгу на какую-нибудь тему, то должен сначала впитать в себя все подробности, пока все остальные части предмета не станут мне хорошо известны; тогда в какой-то день, если

[1] *Платон*. Государство, с. 307.

мне посчастливится, я воспринимаю целое со всеми его частями, должным образом взаимосвязанными. После этого мне надо лишь записать то, что я увидел. Весьма сходное ощущение бывает, когда ходишь по горам в тумане до тех пор, пока не будешь хорошо знать каждую тропинку, каждый хребет и каждую долину в отдельности, а затем ясно увидишь все эти горы на расстоянии, освещенные ярким солнечным светом.

Я убежден, что такие переживания необходимы для хорошей творческой работы, но их одних недостаточно. В самом деле, субъективная уверенность, которую они дают, может роковым образом ввести в заблуждение. Уильям Джеймс описывает человека, который испытал действие веселящего газа; всякий раз, когда он находился под воздействием этого газа, он знал тайну Вселенной, но когда приходил в себя, то забывал ее. Наконец ему удалось путем огромного усилия записать эту тайну до того, как видение исчезло. Совершенно очнувшись, он бросился посмотреть то, что записал. Это было: «Повсюду пахнет нефтью». То, что кажется внезапным проникновением, может вводить в заблуждение, и его необходимо трезво проверить, когда пройдет божественное опьянение.

Созерцание Платона, которому он вполне доверял в то время, когда писал «Государство», потребовало в конечном счете помощи притчи, иносказания о пещере, для того чтобы донести до читателя характер этого созерцания. Но он подводит к этому читателя через разные предварительные рассуждения, предназначенные для того, чтобы заставить читателя увидеть необходимость мира идей.

Во-первых, мир интеллекта отличается от мира чувств; затем, интеллект и чувственное восприятие — каждое в свою очередь — делятся на два рода. Два рода чувственного восприятия нас не интересуют. Два рода интеллекта называются соответственно «ум» и «рассудок». Из них ум более высокого рода: он имеет дело с чистыми идеями, и его методом является диалектика. Рассудок есть такой род интеллекта, который применяется в математике; он является низшим по отношению к уму, потому что использует гипотезы, которые не может проверить. Например, в геометрии мы говорим:

«Допустим, что *ABC* действительно является прямоугольным треугольником». Против правил будет задавать вопрос, действительно ли *ABC есть* прямоугольный треугольник, хотя если это та фигура, которую мы начертили, мы можем быть уверены, что она не является прямоугольной, потому что мы не можем провести абсолютно прямые линии. Следовательно, математика никогда не может сказать нам, что *есть,* но лишь, что *было бы,* если... В чувственном мире нет прямых линий; поэтому, если математика должна обладать больше чем гипотетической истиной, мы должны найти доказательство существования сверхчувственных прямых линий в сверхчувственном мире. Это нельзя сделать посредством рассудка, но, согласно Платону, это можно сделать с помощью разума, который показывает, что на небе имеется прямоугольный треугольник, геометрические характеристики которого могут быть подтверждены категорически, а не гипотетически.

Здесь имеется затруднение, которое, по-видимому, не ускользнуло от внимания Платона и было очевидным для современных ему философов-идеалистов. Мы видели, что Бог сделал лишь одну кровать, и было бы естественно предположить, что он сделал только одну прямую линию. Но если имеется небесный треугольник, то Бог должен был сделать по крайней мере три прямые линии. Объекты геометрии, хотя и идеальные, должны существовать во многих примерах: нам нужна возможность двух взаимопересекающихся кругов и т. д. Это наводит на мысль, что геометрия, согласно теории Платона, не должна быть способна давать окончательную истину, но должна быть осуждена как часть изучения явлений. Тем не менее нам приходится игнорировать этот вопрос, так как сам Платон отвечает на него несколько туманно.

Платон пытается объяснить различие между ясным интеллектуальным созерцанием и неясным созерцанием чувственного восприятия посредством аналогии со зрительным ощущением. Зрение, говорит он, отличается от других чувств, поскольку оно требует наличия не только глаза и объекта, но также света. Мы видим ясно те предметы, которые освещает солнце, в сумерки мы видим неясно, а в полной темноте не видим ничего. Итак, мир идей — это то, что мы видим, когда

предмет освещен солнцем, тогда как мир преходящих вещей — это неясный, сумеречный мир. Глаз подобен душе, а солнце, как источник света, — истине или благу. «...Так бывает и с душой: всякий раз, когда она устремляется туда, где сияют истина и бытие, она воспринимает их и познает, а это показывает ее разумность. Когда же она уклоняется в область смешения со мраком, возникновения и уничтожения, она тупеет, становится подверженной мнениям, меняет их так и этак, и кажется, что она лишилась ума... Так вот, то, что придает познаваемым вещам истинность, а человека наделяет способностью познавать, это ты и считай идеей блага — причиной знания и познаваемости истины»[1].

Это приводит к знаменитому образу пещеры, согласно которому тех, кто лишен философии, можно сравнить с узниками подземной пещеры, которые способны видеть только в одном направлении, потому что они связаны, позади них горит огонь, а перед ними стена. Между ними и стеной нет ничего; все, что они видят, — это их собственные тени и тени предметов, находящихся позади них, отбрасываемые на стену светом от огня. Они неизбежно принимают эти тени за реальные предметы и не имеют никакого представления о предметах, которые порождают эти тени. Наконец, одному из них удается бежать из пещеры на солнечный свет; он впервые видит реальные предметы и узнает, что до сих пор был обманут тенями. Если он является такого рода философом, который годен стать стражем, он будет считать своим долгом по отношению к своим бывшим товарищам по заключению отправиться снова в пещеру, объяснить им истину и показать им путь наверх. Но ему будет трудно убедить их, потому что после солнечного света он будет менее, чем они, видеть тени и будет казаться им глупее, чем до своего побега.

«После этого, — сказал я, — ты можешь уподобить нашу человеческую природу в отношении просвещенности и непросвещенности вот какому состоянию... Посмотри-ка: ведь люди как бы находятся в подземном жилище наподобие пещеры, где во всю ее длину тянется широкий просвет. С малых лет у них там на ногах и на шее оковы, так что людям не

[1] *Платон.* Государство, с. 316.

двинуться с места, и видят они только то, что у них прямо перед глазами, ибо повернуть голову они не могут из-за этих оков. Люди обращены спиной к свету, исходящему от огня, который горит далеко в вышине, а между огнем и узником проходит верхняя дорога, огражденная — глянь-ка — невысокой стеной вроде той ширмы, за которой фокусники помещают своих помощников, когда поверх ширмы показывают кукол.

— Это я себе представляю.

— Так представь же себе и то, что за этой стеной другие люди несут различную утварь, держа ее так, что она видна поверх стены; проносят они и статую, и всяческие изображения живых существ, сделанные из камня и дерева. При этом, как водится, одни из несущих разговаривают, другие молчат.

— Странный ты рисуешь образ и странных узников!

— Подобных нам. Прежде всего разве ты думаешь, что, находясь в таком положении, люди что-нибудь видят, свое или чужое, кроме теней, отбрасываемых огнем на расположенную перед ними стену пещеры?»[1]

Значение блага в философии Платона своеобразно. Знание и истина, говорит он, подобны благу, но благо следует ставить выше. «Благо не есть существование, оно за пределами существования, превышая его достоинством и силой»[2]. В восприятии абсолютного блага диалектика ведет к концу интеллектуального мира. Посредством блага диалектика способна обходиться без гипотез математика. Лежащее в основе допущение состоит в том, что реальность, в противоположность видимости, является полным и совершенным благом; воспринимать благо означает поэтому воспринимать реальность. Через всю философию Платона проходит такое же смешение интеллектуального и мистического, как и философия пифагореизма; но в этой кульминационной точке явно преобладает мистицизм.

Теория идей Платона содержит большое количество очевидных ошибок. Но, несмотря на это, она представляет собой

[1] *Платон.* Государство, с. 321.

[2] Там же, с. 317.

весьма важный шаг вперед в философии, поскольку является первой теорией, которая подчеркивает проблему универсалий, сохранившуюся в разных формах вплоть до настоящего времени. Начинания выступают сперва обычно в грубой форме, но из-за этого не следует упускать из виду их оригинальность. Кое-что из сказанного Платоном остается даже после того, как были сделаны все необходимые исправления. Абсолютный минимум того, что остается, даже в самой враждебной по отношению к Платону точки зрения, состоит в следующем: мы не можем выражать свои мысли на языке, целиком состоящем из имен собственных, но должны иметь также такие общие слова, как «человек», «собака», «кошка»; или если не такие слова, то слова, выражающие отношение, как, например, «сходный», «прежде» и т. д. Такие слова не являются бессмысленными звуками, но трудно понять, как они могут иметь значение, если мир состоит целиком из отдельных вещей, таких, которые обозначаются собственными именами. Могут существовать способы обойти этот аргумент, но, во всяком случае, он позволяет на первый взгляд высказаться в пользу универсалий. Временно я приму его как в какой-то степени действительный. Но когда допускается столь многое, из этого еще никоим образом не вытекает все остальное, о чем говорит Платон.

Во-первых, Платон не имеет никакого представления о философском синтаксисе. Я могу сказать: «Сократ смертен», «Платон смертен» и т. д. Во всех этих суждениях можно допустить, что слово «смертен» имеет абсолютно одинаковое значение. Но что бы оно ни означало, оно означает нечто такое, что не является чем-то тем же самым, что и Сократ, Платон и остальные индивиды, составляющие человеческий род. «Смертен» представляет собой имя прилагательное. Было бы бессмысленно говорить «смертный смертен». Платон совершает ошибку, аналогичную тому, как если бы он сказал «смертный смертен». Он считает, что красота прекрасна; он считает, что универсалия «человек» — это название образцового человека, созданного Богом и что действительные люди являются его несовершенными и до некоторой степени нереальными копиями. Он не может вполне понять, как велико расстояние между универсалиями и отдельными предме-

тами. Его «идеи» являются в действительности именно другими отдельными предметами, превосходящими в этическом и эстетическом отношении обыкновенные отдельные предметы. В более позднее время он сам начал понимать это затруднение, как это видно из «Парменида», в котором содержится один из самых замечательных примеров в истории самокритики, осуществляемой философом. Предполагается, что «Парменида» пересказал Антифонт (сводный брат Платона), который один помнит эту беседу; впоследствии он интересовался только лошадьми. Его увидели, когда он нес уздечку, и с трудом убедили пересказать знаменитую беседу, в которой участвовали Парменид, Зенон и Сократ. Это, говорят, произошло, когда Парменид стал уже стариком (ему было около 65 лет), Зенон был средних лет (около 40), а Сократ был в то время совсем еще молодым человеком. Сократ излагает теорию идей. Он уверен, что существуют идеи подобия, справедливости, прекрасного и доброго. Он не уверен в том, что существует идея человека; но он с негодованием отвергает предположение, что могут быть идеи таких предметов, как волосы, грязь, сор, — правда, он добавляет, что порой думает, что ничто не может существовать без соответствующей идеи. Но он избегает этой точки зрения, потому что опасается потонуть в бездонной пучине пустословия.

«Ты еще молод, Сократ, — сказал Парменид, — и любовь к мудрости еще не завладела тобой всецело, как, по моему мнению, завладеет со временем, когда ни один из таких предметов не будет казаться тебе ничтожным...»[1]

Сократ согласен с тем, что в соответствии с его взглядом «...существуют известные идеи, названия которых получают приобщающиеся к ним другие вещи, например приобщающиеся к подобию становятся подобными, причастные к великости — большими, приобщающиеся к красоте — красивыми и приобщающиеся к справедливости — справедливыми»[2].

Парменид продолжает воздвигать препятствия: а) приобщается ли каждая индивидуальная вещь к целой идее или

[1] *Платон.* Сочинения. Т. 2, с. 408.
[2] Там же, с. 409.

к части ее? Против того и другого взгляда имеются возражения. В первом случае одна вещь находится одновременно во многих местах; во втором случае идея делима, а вещь, которая имеет часть малого, будет меньше, чем абсолютная малость, что является нелепостью; б) когда отдельный предмет приобщается к какой-либо идее, то и этот отдельный предмет и эта идея подобны; следовательно, должна существовать другая идея, охватывающая как отдельные предметы, так и первоначальную идею. Должна существовать и еще одна идея, которая охватывает эти отдельные предметы и отмеченные уже идеи и т. д. до бесконечности. Таким образом, каждая идея, вместо того чтобы быть одной, становится бесконечным рядом идей. (Это то же самое, что и аргумент Аристотеля о «третьем человеке».); в) Сократ высказывает мысль, что, возможно, идеи являются лишь мыслями, но Парменид указывает, что мысли должны быть о чем-то; г) идеи не могут быть сходны с отдельными предметами, приобщившимися к ним, в силу причины, указанной выше (в); д) идеи, если таковые имеются, должны быть неизвестны нам, потому что наше знание не является абсолютным; е) если Бог обладает абсолютным знанием, то он не будет знать нас и, следовательно, не сможет управлять нами.

Тем не менее теория идей не отвергается полностью. Без идей, говорит Сократ, не будет ничего, на чем ум может основываться и, следовательно, рассуждение будет уничтожено. Парменид говорит ему, что его затруднения проистекают из-за отсутствия у него предварительной подготовки, но определенных выводов не достигнуто.

Я не считаю, что логические возражения Платона против реальности отдельных чувственных предметов выдерживают критику. Он говорит, например, что всякий прекрасный предмет в каком-то отношении является также безобразным; то, что является двойным, является также половиной и т. д. Но когда мы говорим о каком-либо произведении искусства, что оно прекрасно в некоторых отношениях и безобразно в других, анализ всегда (по крайней мере теоретически) дает нам возможность сказать: «Эта часть, или аспект, прекрасна, тогда как та часть, или аспект, безобразна». Что касается «двойного» и «половины» — это относительные понятия; нет

противоречия в том факте, что 2 является удвоением единицы и половиной 4. Платон постоянно испытывает затруднения из-за непонимания относительных понятий. Он считает, что если *A* больше, чем *B,* и меньше, чем *C,* то *A* является одновременно и большим и малым, что представляется ему противоречием. Такие затруднения представляют собой детскую болезнь философии.

Различие между реальностью и видимостью не может иметь таких последствий, какие приписываются ему Парменидом, Платоном и Гегелем. Если видимость есть действительно лишь явление, то она не есть ничто, и тем самым она есть уже часть реальности; это аргумент правильного парменидовского толка. Если видимость не есть действительно явление, зачем же нам тогда беспокоиться о ней? Но, возможно, кто-нибудь скажет: «Видимость реально не есть явление, но кажется явлением». Это не поможет, потому что мы спросим снова: «Реально ли нам кажется, что она есть явление, или лишь *по видимости* нам кажется, что она есть явление?» Раньше или позже, если даже кажется, что видимость есть явление, мы должны достичь чего-то такого, что *действительно* есть явление и, следовательно, представляет собой часть реальности. Платон и не подумал бы отрицать то, что многие кровати представляют явление, хотя имеется лишь одна реальная кровать, а именно кровать, созданная Богом. Но он, по-видимому, не рассмотрел последствий того факта, что имеется много видимостей и что эта множественность есть часть реальности. Всякая попытка разделить мир на части, из которых одна более «реальна», чем другая, обречена на неудачу.

С этим связан другой любопытный взгляд Платона, а именно, что знание и мнение должны относиться к разным предметам. *Мы* должны говорить: «Если я думаю, что пойдет снег, — это мнение; если позднее я вижу, что идет снег, — это знание; но предмет рассмотрения в обоих случаях тот же самый». Однако Платон считает, что то, что может быть в любое время предметом мнения, никогда не может быть предметом знания. Знание определенно и безошибочно; мнение не только подвержено ошибкам, но непременно является ошибочным, поскольку оно допускает реальность того, что

представляет собой лишь видимость. Все это является повторением того, что было сказано Парменидом.

В одном отношении метафизика Платона, по всей вероятности, отличается от метафизики Парменида. Согласно Парменидy, существует лишь Единое, согласно же Платону — много идей. Имеются не только прекрасное, истина и благо, но, как мы видели, имеется и небесная кровать, созданная Богом; имеется небесный человек, небесная собака, небесная кошка и т. д., целый Ноев ковчег. Все это, однако, по-видимому, не было достаточно продумано в «Государстве». Платоновская идея, или форма, не является мыслью, хотя она может быть объектом мысли. Трудно понять, как Бог может создать ее, поскольку ее бытие вневременно, и он не мог бы решить создать кровать, если бы его мысль, когда он решил это сделать, не имела бы в качестве своего объекта ту самую платоновскую кровать, которую, как нам говорят, он сотворил. То, что вневременно, должно быть несотворимым. Мы наталкиваемся здесь на затруднение, которое смущало многих философов-теологов. Создан может быть только случайный мир, мир в пространстве и времени; но это обычный мир, который осужден как иллюзорный, а также как плохой. Поэтому творец, как можно подумать, создал лишь иллюзию и зло. Некоторые гностики были настолько последовательны, что приняли эту точку зрения; но у Платона это затруднение еще не проявляется, и надо полагать, в «Государстве» он вовсе не осознал его.

Философ, который становится стражем, должен, согласно Платону, вернуться в пещеру и жить среди тех, кто никогда не видел солнца истины. Казалось бы, что и сам Бог, если бы Он захотел исправить Свое творение, должен был бы поступить подобным образом; так мог бы истолковать христианин-платоник Воплощение. Но совершенно невозможно объяснить, почему Бог был недоволен миром идей. Философ находит уже существующую пещеру и возвращается в нее, побуждаемый благожелательностью. Но Творец, если он создал все, мог бы, как это может показаться, вообще избежать пещеры.

Вероятно, это затруднение возникает лишь из христианского представления о Творце, и его нельзя приписать Пла-

тону, который говорит, что Бог создал не все, но лишь то, что является благом. Множественность чувственного мира, согласно этому взгляду, имеет какой-то иной источник, а не Бога. И идеи, возможно, могли бы не создаваться Богом, как составные элементы его сущности. Видимый плюрализм, предполагаемый множественностью идей, не был бы, таким образом, окончательным. В конечном счете имеется только Бог или Благо, по отношению к которым идеи могут употребляться в качестве прилагательных. Это, во всяком случае, является возможным истолкованием Платона.

Платон делает далее интересный набросок о воспитании, необходимом для молодого человека, который должен стать стражем. Мы видели, что молодой человек выбирается для этой почетной должности на основе сочетания интеллектуальных и нравственных качеств: он должен быть справедливым и кротким, любить учение, обладать хорошей памятью и гармоничным умом. Молодой человек, избранный за эти достоинства, будет в возрасте от 20 до 30 лет заниматься изучением четырех предметов Пифагора: арифметики, геометрии (планиметрии и стереометрии), астрономии и гармонии. Эти занятия не должны преследовать какие-либо утилитарные цели, но должны служить лишь для того, чтобы подготовить его ум для созерцания вечных вещей. Например, в области астрономии он не должен слишком много беспокоиться о существующих небесных телах, но скорее заниматься математикой движения идеальных небесных тел. Это может показаться абсурдным современному человеку, но, как это ни странно, эта точка зрения оказалась плодотворной в связи с эмпирической астрономией. Этот любопытный факт заслуживает внимания.

Видимые движения планет, если не подвергнуть их очень глубокому анализу, представляются неправильными и сложными и вовсе не такими, какими создал бы их Пифагорейский Творец. Каждому греку было ясно, что небеса должны были служить примером математической красоты, которая имела бы место лишь в том случае, если бы планеты двигались по кругам. Это было бы особенно ясно Платону, так как он делает ударение на благе. Таким образом, возникла проблема: имеется ли какая-либо гипотеза, которая приведет видимую

беспорядочность движений планет к порядку, красоте и простоте? Если такая гипотеза имеется, то идея блага подтвердит наше настаивание на этой гипотезе. Аристарх Самосский нашел следующую гипотезу: все планеты, включая Землю, вращаются по кругам вокруг Солнца. Этот взгляд отвергался в течение двух тысячелетий, отчасти на основании авторитета Аристотеля, который приписывает довольно сходную гипотезу «пифагорейцам» («О небе», 293а). Эта гипотеза была вновь высказана Коперником, и может показаться, что ее успех оправдывает эстетический уклон Платона в астрономии. К сожалению, однако, Кеплер обнаружил, что планеты движутся по эллипсам, а не по кругам, и что Солнце находится в их фокусе, а не в центре. Ньютон же затем открыл, что они не движутся даже и по эллипсам. Итак, геометрическая простота, которую искал Платон и, по-видимому, нашел Аристарх Самосский, оказалась в конечном счете иллюзорной.

Эта часть научной истории иллюстрирует общее правило: любая гипотеза, как бы абсурдна она ни была, может быть полезной для науки, если она дает возможность открывателю мыслить вещи по-новому; но когда она служит этой цели случайно, она, вероятно, станет препятствием для дальнейшего движения вперед. Вера в благо как в ключ для научного понимания мира была полезной на определенной стадии развития в астрономии, но на каждой более поздней стадии она приносила вред. Пристрастие к этике и эстетике, наблюдаемое у Платона и еще более у Аристотеля, значительно способствовало тому, чтобы убить греческую науку.

Заслуживает внимания, что современные платоники, за немногими исключениями, невежественны в области математики, несмотря на огромное значение, которое Платон придавал арифметике и геометрии, и несмотря на огромное влияние, которое они имели на его философию. Это является примером вредных последствий специализации: человек, если он потратил так много времени в пору своей юности на изучение греческого языка, так что у него не осталось времени на изучение вещей, которые Платон считал важными, не должен писать о Платоне.

Глава XVI
ТЕОРИЯ БЕССМЕРТИЯ ПЛАТОНА

Диалог, названный в честь Федона, интересен в некоторых отношениях. В нем дано описание последних минут жизни Сократа: его беседа непосредственно перед тем, как он выпил цикуту, и после этого — до момента, когда он теряет сознание. Согласно Платону, Сократ представляет идеал человека, одновременно в наивысшей степени мудрого и доброго и совершенно лишенного страха смерти. Сократ перед лицом смерти, как он изображен Платоном, представляет собой в этическом отношении значительное явление как для античной, так и для современной эпохи. «Федон» был для языческих или свободомыслящих философов тем, чем для христиан был евангельский рассказ о крестных муках и распятии Христа[1].

Но спокойствие Сократа в его последний час связано с его верой в бессмертие, и важное значение «Федона» состоит не только в том, что в нем описывается смерть мученика, но также и в том, что в нем излагаются многие доктрины, которые стали впоследствии христианскими. Теология св. Павла и отцов церкви в значительной мере происходит, прямо или косвенно, от «Федона» и едва ли может быть понята, если игнорировать Платона.

В более раннем диалоге Платона, «Критон», говорится о том, как некоторые друзья и ученики Сократа составили план его бегства в Фессалию, которым он мог воспользоваться. Вероятно, афинские власти были бы очень рады, если бы он бежал, и можно допустить, что предложенный план вполне мог удаться. Однако Сократ не захотел им воспользоваться. Он утверждал, что был осужден на основании закона и что было бы неправильно совершить какой-либо незаконный поступок, чтобы избежать наказания. Он первый провозгласил принцип, который мы связываем с Нагорной пропове-

[1] Даже для многих христиан «Федон» стоит на втором месте после описания смерти Христа. «Ни в одной античной или современной трагедии, ни в поэзии, ни в истории (за одним исключением) нет ничего подобного последним часам Сократа в описании Платона». Это слова преподобного Бенджамина Джоуита.

дью, а именно, что «мы не должны отвечать кому-либо злом на зло, какое бы зло мы ни испытали от него». Затем он представляет себе, что будто бы ведет диалог с законами Афин, в которых указывается, что он обязан уважать их, подобно тому как сын обязан уважать своего отца или раб — своего хозяина, и даже в еще большей степени; и что кроме того, каждый афинский гражданин свободен эмигрировать, если ему не нравится афинское государство. Законы оканчивают свою длинную речь следующими словами:

«Нет, Сократ, послушайся ты нас, твоих воспитателей, и не ставь ничего выше справедливости — ни детей, ни жизнь, ни что-либо еще, чтобы, придя в Аид, ты мог этим оправдаться перед теми, кто правит там. В самом деле, Сократ, если ты сделаешь то, что намерен, то это будет и менее справедливо, и менее благочестиво, и значит, и здесь не будет от этого хорошо ни тебе, ни твоим, да и после того, как ты придешь туда, будет не лучше. Если ты теперь отойдешь, то отойдешь обиженный не нами, Законами, а людьми. Если же ты уйдешь из тюрьмы, так позорно воздав обидой за обиду и злом за зло, преступив заключенные с нами соглашения и договоры и причинив зло как раз тем, кому всего менее следовало его причинять, — самому себе, друзьям, Отечеству и нам, — то мы разгневаемся на тебя при твоей жизни, да и там наши братья, Законы Аида, неблагосклонно примут тебя, зная, что ты и нас пытался погубить, насколько это от тебя зависело»[1].

Сократ говорит: «...мне кажется, будто я слышу эти речи, все равно как корибантствующим кажется, будто они слышат флейты»[2]. Поэтому он решает, что его долг в том, чтобы остаться и ждать смертного приговора.

В «Федоне» описывается последний час Сократа. С него сняли оковы и позволили ему свободно беседовать со своими друзьями. Он отсылает домой свою плачущую жену, чтобы ее горе не нарушало беседу.

Сократ начинает с утверждения, что хотя каждый, кто достойным образом занимается философией, не только не

[1] *Платон.* Критон // Сочинения. М., 1966. Т. 1, с. 130.
[2] Там же.

будет бояться смерти, но, наоборот, будет приветствовать ее, однако он не покончит жизнь самоубийством, потому что это считается незаконным. Его друзья спрашивают у Сократа, почему самоубийство считается незаконным, и его ответ, который находится в соответствии с орфической доктриной, является почти тождественным тому, что мог бы сказать христианин:

«Сокровенное учение гласит, что мы, люди, находимся как бы под стражей, и не следует ни избавляться от нее своими силами, ни бежать, — величественное, на мой взгляд, учение и очень глубокое»[1]. Сократ сравнивает отношение человека к Богу с отношением скота к своему владельцу. Разве ты не рассердился бы, говорит Сократ, если бы твой бык воспользовался возможностью лишить себя жизни, и, следовательно, «совсем не бессмысленно, чтобы человек не лишал себя жизни, пока Бог каким-нибудь образом его к этому не принудит, вроде как, например, сегодня — меня»[2].

Сократ без огорчения относится к своей смерти, так как он убежден, что отправится отсюда «...во-первых, к иным богам, мудрым и добрым, а во-вторых, к умершим, которые лучше живых, тех, что здесь, на Земле... я полон радостной надежды, что умерших ждет некое будущее и что оно, как гласят и старинные предания, неизмеримо лучше для добрых, чем дурных»[3].

Смерть, говорит Сократ, есть отделение души от тела. Здесь мы наталкиваемся на дуализм Платона: между реальностью и видимостью, идеями и чувственными предметами, умом и чувственным восприятием, душой и телом. Эти пары связаны: первый член в каждой паре превосходит второй как в реальности, так и в благе. Естественным следствием этого дуализма явилась его мораль аскетизма. Христианство восприняло эту доктрину частично, но отнюдь не целиком, так как этому мешало два препятствия. Первое препятствие состояло в том, что сотворение видимого мира, если Платон был прав, должно было быть дурным делом, как это могло показаться, и поэтому Творец не мог быть благим. Второе же

[1] *Платон.* Федон // Сочинения. М., 1970. Т. 2, с. 19.
[2] Там же, с. 19.
[3] Там же, с. 20.

препятствие заключалось в том, что ортодоксальное христианство никогда не могло бы осудить брак, хотя оно считало безбрачие более благородным. Манихеи были более последовательны в том и другом отношении.

Разграничение между духом и материей, ставшее распространенным в философии, в науке, а также среди простых людей, было религиозного происхождения и возникло как разграничение между душой и телом. Орфик, как мы видели, провозглашает, что он дитя земли и звездного неба; из земли появляется тело, с неба — душа. Именно эту теорию Платон стремится выразить на языке философии.

Сократ в «Федоне» сразу же начинает развивать аскетические идеи своей теории, но его аскетизм — умеренного и джентльменского типа. Он не говорит, что философ должен полностью воздерживаться от обычных удовольствий, но лишь утверждает, что он не должен быть их рабом. Философ не должен заботиться о еде и питье, но он, разумеется, должен есть столько, сколько это необходимо. Здесь, конечно, не может быть речи о том, чтобы он постился. Нам говорят, что, хотя Сократ был равнодушен к вину, он мог при случае выпить больше, чем кто-либо другой, и никогда не быть пьяным. Сократ осуждал не употребление спиртного, но удовольствие, получаемое от него. Подобным образом философ не должен заботиться об утехах любви или о дорогом одеянии, о сандалиях или других украшениях для тела. Он должен заниматься только душой, а не телом: «...его заботы обращены не на тело, но почти целиком — насколько возможно отвлечься от собственного тела — на душу»[1].

Очевидно, что если бы это учение было популяризовано, то оно должно было бы стать аскетическим, но по своей интенции оно не является, строго говоря, аскетическим. Философ не будет с усилием воздерживаться от чувственных удовольствий, но он будет думать о других вещах. Я знал многих философов, которые забывали о еде и читали книгу даже тогда, когда, наконец, принимались за еду. Эти люди поступали так, как они должны были поступать согласно Платону: они не воздерживались от обжорства путем нравственного

[1] *Платон.* Федон, с. 22.

усилия, но их больше интересовали другие вещи. По-видимому, философ должен жениться, рождать и воспитывать детей, находясь также в состоянии рассеянности, но после эмансипации женщин это стало труднее. Не удивительно, что Ксантиппа была сварливой женщиной.

Философы, продолжает Сократ, пытаются освободить душу от общения с телом, тогда как другие люди считают, что «...тому, кто не находит в удовольствиях ничего приятного и не получает своей доли, и жить-то не стоит? Ведь он уже на полдороге к смерти, раз нисколько не думает о телесных радостях!»[1]. В этой фразе Платон, по-видимому, поддерживает взгляд (вероятно, неумышленно) известного рода моралистов, что телесные наслаждения являются единственными, которые имеют значение. Эти моралисты утверждают, что человек, который не стремится к чувственным удовольствиям, должен совершенно отречься от удовольствий и жить добродетельно. Это является ошибкой, которая причинила неисчислимый вред. Поскольку можно принять разделение духа и тела, то самыми худшими удовольствиями, так же как и самыми лучшими, являются духовные, например зависть и многие формы жестокости и властолюбия. Сатана Мильтона преодолевает страшные физические муки и посвящает себя делу разрушения, которое доставляет ему удовольствие, являющееся вполне духовным. Многие известные духовные лица, отказавшись от чувственных удовольствий и не остерегаясь других удовольствий, стали одержимы властолюбием, которое заставило их, на словах во имя религии, осуществлять ужасные жестокости и преследования. В нашу эпоху к этому типу людей принадлежал Гитлер. По всем сведениям, чувственные удовольствия не имели для него сколько-нибудь существенного значения. Освобождение от тирании тела способствует величию, но в такой же степени величию в грехе, как и величию в добродетели.

Это, однако, отступление, от которого мы должны вернуться к Сократу.

Мы переходим теперь к интеллектуальному аспекту религии, которую Платон (правильно или неправильно) при-

[1] *Платон.* Федон, с. 22

писывает Сократу. Нам говорят, что тело служит препятствием для приобретения знания и что зрение и слух являются недостоверными свидетелями; истинное существование, если оно вообще открыто для души, обнаруживается не в ощущении, но в мысли. Остановимся вкратце на значении этой теории. Она предполагает полное отрицание эмпирического знания, включая историю и географию. Мы не можем знать, существовало ли такое место, как Афины, или такой человек, как Сократ; его смерть и его мужество перед смертью относятся к миру видимости. Только через зрение и слух мы узнаем что-либо обо всем этом; истинный же философ игнорирует зрение и слух. Что же тогда остается ему? Во-первых, логика и математика; но они гипотетичны и не делают каких-либо категорических утверждений о реальном мире. Следующий шаг — и это решающий шаг — зависит от идеи блага. Предполагается, что, достигнув этой идеи, философ знает, что благо реально, и, таким образом, способен сделать вывод, что мир идей является реальным миром. Позднее философы имели аргументы для доказательства тождества реального и благого, но Платон, по-видимому, допускал это как самоочевидное. Если мы хотим понять его, нам необходимо гипотетически предположить, что это допущение оправданно.

Мысль является наилучшей, говорит Сократ, когда ум сосредоточен на себе, и ему не мешают ни зрение, ни слух, ни страдание, ни наслаждение, и когда ум оставляет тело и устремляется к истинному бытию, «и при этом у философа тело не в почете». Отсюда Сократ переходит к идеям, или формам, или сущностям. Есть абсолютная справедливость, абсолютная красота и абсолютное благо, но они невидимы глазу. «И я не говорю только о них, но и об абсолютной большести, здоровье, силе, и о сущности или истинной природе всего». Все это можно узреть только интеллектуальным видением. Следовательно, пока мы находимся в теле и пока душа заражена злом тела, наше стремление к истине не будет удовлетворено.

Эта точка зрения исключает научное наблюдение и эксперимент в качестве методов достижения знания. Ум экспериментатора не «сосредоточивается в самом себе» и не стремится избежать звуков или зрения. Два рода умственной

деятельности, которые можно осуществлять посредством метода, рекомендуемого Платоном, — это математика и мистическое прозрение. Это объясняет, почему они так тесно переплетаются у Платона и пифагорейцев.

Для эмпирика тело — это то, что приводит нас в соприкосновение с миром внешней реальности, но для Платона — это двойное зло, искажающий посредник, заставляющий нас видеть неясно, как бы через темное стекло, и источник вожделений, отвлекающих нас от достижения знания и созерцания истины. Некоторые цитаты разъясняют это:

«Тело наполняет нас желаниями, страстями, страхами и такой массою всевозможных вздорных призраков, что, верьте слову, из-за него нам и в самом деле совсем невозможно о чем бы то ни было поразмыслить! А кто виновник войн, мятежей и битв, как не тело и его страсти? Ведь все войны происходят ради стяжания богатств, а стяжать их нас заставляет тело, которому мы рабски служим. Вот по всем этим причинам — по вине тела — у нас и нет досуга для философии.

Но что всего хуже: если даже мы на какой-то срок освобождаемся от заботы о теле, чтобы обратиться к исследованию и размышлению, тело и тут всюду нас путает, сбивает с толку, приводит в замешательство, в смятение, так что из-за него мы оказываемся не в силах разглядеть истину. И напротив, у нас есть неоспоримые доказательства, что достигнуть чистого знания чего бы то ни было мы не можем иначе, как отрешившись от тела и созерцая вещи сами по себе самою по себе душой. Тогда, конечно, у нас будет то, к чему мы стремимся с пылом влюбленных, а именно разум, но только после смерти, как обнаруживает наше рассуждение, при жизни же — никоим образом. Ибо если, не расставшись с телом, невозможно достичь чистого знания, то одно из двух: или знание вообще недостижимо, или же — только после смерти. Ну, конечно, ведь только тогда, и никак не раньше, душа остается сама по себе, без тела. А пока мы живы, мы тогда, по-видимому, будем ближе всего к знанию, когда как можно больше ограничим свою связь с телом и не будем заражены его природою, но сохраним себя в чистоте до той поры, пока сам Бог нас не освободит. Очистившись таким образом и избавившись от безрассудства тела, мы, по всей вероятности,

объединимся с другими, такими же, как и мы, [чистыми сущностями] и собственными силами познаем все чистое, а это, скорее всего, и есть истина. А нечистому касаться чистого не дозволено.

...А очищение — не в том ли оно состоит... чтобы как можно тщательнее отрешать душу от тела... Но это как раз и называется смертью — освобождение и отделение души от тела.

...Существует лишь одна правильная монета — разум, и лишь в обмен на нее должно все отдавать... <...> И быть может, те, кому мы обязаны учреждением таинств, были не так уж просты, но еще в древности приоткрыли в намеке, что сошедший в Аид непосвященным будет лежать в грязи, а очистившиеся и принявшие посвящение, отойдя в Аид, поселятся среди богов. Да, ибо, как говорят те, кто сведущ в таинствах, «много тирсоновцев, да мало вакхантов», и «вакханты» здесь, на мой взгляд, не иные кто-либо, а только истинные философы»[1].

Все это мистический язык, и происходит он из мистерий. «Чистота» — орфическая концепция, имевшая первоначально ритуальное значение, но для Платона она означает свободу от порабощения со стороны тела и его потребностей. Интересно отметить: Платон говорит, что войны вызваны любовью к деньгам и что деньги нужны для обслуживания тела. Первая часть суждения соответствует мнению Маркса, но вторая часть принадлежит к совершенно иной точке зрения. Платон считает, что человек мог бы жить на очень небольшое количество денег, если свести его потребности к минимуму, и это, несомненно, правильно. Но он также считает, что философа следует освободить от физического труда; следовательно, он должен жить на богатство, создаваемое другими людьми. В очень бедном государстве, вероятно, не должно быть философов. Именно империализм Афин в век Перикла сделал возможным для афинян изучение философии. Вообще говоря, интеллектуальные блага так же дороги, как и более материальные товары, и так же зависят от экономических условий. Для науки требуются библиотеки, лаборатории, телескопы, микроскопы и т.д., и людей науки

[1] *Платон*. Федон, с. 25–29.

должен поддерживать труд других людей. Но для мистика все это безрассудство. Святые в Индии или в Тибете не нуждаются в машинах, они носят лишь набедренные повязки, едят один рис, и их поддерживает очень скупая благотворительность, потому что их считают мудрыми. Это логическое развитие точки зрения Платона.

Вернемся к «Федону». Кебес выражает сомнение относительно сохранения души после смерти и просит Сократа доказать ее бессмертие. Сократ переходит к доказательствам, но следует сказать, что его аргументы очень слабы.

Первый аргумент состоит в том, что все, что имеет свою противоположность, рождается из того, что ему противоположно, — положение, которое напоминает нам взгляд Анаксимандра на космическую справедливость. Так, жизнь и смерть являются противоположностями и, следовательно, одна должна порождать другую. Отсюда следует, что души умерших существуют где-то и в свое время возвращаются обратно на землю. Утверждение св. Павла: «семя не оживет, если оно не умрет», — по-видимому, относится к такому же типу теории.

Второй аргумент состоит в том, что знание является воспоминанием и поэтому душа должна существовать еще до рождения. Теория о том, что знание является воспоминанием, поддерживается главным образом тем обстоятельством, что мы обладаем такими идеями, как, например, идея точного равенства, которые невозможно вывести из опыта. У нас есть опыт приблизительного равенства, но абсолютное равенство никогда не встречалось среди чувственных объектов, и, однако, вы знаете, что мы подразумеваем под «абсолютным равенством». Поскольку мы не узнали этого из опыта, мы должны были принести это знание с собой из предшествующего существования. Подобный аргумент, говорит он, применяется ко всем другим идеям. Таким образом, существование сущностей и наша способность познавать их доказывают предшествующее существование души, обладающей знанием.

Утверждение, что всякое знание есть воспоминание, более обстоятельно развивается в «Меноне» (82ff). Здесь Сократ говорит: «Нет обучения, но есть лишь воспоминание». Он

претендует на то, чтобы доказать свою точку зрения, заставив Менона позвать юношу раба, которому Сократ задает вопросы о геометрических проблемах. Предполагается, что ответы юноши показывают, что он действительно знает геометрию, хотя до сих пор не знал, что обладает этим знанием. В «Меноне», как и в «Федоне», делается тот же самый вывод, а именно, что знание приносится душой из прежнего существования.

Относительно этого можно заметить, во-первых, что этот аргумент совершенно неприменим к эмпирическому знанию. Невозможно было бы заставить юношу раба «вспомнить», когда были построены пирамиды или действительно ли происходила осада Трои, если бы он не присутствовал при этих событиях. Только в отношении одного рода знания, который называется *априорным* — в особенности логики и математики, — можно предположить, что оно существует в каждом человеке независимо от опыта. На самом деле это единственный род знания (кроме мистического прозрения), относительно которого Платон допускает, что оно является реальным знанием. Посмотрим, как можно ответить на этот аргумент по отношению к математике.

Возьмем понятие равенства. Мы должны допустить, что у нас нет опыта точного равенства между чувственными предметами. Мы видим лишь приблизительное равенство. Как же мы тогда приходим к идее абсолютного равенства? Или, может быть, у нас нет такой идеи?

Возьмем конкретный случай. Метр определяется как длина определенного стержня при определенной температуре, хранящегося в Париже. Что мы должны думать о каком-то другом стержне, если нам сказали, что его длина составляет точно один метр? Я не думаю, что мы должны что-либо подразумевать. Мы могли бы сказать: самые точные способы измерения, известные науке в настоящее время, не могут показать, что наш стержень длиннее или короче, чем стандартный метр в Париже. Мы могли бы, если бы были достаточно опрометчивы, вдобавок высказать пророчество, что никакие дальнейшие усовершенствования в технике измерения не изменят этот результат. Но это все же эмпирическое утверждение — в том смысле, что эмпирическое доказатель-

ство может в любой момент *опровергнуть* его. Я не думаю, что мы действительно обладаем идеей *абсолютного* равенства, относительно которой Платон предполагал, что мы обладаем ею.

Но даже если это так, ясно, что ни один ребенок не будет обладать этой идеей до тех пор, пока не достигнет определенного возраста, и что эта идея *извлекается* из опыта, хотя она и не выводится непосредственно из него. Кроме того, если бы наше существование до рождения не обладало бы характером чувственного восприятия, то это существование было бы так же неспособно к созданию идеи того, что есть настоящая жизнь; и если предполагается, что наше предшествующее существование было частично сверхчувственным, то почему бы не предположить то же самое относительно нашего настоящего существования? В силу всех этих соображений данный аргумент несостоятелен.

По поводу предположения, что доктрина воспоминания истинна, Кебес сказал: «Доказана лишь половина того, что требуется доказать, а именно, что наши души существовали до нашего рождения; — другая требуемая половина доказательства заключается в том, что душа будет существовать после смерти точно так же, как она существовала до рождения». Сократ берется дать соответствующее доказательство этого. Он говорит, что это следует из того, что, как было уже сказано, все порождается своей противоположностью, согласно чему смерть должна порождать жизнь, точно так же как жизнь порождает смерть. Но он добавляет другой аргумент, который имел более долгую историю в философии: лишь то, что является сложным, может распасться, а душа, подобно идеям, проста и не состоит из частей. Считают, что простое не может начинаться, кончаться или изменяться. Далее, сущности неизменны: абсолютная красота, например, всегда та же самая, тогда как предметы постоянно изменяются. Таким образом, видимые вещи временны, а невидимые вещи вечны. Тело видимо, а душа невидима, поэтому душу надо отнести к разряду того, что вечно.

Душа, будучи вечной, остается сама собою, созерцая вечные вещи, то есть сущности, но она теряется, впадает в смущение, когда, как в чувственном восприятии, она созерцает мир изменяющихся вещей.

«...Когда душа пользуется телом, исследуя что-либо с помощью зрения, слуха или какого-нибудь иного чувства (ведь исследовать с помощью тела и с помощью чувства — это одно и то же!), тело влечет ее к вещам, непрерывно изменяющимся, и от соприкосновения с ними душа сбивается с пути, блуждает, испытывает замешательство и теряет равновесие, точно пьяная...

Когда же она ведет исследование сама по себе, она направляется туда, где все чисто, вечно, бессмертно и неизменно, и так как она близка и сродни всему этому, то всегда оказывается вместе с ним, как только остается наедине с собою и не встречает препятствий. Здесь наступает конец ее блужданиям, и, в непрерывном соприкосновении с постоянным и неизменным, она и сама обнаруживает те же свойства. Это ее состояние мы называем размышлением, правильно?»[1]

Душа истинного философа, который при жизни перестал быть рабом плоти, после смерти отправляется в невидимый мир, чтобы жить в состоянии блаженства среди богов. Но нечистая душа, которая любила тело, превратится в привидение, блуждающее у могил, или войдет в тело какого-либо животного, такого как осел или волк, или сокол, соответственно своему характеру. Человек, который был добродетельным, не будучи философом, превратится в пчелу, осу или муравья, или в какое-либо другое животное стадной и общительной породы.

Только истинный философ отправляется после смерти на небо. «Но в род богов не позволено перейти никому, кто не был философом и не очистился до конца, — никому, кто не стремился к познанию»[2]. Вот почему истинные почитатели философии воздерживаются от телесных страстей. Они поступают так не потому, что боятся бедности и разорения, но потому, что «...тем, кто стремится к познанию, хорошо известно вот что: когда философия принимает под опеку их душу, душа туго-натуго связана в теле и прилеплена к нему, она вынуждена рассматривать и постигать сущее не сама по себе, но через тело, словно бы через решетки тюрьмы, и по-

[1] *Платон.* Федон, с. 44.
[2] Там же, с. 48.

грязает в глубочайшем невежестве. Видит философия и всю грозную силу этой тюрьмы: подчиняясь страстям, узник сам крепче любого блюстителя караулит собственную темницу»[1].

В этом месте Симмий приводит мнение Пифагора о том, что душа есть гармония, и настаивает: если лира сломана, может ли сохраниться гармония? Сократ отвечает, что душа не является гармонией, потому что гармония сложна, а душа проста. Кроме того, он говорит, что взгляд о том, что душа есть гармония, несовместим с предсуществованием, которое было доказано теорией воспоминания; потому что гармония не существует раньше лиры.

Сократ переходит к объяснению своего собственного философского развития, которое очень интересно, но не относится к главному аргументу. Он продолжает излагать теорию идей, приводящую к выводу, что «каждая из идей есть нечто сущее, и что вещи в силу причастности к ним получают их имена...»[2]. Наконец, он описывает судьбу душ после смерти: хорошая душа отправляется на небо, плохая — в ад, промежуточная — в чистилище.

Далее описывается кончина Сократа, его прощание. Его последние слова были: «Критон, Асклепию-то мы должны петуха. Воздайте, непременно позаботьтесь!» Люди отдали петуха Асклепию, когда они вылечились от болезни, а Сократ вылечился от лихорадки жизни.

«Такова... — заключает Федон, — была кончина нашего друга, человека, как мы можем утверждать, из всех тогдашних людей, каких мы знали по опыту, самого лучшего, самого рассудительного и самого справедливого».

В течение многих веков платоновский Сократ был образцом для последующих философов. Что мы должны думать о нем в этическом отношении? (Меня интересует лишь человек, каким его изобразил Платон.) Его заслуги очевидны. Он равнодушен к мирскому успеху, настолько лишен чувства страха, что остается спокойным, вежливым и юмористически настроенным до самой последней минуты, больше заботясь о том, что он считает истиной, чем о чем-либо ином. Однако

[1] *Платон.* Федон, с. 49.
[2] Там же, с. 73.

у него имелись очень серьезные недостатки. Он недобросовестен и прибегает к софизмам в своих аргументах; он использует интеллект скорее для того, чтобы доказать желательные для него выводы, чем для беспристрастных поисков знания. В нем есть что-то самодовольное и елейное, напоминающее дурной тип церковника. Его мужество перед лицом смерти было бы более замечательным, если бы он не верил в то, что ему предстоит наслаждаться вечным блаженством среди богов. В противоположность некоторым из его предшественников Сократ не обладал научным мышлением, но решительно доказывал существование вселенной, соответствующей его этическим идеалам. Это — измена истине и самый худший из философских грехов. Можно считать, что как человек он мог быть допущен к общению со святыми, но как философу ему потребовалось бы долго пребывать в научном чистилище.

Глава XVII
КОСМОГОНИЯ ПЛАТОНА

Космогония Платона излагается в «Тимее»[1], который был переведен на латинский язык Цицероном и вследствие этого был единственным из диалогов, известных на Западе в Средние века. И тогда, и ранее, в эпоху неоплатонизма, «Тимей» имел более сильное влияние, чем все другие произведения Платона, что представляет любопытное явление, так как он, конечно, содержит больше просто глупостей, чем можно найти в других его произведениях. Как философское произведение он не представляет интереса, но историческое значение его было так велико, что следует обстоятельно рассмотреть его.

Место, занимаемое Сократом в более ранних диалогах Платона, в «Тимее» принадлежит одному пифагорейцу.

[1] Этот диалог содержит много неясного и вызвал споры среди комментаторов. В целом моя точка зрения совпадает главным образом с точкой зрения Корнфорда, изложенной в его блестящей книге «Plato's Cosmology». (Диалог «Тимей» цитируется по следующему изданию: *Платон.* Сочинения. М., 1971. Т. 3, ч. 1. — *Прим. ред.)*

В «Тимее» разделяются также в основном теории этой школы, включая взгляд, что число лежит в основе объяснения мира. В «Тимее» содержится, во-первых, резюме первых пяти книг «Государства», затем миф об Атлантиде, о которой сказано, что она была островом, находившимся вблизи Геркулесовых столбов, который был больше Ливии и Азии, вместе взятых. Затем Тимей, который является пифагорейским астрономом, рассказывает историю мира вплоть до сотворения человека. Он говорит в общих чертах следующее.

То, что неизменно, постигается разумом и мышлением; то, что изменяется, принадлежит мнению. Мир, будучи чувственным, не может быть вечным и должен был быть создан Богом. Поскольку Бог благостен, Он сделал мир по образцу вечного; не будучи завистливым, Он пожелал, чтобы все было по возможности подобно Ему самому. «Пожелав, чтобы все было хорошо, а худого по возможности ничего не было, Бог таким-то образом все подлежащее зрению, что застал не в состоянии покоя, а в нестройном и беспорядочном движении, из беспорядка привел в порядок, полагая, что последний всячески лучше первого». (Таким образом, представляется, что Бог Платона, в противоположность еврейскому и христианскому Богу, не создал мир из ничего, но переустроил предсуществовавший этому материал.) Он вселил ум в душу, а душу — в тело. Он сделал мир как целое живым существом, одушевленным и одаренным умом. Имеется лишь *один* мир, а не много миров, как учили различные досократики; не может быть больше одного мира, поскольку он — созданная копия, которая должна как можно ближе соответствовать вечному оригиналу, постигаемому Богом. Мир в своей целостности является одним видимым животным, вмещающим в себя всех других животных. Это шар потому, что *подобное* в тысячу раз прекраснее *неподобного,* а только шар подобен себе повсюду. Он вращается потому, что круговое движение самое совершенное; и, поскольку это его единственное движение, он не нуждается ни в ногах, ни в руках.

Четыре элемента — огонь, воздух, вода и земля, — каждый из которых, по-видимому, представлен числом, находятся в постоянной пропорции, то есть огонь относится к воздуху, как воздух к воде и как вода к земле. Бог употребил все эти

элементы при сотворении мира, и поэтому мир совершенен и не подвержен старению или болезни. Мир приведен в гармонию благодаря пропорции, гармония же порождает в мире дух дружбы, и поэтому только один Бог в состоянии разложить мир на части.

Бог создал сначала душу, а затем тело. Душа состоит из неделимо-неизменяемого и делимо-изменяемого. Это третий и промежуточный род сущности.

Далее следует пифагорейская трактовка планет, приводящая к объяснению происхождения времени:

«И вот когда Отец усмотрел, что порожденное им, это изваяние вечных богов, движется и живет, он возрадовался и в ликовании замыслил еще больше уподобить [творение] образцу. Поскольку же образец являет собой вечно живое существо, он положил в меру возможного и здесь добиться сходства; но дело обстояло так, что природа того живого существа вечна, а этого нельзя полностью передать ничему рожденному. Поэтому замыслил он сотворить некое движущееся подобие вечности; устрояя небо, он вместе с ним творит для вечности, пребывающей в едином, вечный же образ, движущийся от числа к числу, который мы назвали временем»[1].

До этого не было ни дней, ни ночей. Мы не должны говорить о вечной сущности, что она *была* или *будет;* правильно сказать лишь, что она *есть.* Подразумевается, что о «подвижном образе вечности» правильно сказать, что он был или будет.

Время и небо появились в один и тот же момент. Бог создал солнце так, чтобы животные могли изучать арифметику; предполагается, что без чередования дней и ночей мы не имели бы никакого представления о числах. Наблюдение дня и ночи, месяцев и лет привело к знанию о числе и дало нам понятие о времени, и отсюда произошла философия. Это — величайшее преимущество, которым мы обязаны зрению.

Имеется (помимо мира в целом) четыре рода животных: боги, птицы, рыбы и наземные животные. Боги — это главным образом огонь; неподвижные звезды — это божествен-

[1] Генри Вон, должно быть, читал этот отрывок, когда он писал поэму, начинающуюся словами: «Я видел Вечность той ночью».

ные и вечные животные. Создатель сказал богам, что он *мог* бы уничтожить их, но не сделает этого. Он предоставил им сделать смертную часть всех других животных, после того как он сделал бессмертную и божественную часть. (Это место, подобно другим отрывкам о богах у Платона, вероятно, не следует принимать всерьез. Вначале Тимей говорит, что он ищет лишь вероятность и не может быть уверен. Многие подробности явно выдуманы и не понимались буквально.)

Создатель, говорит Тимей, создал по одной душе для каждой звезды. Души обладают чувствами — любовью, страхом и гневом; если они одерживают верх над этими чувствами, то они ведут праведную жизнь, если нет — неправедную. Если человек проживет хорошо всю жизнь, то после своей смерти он будет вечно и счастливо жить на своей звезде. Если же он будет жить плохо, то при своем втором рождении будет женщиной. Если, будучи женщиной, он (или она) будет продолжать дурно вести себя, то превратится в животное, и также превращения будут продолжаться до тех пор, пока его разум не одержит победу. Бог поместил некоторые души на Земле, некоторые — на Луне, а некоторые — на других планетах и звездах и предоставил младшим богам образовать их тела.

Имеется два рода причин: разумные причины и причины, которые происходят от чего-либо, приводимого в свою очередь в движение и по необходимости сообщающего его другим вещам. Первые наделены умом и являются творцами прекрасного и доброго, в то время как вторые, будучи лишены разумения, производят всегда одно беспорядочно случайное. Изучать надо оба рода причин, потому что космос обладает смешанной природой, родившись из сочетания необходимости и разума. (Будет замечено, что необходимость не подчинена власти Бога.) Тимей переходит затем к роли, приписываемой необходимости[1].

Земля, воздух, огонь и вода не являются первыми началами, буквами или элементами; они даже не являются сло-

[1] Корнфорд (см. его «Plato's Cosmology») указывает, что необходимость не должна смешиваться с современным понятием детерминистического царства закона. Вещи, которые происходят через «необходимость», — это те вещи, которые не появляются благодаря цели: они хаотичны и не подчинены законам.

гами или составными словами. Огонь, например, не следует называть «это», но лишь «такое», то есть это не субстанция, но скорее состояние субстанции. Здесь возникает вопрос: являются ли постигаемые сущности лишь названиями? Нам говорят, что ответ зависит от того, являются ли одним и тем же разум и истинное мнение. Если это не так, то знание должно быть знанием сущностей, и поэтому сущности не могут быть простыми названиями. Разум и истинное мнение, конечно, различаются, потому что одно внедряется через наставление, а другое — через убеждение; одно сопровождается истинным пониманием, а другое — нет; все люди разделяют истинное мнение, но разум является атрибутом богов и очень немногих среди людей.

Это ведет к довольно любопытной теории пространства как чего-то промежуточного между миром сущностей и миром преходящих чувственных вещей.

«...Во-первых, ...есть тождественная идея, нерожденная и негибнущая, ничего не воспринимающая в себе откуда бы то ни было и сама ни во что не входящая, незримая и никак иначе не ощущаемая, но отданная на попечение мысли. Во-вторых, есть нечто подобное этой идее и носящее то же имя — ощутимое, рожденное, вечно движущееся, возникающее в некоем месте и вновь из него исчезающее, и оно воспринимается посредством мнения, соединенного с ощущением. В-третьих, есть еще один род, а именно пространство: оно вечно, не приемлет разрушения, дарует обитель всему рождающемуся, но само воспринимается вне ощущения, посредством некоего незаконного умозаключения, и поверить в него почти невозможно. Мы видим его как бы в грезах и утверждаем, будто этому бытию непременно должно быть где-то, в каком-то месте и занимать какое-то пространство, а то, что не находится ни на земле, ни на небесах, будто бы и не существует».

Это очень трудный отрывок, и я не претендую на то, что вполне понял его. Я думаю, что выраженная здесь теория должна была возникнуть из размышления о геометрии и, по-видимому, представляет собой предмет чистого разума, подобно арифметике, и все-таки она должна была относиться к пространству, которое является аспектом чувственного

мира. Вообще нереально искать аналогии с более поздними философами, но я не могу не думать, что Канту должен был бы понравиться этот взгляд на пространство, как родственный его собственному.

Тимей говорит, что истинными элементами материального мира являются не земля, воздух, огонь и вода, но два вида прямоугольных треугольников: один, составляющий половину квадрата, и другой, составляющий половину равностороннего треугольника. Первоначально все было смешано и «четыре рода обособились в пространстве еще до того, как пришло время рождаться устрояемой из них Вселенной». Но затем Бог впервые придал им вид через форму и число «... они были приведены Богом к наивысшей возможной для них красоте и к наивысшему совершенству из совсем иного состояния». Нам говорят, что упомянутые выше два вида треугольников являются прекраснейшими формами и поэтому Бог использовал их при создании материи. Посредством этих двух треугольников можно построить четыре или пять правильных геометрических тел, и каждый атом одного из этих четырех элементов является правильным геометрическим телом. Атомы земли — кубы, огня — тетраэдры, воздуха — октаэдры и воды — икосаэдры. (Я дойду вскоре и до додекаэдра.)

Теория правильных геометрических тел, которая выдвинута в книге тринадцатой Евклида, была в эпоху Платона новым открытием; она была завершена Теэтетом, который появляется как очень молодой человек в диалоге, носящем его имя. Согласно традиции, он первый доказал, что имеется лишь пять родов правильных геометрических тел, и открыл октаэдр и икосаэдр[1]. Правильные тетраэдр, октаэдр и икосаэдр имеют в качестве своих граней равносторонние треугольники, додекаэдр — правильные пятиугольники и не может быть поэтому составлен из платоновских двух треугольников. По этой причине Платон и не прибегает к додекаэдру в связи с указанными ранее четырьмя элементами.

Что касается додекаэдра, Платон говорит лишь: «В запасе оставалось еще пятое многогранное построение: его Бог определил для Вселенной и прибегнул к нему, когда разрисовывал

[1] См.: *Th. Heath*. Greek Mathematics. Vol. 1, p. 159, 162, 294–296.

ее и украшал». Это место неясное, но содержит в себе намек, что Вселенная является додекаэдром; но в других местах говорится, что она представляет собой шар[1]. Пентаграмме всегда принадлежало видное место в магии и, по-видимому, этим положением она обязана пифагорейцам, которые назвали ее «здоровьем» и употребляли в качестве символа для опознания членов братства[2]. Вероятно, она обязана своими свойствами тому обстоятельству, что додекаэдр имеет пятиугольники в качестве своих граней и в некотором смысле представляет собой символ Вселенной. Эта тема привлекательна, но здесь трудно установить что-либо определенное.

После обсуждения ощущения Тимей переходит к объяснению того, что человек имеет две души: одну бессмертную и другую — смертную; одну — созданную Богом и другую — созданную другими [младшими. — *Перев.]* богами. Смертная душа, вмещающая в себе «...опасные и зависящие от необходимости состояния: для начала — удовольствие, эту сильнейшую приманку зла, затем страдание, отпугивающее нас от блага, и в придачу двух неразумных советчиц — дерзость и боязнь — и, наконец, гнев, который не внемлет уговорам, и надежду, которая не в меру легко внемлет обольщениям. Все это они смешали с неразумным ощущением и с готовой на все любовью и так довершили по законам необходимости смертный род души».

Бессмертная душа находится в голове, смертная — в груди.

В этом диалоге содержатся любопытные физиологические идеи. Например, что назначение кишечника состоит в том, чтобы благодаря задерживанию в нем пищи предотвращать обжорство. Кроме того, там имеется другое объяснение переселения душ: трусливые или нечестные мужчины в своей следующей жизни превратятся в женщин. Не плохие, но легкомысленные мужчины, которые считают, что астрономию можно изучать, глядя на звезды, без знания математики, превратятся в птиц; те, которые не обращаются к философии, превратятся в обитающих на земле диких животных; самые глупые станут рыбами.

---

[1] Относительно примирения этих двух положений см.: *F.M. Cornford.* Plato's Cosmology, p. 219.

[2] *Th. Heath.* Greek Mathematics. Vol. 1, p. 161.

Последний абзац этого диалога подводит резюме всему диалогу:

«Теперь мы скажем, что наше рассуждение пришло к концу. Ибо восприняв в себе смертные и бессмертные живые существа и пополнившись ими, наш космос стал видимым живым существом, объемлющим все видимое, чувственным Богом, образом Бога умопостигаемого, величайшим и наилучшим, прекраснейшим и совершеннейшим, единым и однородным небом».

Трудно решить, что в «Тимее» следует принимать всерьез, а что следует считать игрой фантазии. Я думаю, что следует принимать вполне серьезно объяснение сотворения мира как создания порядка из хаоса, так же как и соотношение между четырьмя элементами, и их отношение к правильным телам и составляющим их треугольникам. Объяснение времени и пространства является именно таким, в каком Платон убежден; то же относится к точке зрения на сотворенный мир как на копию вечного прообраза. Смешение необходимости и цели в мире является убеждением, которое было свойственно практически всем грекам задолго до появления философии. Платон воспринял его и тем самым прошел мимо проблемы зла, которая не дает покоя христианской теологии. Он серьезно думал, как мне кажется, что мир — животное. Но подробности относительно переселения душ и роль, приписываемая богам и остальным подчиненным природным силам, даны, по-моему, лишь для того, чтобы придать изложению возможную конкретность.

Этот диалог в целом, как я уже отмечал раньше, заслуживает изучения, поскольку он оказал большое влияние на древнюю и средневековую мысль; и это влияние не ограничивается тем, что наименее фантастично.

Глава XVIII
ЗНАНИЕ И ВОСПРИЯТИЕ У ПЛАТОНА

Большинство наших современников считает не требующим доказательства, что эмпирическое знание зависит или выводится из восприятия. Однако у Платона и у философов не-

которых других школ имеется совершенно иная теория, а именно — что получается через органы чувств, недостойно называться «знанием» и единственно реальное знание должно иметь дело лишь с понятиями. Согласно этому взгляду, «2 + 2 = 4» есть подлинное знание, но такое утверждение, как «снег белый», настолько полно неоднозначности и неопределенности, что оно не может найти места в собрании философских истин.

Этот взгляд, возможно, восходит к Парменид, но в своей ясной форме философский мир обязан этим взглядом Платону. В этой главе я намерен рассмотреть лишь критику Платоном взгляда, что знание есть то же самое, что и восприятие; эта критика составляет первую половину «Теэтета»[1].

В этом диалоге делается попытка дать определение «знания», которая оканчивается, правда, негативным выводом; было предложено и отвергнуто несколько определений, но не выдвинуто определения, которое считалось бы удовлетворительным.

Первое из предложенных определений и единственное, которое я буду рассматривать, сформулировано Теэтетом так:

«По-моему, знающий что-то ощущает то, что знает, и, как мне теперь кажется, знание — это не что иное, как ощущение».

Сократ отождествляет эту теорию с теорией Протагора, что «человек есть мера всех вещей», то есть что «...какой мне кажется каждая вещь, такова она для меня и есть, а какой тебе, такова же она, в свою очередь, для тебя». Сократ добавляет: «Выходит, ощущение — это всегда ощущение бытия, и как знание оно непогрешимо».

Значительная часть следующего за этим аргумента касается характеристики восприятия; как только это сделано, нетрудно доказать, что такая вещь, какой оказалось восприятие, не может быть знанием.

К теории Протагора Сократ добавляет теорию Гераклита, что все всегда изменяется, то есть что «все вещи, которым мы приписываем понятие бытия, находятся в процессе станов-

[1] Этот диалог цитируется по изданию: *Платон.* Сочинения. М., 1970, т. 2. *Прим. ред.*

ления». Платон считает это правильным для чувственных предметов, но не для объектов реального знания. Однако на протяжении всего диалога его положительные теории остаются в тени.

Из теории Гераклита, даже если она применима лишь к чувственным объектам, вытекает определение знания как восприятия и следует, что знание бывает о том, что находится в *становлении,* а не о том, что *есть.*

В этом вопросе имеются некоторые затруднения совершенно элементарного характера. Нам говорят, что поскольку 6 больше 4, но меньше 12, 6 одновременно и велико и мало, что является противоречием. Сократ теперь выше Теэтета, который является не вполне еще выросшим юношей; но через несколько лет Сократ будет ниже Теэтета. Поэтому Сократ одновременно и высокого и низкого роста. Идея высказывания с отношениями, по-видимому, озадачивала Платона, так же как это было с большинством великих философов до Гегеля включительно. Эти затруднения, однако, не имеют особого отношения к указанной аргументации, и их можно игнорировать.

Возвращаясь к восприятию, мы видим, что оно рассматривалось как обусловленное взаимодействием между предметом и каким-либо органом чувств, причем тот и другой, согласно теории Гераклита, всегда изменяются и, изменяясь, изменяют психический объект восприятия. Сократ отмечает, что когда он бывает здоров, то находит вино сладким, но когда бывает болен, то находит его кислым. Здесь изменение в воспринимающем лице вызывает изменение в психическом объекте восприятия.

Против теории Протагора выдвигаются возражения, но в дальнейшем некоторые из них берутся назад. Настаивают, что Протагор должен был равным образом допускать в качестве меры всех вещей и свиней и обезьян, поскольку они также являются воспринимающими животными. Ставятся вопросы относительно действительности восприятия в снах и в состоянии безумия. Выдвигается мысль, что если Протагор прав, то один человек знает не больше другого: Протагор не только так же мудр, как боги, но, что еще серьезнее, он не мудрее дурака. Далее, если суждения одного человека так же

правильны, как суждения другого, то имеются одинаковые основания считать, что прав тот человек, который считает, что не прав Протагор.

Сократ пытается найти ответ на многие из этих возражений, поставив себя на минуту на место Протагора. Что касается снов, то психические объекты восприятия истинны как таковые, а аргумент о свиньях и обезьянах отвергается как грубое оскорбление; что же касается аргумента о том, что каждый человек является мерой всех вещей и что один человек так же мудр, как другой, то Сократ предлагает от имени Протагора очень интересный ответ, а именно, что, в то время как одно суждение не может быть *более истинным,* чем другое, оно может быть *лучшим* в том смысле, что оно имеет лучшие последствия. Эту же мысль выдвигает прагматизм[1].

Однако этот ответ, хотя он придуман самим Сократом, не удовлетворил его. Например, он утверждает, что, когда врач предсказывает течение моей болезни, он действительно больше *знает* о моем будущем, чем я. И когда люди расходятся во мнениях относительно того, какие законы должно издавать мудрое государство, результат покажет, что некоторые люди обладали большим знанием о будущем, чем другие. Таким образом, мы не можем избежать вывода, что мудрый человек является лучшей мерой вещей, чем глупец.

Все эти возражения направлены против теории, что каждый человек является мерой всех вещей, и лишь косвенно против «теории», что «знание» означает «восприятие», поскольку эта теория ведет к другой. Однако имеется прямой аргумент, а именно, что память должна допускаться так же, как восприятие. Это допускается, и в этой степени предложенное определение изменяется.

Теперь мы переходим к критике доктрины Гераклита. Сначала она доводится до крайности в соответствии, как нам говорят, с практикой его учеников из среды способных юношей Эфеса. Вещь может изменяться двумя способами — путем перемещения и путем изменения качества, и считается, что доктрина постоянного потока утверждает, что все всегда

[1] По-видимому, этот отрывок вызвал у Ф. Шиллера восхищение Протагором.

изменяется в обоих отношениях[1]. И не только все всегда претерпевает *какие-то* качественные изменения, но все всегда изменяет *все* свои качества — так, говорят нам, думают умные люди Эфеса. Это влечет за собой неудобные последствия. Мы не можем сказать «это есть белое», потому что если оно было белым, когда мы начинали говорить, то оно перестанет быть белым до того, как мы окончим свою фразу. Мы не можем быть правы, говоря, что видим какую-либо вещь, потому что зрение непрерывно переходит в незрение[2]. Если все изменяется во всем, то зрение не имеет права называться больше зрением, чем незрением, а какое-либо восприятие не имеет права называться больше восприятием, чем невосприятием. И когда мы говорим «восприятие есть знание», мы могли бы точно так же сказать «восприятие есть незнание».

Этот аргумент сводится к следующему: что бы ни находилось в постоянном движении, значения слов должны быть неизменными, во всяком случае временно, поскольку иначе ни одно утверждение не будет определенным и ни одно утверждение не будет более истинным, чем ложным. Должно быть *что-то* более или менее постоянное, чтобы были возможны рассуждение и знание. Я думаю, что это следовало бы допустить. И значительная часть всего, что связано с потоком, совместима с этим допущением.

В этом месте имеется отказ обсуждать Парменида на том основании, что он слишком благороден и велик. «Он внушает мне, совсем как у Гомера, «и почтение и ужас». ...Мне открылась во всех отношениях благородная глубина этого мужа». В этих замечаниях Платон выказывает свою любовь к неподвижной Вселенной и свою неприязнь к постоянному движению Гераклита, которое он допускает ради аргумента.

---

[1] Вероятно ни Платон, ни энергичные эфесские юноши не заметили, что, согласно крайней теории Гераклита, перемещение невозможно. Движение требует, чтобы данная вещь *A* была то здесь, то там. Она должна оставаться *той же самой* вещью в то время, когда она движется. Согласно теории, которую излагает Платон, имеется изменение качества и изменение места, но не изменение субстанции. В этом отношении современная квантовая физика идет дальше самых крайних учеников Гераклита в эпоху Платона. Платон считал бы это роковым для науки, что, однако, не оказалось таковым.

[2] Сравни с рекламой: «Это есть Шелл, что был».

Но после этого выражения своего уважения он воздерживается от развития взглядов Парменида против теории Гераклита.

Мы достигли теперь последнего аргумента Платона против отождествления знания с восприятием. Он начинает с того, что мы воспринимаем больше *через* глаза и уши, чем глазами и ушами, а далее указывает, что некоторая часть нашего знания не связана ни с одним органом чувств. Мы можем знать, например, что звуки и цвета не подобны, хотя ни один орган чувств не может воспринимать и те и другие. Не существует специального органа для восприятия «бытия и небытия, подобия и неподобия, тождества и различия, и определяются ли они одним или иным каким-то числом». То же самое относится к благородному и постыдному, доброму и злому. «...Одни вещи душа наблюдает сама по себе, а другие — с помощью телесных способностей». Мы воспринимаем твердое и мягкое через осязание, но именно душа судит о том, что они существуют и что они взаимно противоположны. Только душа может постигнуть существование, и мы не можем постичь истину, если не постигнем существования. Отсюда следует, что мы не можем знать вещи только через органы чувств, поскольку через одни органы чувств мы не можем знать, что вещи существуют. Поэтому знание состоит не во впечатлениях, а в умозаключениях, и восприятие не есть знание, потому что им «именно здесь [в умозаключениях] можно схватить сущность и истину, там же [в восприятии] — нет».

Отнюдь не легко отличить то, что можно принять, и то, что должно быть отвергнуто в этом аргументе против отождествления знания с восприятием. Имеется три взаимосвязанных положения, которые обсуждает Платон, а именно:

1) знание есть восприятие;

2) человек есть мера всех вещей;

3) все находится в состоянии постоянного движения.

1. Первое из этих положений, к которому главным образом относится упоминавшийся аргумент, едва ли обсуждается ради него самого, за исключением последнего отрывка, который мы только что привели. Здесь доказывается, что сравнение, знание существования и понимание числа необ-

ходимы для знания, но не могут включаться в восприятие, поскольку они не осуществляются через какой-либо орган чувств. О них можно сказать, что это разные вещи. Начнем с подобия и неподобия.

То, что два оттенка цвета, на которые я смотрю, подобны или неподобны в зависимости от обстоятельств, представляет собой нечто, что я со своей стороны должен был бы принять не как «восприятие», но как «суждение восприятия». Я должен сказать, что восприятие не является знанием, но лишь чем-то, что имеет место и что принадлежит равным образом и к миру физики и к миру психологии. Мы, естественно, считаем восприятие, как это делает и Платон, отношением между воспринимающим лицом и каким-либо объектом; мы говорим: «Я вижу стол». Но здесь «я» и «стол» являются логически конструкциями. Суть голого явления — просто определенные цветные пятна. Они ассоциируются с образами осязания, они могут вызвать слова и могут стать источником воспоминаний. Психический объект восприятия, поскольку он наполнен образами осязания, становится «объектом», о котором предполагают, что он физический; наполненный же словами и воспоминаниями, он становится «восприятием», которое является частью «субъекта» и считается духовным. Психический объект восприятия — это именно явление; он не бывает ни истинным, ни ложным. Заполненный словами, он есть суждение, и способен быть истинным или ложным. Это суждение я называю «суждением восприятия». Предложение «знание есть восприятие» следует истолковывать как означающее «знание есть суждение восприятия». Только в этой форме оно способно в грамматическом отношении быть правильным.

Вернемся к подобию и неподобию. Когда я воспринимаю одновременно два цвета, то в силу своего подобия и неподобия они вполне могут быть частью данных и о них можно утверждать в суждении восприятия. Аргумент Платона, что мы не имеем органа чувства для восприятия подобия и неподобия, игнорирует кору головного мозга и предполагает, что все органы чувств должны находиться на поверхности тела.

Аргумент в пользу включения подобия и неподобия как возможных воспринимаемых данных следующий. Допустим,

что мы видим два оттенка цвета *A* и *B* и высказываем суждение: *«A* подобно *B»*. Допустим далее, как это делает Платон, что такое суждение в общем правильно, и в частности правильно в рассматриваемом нами случае. Имеется, следовательно, отношение подобия между *A к B,* а не только наше суждение, утверждающее подобие. Если бы это было лишь наше суждение, оно было бы произвольным суждением, неспособным быть истинным или ложным. Поскольку оно, очевидно, способно быть истинным или ложным, между *A и B* может существовать подобие и оно не может быть просто чем-то «умственным». Суждение *«A* подобно *B»* истинно (если оно истинно) в силу «факта», точно так же как суждение *«A* есть красное» или «*A* есть круглое». Ум не *более* участвует в этом восприятии подобия, чем в восприятии цвета.

Теперь я перехожу к *существованию,* которое особенно подчеркивает Платон. Он говорит, что мы имеем по отношению к звуку и цвету мысль, которая включает и то и другое одновременно, а именно, что они существуют. Существование принадлежит всему и находится среди вещей, которые ум собой охватывает; без постижения существования невозможно постичь истину.

Аргумент против Платона здесь совершенно отличается от аргумента в случае подобия и неподобия. Он состоит в следующем: все, что Платон говорит о существовании, представляет собой плохую грамматику, или, скорее, плохой синтаксис. Этот вопрос имеет важное значение не только в связи с Платоном, но также в связи с другими вопросами, такими как онтологическое доказательство существования Бога.

Предположим, вы говорите ребенку: «Львы существуют, а единороги нет»; вы можете доказать это в отношении львов, приведя ребенка в зоопарк и сказав: «Смотри, это лев». Вы не добавите, если вы не философ: «И ты можешь видеть, что это существует». Если, будучи философом, вы все-таки это добавите, вы скажете вздор. Сказать «львы существуют» означает «львы имеются», то есть предложение *«x* есть лев» истинно, для подходящего *«x»*. Но вы не можете сказать о подходящем *«x»,* что он «существует»: мы можем применить этот глагол лишь к описанию независимо от того, является ли оно полным или неполным. «Лев» есть неполное описание, по-

тому что оно относится ко многим объектам: «Самый большой лев в зоопарке» есть полное описание, потому что оно применимо только к одному объекту.

Теперь, взглянув на ярко-красное пятно, я могу сказать: «Это мой теперешний психический объект восприятия»; я могу также сказать: «Мой теперешний психический объект восприятия существует»; но я не должен говорить: «Это существует» — потому что слово «существует» имеет значение лишь тогда, когда оно относится к описанию, а не к имени[1]. Это освобождает от *существования* как от одной из вещей, которую ум осознает.

Теперь перейдем к пониманию чисел. Здесь необходимо рассмотреть две весьма различные вещи: с одной стороны, арифметические предложения и, с другой — эмпирические предложения перечисления. «2 + 2 = 4» относится к первому роду; «у меня есть десять пальцев» — ко второму.

Я должен согласиться с Платоном, что арифметика и чистая математика вообще не выводятся из восприятия; чистая математика состоит из тавтологий, аналогичных предложению «люди суть люди», но обычно более сложных. Для того чтобы узнать, что математическое предложение правильно, мы не должны изучать мир, но лишь значения символов; и эти символы, когда мы обходимся без определений (цель которых состоит лишь в сокращении), окажутся такими словами, как «или», «нет», «все», «несколько», которые, подобно «Сократу», в действительном мире ничего не обозначают. Математическое уравнение утверждает, что две группы символов имеют то же самое значение; и до тех пор пока мы ограничиваемся чистой математикой, это значение должно быть таким, которое можно понять, не зная ничего о том, что может быть воспринято. Математическая истина поэтому, как утверждает Платон, независима от восприятия; но это истина совершенно особого рода, и она имеет дело только с символами.

Предложения перечисления, такие как «у меня есть десять пальцев», относятся к совершенно иной категории и, очевидно, во всяком случае частично, зависят от восприятия.

[1] По этому вопросу см. последнюю главу настоящей работы.

Ясно, что понятие «палец» абстрагировано от восприятия; но как обстоит дело с понятием «десять»? Может показаться, что здесь мы подошли к истинной универсалии, или платоновской идее. Мы не можем сказать, что «десять» абстрагировано от восприятия, потому что любой психический объект восприятия, который можно рассматривать как десять какого-то рода вещи, можно равным образом рассматривать совершенно иначе. Предположим, я даю название «пальцевый» всем пальцам одной руки, взятым вместе; тогда я могу сказать: «Я имею два пальцевых», — и это описывает тот же самый факт восприятия, какой я раньше описал при помощи числа десять. Таким образом, в утверждении «у меня есть десять пальцев» восприятие играет меньшую роль, а понятие — большую роль, чем в таком утверждении, как «это есть красное». Вопрос, однако, лишь в степени.

Полный ответ в отношении предложений, в которых встречается слово «десять», состоит в том, что, когда эти предложения правильно проанализированы, оказывается, что они не содержат составной части, соответствующей слову «десять». Объяснить это в случае с таким большим числом, как десять, было бы сложным делом, поэтому возьмем предложение «я имею две руки». Это означает:

«Имеется такое *a* и такое *b,* что *a* и *b* не тождественны, и каким бы ни был *x,* предложение «*x* является моей рукой» истинно тогда и только тогда, когда *x* есть *a* или *x* есть *b*».

Здесь слово «два» не встречается. Правда, встречаются две буквы, *a* и *b,* но нам нет надобности знать, что их две, так же как нам нет надобности знать, что они черные, или белые, или какого бы то ни было другого цвета.

Таким образом, числа являются, в определенном точном смысле, *формальными*. Факты, которые проверяют различные предложения, утверждающие, что разные совокупности, имеющие каждое по два числа, имеют общим не составную часть, но форму. Этим они отличаются от предложений о статуе Свободы, о Луне или о Джордже Вашингтоне. Такие предложения относятся к отдельной части пространства-времени; это то, что имеется общего между всеми утверждениями, которые можно высказать относительно статуи Свободы. Но нет ничего общего между такими предложениями, как,

например, «имеется два таких-то», за исключением общей формы. Отношение символа «два» к значению предложения, в котором он встречается, значительно более сложное, чем отношение символа «красный» к значению предложения, в котором он встречается. Мы можем сказать, что в определенном смысле символ «два» ничего не означает, потому что, когда он встречается в истинном утверждении, там не имеется соответствующей составной части в значении этого утверждения. Мы можем продолжать, если нам нравится, говорить, что числа являются вечными, неизменными и т. д., но мы должны добавить, что они являются логическими фикциями.

Имеется другой вопрос. Относительно звука и цвета Платон говорит, что «оба — *два,* а которое-либо — *одно*». Мы рассмотрели *два;* теперь мы должны рассмотреть *одно.* Существует ошибка, аналогичная ошибке относительно существования. Предикат «одно» применим не к вещам, но лишь к единичным классам. Мы можем сказать: «Земля имеет один спутник», — но синтаксической ошибкой будет сказать: «Луна есть одно». Ибо что может означать такое утверждение? Вы можете точно так же сказать: «Луна есть многое», — поскольку она имеет много частей. Сказать: «Земля имеет один спутник» — значит дать свойство понятия «спутник Земли», а именно следующее свойство:

«Имеется такое *c,* что предложение «*x* есть спутник Земли» истинно тогда и только тогда, когда *x* есть *c*».

Это астрономическая истина; но если «спутник Земли» вы заменяете «Луной» или каким-либо другим собственным именем, в результате получится или бессмыслица, или просто тавтология. «Одно» поэтому является свойством определенных концепций, точно так же как «десять» есть свойство концепции «мой палец». Но доказывать, что «Земля имеет один спутник — Луну, поэтому Луна одна» так же плохо, как доказывать, что «апостолов было двенадцать, Петр был апостолом, поэтому Петр был двенадцать», что было бы действительным, если бы слово «двенадцать» мы заменили бы словом «белый».

Эти соображения показывают, что, в то время как имеется формальный род знания, а именно логика и математика,

который не выводится из восприятия, аргументы Платона относительно всякого другого знания ложны. Это, конечно, не доказывает, что его вывод ложен; это доказывает лишь, что он не дал действительного основания, чтобы предположить истинность его вывода.

2. Теперь я перехожу к положению Протагора о том, что человек есть мера всех вещей, или, как его истолковывают, что *каждый* человек есть мера всех вещей. Здесь существенно решить, на каком уровне следует вести обсуждение. Очевидно, что прежде всего мы должны проводить различие между психическими объектами восприятия и выводами. Что касается первых, то каждый человек неизбежно ограничен своими собственными психическими объектами восприятия; то, что он знает о психических объектах восприятия других людей, он знает посредством вывода из своих собственных во время разговора и чтения. Психические объекты восприятия видящих сны и сумасшедших *как* таковые — почти такие же, как у других людей; единственное возражение против этого состоит в том, что, поскольку их контекст необычен, они способны повлечь за собой ложные выводы.

Но как обстоит дело с выводами? Являются ли они равным образом личными и частными? В известном смысле мы должны допустить, что это так. В то, во что я верю, я должен верить в силу некоторого возникающего у меня основания. Правда, мое основание может быть утверждением какого-нибудь еще другого человека, но это может быть вполне адекватное основание, например, в том случае, когда я являюсь судьей, слушающим свидетельские показания. И каким бы я ни был приверженцем Протагора, разумно принять мнение какого-либо эксперта относительно ряда лиц, как более предпочтительное по сравнению с моим собственным, поскольку я могу повторно прийти к выводу, что если сначала я не соглашаюсь с ним, то немного более внимательное рассмотрение дела показывает мне, что он был прав. В этом смысле я могу допустить, что другой человек более мудр, чем я. Позиция Протагора, правильно истолкованная, заключается не в том взгляде, что я никогда не совершаю ошибок, но лишь в том, что свидетельства моих ошибок должны быть представлены *мне*. Мое прежнее «я» можно оценивать точно так

же, как можно оценивать другого человека. Но все это предполагает, что в отношении выводов, в противоположность психическим объектам восприятия, имеется какое-то безличное мерило правильности. Если какой-либо вывод, который мне случилось сделать, является таким же хорошим, как всякий другой, тогда действительно последует интеллектуальная анархия, которую Платон выводит из взглядов Протагора. Поэтому в отношении этого важного вопроса Платон, по-видимому, прав. Но эмпирик сказал бы, что восприятия являются проверкой правильности вывода из эмпирического материала.

3. Доктрина всеобщего потока дается Платоном в карикатурном виде, и трудно предположить, что кто-либо когда-нибудь придерживался ее в той крайней мере, в какой он дает ее. Предположим, например, что цвета, которые мы видим, постоянно изменяются. Такое слово, как «красный», относится ко многим оттенкам цвета, и, если мы говорим «я вижу красное», нет основания предполагать, почему это положение не должно оставаться истинным все то время, которое требуется, чтобы его высказать. Платон достигает своих результатов, применяя к процессам постоянного изменения такие логические противоположности, как восприятие и невосприятие, познавание и непознавание. Такие противоположности, однако, не годятся для описания указанных процессов. Предположим, что в туманный день вы наблюдаете за человеком, удаляющимся от вас по дороге: его фигура становится все более неясной, и наступает момент, когда вы уверены, что больше не видите его, но имеется промежуточный период сомнения. Логические противоположности были изобретены для нашего удобства, но постоянное изменение требует количественного аппарата, возможность которого Платон игнорирует. Вследствие этого то, что он говорит по данному поводу, бьет в значительной мере мимо цели.

В то же самое время следует допустить, что если бы слова не имели в известных пределах фиксированных значений, то беседа была бы невозможна. Однако здесь также легко впасть в другую крайность. Слова изменяют свое значение. Возьмем, например, слово «идея». Лишь благодаря значительному образованию мы научаемся придавать этому слову

значение, несколько похожее на то значение, которое придавал ему Платон. Необходимо, чтобы изменения в значениях слов происходили медленнее, чем те изменения, которые эти слова описывают; но нет необходимости, чтобы не было изменений в значениях слов. Вероятно, это не относится к абстрактным терминам логики и математики, но эти слова, как мы видели, применяются лишь к форме, а не к содержанию предложений. Здесь мы снова увидели, насколько своеобразны логика и математика. Платон под влиянием пифагорейцев чрезмерно уподоблял все прочее знание математике. Он разделял эту ошибку со многими из величайших философов, но это тем не менее было ошибкой.

Глава XIX
МЕТАФИЗИКА АРИСТОТЕЛЯ

Читая какого-либо выдающегося философа, особенно же читая Аристотеля, необходимо изучать его в двух аспектах: в связи с его предшественниками и в связи с его преемниками. В первом аспекте заслуги Аристотеля огромны, во втором — в равной степени огромны его недостатки. Однако за его недостатки более ответственны его преемники, чем он сам. Аристотель жил в конце творческого периода в греческой мысли, и после его смерти прошло две тысячи лет, прежде чем мир произвел на свет философа, которого можно было бы рассматривать как приблизительно равного Аристотелю. К концу этого долгого периода авторитет Аристотеля стал почти таким же бесспорным, как и авторитет церкви; и этот авторитет стал серьезным препятствием для прогресса как в области науки, так и в области философии. С начала XVII века почти каждый серьезный шаг в интеллектуальном прогрессе должен был начинаться с нападок на какую-либо аристотелевскую доктрину; в области логики это верно и в настоящее время. Но было бы, во всяком случае, не менее гибельно, если бы какой-либо из его предшественников (за исключением, может быть, Демокрита) достиг равного авторитета. Чтобы отдать ему должное, следует начать

с того, что мы должны забыть его чрезмерную посмертную славу и равно чрезмерное посмертное осуждение, к которому она привела.

Аристотель родился, вероятно, в 384 году до н. э. в Стагире во Фракии. Его отец был наследственным домашним врачом у царя Македонии. В возрасте 18 лет Аристотель приехал в Афины и стал учеником Платона. Он оставался в Академии около 20 лет, вплоть до смерти Платона в 347 году до н. э. Затем он в течение некоторого времени путешествовал и женился не то на сестре, не то на племяннице тирана Гермиаса (ходили слухи, что она была дочерью или наложницей Гермиаса, но обе версии опровергаются тем фактом, что Гермиас был евнухом). В 343 году до н. э. Аристотель стал воспитателем Александра, которому тогда было 13 лет, и занимал это положение до тех пор, пока Александр в возрасте 16 лет своим отцом не был объявлен совершеннолетним, а затем назначен регентом на время отсутствия Филиппа. Все, что хотелось бы знать об отношениях между Аристотелем и Александром, невозможно установить, тем более что на эту тему в скором времени появились легенды. Имеются их письма, которые обычно считаются подделкой. Люди, которые восхищаются и Аристотелем и Александром, предполагают, что учитель оказывал влияние на ученика. Гегель считает, что карьера Александра свидетельствует о практической пользе философии. Относительно этого А.У. Бенн говорит: «Было бы несчастьем, если бы философия не имела лучшего свидетельства в свою пользу, чем характер Александра... Высокомерный, пьянствующий, жестокий, мстительный и чрезвычайно суеверный, он объединял в себе пороки вождя горцев с бешенством восточного деспота»[1].

Что касается меня, то, соглашаясь с Бенном относительно характера Александра, я тем не менее считаю, что деятельность Александра была чрезвычайно важной и благотворной, поскольку без него могла бы погибнуть вся традиция эллинской цивилизации. Относительно влияния на него Аристотеля мы можем лишь предполагать все, что нам кажется наиболее правдоподобным. Я предполагаю, со своей сторо-

[1] *A.W. Benn*. The Greek Philosophers. Vol. 1, p. 285.

ны, что Аристотель не оказывал на Александра *никакого* влияния. Александр был честолюбивым и страстным юношей, он был в плохих отношениях со своим отцом и, по-видимому, нерадиво относился к учению. Аристотель считал, что государство не должно иметь сто тысяч граждан[1], и проповедовал теорию золотой середины. Его ученик должен был считать его не кем иным, как старым, скучным педантом, приставленным к нему его отцом, чтобы удержать его от озорства. Правда, Александр питал некоторое уважение сноба к афинской цивилизации, но это уважение было обычным для всей его династии, члены которой хотели доказать, что они не были варварами. Оно аналогично чувству русских аристократов XIX века к Парижу. Поэтому его нельзя приписывать влиянию Аристотеля. И я не вижу в Александре ничего такого, что могло бы исходить от Аристотеля.

Более удивительно то, что Александр оказал столь слабое влияние на Аристотеля, что он в своих политических теориях игнорирует тот факт, что эра городов-государств уступила место эре империй. Я подозреваю, что Аристотель до конца жизни думал об Александре, как о «ленивом и своевольном юноше, который никогда не мог ничего понять в философии». В общем контакты между этими двумя великими людьми, по-видимому, были такими же бесплодными, как если бы они жили в различных мирах.

С 335 до 323 года до н. э. (в 323 году до н. э. Александр умер) Аристотель жил в Афинах. В течение этих 12 лет он основал свою школу и написал большинство своих книг. Сразу после смерти Александра афиняне восстали и обратились против его друзей, включая Аристотеля, который был осужден за неверие, но, в противоположность Сократу, он бежал, чтобы уйти от наказания. В следующем году (322) он умер.

Аристотель как философ во многих отношениях очень отличался от всех своих предшественников. Он первый стал писать как профессор; его трактаты систематичны, его рассуждения разделены на рубрики, он — профессиональный учитель, а не вдохновенный пророк. Его работы отличаются

[1] *Аристотель.* Большая этика // Сочинения. М., 1983. Т. 4, с. 262–263.

критическим характером, тщательностью, прозаичностью, без какого-либо следа вакхического энтузиазма. Орфические элементы Платона разбавлены у Аристотеля и смешаны с большой дозой здравого смысла; где Аристотель выступает как платоник, чувствуется, что его природный темперамент подчинен учению, которое является предметом его изучения. Он не отличается страстностью или глубоким религиозным чувством. Ошибки его предшественников были славными ошибками юности, которой свойственны попытки достичь невозможного; его ошибки — это ошибки зрелого возраста, когда нельзя уже освободиться от привычных предубеждений. Лучше всего у него описание деталей и критика; ему не удаются большие построения из-за отсутствия фундаментальной ясности и титанического огня.

Трудно решить, с какого пункта следует начинать объяснение метафизики Аристотеля, но, вероятно, ее самым лучшим местом является критика Аристотелем теории идей и его собственная альтернативная доктрина универсалий. Против идей он выдвигает ряд очень хороших аргументов, большинство которых уже встречается в «Парменида» Платона. Самым сильным аргументом является аргумент «третьего человека»: если человек является человеком, потому что он похож на идеального человека, то должен быть еще более идеальный человек, на которого похожи и обыкновенный человек и идеальный человек. Сократ одновременно является человеком и животным, и возникает вопрос, является ли идеальный человек идеальным животным; если да, то должно быть столько же идеальных животных, сколько имеется видов животных. Нет надобности продолжать. Аристотель ясно показал, что когда ряд индивидов имеет общий предикат, то это не может происходить из-за отношения к чему-то того же самого рода, что и они сами, но по отношению к более идеальному. Это в значительной мере можно считать доказанным, но собственная теория Аристотеля далеко не ясна. Именно это отсутствие ясности сделало возможным средневековый спор между номиналистами и реалистами.

Метафизику Аристотеля, грубо говоря, можно описать, как разбавленные здравым смыслом взгляды Платона. Ари-

стотеля трудно понять, потому что нелегко соединить взгляды Платона со здравым смыслом. Когда мы пытаемся понять Аристотеля, то одно время думаем, что он выражает обычные взгляды человека, не сведущего в философии, в другое же время, — что он излагает платонизм при помощи нового словаря. Невозможно чрезмерно подчеркивать какое-либо отдельное место, потому что оно может быть исправленным или измененным в каком-либо более позднем отрывке. В общем, самым легким способом понять теорию универсалий и теорию материи и формы Аристотеля является изложить прежде всего теорию здравого смысла, которая составляет половину его взглядов, и затем рассмотреть платонические модификации, которым он подвергает ее.

До определенного места теория универсалий совершенно проста. В языке имеются имена собственные и прилагательные. Имена собственные применяются к «вещам» или «лицам», каждая или каждое из которых является единственной вещью или лицом, к которому применяется данное имя. Солнце, Луна, Франция, Наполеон являются единственными в своем роде; нет примеров вещей, к которым применяются эти имена. С другой стороны, такие слова, как «кошка», «собака», «человек», применяются ко многим различным вещам. Проблема универсалий связана со значениями таких слов, а также прилагательных, как «белый», «твердый», «круглый» и т. д. Аристотель говорит: «...общим я называю то, что может по природе сказываться о многом, а единичным — то, что не может этого...»[1].

То, что обозначается именем собственным, есть «субстанция», тогда как то, что обозначается прилагательным или именем класса, таким как «смертный» или «человек», называется «универсалией». Субстанция есть «это». Но универсалия есть «такое» — она указывает на род вещи, а не на данную отдельную вещь. Универсалия не является субстанцией, потому что она не есть «это». (Небесная кровать Платона была бы «этим» для тех, кто мог бы ее воспринимать; это вопрос, относительно которого Аристотель не согласен с Платоном.)«По-видимому, невозможно, — говорит Аристотель, —

[1] *Аристотель.* Об истолковании // Сочинения. М., 1978. Т. 2, с. 97.

что какой-либо универсальный термин должен быть именем субстанции. Потому что... субстанция каждой вещи есть то, что свойственно лишь ей, что не принадлежит чему-либо другому; но универсалия является общей, поскольку называется общим то, что принадлежит более чем одной вещи». Суть вопроса состоит в том, что универсалия не может существовать сама по себе, но лишь в отдельных вещах.

Внешне теория Аристотеля достаточно проста. Предположим, я говорю: «Имеется такая вещь, как игра в футбол». Большинство людей будет считать это замечание трюизмом. Но если бы я сделал вывод, что футбол мог бы существовать без лиц, играющих в футбол, то люди должны были бы справедливо считать, что я говорю бессмыслицу. Точно так же считается, что существует такая вещь, как отцовство, но лишь потому, что имеются отцы; имеется такая вещь, как сладость, но лишь постольку, поскольку имеются сладкие вещи; и имеется краснота, но только потому, что имеются красные вещи. И считается, что эта зависимость не является взаимной: люди, играющие в футбол, существовали бы даже в том случае, если бы они никогда не играли в футбол; вещи, которые обычно бывают сладкими, могут стать горькими; и мое лицо, которое обычно бывает красным, может стать бледным, не переставая быть моим лицом. Таким образом, мы приходим к заключению, что то, что подразумевается под прилагательным, зависит в своем существовании от того, что подразумевается под именем собственным, но не наоборот. Я думаю, что именно это имел в виду Аристотель. Его теория по этому вопросу, как и по многим другим, представляет собой педантически выраженное предубеждение здравого смысла.

Но нелегко придать точность этой теории. Считается само собой разумеющимся, что футбол не мог бы существовать без играющих в футбол, но футбол может вполне благополучно существовать без того или иного футболиста. Принимается без доказательств также то, что какой-либо человек может существовать, не играя в футбол, но он тем не менее не может существовать, не делая *чего-нибудь*. Качество *красноты* не может существовать без *некоторого* субъекта, но оно может существовать без того или иного субъекта; подобно этому, какой-либо субъект не может существовать без *некоторого*

качества, но может существовать без того или иного качества. Предполагаемое основание для разграничения между вещами и качествами, таким образом, представляется иллюзорным.

Истинное основание для такого разграничения на самом деле является лингвистическим: оно выводится из синтаксиса. Имеются имена собственные, прилагательные и слова для отношений. Мы можем сказать: «Джон мудр, Джемс глуп, Джон превосходит Джемса». Здесь «Джон» и «Джемс» — имена собственные, «мудр» и «глуп» — прилагательные, а «превосходит» представляет собой слово для отношения. Метафизики со времени Аристотеля истолковывали эти синтаксические различия метафизически: Джон и Джемс — это субстанции, мудрость и глупость — универсалии. (Слова для отношений игнорировались или неправильно истолковывались.) Вероятно, при соответствующем старании можно было бы увидеть, что метафизические различия имеют какое-то отношение к указанным синтаксическим различиям, но если это так, прийти к этому выводу можно лишь в результате длительного процесса, включающего, между прочим, создание искусственного философского языка. И этот язык не будет содержать такие имена, как «Джон» и «Джемс», и такие прилагательные, как «мудрый» и «глупый»; все слова обыкновенных языков будут поддаваться анализу и будут заменены словами, имеющими менее сложное значение. До тех пор пока эта работа не будет проделана, вопрос об индивидах (particulars) и универсалиях не может адекватно обсуждаться. И когда мы, наконец, достигнем такого уровня, на котором станет возможным обсуждать его, то обнаружим, что вопрос, который мы обсуждаем, совершенно отличается от того вопроса, каким мы его представляли вначале.

Если, следовательно, мне не удалось сделать ясной теорию универсалий Аристотеля, то это произошло потому, что она (как я утверждаю) не ясна. Но эта теория, разумеется, представляет собой шаг вперед по сравнению с теорией идей, и, конечно, она связана с подлинной и очень важной проблемой.

Имеется другой термин, играющий важную роль у Аристотеля и у его схоластических последователей, а именно «сущность». Он отнюдь не является синонимом «универса-

лий». Ваша «сущность» есть то, «чем вы являетесь в силу самой вашей природы». Можно сказать, что это те ваши свойства, которые вы не можете потерять, не перестав быть самим собой. Не только единичная вещь, но и виды имеют сущность. Определение вида должно состоять в упоминании его сущности. Я вернусь к концепции «сущности» в связи с логикой Аристотеля. Сейчас я замечу лишь, что «сущность» представляется мне бестолковым понятием, лишенным точности.

Следующим моментом в метафизике Аристотеля является различие «формы» и «материи». (Следует отдавать себе отчет в том, что «материя», в том смысле, в каком она противостоит «форме», отличается от «материи» как противостоящей «уму».)

Здесь опять для теории Аристотеля имеется здравое основание, но здесь, более чем в случае универсалий, важное значение имеют модификации в платоновском духе. Мы можем начать с мраморной статуи; здесь мрамор есть материя, тогда как очертание, придаваемое мрамору скульптором, есть форма. Или возьмем примеры, приводимые Аристотелем. Если человек делает бронзовый шар, бронза есть материя и шаровидность есть форма, тогда как в случае со спокойным морем вода есть материя и гладкость есть форма. До сих пор все просто.

Аристотель далее говорит, что благодаря форме материя есть какая-то определенная вещь, и это есть субстанция вещи. По-видимому, Аристотель подразумевает простой здравый смысл: «вещь» должна быть ограничена, и ее граница составляет ее форму. Возьмем, скажем, какой-либо объем воды; можно какую-либо его часть отделить от остальной, заключив ее в сосуд, и тогда эта часть становится «вещью», но до тех пор пока эта часть не отделена от остальной однородной массы, она не является «вещью». Статуя есть «вещь», и мрамор, из которого она сделана, в некотором смысле не изменился с тех пор, когда он был частью глыбы или частью содержимого каменоломни. *Мы,* естественно, не должны говорить, что именно форма придает субстанциальность, но это происходит в силу того, что атомистическая гипотеза укоренилась в нашем воображении. Каждый атом,

однако, если он является «вещью», является таким в силу того, что он отграничен от других атомов и имеет в некотором смысле «форму». Теперь мы переходим к новому утверждению, которое на первый взгляд кажется трудным для понимания. Душа, говорят нам, есть форма тела. Ясно, что здесь «форма» не означает очертание. Я вернусь позднее к этому значению, по которому душа есть форма тела; сейчас я лишь замечу, что в системе Аристотеля душа есть то, что делает тело *одной* вещью, обладающей единством цели и характерными чертами, которые мы ассоциируем со словом «организм». Цель глаза состоит в том, чтобы видеть, но он не может видеть, если он отделен от своего тела. На самом деле видит душа.

Казалось бы, следовательно, что «форма» есть то, что придает единство какой-либо части материи, и что это единство является обычно, если не всегда, телеологическим. Но «форма» оказывается значительно большим, чем это, а это большее очень трудно для понимания.

Форма какой-либо вещи, говорят нам, есть ее сущность и первичная субстанция. Формы субстанциальны, хотя универсалии не таковы. Когда человек делает бронзовый шар, и материя и форма уже существовали, и все, что он делает, состоит лишь в том, что он их объединяет вместе. Человек не делает форму, так же как он не делает бронзу. Не все имеет материю; имеются вечные вещи, и они не имеют материи, за исключением тех из них, которые движутся в пространстве. Вещи прирастают реальностью, приобретая форму; материя без формы является лишь возможностью.

Тот взгляд, что формы являются субстанциями, существующими независимо от материи, в которой они проявляются, по-видимому, делает уязвимым Аристотеля со стороны его же собственных аргументов против платоновских идей. Форма понимается им как нечто совершенно отличное от универсалии, но она имеет много одинаковых с ней характерных черт. Форма, говорят нам, более реальна, чем материя; она представляет собой воспоминание о единственной реальности идей. Изменение, которое Аристотель вносит в метафизику Платона, по-видимому, в действительности меньше, чем он хочет его представить. Этот взгляд принят Цел-

лером, который по этому вопросу о материи и форме говорит следующее: «Окончательное объяснение недостаточной ясности по этому вопросу у Аристотеля следует, однако, искать в том факте, что он сам лишь *наполовину,* как мы далее увидим, освободился от платоновской тенденции гипостазировать идеи. Как «идеи» для Платона, так и «формы» для Аристотеля имели свое собственное метафизическое существование, которое обусловливает все отдельные вещи. И хотя Аристотель проницательно проследил развитие идей из опыта, не менее верно, что эти идеи, особенно там, где они дальше всего удалены от опыта и непосредственного восприятия, превращаются в конце концов из логического продукта человеческой мысли в непосредственное предчувствие сверхчувственного мира и в объект, в этом смысле, интеллектуальной интуиции»[1].

Я не знаю, какой ответ мог бы найти Аристотель на эту критику.

Единственный ответ, какой я могу вообразить, состоял бы в утверждении, что две вещи не могли бы иметь *одну и ту же* форму. Если человек делает два медных шара (скажем к примеру), то каждый шар имеет свою собственную особую шаровидность, которая является субстанциальной и отдельной и представляет собой пример всеобщей «шаровидности», но не тождественна ей. Я не думаю, что язык отрывков, которые я цитировал, вполне подкрепляет такую интерпретацию. И она открыта возражению, что эта единичная шаровидность, согласно взглядам Аристотеля, была бы непознаваемой, тогда как сущность метафизики Аристотеля состоит в том, что чем больше имеется формы и меньше материи, тем более познаваемыми становятся вещи. Это совместимо с остальными его взглядами, поскольку форма может быть воплощена во многих единичных вещах. Если бы он сказал, что имеется столько же форм, являющихся примерами шаровидности, сколько имеется шаровидных вещей, он произвел бы весьма радикальные изменения в своей философии. Например, его взгляд, что форма тождественна своей сущности, несовместим с предложенным выше выходом из положения.

[1] *E. Zeller.* Aristotle. Vol. I, p. 204.

Доктрина материи и формы у Аристотеля связана с различием между потенциальностью и актуальностью. Голая материя мыслится как потенциальность формы; всякое изменение состоит в том, что мы должны называть «эволюцией» в том смысле, что после изменения данная вещь имеет больше формы, чем прежде. Та вещь, которая имеет больше формы, рассматривается как более «актуальная». Бог есть чистая форма и чистая актуальность, поэтому в нем не может происходить изменений. Далее будет видно, что эта теория является оптимистической и телеологической: Вселенная и все, что в ней есть, постоянно развивается в направлении чего-то лучшего, чем было прежде.

Понятие потенциальности удобно в некоторых отношениях при условии, что оно используется таким образом, что мы можем перевести наши суждения в форму, в которой это понятие отсутствует. «Глыба мрамора есть потенциальная статуя» означает, что «из глыбы мрамора посредством соответствующих действий создается статуя». Но когда потенциальность используется как основное и несводимое понятие, оно всегда скрывает путаницу в мысли. Употребление этого понятия Аристотелем является одним из отрицательных моментов в его системе.

Теология Аристотеля интересна и тесно связана с его остальной метафизикой; на самом деле «теология» представляет собой одно из названий, которое Аристотель относит к тому, что мы называем «метафизикой». (Книга, которую мы знаем под этим названием, им не была названа так.)

Аристотель говорит, что имеется три рода субстанций: те, которые воспринимаются чувствами и являются преходящими, другие — чувственные, но вечные, и, наконец, такие, которые не являются ни чувственными, ни преходящими. Первый класс включает растения и животных, второй включает небесные тела (относительно которых Аристотель думал, что они не подвержены каким-либо изменениям, кроме движения), третий — разумную душу в человеке, а также Бога.

Основной аргумент в пользу Бога есть «Первая Причина»: должно быть нечто, что порождает движение, и это нечто должно само быть неподвижным и вечным, субстанцией и актуальностью. Но так причиняют предмет желания и пред-

мет мысли, говорит Аристотель; они движут, сами не находясь в движении. Так, Бог производит движение благодаря тому, что он любим, тогда как всякая другая причина движения действует, будучи сама в движении (подобно бильярдному шару). Бог есть чистая мысль, потому что мысль самое лучшее. «И жизнь поистине присуща ему, ибо деятельность ума — это жизнь, а Бог есть деятельность; и деятельность его, какова она сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь. Мы говорим поэтому, что Бог есть вечное, наилучшее живое существо, так что ему присущи жизнь и непрерывное и вечное существование, и именно это есть Бог»[1].

«Таким образом, из сказанного ясно, что есть вечная, неподвижная и обособленная от чувственно воспринимаемых вещей субстанция[2]; показано также, что эта субстанция не может иметь какую-либо величину, она лишена частей и неделима... с другой стороны, показано также, что эта субстанция не подвержена ничему и неизменна, ибо все другие движения — нечто последующее по отношению к пространственному движению».

Бог не имеет атрибутов Христианского Провидения, поскольку Его совершенство было бы умалено, если бы Он мыслил о чем-нибудь, за исключением того, что совершенно, то есть о Себе Самом. «Следовательно, ум мыслит сам себя, если только он превосходнейшее и мышление его есть мышление о мышлении». Мы должны сделать вывод, что Бог не знает о существовании нашего подлунного мира. Аристотель, подобно Спинозе, утверждает, что, в то время как люди должны любить Бога, невозможно, чтобы Бог любил людей.

Бог не поддается *определению* как «неподвижный двигатель». Наоборот, астрономические соображения ведут к выводу, что имеется 47 или 55 неподвижных двигателей. В их отношения к Богу не вносится неясности; в самом деле,

---

[1] *Аристотель.* Метафизика // Сочинения. М., 1975. Т. 1, с. 310.

[2] В цитируемом здесь русском переводе Аристотеля (Соч. М., 1975. Т. 1) употребляется слово *сущность,* а в английском издании книги Рассела при переводе текстов Аристотеля использовано слово *субстанция.* С точки зрения редактора, последнее более правильно в свете общей направленности философии Рассела. — *Прим. ред.*

естественное истолкование состояло бы в том, что имеется 47 или 55 богов, так как после одного из приведенных отрывков о Боге Аристотель заявляет: «А полагать ли одну такую субстанцию или больше и сколько именно, этот вопрос не следует обходить молчанием...» и сразу переходит к аргументу, который ведет к 47 или 55 неподвижным двигателям.

Понятие неподвижного двигателя является трудным для понимания. Современному уму представляется, что причиной изменения должно быть предшествующее изменение и что если бы Вселенная была всегда совершенно неподвижной, то она должна была бы вечно оставаться таковой. Чтобы понять, что Аристотель имеет в виду, мы должны принять во внимание то, что он говорит о причинах. Согласно Аристотелю, существует четыре рода причин, которые соответственно называются материальной, формальной, движущей и целевой причиной. Обратимся опять к человеку, который создает статую. Материальной причиной статуи является мрамор, формальной причиной является сущность статуи, которая должна быть произведена, движущей причиной является соприкосновение резца с мрамором и целевой причиной является цель, которую скульптор имеет в виду. В соответствии с современной терминологией слово «причина» ограничивалось бы движущей причиной. Неподвижный двигатель можно рассматривать как целевую причину: он дает цель для изменения, которое, по существу, является эволюцией в направлении достижения подобия с Богом. Я говорил, что Аристотель не был глубоко религиозным по своему темпераменту, но это правильно только отчасти. Можно было бы, вероятно, несколько свободно истолковать один аспект его религии следующим образом:

Бог существует вечно как чистая мысль, счастье, полное самозавершение без каких-либо неосуществленных целей. Чувственный мир, наоборот, несовершенен, но он обладает жизнью, желанием, мыслью несовершенного рода и стремлением. Все живые вещи в большей или меньшей степени осознают Бога, и их влекут к действию восхищение и любовь к Богу. Таким образом, Бог есть целевая причина всякой деятельности. Изменение состоит в придании формы материи, но там, где речь идет о чувственных вещах, всегда оста-

ется субстрат материи. Один Бог состоит из формы без материи. Мир постоянно развивается в направлении большей степени формы и, таким образом, становится постепенно более подобен Богу. Но этот процесс не может быть завершен из-за того, что невозможно полностью исключить материю. Это религия прогресса и эволюции, потому что неподвижное совершенство Бога движет мир лишь через любовь, которую конечные существа испытывают к нему. Платон проявлял склонность к математике, а Аристотель к биологии; это объясняет различия в их религии. Это было бы, однако, односторонним взглядом на религию Аристотеля; он разделял также любовь греков к неподвижному совершенству и, подобно им, отдавал предпочтение созерцанию перед действием. Теория Аристотеля о душе иллюстрирует этот аспект его философии. Вопрос о том, учил ли Аристотель в какой-либо форме о бессмертии души, горячо дебатировался его комментаторами. Аверроэс, который отрицательно отвечал на этот вопрос, имел последователей в христианских странах, наиболее крайних из которых называли эпикурейцами и которых Данте встретил в аду. На самом деле теория Аристотеля является довольно сложной и легко поддается неправильным истолкованиям. В своей книге «О душе»[1] Аристотель рассматривает душу как связанную с телом и высмеивает теорию пифагорейцев о переселении душ. Душа, по-видимому, погибает вместе с телом: «Итак, душа неотделима от тела...» Но он сразу же добавляет: «Ясно также, что неотделима какая-либо часть ее...». Тело и душа связаны как материя и форма: душа должна быть субстанцией в смысле формы материального тела, имеющего потенциально в нем жизнь. Но субстанция есть актуальность, и таким образом, душа есть актуальность тела, как оно описано выше. Душа есть субстанция в том смысле, что соответствует определенному описанию сущности вещи. Это значит, что она есть «подлинная сущность» тела, как оно охарактеризовано выше. Душа есть первая степень актуальности естественного тела, имеющего потенциально жизнь в нем. Так описанное тело есть тело организованное. Спрашивать, являются ли душа и тело од-

[1] *Аристотель.* О душе // Сочинения. М., 1975. Т. 1.

ним, бессмысленно, так же как спрашивать, являются ли одним воск и изображение на нем. Самопитание есть единственная психическая способность, которой обладают растения. Душа есть целевая причина тела.

В этой книге Аристотель различает «душу» и «разум», ставя «разум» выше «души» и считая его менее связанным с телом. После того как он сказал об отношении между душой и телом, он говорит: «Что касается ума, то он, будучи некоторой *субстанцией,* появляется, по-видимому, внутри [души] и не разрушается». И снова: «Относительно же ума и способности к умозрению еще нет очевидности, но кажется, что они иной род души и что только эти способности могут существовать отдельно, как вечное — отдельно от преходящего. А относительно прочих частей души из сказанного очевидно, что их нельзя отделить друг от друга вопреки утверждению некоторых». Разум составляет ту часть человека, которая понимает математику и философию; его объекты вневременны, и поэтому он сам рассматривается как вневременной. Душа — это то, что движет тело и ощущает чувственные предметы; она характеризуется следующими силами: питательной, ощущающей, разумной и движущей. Но разум обладает более высокой функцией мышления, которая не имеет отношения к телу или к органам чувств. Следовательно, разум может быть бессмертным, хотя остальная часть души не может.

Чтобы понять теорию Аристотеля о душе, мы должны вспомнить, что душа есть «форма» тела и что пространственное очертание есть один род «формы». Что имеется общего между душой и очертанием? Я думаю, что общее между ними состоит в том, что они придают единство какому-то количеству материи: часть глыбы мрамора, которая впоследствии станет статуей, еще не отделена от остального мрамора, она еще не является «вещью» и еще не обладает каким-либо единством. После того как скульптор сделал статую, она обладает единством, которое получает от своего очертания. Существенной чертой души, благодаря которой она является «формой» тела, является то, что она делает тело органическим целым, имеющим цели как единое. Отдельный орган имеет цели, лежащие вне его; глаз, изоли-

рованный от тела, не может видеть. Таким образом, можно назвать много вещей, субъектом которых является какое-либо животное или растение как целое, чего нельзя сказать о какой-либо их части. В этом смысле организация, или форма, придает субстанциальность. Именно то, что придает субстанциальность растению или животному, Аристотель называет его «душой». Но «разум» есть что-то иное, не так тесно связанное с телом; вероятно, он является частью души, но им обладает лишь незначительное меньшинство живых существ. Ум как размышление не может быть причиной движения, потому что он никогда не думает о том, что осуществимо, и никогда не говорит, чего надо избегать или к чему надо стремиться.

Подобная же теория, хотя с немного измененной терминологией, излагается в «Никомаховой этике»[1]. Одна часть души неразумна, другая же — разумна. Неразумная часть души двоякая: растительная, которая встречается во всем живущем, даже в растениях, и страстная, которая существует во всех животных. Жизнь разумной души состоит в созерцании, которое является полным счастьем человека, хотя не вполне достижимым:

«Подобная жизнь будет, пожалуй, выше той, что соответствует человеку, ибо так он будет жить не в силу того, что он человек, а потому, что в нем присутствует нечто божественное, и, насколько отличается эта божественная часть от человека как составленного из разных частей, настолько отличается и деятельность, с ней связанная, от деятельности, связанной с [любой] другой добродетелью. И если ум в сравнении с человеком божествен, то и жизнь, подчиненная уму, божественна в сравнении с человеческой жизнью.

Нет, не нужно [следовать] увещеваниям «человеку разуметь человеческое» и «смертному — смертное»; напротив, насколько возможно, надо возвышаться до бессмертия и делать все ради жизни, соответствующей наивысшему в самом себе; право, если по объему это малая часть, то по силе и ценности она все далеко превосходит».

На основании этих отрывков представляется, что индивидуальность — то, что отличает одного человека от друго-

[1] *Аристотель.* Никомахова этика // Сочинения. М., 1983. Т. 4.

го, — связана с телом и иррациональной душой, тогда как разумная душа, или разум, является божественной и безличной. Один человек любит устриц, а другой ананасы; это составляет различие между ними. Но когда они думают о таблице умножения — при условии, что они думают правильно, — между ними нет различия. Иррациональное разделяет нас, разумное объединяет. Таким образом, бессмертие ума, или разума, не является личным бессмертием отдельных людей, но частью в бессмертии Бога. Нет оснований считать, что Аристотель верил в *личное* бессмертие в том смысле, в каком о нем учил Платон, а впоследствии христианство. Аристотель верил лишь, что, поскольку люди разумны, они участвуют в божественном, которое бессмертно. Человек может увеличивать элемент божественного в своей природе, и делать это — величайшая добродетель. Но если бы он достиг в этом полного успеха, он перестал бы существовать как отдельная личность. Это, вероятно, не только единственно возможная интерпретация слов Аристотеля, но, я думаю, и наиболее естественная их интерпретация.

Глава XX
ЭТИКА АРИСТОТЕЛЯ

В сочинениях Аристотеля имеется три трактата по этике, но два из них теперь обычно считаются написанными его учениками. Третий, «Никомахова этика», в большей своей части остается неоспоримым в смысле подлинности, но даже в этой работе есть разделы (книги V, VI, и VII), которые, как полагают многие, включены из одного произведения его учеников. Однако я не буду останавливаться на этом спорном вопросе и буду рассматривать книгу как нечто целое и как принадлежащую перу Аристотеля.

Взгляды Аристотеля на этику в основном выражают господствовавшие мнения образованных и много повидавших людей его времени. Они не проникнуты, подобно платоновским, мистической религиозностью; не поддерживают они и те неортодоксальные теории семьи и собственности, кото-

рые содержатся в «Государстве». Те, кто не пал ниже и не поднимается выше уровня приличных и благопристойных граждан, найдут в «Этике» систематическое изложение принципов, которыми, по их мнению, должно регулироваться поведение. Те же, кто требует чего-то большего, будут разочарованы. Книга обращена к почтенным людям средних лет и использовалась ими, особенно после XVII века, чтобы сдерживать порывы и энтузиазм молодежи. Но человека, обладающего сколько-нибудь глубокими чувствами, она может лишь оттолкнуть.

Благо, говорят нам, является *счастьем;* оно — деятельность души. Аристотель считает, что Платон был прав, разделяя душу на две части: одну — разумную, другую — иррациональную. А иррациональную часть души он делит на растительную (которая имеется даже у растений) и стремящуюся (которой обладают все животные). Стремящаяся часть может быть до некоторой степени разумной — когда те блага, к которым она стремится, таковы, что разум их одобряет. Это существенно для определения добродетели, так как, согласно Аристотелю, разум сам по себе является чисто созерцательным и без помощи стремления не ведет к какой-либо практической деятельности.

Имеется два рода добродетелей: *интеллектуальные* и *моральные,* — соответственно двум частям души. Интеллектуальные добродетели — результат обучения, моральные слагаются из привычек. Задачей законодателя является делать граждан добродетельными путем выработки хороших привычек. Мы становимся справедливыми, осуществляя акты правосудия, и то же самое относится ко всем другим Добродетелям. Будучи вынуждены приобретать хорошие привычки, мы тем самым приучаемся со временем, думал Аристотель, находить удовольствие в добрых делах. Вспоминаются слова Гамлета, обращенные к матери:

> Раз нет ее, займите добродетель,
> Привычка, это чудовище, что гложет
> Все чувства, этот дьявол — все же ангел
> Тем, что свершенье благородных дел
> Он точно так же наряжает в платье
> Вполне к лицу.

Теперь мы переходим к знаменитой доктрине золотой середины. Любая добродетель есть среднее между двумя крайностями, каждая из которых — порок. Это доказывается рассмотрением различных добродетелей. Смелость — среднее между трусостью и ухарством; щедрость — между мотовством и скаредностью, подлинная гордость — между тщеславием и смирением; остроумие — между шутовством и грубостью; скромность — между застенчивостью и бесстыдством. Некоторые добродетели как будто не укладываются в эту схему, например правдивость. Аристотель говорит, что она является средним между хвастовством и мнимой скромностью, но это применимо только к правдивости в отношении к самому себе. Я не вижу, как правдивость в ее более широком смысле может быть уложена в эту схему. Был один мэр, усвоивший доктрину Аристотеля; когда кончился срок его полномочий, он заявил в своей речи, что пытался избежать, с одной стороны, пристрастности, а с другой — беспристрастия. Мнение о правдивости, как о чем-то среднем, кажется едва ли менее абсурдным.

Мнения Аристотеля по вопросам морали всегда такие, какие были приняты в его дни. Кое в чем они отличаются от существующих в наше время, главным образом в том, что касается каких-либо черт аристократии. Мы думаем, что все человеческие существа, по крайней мере по теории этики, имеют одинаковые права и что справедливость требует равенства; Аристотель же думал, что справедливость включает не равенство, а правильную пропорцию, которая лишь *иногда* является равенством.

Справедливость хозяина или отца нечто иное, чем справедливость гражданина, ибо сын или раб — это собственность, а по отношению к своей собственности не может быть несправедливости. Однако, что касается рабов, эта доктрина слегка изменяется в связи с вопросом о том, возможно ли для человека быть другом своего раба:

«Ведь [тут] ничего общего быть не может, потому что раб — одушевленное орудие... так что как с рабом дружба с ним невозможна, но как с человеком возможна. Кажется ведь, что существует некое право у всякого человека в отношении ко всякому человеку, способному вступить во взаи-

моотношения на основе закона и договора, а значит, и дружба возможна в той мере, в какой раб — человек»[1].

Отец может отречься от сына, если тот безнравственен, но сын не может отречься от отца, потому что должен ему больше, чем мог бы возместить, в особенности в том смысле, что обязан ему своим существованием. И это верно: в неравных отношениях, поскольку каждый должен пользоваться любовью пропорционально его достоинствам, низший обязан любить высшего больше, чем высший низшего: жены, дети, подданные должны любить мужей, родителей и монархов больше, чем последние любят их. В хорошем браке «муж имеет власть сообразно достоинству и в том, в чем мужу следует, а что подобает жене, он ей и предоставляет». Он не должен управлять, вмешиваясь в ее область; еще менее того должна она вмешиваться в его дела, как это случается иногда, когда жена богата.

Наилучший индивидуум, как его представлял Аристотель, весьма отличается от христианского святого. Он должен обладать подлинной гордостью и не принижать своих достоинств. Он должен презирать всякого, кто заслуживает презрения. Аристотелевское описание гордого или великодушного[2] человека очень интересно, так как показывает и разницу между языческой и христианской этикой и раскрывает тот смысл, в каком оправдан взгляд Ницше на христианство как на рабскую мораль.

«Но величавый, коль скоро он достоин самого великого, будет, пожалуй, и самым добродетельным: действительно, большего всегда достоин более добродетельный и величайшего — самый добродетельный. Следовательно, поистине величавый должен быть добродетельным и величие во всякой добродетели можно считать признаком величавого. Разуме-

---

[1] *Аристотель.* Никомахова этика, с. 236–237.

[2] Употребляемое Аристотелем греческое слово буквально означает «великодушный» (в цитируемом ниже русском переводе Аристотеля употребляется слово «величавый». — *Прим. ред.*) и обычно переводится именно так, но в оксфордском переводе оно передается как «гордый». Ни то, ни другое слово в их современном употреблении не выражает вполне значения, придававшегося Аристотелем, но я предпочитаю «великодушный» и потому заменил им слово «гордый» в вышеприведенной цитате из оксфордского перевода.

ется, величавому ни в коем случае не подобает ни удирать со всех ног, ни поступать против права. В самом деле, чего ради совершит постыдные поступки тот, для кого нет ничего великого? <...> Итак, величавость — это, видимо, своего рода украшение добродетелей, ибо придает им величие и не существует без них. Трудно поэтому быть истинно величавым, ведь это невозможно без нравственного совершенства. <...> Итак, величавый проявляет себя прежде всего в отношении к чести; вместе с тем и в отношении к богатству, и к власти государя, и вообще ко всякой удаче и неудаче он, как бы там ни было, будет вести себя умеренно и не будет ни чрезмерно радоваться удачам, ни чрезмерно страдать от неудач, ведь даже к чести он не относится как к чему-то величайшему, а между тем и власть государя, и богатство избирают ради чести, во всяком случае, обладая ими, хотят за это быть в чести, а для кого даже честь — пустяк, для того и все прочее ничтожно. Вот почему величавые слывут гордецами... И тот, кто величав, не подвергает себя опасности ради пустяков и не любит самой по себе опасности, потому что вообще чтит очень немногое. Но во имя великого он подвергает себя опасности и в решительный миг не боится за свою жизнь, полагая, что недостойно любой ценой оставаться в живых. <...> Он способен оказывать благодеяния, но стыдится принимать их, так первое — признак его превосходства, а второе — превосходства другого. За благодеяние он воздает большим благодеянием, ведь тогда оказавший услугу первым останется ему еще должен и будет облагодетельствован... Признак величавого — не нуждаться никогда и ни в чем или крайне редко, но в то же время охотно оказывать услуги. Кроме того, с людьми высокопоставленными и удачливыми величавые держатся величественно, а со средними — умеренно, ибо превосходство над первыми уместно и производит впечатление, а над последними не составляет труда; и если возноситься над первыми не так низко, то над людьми убогими гадко, так же как высказывать силу на немощных... Ненависть его и дружба необходимо должны быть явными (ведь и таиться, и правде уделять меньше внимания, чем молве, свойственно робкому; и говорит, и действует он явно... он свободен в речах, потому что презирает трусов, и он прав-

див всегда, за исключением притворства перед толпой... Его нелегко удивить, ибо ничто не кажется ему великим... Он не обсуждает людей, ибо не станет говорить ни о себе, ни о другом; право же, ему нет дела ни до похвал себе, ни до осуждения других, и в свою очередь он скуп на похвалы. По той же причине он не злословит даже о врагах, разве только когда, презирая их, хочет оскорбить... И тот, кто величав, склонен владеть прекрасными и невыгодными вещами, а не выгодными и для чего-либо полезными, так как самодостаточному первое более свойственно... Принято считать, что в движениях величавый человек бывает неспешен, голос у него глубокий, а речь уверенная... Таков, стало быть, величавый человек, отклонения в сторону недостатка дают приниженного, в сторону избытка — спесивого».

Содрогаешься, когда подумаешь, на что походил бы спесивый человек.

Что бы ни думали о великодушном человеке, ясно одно: таких, как он, в обществе много быть не может. И, по-моему, не только в общем смысле слова, согласно которому вряд ли есть много добродетельных людей, поскольку добродетель нелегка; я имею в виду, что добродетели великодушного человека в большей мере зависят от того, что он занимает особое общественное положение. Аристотель считает этику ответвлением политики, и не удивительно, что после такого восхваления им гордости мы узнаем, что монархию он считает самой наилучшей формой правления, а аристократию — следующей после монархии. Монархи и аристократы могут быть «великодушными», но простые граждане были бы осмеяны, если бы попытались жить по такому же образцу.

Это выдвигает вопрос наполовину этический и наполовину политический. Можем ли мы считать морально удовлетворительным то общество, которое в полном соответствии с сущностью своего устройства отдает все наилучшее немногим и требует от большинства довольствоваться второстепенным? Платон и Аристотель говорят «да», и Ницше соглашается с ними. Стоики, христиане и демократы говорят «нет», но это «нет» у них звучит очень по-разному. Стоики и ранние христиане считают, что величайшее благо есть добродетель и что внешние обстоятельства не могут помешать человеку

быть добродетельным; поэтому-де нет необходимости добиваться справедливой социальной системы, поскольку социальная несправедливость может влиять лишь на несущественные обстоятельства. Напротив, демократ обычно утверждает, по крайней мере там, где дело касается политики, что самые важные блага суть власть и собственность; он поэтому не может примириться с такой социальной системой, которая несправедлива в этом отношении.

Стоически-христианская точка зрения предполагает концепцию добродетели, весьма отличную от аристотелевской, поскольку она должна утверждать, что добродетель столь же возможна для раба, как и для его господина. Христианская этика не одобряет гордости, которую Аристотель считает добродетелью, и восхваляет смирение, в котором он видит порок. Интеллектуальные добродетели, которые Платон и Аристотель ценят превыше всего, должны быть совершенно вычеркнуты из списка во имя того, чтобы бедные и смиренные могли быть добродетельными, как и все другие. Папа Григорий Великий с важным видом порицал одного епископа за преподавание грамматики.

Мнение Аристотеля, что высочайшая добродетель — удел немногих, логически связано с подчинением этики политике. Если целью является хорошее общество скорее, чем хороший индивидуум, то возможно, что хорошим обществом может быть то, где существует субординация. В оркестре первая скрипка важнее, чем гобой, хотя оба необходимы для отличного качества всего оркестра. Невозможно организовать оркестр по принципу — дать каждому то, что будет наилучшим для него как отдельного индивида. То же самое можно применить к управлению большим современным государством, сколь бы демократичным оно ни было. Современная демократия, в противоположность античной, дарует огромную власть некоторым определенным, избранным индивидам — президентам или премьер-министрам — и должна ожидать от них таких заслуг, которых нельзя ожидать от простых граждан. Когда люди в своих мыслях не находятся под влиянием религии или политических разногласий, они, вероятно, утверждают, что хорошего президента следует уважать больше, чем хорошего каменщика. В условиях демокра-

тии президента не считают совершенно подобным аристотелевскому великодушному человеку, но все же ожидают, что он будет довольно сильно отличаться от среднего гражданина и иметь определенные достоинства, связанные с его положением. Эти особые достоинства, вероятно, не рассматривались бы как «этические», но лишь потому, что мы употребляем это прилагательное в более узком смысле, чем тот, который придавал ему Аристотель.

Как последствие христианской догмы, различие между моралью и другими достоинствами стало значительно более резким, чем в Древней Греции. Быть великим поэтом, композитором или художником — достоинство, но это не *моральная* заслуга; мы не считаем человека из-за того, что он обладает подобными способностями, более добродетельным или имеющим больше вероятности попасть в рай. *Моральные* достоинства связаны исключительно с актами воли, то есть с умением правильно выбрать курс действий среди всех *возможных*[1]. Меня нельзя винить за то, что я не сочинил оперы, потому что я не знаю, как это делается. Ортодоксальная точка зрения такова, что везде, где возможны два образа действия, совесть подсказывает мне правильный путь и что избрать другой путь — значит согрешить. Добродетель заключается скорее в избежании греха, чем в чем-либо положительном. Нет основания ожидать, что образованный человек будет в *моральном* отношении лучше, чем необразованный, или умный — лучше глупого. Таким путем целый ряд достоинств, имеющих большое социальное значение, исключен из царства этики. Прилагательное «неэтичный» в современном смысле имеет гораздо более узкое значение, чем «нежелательный». Слабоумным быть нежелательно, но вряд ли «неэтично».

Однако многие современные философы не принимают этого определения этики. Сначала, думают они, нужно определить, что есть благо, а затем сказать, на что должны быть направлены наши действия, чтобы осуществить это благо. Такая точка зрения больше похожа на аристотелевскую, которая утверждает, что счастье есть благо. Правда, высшее

[1] Верно, что и Аристотель говорит это, но он подразумевает не столь далеко идущие последствия, как христианство.

счастье доступно только философу, но для Аристотеля это не довод против данной теории.

Теории этики могут быть подразделены на два класса в зависимости от того, рассматривают ли они добродетель как цель или как средство. Аристотель в общем соглашается с тем мнением, что добродетели являются средствами к достижению определенной цели, а именно счастья. «Итак, если цель — это предмет желания, а средство к цели — предмет принимания решений и сознательного выбора, то поступки, связанные со средствами, будут сознательно избранными и произвольными. Между тем деятельности добродетелей связаны со средствами...». Но есть и другой смысл в добродетели, при помощи которого она включается в цель действия: «Человеческое благо представляет собой деятельность души сообразно добродетели... Добавим к этому: за полную жизнь». Он сказал бы, я думаю, что интеллектуальные добродетели являются целями, а практические — только средствами. Хотя, как утверждают христианские моралисты, последствия добродетельных поступков в общем составляют благо, они *не столь* хороши, как добродетельные поступки сами по себе (последние должны расцениваться как таковые, а не по своим результатам). С другой стороны, те, кто считает благом наслаждение, рассматривают добродетели исключительно как средство. Любое иное определение блага, за исключением определения его как добродетели, будет иметь то же следствие: понимание добродетелей как средств к достижению блага, а не как самого блага. Как уже сказано, в этом вопросе Аристотель в основном согласен, хотя и не совсем, с теми, кто думает, что первая задача этики — определить благо и что добродетель должна определяться как действие, направленное на то, чтобы производить благо.

Из отношения этики к политике возникает другой весьма важный этический вопрос. Если мы допустим, что благо, на достижение которого должны быть направлены справедливые поступки, есть благо всего общества или в конечном итоге всего человеческого рода, — представляет ли собою общественное благо сумму благ, которой пользуются индивиды, или же оно есть нечто, по сути принадлежащее целому,

а не частям? Мы можем проиллюстрировать эту проблему аналогией с человеческим телом. Наслаждения главным образом связываются с различными частями тела, но мы считаем их присущими человеку в целом; мы можем наслаждаться приятным запахом, но мы знаем, что один нос сам по себе не смог бы наслаждаться им.

Некоторые утверждают, что в тесно сплоченном сообществе имеются аналогично высокие качества, присущие целому, а не какой-либо отдельной части. Если это метафизики, то, подобно Гегелю, они могут утверждать, что какое бы свойство не имело благо, оно является атрибутом Вселенной как целого; но обычно они добавляют, что менее ошибочно приписывать благо государству, чем индивиду. Логически это мнение можно выразить следующим образом. Мы можем приписывать государству различные предикаты, которые нельзя приписать его членам в отдельности, — что оно имеет многочисленное население, пространную территорию, что оно могущественно и т. д. Мнение, которое мы рассматриваем, относит именно сюда этические предикаты, считая, что они только производно присущи индивидам. Человек может принадлежать к государству с многочисленным населением или к хорошему государству, но сам он, заявляют они, ни хорош, ни заселен. Эта точка зрения, которая широко распространена среди немецких философов, не свойственна Аристотелю, за исключением, быть может, в известной мере его концепции справедливости.

Значительная часть «Этики» посвящена обсуждению вопросов дружбы, включая все отношения, которые связаны с чувством привязанности. Совершенная дружба возможна только между достойными, и нельзя дружить со многими. Не следует вступать в дружеские отношения с человеком, занимающим более высокое положение, чем ты сам, если только он не выше и по своей добродетели (что будет оправдывать то уважение, которое ему оказывается). Мы видели, что в неравных отношениях — как отношения мужа и жены или отца и сына — того, кто стоит выше, надо любить больше. Немыслимо дружить с Богом, потому что он не может любить нас как равный. Аристотель обсуждает вопрос, может ли человек быть другом самому себе, и решает, что это возможно только

в том случае, если человек хороший; плохие люди, утверждает он, часто ненавидят самих себя. Хороший человек должен любить себя, но благородно. Друзья являются утешением в несчастье, но не надо делать их несчастными, ища их сочувствия, как поступают женщины и женоподобные мужчины. Хорошо иметь друзей не только в беде; и счастливый человек нуждается в друзьях, чтобы разделить с ними свое счастье. «Никто не согласился бы владеть всеми благами мира, если ему не с кем поделиться ими. Человек — общественное животное и по природе создан к сожитию с другими». Все, что сказано о дружбе, разумно, но ни одним словом не превышает обычного здравого смысла.

Аристотель вновь обнаруживает свое благоразумие, рассуждая о *наслаждении,* которое Платон рассматривал несколько аскетически. Наслаждение, в том смысле, как Аристотель употребляет это слово, отличается от счастья, хотя не может быть счастья без наслаждения. Он утверждает, что имеется три разных взгляда на наслаждение: 1) что оно никогда не бывает хорошим; 2) что часть наслаждений хороша, но большинство из них плохо; 3) что наслаждение хорошо, но не является самым прекрасным. Он отвергает первую точку зрения на том основании, что боль безусловно плоха и потому наслаждение должно быть хорошим. Как он заявляет (весьма справедливо), бессмыслицей было бы говорить, что человек может быть счастлив на дыбе; для счастья необходима некоторая степень внешнего благополучия. Он также отказывается от того мнения, что все наслаждения телесны; во всем есть нечто божественное и стало быть способность к более высоким наслаждениям. Хорошие люди испытывают наслаждение, если они не погружены в несчастье, а Бог всегда наслаждается единым и простым блаженством.

В последующей части книги есть другое рассуждение о блаженстве, не совсем совпадающее с приведенным выше. Здесь утверждается, что существуют дурные наслаждения, которые, однако, не являются наслаждениями для людей хороших, что, возможно, наслаждения бывают нескольких родов (ibid) и что наслаждения хороши или плохи в зависимости от того, связаны ли они с плохой или хорошей деятельностью. Есть вещи более ценные, чем наслаждение; никто не

был бы доволен, если бы ему пришлось прожить жизнь, обладая интеллектом ребенка, даже если бы это было приятно. Каждое животное имеет свойственное ему наслаждение, и свойственное человеку наслаждение связано с разумом.

Это приводит к единственной доктрине в рассматриваемой книге, которая представляет собой не просто выражение здравого смысла. Счастье заключается в доброжелательной деятельности, а совершенное блаженство — в наилучшей деятельности, которая является созерцательной. Созерцание предпочтительнее, чем война, или политика, или любая другая практическая карьера, потому что оно дает досуг, а досуг существенно необходим для счастья. Практическая добродетель приносит лишь второстепенный род счастья; высшее счастье заключается в применении разума, так как разум более, чем что-либо другое, *есть* человек. Человек не может *целиком* отдаться созерцанию, но, поскольку он таков, он причастен к жизни богов. «Деятельность божества, будучи самою блаженною, есть созерцательная деятельность». Из всех человеческих существ философ ближе всех к божеству в своей деятельности, а поэтому он самый счастливый и самый лучший.

«Кто проявляет себя в деятельности ума и почитает ум, видимо, устроен наилучшим образом и более всех любезен богам. Ибо если боги, как принято считать, уделяют какое-то внимание человеческим делам, то было бы вполне понятно, если бы боги наслаждались самым лучшим и самым для них родственным (а это, видимо, ум) и если бы воздавали добром тем людям, кто больше всего его любит и ценит, за то, что они внимательны к любезному богам и поступают правильно и прекрасно. Нет сомнения, что все это в первую очередь имеется у мудреца. А значит, он всех любезней богам. Он же, видимо, и самый счастливый, так что и в этом смысле мудрец выходит счастливцем по преимуществу».

Этот отрывок фактически является заключительной частью «Этики»; последующие несколько параграфов служат переходом к политике.

Давайте же теперь решим, что нам думать о достоинствах и недостатках «Этики». Этика в отличие от многих других предметов, рассмотренных греческими философами, не сде-

лала никаких определенных шагов вперед в смысле достоверных открытий; в этике нет ничего *познанного* в научном смысле. Поэтому нет оснований, почему трактат о ней должен быть в какой-то мере ниже современного. Когда Аристотель рассуждает об астрономии, мы определенно можем сказать, что он не прав; но когда он обсуждает вопросы этики, мы не можем сказать с той же определенностью, прав он или не прав. В общем и целом есть три вопроса, которые мы можем задать относительно этики Аристотеля или любого другого философа: 1) является ли она внутренне последовательной; 2) последовательно ли она вытекает из остальных взглядов автора; 3) дает ли она ответ на этические проблемы, созвучные нашим этическим чувствам? Если ответ на первый или второй вопрос будет отрицательный, то философ, о котором идет речь, допустил какую-то ошибку в своих логических построениях. Но если ответ на третий вопрос будет отрицательным, мы не имеем права сказать, что он ошибается; у нас есть право сказать лишь, что он нам не нравится.

Рассмотрим один за другим эти три вопроса в отношении этической теории, изложенной в «Никомаховой этике».

1. В целом книга внутренне последовательна, за исключением нескольких не очень важных сторон. Доктрина, согласно которой благо есть счастье и счастье состоит в успешной деятельности, разработана хорошо. Доктрина, согласно которой каждая добродетель — это среднее между двумя крайностями, хотя и весьма искусно развиваемая, менее удачна, поскольку она неприложима к интеллектуальному созерцанию, которое, как сказано, есть лучший вид деятельности. Можно утверждать, что доктрина золотой середины предназначена для применения только к практическим, а не к интеллектуальным добродетелям. Может быть, если взглянуть с другой точки зрения, положение законодателя несколько двусмысленно. Он должен побудить детей и молодежь приобрести привычку к свершению добрых дел — привычку, которая в конце концов приведет их к тому, что они будут находить удовольствие в добродетели и поступать добродетельно без принуждения со стороны закона. Ясно, что законодатель мог бы столь же успешно заставить молодежь

приобрести дурные привычки; чтобы избегнуть этого, он должен обладать всей мудростью платоновского стражника; а если этого не избегать, пропадает тот аргумент, что добродетельная жизнь дает наслаждение. Однако эта проблема принадлежит скорее к области политики, а не этики.

2. Этика Аристотеля во всех отношениях согласуется с его метафизикой. В самом деле, его метафизические теории сами по себе являются выражением этического оптимизма. Он верит в научное значение конечных целей, а это включает и веру в то, что цель управляет ходом развития Вселенной. Он думает, что в основном такие изменения, которые воплощают рост организованности или «формы» (и по существу являются добродетельными действиями), благоприятствуют этой тенденции. Верно, что большая часть его практической этики не является особенно философской и является скорее результатом наблюдения над человеческой практикой, но эта сторона его доктрины, хотя она может быть независимой от его метафизики, согласуется с ней.

3. Когда мы начинаем сравнивать этические вкусы Аристотеля с нашими собственными, мы находим прежде всего, как уже замечено, признание неравенства, неприемлемого для более современного общественного мнения. У него не только нет возражений против рабства или против господства мужей и отцов над женами и детьми, но утверждается, что лучшее, по существу, предназначено для немногих — людей великодушных и философов. Из этого следует, казалось бы, что большинство человечества — лишь средство для производства немногих правителей и мудрецов. Кант отстаивал то мнение, что каждое человеческое существо является конечной целью само по себе, и это можно принять как выражение взгляда, принесенного христианством. Однако в воззрениях Канта имеется логическая трудность, поскольку они не дают средств к тому, чтобы достигнуть решения там, где сталкиваются интересы двух людей. Если каждый из них представляет конечную цель сам по себе, как же мы найдем принцип, чтобы определить, кто из них должен пойти на уступки? Такой принцип должен относиться скорее к обществу, чем к индивиду. В самом широком смысле слова, это должен быть принцип «справедливости». Бентам и утилитаристы истол-

ковывают «справедливость» как «равенство»: когда интересы двух людей сталкиваются, правильным решением будет то, которое принесет в итоге наибольшее счастье, независимо от того, кто из двух будет им наслаждаться или как оно будет разделено между ними. Если хорошему человеку дается счастье больше, чем плохому, — это потому, что в конце концов общее счастье увеличилось благодаря вознаграждению добродетели и наказанию порока, а не из-за конечной этической доктрины, согласно которой доброе заслуживает большего, чем злое. Справедливость, с данной точки зрения, состоит в оценке лишь количества связанного с этим счастья, без какого-либо преимущества для одного индивида или класса по сравнению с другим. Греческие философы, включая Платона и Аристотеля, имели иную концепцию справедливости, и именно эта точка зрения все еще широко преобладает. Они полагали — первоначально на основе, заимствованной из религии, — что каждая вещь или человек имеет свою собственную, соответственную сферу, преступить которую «несправедливо». Некоторые люди, в силу своего характера и склонностей, имеют более широкую сферу, чем другие, и если они пользуются большей долей счастья — в этом нет несправедливости. Эта точка зрения принята Аристотелем как сама собой разумеющаяся, но основа ее, коренящаяся в первобытной религии (эта основа ясна у наиболее ранних философов), уже не видна в его трудах.

У Аристотеля почти полностью отсутствует то, что можно назвать благожелательством или филантропией. Страдания человечества, насколько он отдает себе в них отчет, не трогают его эмоционально; он утверждает, по рассудку, что они — зло, но нет доказательства, что они делают его несчастным, за исключением тех случаев, когда страдающими оказываются его друзья.

Вообще «Этика» бедна эмоциями, чего нельзя сказать о произведениях более ранних философов. В рассуждении Аристотеля о человеческих делах есть что-то слишком самодовольное и успокоенное; кажется, забыто все, что заставляет людей страстно интересоваться друг другом. Даже его оценка дружбы прохладна. Он не показывает и признака, что сам знал какие-либо из тех переживаний, при которых труд-

но не потерять рассудок; по-видимому, ему неизвестны все самые глубокие стороны моральной жизни. Можно сказать, что он оставляет без внимания всю сферу человеческих переживаний, связанных с религией. Все, что он имеет сказать, будет полезно обеспеченным людям с неразвитыми страстями; но ему нечего сказать тем, кто одержим Богом или дьяволом, или тем, кого видимое несчастье доводит до отчаяния. По этим основаниям мне кажется, что в его «Этике», несмотря на ее славу, не хватает внутренней значимости.

Глава XXI
ПОЛИТИКА АРИСТОТЕЛЯ

«Политика» Аристотеля интересна и в то же время важна: интересна она тем, что показывает предрассудки, общие образованным грекам его времени, а важна как источник многих принципов, влияние которых сохранилось до конца Средних веков. Я не думаю, чтобы в ней было много такого, что оказалось бы практически полезным для государственных деятелей наших дней, но многое проливает свет на борьбу партий в различных частях эллинистического мира. В ней мало сведений о методах управления в неэллинских государствах. Правда, там имеются ссылки на Египет, Вавилонию, Персию и Карфаген, но, за исключением относящегося к Карфагену, все они несколько поверхностны. Нет упоминания об Александре, и никак не осознается то коренное преобразование, которое он внес в мир. Все рассуждения касаются городов-государств, и отсутствует предвидение их упадка. Греция благодаря тому, что она делилась на независимые города, была лабораторией для политических экспериментов. Но от времен Аристотеля до возвышения итальянских городов в средние века не было ничего такого, к чему приложимы были бы эти эксперименты. Во многом тот опыт, к которому обращался Аристотель, имел большее отношение к современному миру, чем к любому такому, который просуществовал тысячу пятьсот лет после того, как была написана его книга.

Там есть много интересных попутных замечаний; некоторые из них можно отметить, прежде чем мы примемся за политическую теорию. Так, мы узнаем, что Еврипид, когда он пребывал при дворе македонского царя Архелая, был обвинен неким Декамником в том, что у него дурно пахнет изо рта. Чтобы утихомирить ярость Еврипида, царь дал ему разрешение избить Декамника бичом, что Еврипид и сделал. Прождав много лет, Декамник присоединился к заговору, целью которого было убить царя; заговор этот был успешно осуществлен, но к этому времени Еврипид уже скончался. Мы узнаем, что зачинать детей следует зимой, когда ветер дует с севера; что нужно тщательно избегать непристойностей, потому что «постыдные слова ведут к постыдным действиям», и что непристойность невозможно терпеть нигде, кроме храмов, где закон разрешает даже сквернословие. Люди не должны жениться слишком молодыми, потому что в этом случае дети будут слабыми и женского пола, жены станут распутными, а мужья зачахнут, останутся низкорослыми. Подходящим возрастом для вступления в брак мужчины является тридцать семь лет, женщины — восемнадцать.

Мы узнаем, как Фалес, когда стали насмехаться над его бедностью, скупил в рассрочку все прессы для выдавливания оливкового масла и благодаря этому получил возможность назначать за их использование монопольные цены. Он сделал это, чтобы показать, что философы *умеют* наживать деньги, и если они остаются бедными, то потому, что у них есть предмет, более важный для размышлений, чем деньги. Все это, однако, говорится попутно; пора перейти к более серьезным вопросам.

Книга начинается указанием на важное значение государства; это высшего рода сообщество, и направлено оно к величайшему благу. По времени сначала шла семья; она строилась на двух основных взаимоотношениях — мужчины и женщины, господина и раба, причем оба эти вида отношений естественны. Несколько объединенных семей образуют селение; несколько селений — государство, при условии, что число объединяемых селений достаточно велико, чтобы удовлетворять собственные потребности. Государство, хотя оно появилось позднее, чем семья, по своей природе стоит выше

семьи и даже выше индивида, ибо «то, чем становится каждая вещь в своем полном развитии, мы называем ее натурой», а человеческое общество в полном своем развитии есть государство, и целое выше части. Изложенная здесь концепция — это концепция *организма:* рука, когда тело уничтожено, не является более рукою, говорит он. Здесь подразумевается, что рука должна определяться своей функцией — схватывать, которую она может осуществлять только тогда, когда присоединена к живому телу. Подобным же образом индивид не может выполнить своей функции, не являясь частью государства. Тот, кто основал государство, говорит Аристотель, был величайшим из благодетелей, ибо без *закона* человек — худшее из животных, а закон своим существованием обязан государству. Государство не есть только общество для обмена и для предотвращения преступлений:

«Государство создается... для того, чтобы жить счастливо; <...> само же государство представляет собой общение родов и селений ради достижения совершенного самодовлеющего существования, которое, как мы утверждаем, состоит в счастливой и прекрасной жизни. Так что и государственное общение — так нужно думать — существует ради прекрасной деятельности, а не просто ради совместного жительства»[1].

Поскольку государство формируется из хозяйств, каждое из которых состоит из одной семьи, обсуждение политики должно начаться с семьи. Основное в этом обсуждении связано с рабством, так как в античном мире рабы всегда считались частью семьи. Рабство целесообразно и правильно, но раб, *естественно,* должен быть ниже хозяина. От рождения одни предназначены подчиняться, другие — управлять; человек, который по рождению принадлежит не самому себе, а другому человеку, является по природе рабом. Рабы не должны быть греками, а должны принадлежать к низшей расе, менее одухотворенной. Для прирученных животных лучше, когда ими управляет человек; это относится и к тем людям, которые ниже по природе: для них лучше, когда ими управляют высшие. Можно сомневаться, оправдана ли практика превращения в рабов военнопленных; сила, которая

[1] *Аристотель.* Политика // Сочинения. М., 1983, т. 4, с. 460, 462.

приводит к победе в войне, как будто подразумевает высшую добродетель, но это бывает не всегда. Война, однако, справедлива, когда ведется против тех, кто, хотя и предназначен природой быть управляемым, не желает подчиняться; в этом случае подразумевается, что обращать в рабство побежденных правильно. Казалось бы, этого достаточно для того, чтобы оправдать любого когда-либо жившего завоевателя, ибо ни один народ не пожелает признать, что он природой предназначен быть управляемым, и единственным свидетельством о намерениях природы может служить исход войны. Поэтому в каждой войне победители оказываются правы, а побежденные — не правы. Весьма удовлетворительно!

Затем следует рассуждение о торговле, которое оказало глубокое влияние на схоластическую казуистику. Вещь может быть использована двумя способами (правильно и неправильно); например, башмак можно носить, то есть использовать правильно, или его можно обменять, что будет неправильным его использованием. Отсюда следует, что есть что-то унизительное в том, чтобы быть сапожником, поскольку сапожник, для того чтобы жить, вынужден обменивать башмаки. Розничная торговля, оказывается, не является естественной частью искусства наживать богатство. Естественный путь к приобретению богатства — это искусное управление домашним хозяйством и землями. Богатству, наживаемому таким путем, есть предел, но нет границ богатству, наживаемому торговлей. Торговля имеет отношение к *деньгам,* но богатство не есть накопление монеты. Богатство, приобретаемое торговлей, справедливо ненавидят, потому что оно неестественно: «Поэтому с полным основанием вызывает ненависть ростовщичество, так как оно делает сами денежные знаки предметом собственности, которые, таким образом, утрачивают то свое назначение, ради которого они были созданы: ведь она возникла ради меновой торговли, взимание же процентов ведет именно к росту денег. <...> Этот род наживы оказывается по преимуществу противным природе».

О том, что следует из этого авторитетного заявления, можно прочесть в книге Тауни «Религия и подъем капита-

лизма». Но, хотя на сообщаемые им факты можно положиться, его комментарии пристрастны в пользу докапиталистического строя.

«Ростовщичество» означало *всякую* ссуду под проценты, а не только, как теперь, кабальные долговые ссуды. Со времен древних греков до нынешних дней человечество — или по крайней мере наиболее развитая в экономическом отношении часть его — делилось на должников и кредиторов; должники не одобряли процентов, а кредиторы одобряли их. Почти всегда земледельцы были должниками, а люди, занятые торговлей, — кредиторами. Точка зрения философов, за малым исключением, совпадала с денежными отношениями их класса. Греческие философы или принадлежали к классу землевладельцев, или служили ему; поэтому они неодобрительно относились к процентам. Средневековые философы были церковниками, а основную собственность церкви составляли земли, поэтому они не видели необходимости в пересмотре мнения Аристотеля. Их возражения против ростовщичества подкреплялись антисемитизмом, так как наиболее быстро оборачивающийся капитал принадлежал евреям. Церковники и бароны вступали в борьбу между собой, иногда очень ожесточенную, но они могли объединяться против злого еврея, который помогал им пережить времена плохого урожая, давая деньги взаймы, и считал, что заслуживает некоторого вознаграждения за свою бережливость.

С Реформацией положение изменилось. Многие из самых убежденных протестантов были дельцами, для которых давать взаймы под проценты было очень важно. Последовательно сначала Кальвин, а затем и другие протестантские богословы санкционировали проценты. Наконец, католическая церковь была вынуждена последовать этому примеру, потому что старые запрещения не соответствовали новому миру. Философы, чьи доходы имели своим источником университетские вклады, относились к процентам благосклонно с тех пор, как перестали быть церковнослужителями и потому не были более связаны с землевладением. Сколько угодно теоретических доводов в поддержку экономически удобной точки зрения имелось на каждой исторической ступени.

Аристотель критикует «Утопию» Платона с разных сторон. Прежде всего очень интересны его комментарии, согласно которым «утопия» приписывает слишком много единства государству и превращает его в индивид. Затем идут аргументы против предлагаемой отмены семьи, такие, которые невольно приходят на ум каждому читателю. Платон думает, что человек, просто называя «сыном» всякого, кто по возрасту мог бы быть таковым, приобретет ко всем молодым людям те чувства, которые сейчас испытывают отцы к своим настоящим сыновьям; то же относится и к наименованию «отец». Аристотель, напротив, говорит, что общее многим людям пользуется наименьшей заботой и если «сыновья» будут общими для многих «отцов», они вообще окажутся заброшенными, о них не станут заботиться; лучше быть двоюродным братом на самом деле, чем «сыном» в платоновском смысле; план Платона сделал бы любовь слишком бессодержательной. Затем имеется следующий любопытный довод: поскольку воздержание от супружеской измены является добродетелью, было бы жаль иметь такую социальную систему, которая отменяет эту добродетель и соотносительный с ней порок. Затем задается вопрос: если женщины станут общими, кто будет вести хозяйство? Однажды я написал очерк, называемый «Архитектура и социальная система», в котором указывал, что все, кто отождествляет коммунизм с отменой семьи, защищают также и коммунальное жилье для большого числа людей с общими кухнями, столовыми и детскими. Эту систему можно охарактеризовать как монастыри без обета безбрачия. Все это существенно для проведения в жизнь планов Платона, но, безусловно, столь же невозможно, как многое другое, им рекомендуемое.

Платоновский коммунизм раздражает Аристотеля. Он привел бы, заявляет Аристотель, к взрыву гнева против ленивых и к такого рода ссорам, которые обычны для людей, путешествующих совместно. Лучше, если каждый будет заниматься своими делами. Собственность должна быть частной, но у людей следует воспитывать чувство благотворительности, так чтобы использование этой собственности было в основном общим. Благотворительность и щедрость — добродетели, а без частной собственности они невозможны.

Наконец, говорится, что, если бы планы Платона были хороши, кто-нибудь выдумал бы их раньше[1]. Я не согласен с Платоном, но если бы что-либо и могло заставить меня с ним согласиться, то это доводы Аристотеля, выдвигаемые против него.

Как мы уже видели в связи с вопросом о рабстве, Аристотель не верит в равенство; хотя он и допускает подчинение рабов и женщин, однако все еще остается вопросом, должны ли все *граждане* быть политически равными. Некоторые, говорит он, считают это желательным на том основании, что все революции имеют своей целью урегулирование собственности. Он отвергает этот довод, утверждая, что величайшие преступления совершаются скорее от избытка, чем от недостатка; никто не становится тираном, чтобы не мерзнуть.

Правительство тогда хорошо, когда его целью является благо всего общества, и плохо, когда оно заботится только о себе. Есть три рода хороших правительств: монархия, аристократия и конституционное правление (или полития); есть три плохих — тирания, олигархия и демократия. Существует также много смешанных промежуточных форм. Надо отметить, что плохие и хорошие правления определяются этическими качествами тех, кто находится у власти, а не формой конституции. Это, однако же, верно лишь отчасти. Аристократия есть правление людей добродетельных, олигархия — правление богатых. Аристотель же не считает богатство и добродетель понятиями строго синонимичными. В соответствии с доктриной золотой середины он утверждает, что умеренный достаток скорее всего ассоциируется с добродетелью:

«...не добродетели приобретаются и охраняются внешними благами, но, наоборот, внешние блага приобретаются и охраняются добродетелями; ...счастье в жизни, будет ли оно для людей выражаться в удовольствиях, или в добродетели, или и в том и в другом, сопутствует тем людям, которые в избытке украшены добрыми нравами и разумом и которые проявляют умеренность в приобретении внешних благ в го-

[1] Ср. речь Нудля в книге Сиднея Смита: «Если бы это предложение было здравым, разве саксы прошли бы мимо него? Разве датчане пренебрегли бы им? Разве оно ускользнуло бы от мудрости норманов?» (цитирую по памяти).

раздо большей степени, нежели тем, которые приобрели больше внешних благ, чем это нужно, но бедны благами внутренними». Поэтому есть разница между правлением лучших (аристократия) и богатейших (олигархия), ибо лучшие, по-видимому, обладают только умеренным состоянием. Есть также разница между демократией и политией (кроме этической разницы в правлении), ибо то, что Аристотель называет «политией», сохраняет некоторые элементы олигархии. Но между монархией и тиранией разница лишь этическая.

Он видит различие между олигархией и демократией в экономическом статусе правящей партии: олигархия есть то, где богатые управляют, не принимая в расчет бедных; демократия — то, где власть находится в руках нуждающихся и они пренебрегают интересами богатых.

Монархия лучше, чем аристократия, аристократия лучше, чем полития. Но хуже всего коррупция лучших, поэтому тирания хуже, чем олигархия, а олигархия хуже, чем демократия. Таким путем Аристотель приходит к ограниченной защите демократии: поскольку большинство существующих правлений плохо, среди этих правлений демократию можно считать лучшей.

Греческая концепция демократии была во многих отношениях более крайней, чем наша; например, Аристотель говорит, что избирать управителей — олигархично, а назначать их по жребию — демократично. В экстремистских демократиях собрание граждан было выше закона и решало каждый вопрос независимо ни от чего. Афинские суды составлялись из большого числа граждан, избираемых по жребию и не имевших никакой юридической помощи; они, разумеется, легко поддавались красноречию ораторов или партийным страстям. Когда критикуют демократию, надо понимать, что имеется в виду именно это.

В этом месте у Аристотеля есть пространное рассуждение о причинах революции. В Греции революции были столь же часты, как недавно в Латинской Америке, поэтому Аристотель обладал большим опытом, на основе которого он мог делать выводы. Основной причиной революций являлись конфликты между олигархами и демократами. Демократия,

говорит Аристотель, возникает из убеждения, что люди, равно свободные, должны быть равны во всех отношениях; олигархия возникает из того факта, что люди, в каком-нибудь отношении высшие, претендуют на слишком многое. Обе формы правления имеют некоторого рода оправдания, но не лучшего сорта. «По этой причине те и другие [граждане], исходя из своих предпосылок, раз они не получат своей доли в государственном управлении, поднимают мятеж». Демократические правления менее подвержены революциям, чем олигархии, потому что олигархи могут поссориться друг с другом. Олигархи, по-видимому, были весьма энергичными людьми. В некоторых городах, оказывается, они давали такую клятву: «Я неизменно буду врагом народа и буду причинять ему такой вред, какой только смогу». Современные реакционеры не так откровенны.

Три фактора необходимы для предотвращения революции: правительственная пропаганда в процессе воспитания; уважение к закону, даже в мелочах; справедливость в законе и управлении, то есть «равенство по достоинству и при котором каждый пользуется тем, что ему (по праву) принадлежит». Аристотель словно никогда не осознает трудности установления «равенства по достоинству». Если это будет истинная справедливость, то «достоинством» должна быть добродетель. Ну, а добродетель трудно измерить, и она является объектом партийных споров. Поэтому в политической практике имеется тенденция измерять добродетель доходом; различие между аристократией и олигархией, которое пытается провести Аристотель, возможно только там, где имеется прочно установившаяся родовая знать. Если там будет существовать многочисленный класс богатых людей, не принадлежащих к знати, их придется допустить к власти из опасения, что они совершат переворот. Наследственная аристократия не может надолго удержать власть в своих руках, за исключением тех мест, где земля является почти единственным источником богатства. Все социальное неравенство, в конце концов, — это неравенство в доходах. Довод в пользу демократии частично таков: попытка достичь «справедливости по достоинству», основанная на любых иных достоинствах, кроме богатства, обречена на провал. Защит-

ники олигархии стремятся доказать, будто доход пропорционален добродетели; пророк говорит, что он никогда не видал праведника, просящего милостыню; Аристотель думает, что хорошие люди получают примерно такой же доход, как он сам, — не слишком большой и не слишком маленький. Но такое мнение является абсурдным. Всякая иная «справедливость», по сравнению с абсолютным равенством, будет практически вознаграждать какое-нибудь качество, совершенно отличное от добродетели, и поэтому должна быть осуждена.

Интересен раздел, посвященный тирании. Тиран стремится к богатству, тогда как царь стремится к почестям. У тирана охрана продажная, тогда как у царя охрана состоит из его граждан. Тираны в основном являются демагогами, добивающимися власти, обещая защитить народ от знати. В ироническом макиавеллевском тоне Аристотель поясняет, что должен делать тиран, чтобы удержать власть. Он должен предотвращать возвышение любого человека, обладающего исключительными достоинствами, предавая его казни, если это необходимо. Он должен запретить совместные обеды, всякие сборы и любое образование, способное вызвать оппозиционные чувства. Не должно быть литературных собраний или диспутов. Он должен помешать людям близко сходиться друг с другом и взять их общественную жизнь под свой надзор. Он должен нанимать шпионов, подобных женщинам-сыщикам в Сиракузах. Он должен сеять раздоры и приносить обнищание своим подданным. Он должен держать их занятыми: все время занимать их величественными работами широкого масштаба, как это делали цари Египта, заставляя строить пирамиды. Он должен дать права рабам и женщинам, чтобы сделать их осведомителями. Он должен вести войны, чтобы его подданные были чем-нибудь заняты и всегда нуждались в руководителе.

Как ни печально, из всей книги это рассуждение ближе всего подходит к современности. В заключение Аристотель говорит: нет ничего слишком низкого для тирана. Однако, замечает он, есть и другой метод сохранения тирании, а именно умеренность и притворная религиозность. И нельзя с уверенностью решить, какой метод окажется более успешным.

Далее следует длинное рассуждение с целью доказать, что иноземное завоевание еще не означает конец государства. Это рассуждение показывает, что многие придерживались точки зрения империализма. Правда, он делает одно исключение — захват «рабов от природы» правилен и справедлив. По мнению Аристотеля, это оправдало бы войны против варваров, но не против греков, ибо ни один грек не является «рабом от природы». В общем война есть только средство, но не цель; город, изолированный от всего мира, причем такой, что завоевание его невозможно, может быть счастлив; государствам, живущим изолированно, незачем быть бездеятельными. Бог и Вселенная деятельны, хотя иноземные завоевания для них невозможны. То благополучие, к которому должно стремиться государство, достигается поэтому не войнами, а мирной деятельностью, хотя война может быть иногда необходимым средством для этого.

Отсюда возникает вопрос: как велико по размерам должно быть государство? Мы узнаем, что крупные города никогда хорошо не управляются, так как большие массы не способны вести себя дисциплинированно. Государство должно быть достаточно большим, чтобы в той или иной степени удовлетворять собственные потребности, но оно не должно быть слишком велико для конституционного правления. Оно должно быть достаточно малым, чтобы граждане знали друг друга по репутации, иначе выборы и судебные процессы не будут вестись правильно. Территория его должна быть достаточно мала, настолько, чтобы всю ее можно было обозреть с вершины холма. Мы узнаем, что государство должно (в одно и то же время) само удовлетворять свои потребности и иметь экспорт и импорт — внешнюю и внутреннюю торговлю. Это кажется непоследовательным.

Люди, живущие на свой заработок, не должны получать гражданских прав. «Ремесленники не имеют прав гражданства, как и вообще всякий другой класс населения, деятельность которого не направлена на служение добродетели». Граждане не могут быть землепашцами, так как им, гражданам, нужно свободное время. Граждане должны владеть собственностью, а землепашцы обречены быть рабами другой расы. «Если право собственности должно принадлежать гра-

жданам, то ясно, что землепашцы должны быть рабами... не эллинского происхождения». Северные расы, как нам сообщают, энергичны, мужественны; южные — более умны, сообразительны; стало быть, рабы должны принадлежать к южным расам, поскольку возникнут большие неудобства, если они будут мужественными. Только греки одновременно и мужественны и умны; ими лучше управлять, чем варварами. И если бы они объединились, они могли бы править всем миром. В этом месте можно было бы ожидать ссылки на Александра, но ее нет.

Что касается размеров государства, Аристотель делает ту же ошибку, что и многие современные нам либералы, только в ином плане. Государство должно быть способно защитить себя в войне, и даже если какая-то свободная от предрассудков культура может выжить, защитить себя без очень большого напряжения. Насколько велико должно быть в связи с этим государство, зависит от техники ведения войны и от развития промышленности. В дни Аристотеля город-государство уже устарел, потому что не мог защитить себя от нападения Македонии. В наше время Греция в целом, включая Македонию, устарела в этом смысле (что было недавно доказано)[1]. Проповедовать полную независимость Греции или любой другой небольшой страны теперь так же бесполезно, как защищать полную независимость одного города, всю территорию которого можно обозреть с вершины холма. Не может быть подлинной независимости у государства или союза, за исключением достаточно мощного, чтобы отразить все попытки иноземного захвата собственными усилиями. Ничто меньшее, чем Америка, объединенная с Британской империей, не удовлетворит такому требованию; но возможно, что и это объединение окажется слишком малым.

Книга в форме, дошедшей до нас, кажется незаконченной; завершается она рассуждением о воспитании. Воспитание, конечно, предназначено только для тех детей, которые собираются стать гражданами; рабов можно учить полезным искусствам, таким как кулинария, но эти искусства не являются частью образования. Гражданин должен формировать-

[1] Это было написано в мае 1941 года.

ся по образцу того правления, при котором он живет, и поэтому в воспитании должна быть разница в зависимости от того, является ли город, о котором идет речь, олигархическим или демократическим. Здесь Аристотель, однако, имеет в виду, что все граждане участвуют в управлении государством. Дети должны обучаться тому, что полезно для них, но без опошления; например, их не следует учить ни одному из ремесел, которые уродуют тело или которые дают возможность зарабатывать деньги. Атлетикой они должны заниматься умеренно, чтобы не приобрести профессиональной ловкости; мальчики, тренирующиеся для Олимпийских игр, портят свое здоровье; это доказывается тем фактом, что побеждавшие в мальчишеском возрасте редко бывали победителями, когда становились мужчинами. Детей следует учить рисованию, чтобы они понимали красоту человеческих форм; их также следует научить ценить те рисунки и скульптуры, которые выражают моральные идеи. Их можно учить пению, игре на музыкальных инструментах — настолько, чтобы они могли наслаждаться музыкой критически, но не настолько, чтобы они стали искусными исполнителями, так как ни один свободный человек не будет играть или петь, если он не пьян. Конечно, они должны учиться читать и писать, несмотря на полезность этих искусств. Но целью воспитания является «добродетель», а не польза. То, что Аристотель имеет в виду, говоря о «добродетели», он разъяснил нам в своей «Этике», на которую в этой книге часто ссылается.

Основные положения Аристотеля, выраженные в его «Политике», весьма отличаются от положений любого современного нам писателя. Цель государства, по его мнению, — воспитывать культурных людей, у которых ум аристократа соединяется с любовью к наукам и искусству. Такое соединение в своем высшем совершенстве существовало в Афинах времен Перикла — не в широких массах населения, но среди зажиточных людей. Оно начало распадаться в последние годы жизни Перикла. Простонародье, не обладавшее культурой, поднялось против друзей Перикла, которые вынуждены были защищать привилегии богатых путем предательства, убийств, незаконного деспотизма и другими столь же неблаговидными методами. После смерти Сократа фанатизм афинской

демократии уменьшился, и хотя Афины остались центром культуры древности, но политическая власть перешла к другому городу-государству. На протяжении всего позднего античного периода власть и культура были обычно разделены: власть была в руках грубых солдат, культура же принадлежала грекам, которые не имели власти, и часто рабам. Это только в некоторой степени правильно в отношении Рима в дни его величия, но это очень верно для периода до Цицерона и после Марка Аврелия. После вторжения варваров «благородными» были северные варвары — люди, чья культура была культурой хитрых южных церковников. Это положение в той или иной мере сохранялось до эпохи Возрождения, когда миряне начали приобщаться к культуре. С эпохи Возрождения греческая концепция правительств, состоящих из культурных благородных людей, начинает постепенно превалировать все больше и достигает расцвета в XVIII веке.

Этому состоянию дел положили конец различные обстоятельства, прежде всего демократия, воплощенная во Французской революции, с ее последствиями. Культурные люди, подобные Периклу, должны были защищать свои привилегии от простонародья и в ходе этой борьбы сами перестали быть и культурными и благородными. Второй причиной был индустриализм с его научной техникой, весьма отличной от обычной традиционной культуры. Третьей причиной было общедоступное образование, которое давало возможность читать и писать, но не давало культуры, что позволило новому типу демагога вести пропаганду по-новому, как это проявилось в диктатурах.

Так — хорошо это или плохо, — но дни власти культурных людей миновали.

Глава XXII
ЛОГИКА АРИСТОТЕЛЯ

Влияние Аристотеля, очень большое во многих областях, всего сильнее сказалось в логике. В поздний классический период, когда Платон все еще первенствовал в метафизике,

Аристотель был признанным авторитетом в логике и оставался им на всем протяжении Средних веков. Только в XIII веке христианские философы отвели ему первое место и в области метафизики. Первенство Аристотеля в области метафизики в большой степени было потеряно им в эпоху Возрождения, но первенство в логике за ним сохранилось. Даже сейчас все католические преподаватели философии и многие другие по-прежнему упрямо отвергают открытия современной логики и придерживаются со странной настойчивостью системы столь же явно устарелой, как система Птолемея в области астрономии. Это затрудняет возможность исторически справедливо оценить Аристотеля. В наше время его влияние столь враждебно ясному мышлению, что с трудом помнишь, какой огромный шаг вперед он сделал по сравнению со всеми своими предшественниками (включая Платона), какой превосходной, великолепной все еще казалась бы его логическая система, если бы она осталась одной из ступеней прогрессивного развития, вместо того чтобы стать (как это случилось на деле) тупиком в развитии логики, за которым последовало более двух тысяч лет застоя. Рассматривая предшественников Аристотеля, незачем напоминать читателю, что их труды не были в буквальном смысле слова вдохновенными; поэтому можно хвалить их за способности, за умение, мастерство, не будучи заподозренным в том, что соглашаешься со всеми их доктринами. Иное дело труды Аристотеля. Они все еще, особенно в вопросах логики, являются объектом споров, и их нельзя рассматривать исключительно в историческом аспекте.

Самое важное место в работах Аристотеля в области логики занимает учение о силлогизме. Силлогизм есть доказательство, состоящее из трех частей: большая посылка, меньшая посылка и заключение. Имеется несколько модусов силлогизма, каждому из которых схоласты присвоили название. Самым общеизвестным является модус, названный «Barbara».

Все люди смертны (большая посылка).

Сократ — человек (меньшая посылка).

Следовательно, Сократ смертен (заключение).

Или:

Все люди смертны.

Все греки — люди.

Следовательно, все греки смертны.

(Аристотель не делает различия между этими двумя модусами, и это, как мы увидим, является ошибкой.)

Другие модусы следующие: ни одна рыба не разумна; все акулы — рыбы; следовательно, ни одна акула не разумна (это модус «Celarent»).

Все люди разумны; некоторые животные суть люди; следовательно, некоторые животные разумны (это модус «Darii»).

Ни один грек не черен; некоторые люди суть греки; следовательно, некоторые люди не черны (этот модус называется «Ferio»).

Эти четыре модуса составляют «первую фигуру» силлогизма; Аристотель добавляет к ней вторую и третью фигуры, а схоласты — четвертую. Доказано, что три позднейшие фигуры различными способами могут быть сведены к первой.

Из одной посылки может быть сделано несколько заключений. Из посылки «некоторые люди смертны» мы можем заключить, что «некоторые смертные суть люди». Согласно Аристотелю, это можно также вывести из посылки «все люди смертны». Из посылки «ни один бог не смертен» мы можем заключить, что «ни один из смертных — не бог», но из посылки «все люди — не греки» не следует, что «некоторые греки — не люди».

Помимо таких умозаключений, как вышеприведенные, Аристотель и его последователи думали, что всякое дедуктивное умозаключение в строгой формулировке является силлогистическим. Выдвигая все имеющие силу модусы силлогизма и выражая любое предполагаемое доказательство в силлогической форме, можно было бы избежать ошибок в логическом выводе.

Эта система явилась началом формальной логики и как таковая была одновременно и примечательной и важной. Но будучи рассматриваема как завершение, а не как начало формальной логики, она уязвима для критики по трем направлениям:

1. В силу формальных недостатков внутри самой системы.

2. По причине переоценки силлогизма по сравнению с другими формами дедуктивного доказательства.

3. В силу переоценки дедукции как формы доказательства.

Следует сказать несколько слов о каждом из этих трех направлений критики.

1. *Формальные недостатки.* Начнем с двух утверждений «Сократ — человек» и «все греки — люди». Между двумя этими утверждениями необходимо проводить резкое различие, чего нет в логике Аристотеля. Утверждение «все греки — люди» обычно истолковывается как подразумевающее, что существуют греки; без этого скрытого смысла некоторые силлогизмы Аристотеля необоснованны. Возьмем, к примеру: «Все греки — люди, все греки — белые, следовательно, некоторые люди белые». Это заключение имеет силу, если греки существуют, но не иначе. Если бы мне пришлось сказать «все золотые горы суть горы, все золотые горы суть золотые, следовательно, некоторые горы — золотые», мое заключение было бы ложным, хотя в некотором смысле мои посылки были бы истинными. Если мы хотим, чтобы наше утверждение было более ясным, мы должны разделить единое утверждение «все греки — люди» на два: одно — «имеются греки» и другое — «если нечто является греком, то это человек». Последнее остается чисто гипотетическим и не подразумевает того, что существуют греки.

Таким образом, утверждение «все греки — люди» гораздо более сложно по форме, чем утверждение «Сократ — человек». В утверждении «Сократ — человек» Сократ является субъектом, но в утверждении «все греки — люди» выражение «все греки» не является субъектом, так как обо «всех греках» ничего не сказано ни в утверждении «имеются греки», ни в утверждении «если нечто есть грек, то это человек».

Эта чисто формальная ошибка явилась источником ошибок в метафизике и теории познания. Разберемся в установлении нашего знания в разрезе двух суждений: «Сократ смертен» и «все люди смертны». Чтобы узнать, истинно ли суждение «Сократ смертен», большинство из нас довольствуется устным свидетельством; но если это свидетельство надежно, оно должно вести нас назад, к кому-либо, кто знал Сократа и видел его мертвым. Одного осознанного факта — мертвого тела Сократа — вместе со знанием того, что оно называлось «Сократом», достаточно, чтобы уверить нас в смертности

Сократа. Но когда утверждается: «все люди смертны», дело меняется. Вопрос о нашем познании таких общих суждений очень труден. Иногда они лишь словесные: что «все греки — люди» известно, потому что ничто не называется греком, если это не человек. В столь общих утверждениях можно удостовериться по словарю. Они ничего не говорят нам о мире, за исключением того, как употреблены слова. Но «все люди смертны» — утверждение не такого вида. Нет ничего логически самопротиворечивого в понятии бессмертного человека. Мы верим в истинность вышеприведенного суждения на основе индукции, потому что нет такого вполне достоверно установленного случая, чтобы человек жил более, чем, скажем, 150 лет; но это делает предложение только вероятным, а не достоверным. Оно не может быть достоверным, пока существуют живые люди.

Метафизические ошибки возникают из-за того предположения, что «все люди» являются субъектом суждения «все люди смертны» в том же самом смысле, в каком «Сократ» является субъектом суждения «Сократ смертен». Это позволяет утверждать, что в некотором смысле выражение «все люди» обозначает сущность такого же рода, как та, которая обозначается словом «Сократ». Это привело Аристотеля к утверждению, что в некотором смысле вид является субстанцией. Он сопровождает это утверждение оговорками, но его последователи, особенно Порфирий, проявили меньше осторожности.

Другая ошибка, в которую впадает Аристотель вследствие того же заблуждения, — это мысль, что предикат предиката может быть предикатом исходного субъекта. Если мы говорим «Сократ — грек, все греки — люди», то Аристотель думает, что «люди» являются предикатом для «грека», тогда как «грек» — это предикат для «Сократа», и очевидно, что и «люди» — предикат для «Сократа». Но на самом деле «люди» — не предикат для «грека». Различие между именами и предикатами, или, на языке метафизики, между индивидами и универсалиями, таким образом, стирается, причем с гибельными последствиями для философии. Одной из путаниц, возникших из всего этого, было предположение, что класс с одним лишь членом идентичен с этим членом. Это сделало

невозможной правильную теорию числа *один* и привело к бесконечным дурным метафизическим рассуждениям по поводу единицы.

2. *Переоценка силлогизма.* Силлогизм — лишь один из видов дедуктивного доказательства. В математике, которая полностью дедуктивна, силлогизмы вряд ли когда-либо встречаются. Конечно, можно было бы переписать математические доказательства в форме силлогизмов, но это было бы чрезвычайно искусственно и не сделало бы их убедительнее. Возьмем, к примеру, арифметику. Если я куплю товар стоимостью 16 шиллингов и 3 пенса и предложу в уплату банкнот в 1 фунт, сколько мне причитается сдачи? Представлять эту простую арифметическую задачу в форме силлогизма было бы абсурдно и вело бы к сокрытию подлинной природы доказательства. И еще: в логике имеются несиллогистические выводы, такие как: «лошадь — животное, следовательно, голова лошади является головой животного». Правильные силлогизмы в действительности являются только одними из некоторых правильных дедукций и не имеют логического преимущества перед другими. Попытка отдать силлогизму предпочтение в дедукции ввела в заблуждение философов в отношении природы математических рассуждений. Кант, понимая, что математика несиллогистична, заключает, что она использует сверхлогические принципы, которые, однако, он считал столь же определенными, как и принципы логики. Подобно своим предшественникам, хотя и по-иному, Кант был введен в заблуждение чувством уважения к Аристотелю.

3. *Переоценка дедукции.* Греки вообще придавали дедукции как источнику знания больше значения, чем современные философы. В этом Аристотель не так виноват, как Платон; он неоднократно признавал важность индукции и уделил значительное внимание вопросу о том, как мы устанавливаем исходные посылки, от которых должна отправляться дедукция. Тем не менее он, как и другие греки, в своей теории познания отвел неподобающе высокое место дедукции. Мы согласимся, что, скажем, мистер Смит смертен, и мы свободно можем сказать, что знаем это, потому что мы знаем, что все люди смертны. Но в действительности мы знаем не то, что «все люди смертны», а скорее что-то вроде: «все люди,

рожденные более полутораста лет назад, — смертны, и таковы же почти все люди, рожденные более ста лет назад». Таково наше основание для того, чтобы думать, что мистер Смит умрет. Но это доказательство является индукцией, а не дедукцией. Оно обладает меньшей убедительностью, чем дедукция, и дает только вероятностное, а не достоверное знание; но, с другой стороны, оно дает *новое* знание, которого не дает дедукция. Все важные выводы вне логики и чистой математики индуктивны, а не дедуктивны; единственными исключениями являются юриспруденция и теология, каждая из которых выводит свои исходные принципы из не подлежащего сомнению текста, а именно из свода законов или из священных книг.

Кроме «Первой Аналитики», которая трактует силлогизм, другие логические произведения Аристотеля также имеют важное значение в истории философии. Одним из них является небольшая работа «Категории». Неоплатоник Порфирий написал к ней комментарий, который оказал весьма заметное влияние на средневековую философию. Но пока оставим без внимания Порфирия и ограничимся Аристотелем.

Что именно подразумевается под словом «категория» у Аристотеля, у Канта и у Гегеля, я, признаться, никогда не был в состоянии понять. Я лично не верю, что термин «категория» может в какой-либо мере быть полезен в философии как представляющий ясную идею. У Аристотеля есть десять категорий: субстанция, количество, качество, отношение, место, время, положение, состояние, действие и страдание. Дается только единственное определение «категорий»: это «выражения, которые ни в коей мере не означают чего-то сложного», — а затем следует вышеприведенный список. Суть этого определения, по-видимому, та, что каждое слово, значение которого не составлено из значений других слов, означает сущность, или количество, или что-либо еще. Нет указаний на какой-либо принцип, на основании которого был составлен список из десяти категорий.

Субстанция — это прежде всего то, что не может быть ни предикатом какого-либо субъекта, ни находиться в субъекте. Говорят, что вещь «находится в субъекте», и хотя она не является частью субъекта, но не может существовать без него.

Какие даются примеры? Образчик грамматического знания, которое находится в уме, и некая белизна, которую может иметь тело. Субстанция в вышеуказанном первоначальном смысле является индивидуальной вещью, лицом или животным. Но во втором смысле вид или род, то есть «человек» или «животное», может быть назван субстанцией. Этот второй смысл кажется незащищаем и дал возможность более поздним писателям пуститься во множество дурных метафизических рассуждений.

«Вторая Аналитика» — работа, касающаяся в основном вопроса, который должен беспокоить любую дедуктивную теорию, а именно: как получаются исходные посылки? Поскольку дедукция должна из чего-то исходить, мы должны начать с чего-то недоказанного, известного каким-либо иным способом, чем наглядная демонстрация. Я не буду приводить теорию Аристотеля в деталях, поскольку она зависит от понятия *сущности*. Определение, заявляет он, — это утверждение сущности природы вещи. Понятие о сущности является сокровенной частью каждой философской системы после Аристотеля, пока мы не подходим к Новому времени. Это, по-моему, безнадежно сбивающее с толку понятие, но его историческая ценность заставляет сказать о нем несколько слов.

По-видимому, понятие «сущности» вещи означает «те из ее свойств, которые нельзя изменить, чтобы она не перестала быть сама собой». Сократ может иногда быть счастлив, иногда печален; иногда здоров, иногда болен. Поскольку эти его качества, свойства могут изменяться, причем он не перестанет быть Сократом, они не являются частью его сущности. Но, как предполагается, сущность Сократа — то, что он человек, хотя пифагореец, который верит в переселение душ, этого не признает. В действительности вопрос о «сущности» есть вопрос о том, как употреблять слова. Мы употребляем одно и то же имя в различных случаях для довольно разнообразных явлений, которые рассматриваем как проявление одной и той же «вещи» или «лица». Фактически, однако, это лишь вербальная конвенция. «Сущность» Сократа состоит тем самым из таких свойств, при отсутствии которых нельзя употреблять имя «Сократ». Вопрос этот чисто лингвистический: *слово* может иметь сущность, но *вещь* — не может.

Понятие «субстанции», как и понятие «сущности», — это перенесение в область метафизики того, что является лишь лингвистической конвенцией. Описывая мир, мы находим удобным описывать какое-то количество случаев как события из жизни «Сократа», а другие случаи — как события из жизни «мистера Смита». Это заставляет нас думать о «Сократе» или «мистере Смите» как означающем что-то, что существует на протяжении целого ряда лет и в некотором смысле является более «прочным» и «реальным», чем те события, которые случаются с ним. Если Сократ болен, мы думаем, что в другое время он здоров, и тем самым бытие Сократа не зависит от его болезни; с другой стороны, болезнь требует, чтобы кто-то был болен. Но, хотя Сократу нет необходимости быть больным, все же *что-нибудь* должно с ним случаться, если он рассматривается как существующий. Поэтому в действительности он не более «прочен», чем те события, которые с ним происходят.

«Субстанция», если принимать ее всерьез, вызывает непреодолимые трудности. Предполагается, что субстанция — это носитель свойств, нечто отличное от всех своих свойств. Но когда мы отбросим свойства и попробуем вообразить субстанцию саму по себе, мы убеждаемся, что от нее ничего не осталось. Поставим вопрос по-иному: что отличает одну субстанцию от другой? Не разница в свойствах, так как, согласно логике субстанции, различие свойств предполагает численное различие между «субстанциями», о которых идет речь. Поэтому две субстанции должны быть именно двумя, не будучи сами по себе различимы каким-либо путем. Но как же тогда мы сможем установить, что их две?

«Субстанция» — это фактически просто удобный способ связывания событий в узлы. Что мы можем знать о «мистере Смите»? Когда мы смотрим на него, мы видим определенное соединение красок; когда мы прислушиваемся к тому, как он разговаривает, мы слышим серию звуков. Мы верим, что, подобно нам, у него есть мысли и чувства. Но что такое «мистер Смит», взятый отдельно от всех этих явлений? Лишь воображаемый крюк, на котором, как предполагается, должны висеть явления. В действительности им не нужен крюк, так же как земля не нуждается в слоне, чтобы покоиться на

нем. Каждый может видеть на примере из области географии, что такое слово, как, скажем, «Франция», — лишь лингвистическое удобство и что нет *вещи,* называемой «Франция», помимо и вне ее различных частей. То же относится и к «мистеру Смиту»; это собирательное имя для ряда явлений. Если мы примем его за нечто большее, оно будет означать что-то совершенно непознаваемое и поэтому ненужное для выражения того, что мы знаем.

Одним словом, понятие «субстанция» — это метафизическая ошибка, которой мы обязаны переносу в структуру мира структуры предложения, составленного из субъекта и предиката.

В заключение скажу, что доктрины Аристотеля, которыми мы занимались в этой главе, полностью ложны, за исключением формальной теории силлогизма, не имеющей большого значения. В наши дни любой человек, который захотел бы изучать логику, потратил бы зря время, если бы стал читать Аристотеля или кого-либо из его учеников. Тем не менее произведения Аристотеля, посвященные логике, — свидетельства большого дарования и были бы полезны для человечества, если бы появились в те времена, когда оригинальность интеллекта была еще очень значительна. К несчастью, они появились в самом конце творческого периода греческой мысли, и поэтому их приняли как неоспоримые положения. К тому времени, когда возродилась оригинальность в логике, двухтысячелетнее царствование логики Аристотеля сделало очень трудным ее свержение с трона. В течение всей новой эпохи практически каждый успех в науке, логике или философии приходилось вырывать зубами у сопротивлявшихся последователей Аристотеля.

Глава XXIII
ФИЗИКА АРИСТОТЕЛЯ

В этой главе я предполагаю рассмотреть две книги Аристотеля — одну, именуемую «Физика», и другую — «О небе». Эти две работы тесно между собою связаны; ход рассуждений

второй книги начинается с того пункта, где заканчивается ход рассуждений первой. Обе имели исключительное влияние и господствовали в науке вплоть до Галилея. Такие слова, как «квинтэссенция» и «подлунная», произошли из теорий, изложенных в этих книгах. Вот почему историк философии должен изучать их, невзирая на то, что вряд ли хоть одна фраза из обеих этих книг может считаться правильной в свете современной науки.

Чтобы понять взгляды Аристотеля, как и большинства греков, в области физики, необходимо постичь их образную подоплеку. У каждого философа, кроме той формальной системы, которую он предлагает миру, имеется другая, гораздо более простая, о которой он, может быть, вовсе не отдает себе отчета. Если же он осознает ее, то, вероятно, понимает, что она не совсем пригодна, и потому скрывает ее и выдвигает на первый план нечто более изощренное, лишенное наивности, чему он верит потому, что оно похоже на его первоначальную, необработанную систему, и он предлагает эту систему принять, так как считает, что сделал ее неопровержимой. Изощренность является результатом опровержения опровержений, но одно это никогда не дало бы положительного результата. Это показывает, в лучшем случае, что теория *может быть* истинной, а не то, что она *должна быть* таковой. Положительный результат, как бы мало ни сознавал это философ, обязан своим появлением его образным, предвзятым концепциям или тому, что Сантаяна называет «животной верой».

Что касается физики, то образная подоплека взглядов Аристотеля весьма отличалась от подоплеки взглядов современного исследователя. В наши дни мальчик начинает изучение физики с механики, которая самим своим названием напоминает о машинах. Он привык к автомобилям и самолетам. Даже в самых туманных глубинах его подсознательного воображения не содержится мысли о том, что внутри автомобиля находится нечто вроде лошади или что аэроплан летает потому, что его крылья — это крылья птицы, обладающей магической силой. Животные потеряли свое былое значение в воображаемых нами картинах мира, в которых человек стоит сравнительно одиноко, как владыка главным об-

разом безжизненной и в основном широко ему подчиненной материальной среды.

Грекам при попытках научно охарактеризовать движение вряд ли приходила в голову чисто механическая теория, за исключением немногих людей — таких гениев, как Демокрит и Архимед. Важными казались два вида явлений: движения животных и движения небесных светил. Для современного ученого тело животного — это очень тонкая машина, с чрезвычайно сложной физико-химической структурой; каждое новое открытие состоит в уменьшении кажущегося разрыва между животными и машинами. Грекам казалось более естественным уподоблять видимые движения в неживой природе движениям животных. Ребенок и сейчас все еще отличает животных от других вещей по тому факту, что они могут самостоятельно передвигаться; многие греки, и особенно Аристотель, в этой специфике видели основу теории физики.

Но как же быть с небесными телами? Они отличаются от животных регулярностью своих движений; но, может быть, это обусловлено только их высшим совершенством. Каждого греческого философа, к каким бы взглядам он ни пришел в своей дальнейшей жизни, учили в детстве считать Солнце и Луну богами. Анаксагор подвергся преследованиям за нечестие, потому что думал, что Луна и Солнце не являются живыми существами. Для философа, который не мог больше считать небесные тела сами по себе божественными, естественно было думать, что они движутся по воле божественного существа, которому свойственна эллинская любовь к порядку и геометрической простоте. Таким образом, изначальным источником движения является Воля; на земле — капризная Воля человеческих существ и животных, а на небесах — неизменная Воля Верховного Механика.

Я не хочу сказать, что это применимо к любой детали концепции Аристотеля, но мне думается, что это образная основа его мышления, именно это он, начав свои исследования, мог бы признать истинным.

После наших предварительных замечаний рассмотрим, что же он фактически говорил.

Физика, по Аристотелю, — это наука о том, что греки называли «phusis» (или «physis») — слово, которое переводит-

ся как «природа», но имеет несколько иной смысл, чем мы ему приписываем. Мы все еще говорим о «естественных науках», о «естественной истории», но «природа» сама по себе — хотя это и очень двусмысленное слово — редко означает именно то, что означало «phusis». «Phusis» имело отношение к росту; можно было бы сказать, что «природа» желудя заключается в том, чтобы вырасти в дуб, и в таком случае мы употребили бы слово в том смысле, в каком его употреблял Аристотель. «Природа» вещи, говорит Аристотель, есть ее цель, то, ради чего она существует. Таким образом, это слово включает в себя телеологический смысл. Иные вещи существуют от природы, а иные — от других причин. Животные, растения и простые тела (элементы) существуют от природы; у них есть внутренний принцип движения. (Слово, которое переводится как «движение», имело более широкое значение, чем «перемещение»; кроме перемещения оно включало в себя изменение качества или размера.) Природа — источник движения или покоя. Вещи имеют природу, если у них есть внутренний принцип такого рода. Фраза «согласно природе» применяется к этим вещам и их существенным атрибутам. (Именно вследствие такого понимания «неестественное» стало выражать нечто отрицательное.) Природа проявляется скорее в форме, чем в материи; то, что в потенции есть плоть или кость, еще не приобрело своей собственной природы, и вещь в большей мере становится сама собой, когда достигает полного осуществления. По-видимому, эта точка зрения в целом подсказана биологией: желудь является дубом «в потенции».

Природа принадлежит к тому классу причин, которые действуют ради чего-нибудь. Это ведет к рассмотрению того взгляда, что природа производит по необходимости, без цели, в связи с чем Аристотель рассуждает о выживании наиболее приспособленных в той форме, как учил Эмпедокл. Это не может быть правильным, говорит он, потому что вещи происходят определенными путями, и, когда ряд завершен, оказывается, что все предшествующие шаги были сделаны ради этого. Те вещи «естественны», которые, «двигаясь непрерывно под воздействием какого-то начала в них самих, доходят до известной цели». Вся эта концепция «природы», хотя она

вполне может показаться весьма подходящей для объяснения роста животных и растений, стала, в конечном результате, огромным препятствием для прогресса науки и источником многого того, что было плохого в этике. На эту последнюю она еще оказывает вредное влияние.

Движение, говорят нам, — это реализация того, что существует в потенции. Такое мнение, помимо других недостатков, несовместимо с относительностью перемещения. Когда *A* движется относительно *B,* то *B* движется относительно *A,* и бессмысленно утверждать, что одно из двух находится в движении, а другое — в состоянии покоя. Когда собака хватает кость, с точки зрения здравого смысла кажется, что собака находится в состоянии движения, в то время как кость пребывает в состоянии покоя (пока она не схвачена), и что это движение имеет цель, а именно осуществить, реализовать «природу» собаки. И вдруг оказывается, что этот взгляд неприменим к неживой материи, что для научной физики любая концепция «цели» бессмысленна и что, строго научно, никакое движение не может рассматриваться иначе, как относительное.

Аристотель отрицает пустоту, мысль о существовании которой защищали Левкипп и Демокрит. Затем он переходит к весьма любопытному рассуждению о времени. Можно было бы, говорит он, утверждать, что время не существует, поскольку оно составлено из прошедшего и будущего, из которых одно уже не существует, а другое еще не существует. Однако он отвергает эту точку зрения. Время, говорит он, — это движение, которое допускает процесс счета (почему он считает процесс счета существенным, не ясно). Законно спросить, продолжает он, могло ли бы время существовать без души, поскольку ничего нельзя сосчитать, если некому считать, а время включает процесс счета. Он, по-видимому, представляет себе время, как какое-то количество часов, или дней, или лет. Некоторые вещи, добавляет он, вечны в том смысле, что они находятся вне времени; надо полагать, что он имеет в виду такие вещи, как числа.

Движение было всегда и всегда будет, ибо не может быть времени без движения, и все, за исключением Платона, согласны в том, что время никем не создано. В этом пункте

христианские последователи Аристотеля были вынуждены отмежеваться от него, поскольку Библия говорит, что Вселенная имела начало.

Сочинение Аристотеля «Физика» кончается аргументом в пользу неподвижности источника движения, который мы рассматривали в связи с его другим сочинением — «Метафизика». Имеется один неподвижный двигатель: он непосредственно вызывает круговое движение. Круговое движение является первичным, и только оно одно может быть непрерывным и бесконечным. Первый двигатель не имеет частей или размеров и находится на окружности мира.

Придя к этому заключению, мы переходим к небесам.

Трактат «О небе» выдвигает приятную и простую теорию. Вещи, находящиеся ниже Луны, претерпевают зарождение и распад; все, находящееся выше Луны, не рождено и не уничтожимо. Земля, которая является сферичной, находится в центре Вселенной. В подлунной сфере все составлено из четырех элементов: земли, воды, воздуха и огня; но существует пятый элемент, из которого составлены небесные тела. Природное движение земных элементов прямолинейно, а движение пятого элемента круговое. Небеса полностью сферичны, и верхние их части более божественны, чем нижние. Звезды и планеты составлены не из огня, а из пятого элемента; их движение происходит благодаря движению сфер, к которым они прикреплены. (Все это выражено в поэтической форме в «Рае» Данте.)

Четыре земных элемента не вечны, а порождаются один от другого; огонь абсолютно легок в том смысле, что его естественное движение направлено вверх; земля абсолютно тяжела. Воздух относительно легок, а вода относительно тяжела.

Эта теория породила много трудностей для последующих веков. Кометы, которые были признаны уничтожимыми, должны были быть отнесены к подлунной сфере, но в XVII столетии было открыто, что кометы описывают орбиты вокруг Солнца и очень редко находятся на таком же расстоянии от Земли, как Луна. Поскольку природное движение земных тел прямолинейно, утверждалось, что метательный снаряд, направленный по горизонтали, будет в течение некоторого времени двигаться горизонтально, а затем внезапно начнет

падать вертикально. Открытие, сделанное Галилеем, показавшим, что метательный снаряд описывает параболу, шокировало его коллег — последователей Аристотеля. Копернику, Кеплеру и Галилею пришлось бороться и с Аристотелем, так же как с Библией, чтобы утвердить тот взгляд, что Земля не является центром Вселенной, а вращается вокруг своей оси в течение суток и обращается вокруг Солнца в течение года.

Но перейдем к более общим вопросам. Физика Аристотеля несовместима с «первым законом движения» Ньютона, первоначально сформулированным Галилеем. Этот закон утверждает, что каждое тело, предоставленное самому себе, будет, если оно уже находится в движении, продолжать двигаться по прямой линии с постоянной скоростью. Таким образом, внешние причины требуются не для того, чтобы объяснить движение, но чтобы объяснить изменение движения — его скорости или направления. Круговое движение, которое Аристотель считал «естественным» для небесных тел, включало постоянное изменение направления движения и поэтому требовало силы, направленной к центру круга, как в законе тяготения Ньютона.

И, наконец, пришлось отказаться от того мнения, что небесные тела вечны и не уничтожимы. Солнце и звезды существуют долго, но не вечно. Они рождены из туманности и в конце концов либо взрываются, либо, остывая, гибнут. Ничто в видимом мире не свободно от изменения и распада; вера Аристотеля в противное, хотя она и была принята средневековыми христианами, является продуктом языческого поклонения Солнцу, Луне и планетам.

Глава XXIV
РАННЯЯ ГРЕЧЕСКАЯ МАТЕМАТИКА И АСТРОНОМИЯ

В этой главе я касаюсь математики не самой по себе, а в ее связи с греческой философией — связи, которая была очень тесной, особенно у Платона. В математике и астрономии превосходство греков проявилось более определенно, чем

где-либо еще. То, что они сделали в искусстве, литературе и философии, может быть оценено в зависимости от вкуса выше или ниже, но то, чего они достигли в геометрии, абсолютно бесспорно. Кое-что они унаследовали от Египта, кое-что, гораздо меньше, — от Вавилонии; что касается математики, то они получили из этих источников главным образом простые приемы, а в астрономии — записи наблюдений за очень долгий период. Искусство математического доказательства почти целиком греческого происхождения.

Сохранилось много интересных рассказов (вероятно, вымышленных) о том, какими практическими проблемами стимулировались математические исследования. Самый ранний и простой рассказ связан с Фалесом, которого, когда он был в Египте, царь попросил вычислить высоту пирамиды. Фалес выждал такое время дня, когда его тень по величине сравнялась с его ростом, затем он измерил тень пирамиды, которая, конечно, также была равна ее высоте. Говорят, что законы перспективы впервые были изучены геометром Агафархом, для того чтобы написать декорации к пьесам Эсхила. Задача определить расстояние до корабля, находящегося в море, которую, как говорят, изучал Фалес, была правильно решена уже в очень отдаленные времена. Одной из важных задач, которая занимала греческих геометров, было удвоение кубического объема. Она возникла, как говорят, у жрецов одного храма, которым оракул возвестил, что бог хочет иметь свою статую вдвое большего размера, чем та, которая у них была. Сначала они решили попросту удвоить все размеры статуи, но затем поняли, что новая статуя получится в восемь раз больше подлинника, а это повлечет за собой большие расходы, чем того требовал бог. Тогда они послали делегацию к Платону с просьбой, не может ли кто-нибудь из Академии решить их проблему. Геометры занялись ею и проработали над ней целые столетия, дав попутно множество прекрасных произведений. Задача эта, конечно, сводится к извлечению кубического корня из 2.

Квадратный корень из 2 — первое из открытых иррациональных чисел — был известен ранним пифагорейцам, и были изобретены остроумные методы приближения к его значению. Наилучшими были следующие: образуйте два столбца

чисел, которые мы будем называть *a* и *b*; каждый столбец начинается с единицы. Каждое последующее *a* на каждой стадии образуется путем сложения уже полученных последних *a* и *b*. Последующее *b* образуется путем прибавления удвоенного предыдущего *a* к предыдущему *b*. Так получаются первые 6 пар (1, 1), (2, 3), (5, 7), (12, 17), (29, 41), (70, 99). Для каждой пары выражение $2a^2 - b^2$ будет 1 или — 1. Таким образом, b/a является почти квадратным корнем из 2 и с каждым новым шагом приближается к $\sqrt{2}$. К примеру, читатель может удовлетвориться тем, что $(99/70)^2$ — почти равняется 2.

Пифагора, личность которого всегда оставалась довольно туманной, Прокл назвал первым, кто сделал геометрию частью общего образования. Многие авторитеты, включая Томаса Хизса[1], полагают, что Пифагор, быть может, действительно открыл теорему, носящую его имя; согласно ей, в прямоугольном треугольнике квадрат стороны, лежащей против прямого угла, равен сумме квадратов двух других сторон. Во всяком случае, эта теорема была известна пифагорейцам очень давно. Они знали также, что сумма углов треугольника составляет два прямых угла.

Иррациональные числа, кроме корня квадратного из 2, изучались в отдельных случаях Феодором, современником Сократа, и в более общем виде Теэтетом, который жил примерно во времена Платона или, может быть, несколько раньше. Демокрит написал трактат об иррациональных числах, но о содержании этого трактата известно очень немногое. Платон глубоко интересовался этой проблемой; он упоминает о трудах Феодора и Теэтета в диалоге, названном в честь последнего. В «Законах» он говорит, что общее невежество в этой области постыдно, и намекает, что сам узнал об этом в довольно позднем возрасте. Открытие иррациональных чисел, безусловно, имело большое значение для пифагорейской философии.

Одним из самых важных следствий открытия иррациональных чисел было создание Евдоксом геометрической теории пропорции (408–355 годы до н. э.). До него существовала лишь арифметическая теория пропорции. Согласно

[1] Greek Mathematics. Vol. I, p. 145.

этой теории, отношение *a* к *b* равно отношению *c* к *d,* если *a,* взятое *d* раз, равно *b,* взятому *c* раз. Это определение, за отсутствием арифметической теории иррациональных чисел, может применяться только к рациональным. Однако Евдокс дал новое определение, которое не подчиняется этому ограничению, — в форме, приближающейся к методам современного математического анализа. Эта теория развита далее Евклидом и отличается большим логическим изяществом.

Евдокс также изобрел или усовершенствовал «метод исчерпывания», который затем с большим успехом был использован Архимедом. Этот метод является предвосхищением интегрального исчисления. Взять, например, вопрос о площади круга. Вы можете вписать в круг правильный шестиугольник или правильный двенадцатиугольник, или правильный многоугольник с тысячью или миллионом сторон. Площадь такого многоугольника, сколько бы у него ни было сторон, пропорциональна квадрату диаметра круга. Чем больше сторон имеет многоугольник, тем больше он приближается к кругу. Можно доказать, что если многоугольник обладает достаточно большим количеством сторон, то разность между его площадью и площадью круга будет меньше любой наперед заданной величины, как бы мала она ни была. Для этой цели используется аксиома Архимеда. Она гласит (если ее несколько упростить), что если большую из двух величин разделить пополам, а затем половину снова разделить пополам и так далее, то после конечного числа шагов будет достигнута величина, которая окажется меньше, чем меньшая из двух первоначальных величин. Другими словами, если *a* больше, чем *b*, то имеется такое целое число *n,* что $2^n \times b$ будет больше, чем *a*.

Метод исчерпывания ведет иногда к точному результату, например при решении задачи о квадратуре параболы, которая была решена Архимедом; иногда же, как при попытке вычислить квадратуру круга, он может вести лишь к последовательным приближениям. Проблема квадратуры круга — это проблема определения отношения длины окружности к диаметру круга, называемого *«л»*. Архимед в своих вычислениях использовал приближение 22/7; путем вписывания

и списывания правильного многоугольника с 96 сторонами он доказал, что «*ж*» меньше, чем $3\,^{1}/_{7}$, и больше, чем $3\,^{10}/_{71}$. Этим методом можно добиться любой требуемой степени приближения, и это все, что какой бы то ни было метод может сделать для решения данной проблемы. Использование вписанных и описанных многоугольников для приближения к «*л*» восходит еще к Антифону, современнику Сократа.

Евклид, труды которого в дни моей молодости все еще оставались единственным признанным учебником геометрии для школьников, жил в Александрии около 300 года до н. э., спустя некоторое время после смерти Александра Македонского и Аристотеля. Большая часть его «Начал» не являлась оригинальным произведением, но порядок в последовательности теорем и логическая структура были в основном его собственными. Чем больше изучаешь геометрию, тем восхитительнее они кажутся. Интерпретация параллельных посредством знаменитого постулата о параллельных имеет двойное достоинство: дедукция здесь строга и в то же время не скрыта сомнительность исходного предположения. Теория пропорции (тройное правило), которой следует Евдокс, обходит все трудности, связанные с иррациональными числами, при помощи методов, по существу, схожих с теми, которые были введены в математический анализ Вейерштрассом в XIX столетии. Затем Евклид переходит к своего рода геометрической алгебре и трактует в книге X иррациональные числа. После этого он переходит к рассмотрению пространственной геометрии, заканчивая построением правильных многогранников, которое было усовершенствовано Теэтетом и принято в «Тимее» Платона.

«Начала» Евклида являются, безусловно, одной из величайших книг, которые были когда-либо написаны, и одним из самых совершенных памятников древнегреческого интеллекта. Конечно, книга эта носит и черты типически греческой ограниченности: метод в ней чисто дедуктивный и не содержит в себе способа проверки исходных предположений. Эти предположения считались неоспоримыми, но в XIX веке неевклидова геометрия показала, что отчасти они *могли* быть ошибочными и что только наблюдение способно решить, являются ли они таковыми.

Евклид презирал практическую полезность, которую внедрял Платон. Говорят, что один ученик, прослушав доказательства, спросил, что выиграет он изучением геометрии; тогда Евклид позвал раба и сказал: «Дай молодому человеку грош, поскольку он непременно должен извлекать выгоду из того, что изучает». Однако презрение к практике было прагматически оправдано. Никто не предполагал во времена греков, что изучение конических сечений принесет какую-либо пользу: но, наконец, в XVII веке Галилей открыл, что снаряды двигаются по параболе, а Кеплер — что планеты двигаются по эллипсам. Неожиданно та работа, которую греки проделали из чистой любви к теории, стала ключом к ведению войны и к развитию астрономии.

Римляне были слишком практическими людьми, чтобы должным образом оценить Евклида; первым из них, кто упомянул о нем, был Цицерон, во времена которого, возможно, не было латинского перевода сочинений Евклида; и в самом деле, нет *письменного* свидетельства существования латинского перевода до Боэция (480 год н. э.). Арабы оценивали его лучше: экземпляр сочинений Евклида был подарен калифу византийским императором около 760 года н. э., а при Гарун-аль-Рашиде, около 800 года н. э., был сделан перевод на арабский язык. Первый сохранившийся до нашего времени латинский перевод с арабского был сделан Аделяром из Бата в 1120 году н. э. С этого времени изучение геометрии постепенно возрождалось на Западе; но лишь в эпоху позднего Возрождения были достигнуты важные успехи в этом деле.

Теперь я перехожу к астрономии, в которой достижения греков были столь же замечательны, как и в геометрии. Еще до них вавилоняне и египтяне заложили основы астрономии многими столетиями наблюдений. Было зарегистрировано видимое движение планет, но не было известно, что утренняя и вечерняя звезда — это одно и то же. В Вавилонии определенно, а возможно, и в Египте, был открыт период затмений, что сделало довольно достоверным предсказание лунных затмений (но не солнечных, поскольку они не всегда были видимы в данном месте). Вавилонянам мы обязаны делением прямого угла на девяносто градусов, а градуса — на шестьдесят минут; им нравилась цифра шестьдесят, и на ней они

основали даже систему исчисления. Греки любили приписывать мудрость своих первоисследователей путешествиям в Египет, но в действительности до греков достигнуто было очень немногое. Однако предсказание солнечного затмения Фалесом является примером иностранного влияния; нет основания предполагать, что он добавил что-либо к тому, чему научился из египетских и вавилонских источников, и чистой удачей было то, что его предсказание сбылось.

Начнем с некоторых наиболее ранних открытий и правильных гипотез. Анаксимандр думал, что Земля свободно плавает и ничем не поддерживается. Аристотель[1], который часто отвергал лучшие гипотезы своего времени, возражал против теории Анаксимандра, согласно которой Земля, будучи в центре, остается неподвижной потому, что у нее нет причины двигаться в этом, а не в другом направлении. Если бы это было правильно, говорил он, то человек, помещенный в центре круга, в различных точках окружности которого находится пища, умер бы с голоду из-за отсутствия причины выбрать именно ту, а не другую пищу. Этот аргумент появляется вновь в схоластической философии, но в связи не с астрономией, а с вопросом о свободе воли. Он появляется в форме рассказа о «Буридановом осле», который не смог выбрать одну из двух охапок сена, помещенных на равном расстоянии налево и направо от него, и потому погиб голодной смертью.

По всей вероятности, Пифагор первым начал думать, что Земля сферична, но его доводы, надо полагать, принадлежали скорее к области эстетики, чем науки. Однако скоро были найдены и научные доводы. Анаксагор открыл, что Луна светит отраженным светом, и дал правильную теорию затмений. Сам он еще думал, что Земля плоская, но форма тени Земли при лунных затмениях дала пифагорейцам окончательные доводы в пользу того, что Земля сферична. Они пошли дальше и рассматривали Землю как одну из планет. Они знали (говорят, из уст самого Пифагора), что утренняя звезда и вечерняя звезда — одно и то же, и полагали, что все планеты, включая Землю, двигаются по кругу, но не вокруг

[1] *Аристотель.* О небе // Сочинения. М., 1981. Т. 3.

Солнца, а вокруг «центрального огня». Они открыли, что Луна всегда обращена к Земле одной и той же стороной, и считали, что Земля всегда повернута одной стороной к «центральному огню». Средиземноморские районы постоянно находятся на той стороне, которая повернута от «центрального огня», и он поэтому для них всегда невидим. «Центральный огонь» назывался «домом Зевса» или «Матерью богов». Предполагалось, что Солнце сияет светом, отраженным от «центрального огня». Кроме Земли, было другое тело, контр-Земля, находящееся на том же расстоянии от «центрального огня». Для этого у них было два основания: одно научное, а другое, проистекавшее из их арифметического мистицизма. Научным основанием служило правильное наблюдение, что лунное затмение временами происходит тогда, когда и Солнце и Луна вместе находятся над горизонтом. Преломление лучей (рефракция), составляющее причину этого феномена, было им неизвестно, и они думали, что в таких случаях затмение должно вызываться тенью какого-то другого тела, а не Земли. Вторым основанием служило то, что Солнце и Луна, пять планет, Земля, контр-Земля и «центральный огонь» составляли *десять* небесных тел, а десять было мистическим числом у пифагорейцев.

Эта пифагорейская теория приписывается Филолаю, фиванцу, который жил в конце V века до н. э. Хотя она и нереальна и в определенной степени совершенно ненаучна, она очень важна, поскольку включает в себя большую часть тех усилий воображения, которые понадобились, чтобы зародилась гипотеза Коперника. Начать думать о Земле не как о центре Вселенной, но как об одной из планет, не как о навек прикрепленной к одному месту, но как о блуждающей в пространстве, — свидетельство необычайного освобождения от антропоцентрического мышления. Когда был нанесен удар стихийно сложившимся представлениям человека о Вселенной, было не столь уж трудно при помощи научных аргументов прийти к более точной теории.

Этому способствовали различные наблюдения. Энопид, живший несколько позднее Анаксагора, открыл наклон эклиптики. Скоро выяснилось, что Солнце должно быть много больше Земли; факт этот подкреплял мнение тех, кто от-

рицал, что Земля является центром Вселенной. Теории «центрального огня» и контр-Земли были отброшены пифагорейцами вскоре после Платона. Гераклид Понтийский (живший приблизительно с 388 по 315 год до н. э., современник Аристотеля) открыл, что Венера и Меркурий вращаются вокруг Солнца, и принял ту точку зрения, что Земля совершает полный оборот вокруг своей собственной оси каждые двадцать четыре часа. Это открытие было очень важным шагом вперед, которого не сделал ни один его предшественник. Гераклид являлся последователем школы Платона, и должно быть, был великим человеком, но он не пользовался тем уважением, какого следовало ожидать; его описывают, как толстяка-щеголя.

Аристарх Самосский, который жил примерно с 310 по 230 год до н. э. и был, таким образом, лет на двадцать пять старше Архимеда, — самый интересный из всех древних астрономов, потому что он выдвинул гипотезу (полностью сходную с гипотезой Коперника), согласно которой все планеты, включая Землю, вращаются по кругам вокруг Солнца и Земля совершает оборот вокруг своей оси в течение двадцати четырех часов. Слегка разочаровывает тот факт, что единственный сохранившийся труд Аристарха «О расстояниях Солнца и Луны» исходит из геоцентрической точки зрения. Правда, что для тех проблем, которые трактуются в этой книге, совершенно не важно, какая теория в ней принята, и поэтому, может быть, он думал, что неблагоразумно вступать в своих вычислениях в излишние противоречия с общим мнением астрономов; или, быть может, он пришел к гипотезе, сходной с коперниковской, уже после того как написал эту книгу. Томас Хизс в своей работе об Аристархе[1], в которой содержится текст этой книги с переводом, склоняется к последнему предположению. Во всяком случае, доказательство того, что Аристарх выдвинул точку зрения, сходную с коперниковской, вполне убедительно.

Самым первым и наилучшим является свидетельство Архимеда, который, как мы видели, был младшим современ-

[1] Книга «Aristarchus of Samos, the Ancient Copernicus» by Sir Thomas Heath, Oxford, 1913. Последующее изложение основано на этой книге.

ником Аристарха. В письме сиракузскому царю Гелону он сообщал, что Аристарх опубликовал «книгу, состоящую из неких гипотез», и далее: «Его гипотезы таковы, что звезды неподвижны и Солнце остается неподвижным, что Земля вращается вокруг Солнца по окружности, причем Солнце лежит в центре орбиты». Клеант, говорится в одном месте у Плутарха, «думал, что долг греков — обвинить Аристарха Самосского в нечестии за то, что он привел в движение Очаг Вселенной (то есть Землю), причем то был результат его попытки «спасти явления» предположением, будто небо остается в покое, а Земля движется по наклонной окружности и в то же время вращается вокруг своей собственной оси». Клеант был современником Аристарха и умер около 232 года до н. э. В другом отрывке из Плутарха говорится, что Аристарх выдвигал этот взгляд лишь в качестве гипотезы, но что его последователь Селевк поддерживал это как определенную точку зрения (расцвет деятельности Селевка — около 150 года до н. э.). Аэций и Секст Эмпирик также утверждают, что Аристарх выдвинул гелиоцентрическую гипотезу, однако не говорят, что это была у него *только* гипотеза. Но даже если он сделал именно так, кажется весьма вероятным, что он, как и Галилей две тысячи лет спустя, поддался боязни оскорбить религиозные предрассудки (страх, который, как показывает позиция упомянутого выше Клеанта, был вполне обоснованным).

Гипотеза, сходная с гипотезой Коперника, после того как она была выдвинута Аристархом — в виде ли позитивном или как попытка, — была окончательно принята Селевком, но более ни одним древним астрономом. Это общее отрицание в основном было обязано Гиппарху, который жил с 161 по 126 год до н. э. Он охарактеризован Хизсом как «величайший астроном древности»[1]. Он первый систематически занимался вопросами тригонометрии, открыл прецессию равнодействий, рассчитал долготу лунного месяца с ошибкой менее чем в одну секунду, улучшил сделанные Аристархом расчеты размеров Луны и Солнца и расстояний до них, создал каталог восьмисот пятидесяти неподвижных звезд, указал широту

[1] Greek Mathematics. Vol. II, p. 253.

и долготу их местонахождения. Как бы в противовес гелиоцентрической гипотезе Аристарха он принял и улучшил теорию эпициклов, созданную Аполлонием, деятельность которого относится к 220 году до н. э. Именно эта теория в своем развитии известна позже как система Птолемея (по имени астронома Птолемея, жившего в середине II века н. э.).

Коперник узнал кое-что, хотя и не многое, из почти забытой гипотезы Аристарха и был обрадован тем, что нашел древний авторитет для поддержки своего нововведения. Кроме того, воздействие этой гипотезы на последующее развитие астрономии было практически нулевым.

Древние астрономы, вычисляя размеры Земли, Луны и Солнца и расстояния до Луны и Солнца, пользовались теоретически правильными методами, но им недоставало точных измерительных приборов. Многие результаты, достигнутые ими, были — если учесть этот недостаток — необычайно точны. Эрастосфен определил диаметр Земли в 7850 миль, то есть с ошибкой примерно лишь в 50 миль. Птолемей рассчитал, что среднее расстояние до Луны в 29,5 раза больше диаметра Земли (правильная цифра — около 30,2). Никто из них не мог приблизиться к точному вычислению размеров Солнца и расстояния до него; все они преуменьшали это расстояние. По их расчетам, оно было равно:

по Аристарху — 180,

по Гиппарху — 1245,

по Посидонию — 6545 земным диаметрам.

Правильная цифра — 11 726 земных диаметров. В дальнейшем эти расчеты все время исправлялись (у Птолемея, однако, ошибка в вычислениях увеличивается; у Посидония[1] это расстояние составляет около половины правильной цифры. В целом же представления этих астрономов о Солнечной системе были не столь уж далекими от истины.

Греческая астрономия была геометрической, а не динамической. Древние представляли движение небесных тел как равномерное и круговое или как состоящее из круговых движений. Они не имели понятия *силы.* Были сферы, которые

[1] Посидоний был учителем Цицерона. Он жил во второй половине II века н. э.

двигались как нечто целое и на которых находились различные неподвижные небесные тела. С появлением Ньютона и его закона тяготения была введена новая точка зрения, менее геометрическая. Любопытно отметить возвращение к геометрической точке зрения в общей теории относительности Эйнштейна, из которой изгнана концепция силы в ньютоновском смысле.

Проблема для астронома такова: по данным видимых движений небесных тел ввести по гипотезе третью координату — глубину — таким образом, чтобы сделать описание явления как можно более простым. Главным в гипотезе Коперника является не *истина,* но простота; в связи с относительностью движения вопрос об истине не ставится вовсе. Греки в своих поисках гипотез, которые «спасли бы явления», на деле, хотя и не совсем преднамеренно, пытались справиться с этой проблемой правильным научным путем. Сравнение их с предшественниками и преемниками до появления Коперника должно убедить всех исследователей в их поистине изумительном гении.

Два великих человека — Архимед и Аполлоний — в III веке до н. э. завершают список первоклассных греческих математиков. Архимед был другом, возможно, и двоюродным братом царя Сиракуз и был убит, когда город захватили римляне в 212 году до н. э. Аполлоний с юношеских лет жил в Александрии. Архимед был не только математиком, но и физиком и изучал гидростатику. Аполлоний в основном известен своими работами по коническим сечениям. Этим я ограничусь при их рассмотрении, так как они жили в эпоху слишком позднюю, чтобы оказать влияние на философию.

После этих двух людей, хотя значительная работа продолжалась в Александрии, великий век закончился. При римском господстве греки потеряли ту уверенность в себе, которая присуща политической свободе, и, потеряв ее, приобрели «парализующее» уважение к своим предшественникам. Римский солдат, убивший Архимеда, был символом гибели оригинального мышления, которую принесло римское господство всему эллинистическому миру.

Часть третья
ДРЕВНЯЯ ФИЛОСОФИЯ ПОСЛЕ АРИСТОТЕЛЯ

Глава XXV
ЭЛЛИНИСТИЧЕСКИЙ МИР

История Древнего мира, в котором употреблялся греческий язык, может быть разбита на три периода: период свободных городов-государств, конец которому был положен Филиппом и Александром; период македонского господства, последние остатки которого были уничтожены аннексией Египта римлянами после смерти Клеопатры, и, наконец, период Римской империи. Первый из этих трех периодов характеризуется свободой и беспорядком, второй — подчинением и беспорядком, третий — подчинением и порядком.

Второй из этих периодов известен как эллинистический век. Работа, проделанная в этот период в области естественной науки и математики, является наилучшей из всех когда-либо выполненных греками. В философии на этот период падает основание школ эпикурейской и стоической, а также скептицизма как окончательно сформулированной доктрины; поэтому период этот все же важен в отношении философии, хотя и не в такой мере, как период Платона и Аристотеля. После III века до н. э. в греческой философии, по существу, нет ничего нового до неоплатоников (III век до н. э.). Но тем временем римский мир подготовлялся к победе христианства.

Короткая карьера Александра внезапно преобразила греческий мир. За десять лет, с 334 по 324 год до н. э., Александр

завоевал Малую Азию, Сирию, Египет, Вавилонию, Персию, Самарканд, Бактрию и Пенджаб. Персидская империя, величайшая из всех, какие знал мир, была уничтожена в результате трех военных сражений. Любознательные греки ознакомились с древней наукой вавилонян, а вместе с тем и с их старыми суевериями; точно так же ознакомились с дуализмом Зороастра и в меньшей степени — с религией Индии, где буддизм приобретал первенствующее значение. Куда бы ни проник Александр, всюду — даже в горах Афганистана, на берегах Джаксарты и у притоков Инда — он основывал греческие города, в которых пытался воспроизводить греческие институты, с некоторым добавлением самоуправления. И, хотя его армия состояла в основном из македонцев и большинство европейских греков подчинялись ему лишь поневоле, он считал себя прежде всего апостолом эллинизма. Однако постепенно, вместе с расширением завоеванных территорий, он принял и стал проводить политику поощрения дружественного слияния греков и варваров.

Для этого у него были самые различные мотивы. С одной стороны, было очевидно, что его армии, не особенно многочисленные, не могли все время удерживать силой столь обширную империю и должны были, в конце концов, зависеть от умиротворения побежденного населения захваченных территорий. С другой стороны, Восток привык лишь к одной форме правления — к власти божественного царя, исполнять роль которого Александр чувствовал себя вполне подходящим. Верил ли он сам в свою божественность или принял все атрибуты божества только из политических соображений — вопрос психологический, поскольку исторические свидетельства неясны. Во всяком случае, он наслаждался той низкой лестью, тем низкопоклонством, которыми был окружен в Египте как преемник фараонов и в Персии как великий царь. Его македонские полководцы — «спутники» («companions»), как они назывались, — держались по отношению к нему так же, как западные дворяне по отношению к своему конституционному суверену: они отказывались падать ниц перед ним, давали ему советы и критиковали его даже с риском для жизни, а в решающий момент контролировали его действия, например, вынудили его вернуться до-

мой с берегов Инда, вместо того чтобы двигаться вперед на завоевание Ганга. Восточное население было более сговорчивым, лишь бы уважались его религиозные предрассудки. Для Александра это не составляло трудности: необходимо было только отождествить Аммона или Бела с Зевсом и объявить себя сыном этого бога. Психологи думают, что Александр ненавидел Филиппа и, возможно, был причастен к его убийству; он хотел бы верить, что его мать Олимпия, подобно некоторым знатным женщинам в греческой мифологии, была возлюбленной какого-нибудь бога. Карьера Александра была столь чудесной, что он вполне мог поверить, будто божественное происхождение служит наилучшим объяснением его невероятного успеха.

У греков существовало по отношению к варварам сильно развитое чувство превосходства; несомненно, Аристотель выражал общее мнение, когда говорил, что северные расы смелы, южные — культурны, но одни лишь греки и культурны и смелы. Платон и Аристотель считали неправильным обращать в рабство греков, но не варваров. Александр, не бывший чистокровным греком, пытался сломить это чувство превосходства. Сам он женился на двух княжнах варварских племен и заставил видных македонских полководцев сочетаться браком с персидскими женщинами благородного происхождения. Основанные им бесчисленные греческие города, можно думать, были заселены главным образом колонистами мужского пола, которые поневоле должны были последовать примеру Александра, вступая в браки с женщинами из местного населения. Результат этой политики должен был вносить в умы мыслящих людей концепцию человечества как единого целого; старая приверженность к городам-государствам и (в меньшей степени) к греческой расе перестала казаться соответствующей условиям. В философии этот космополитический взгляд берет начало от стоиков, но в действительности он появился раньше — начиная со времен Александра Македонского. Результатом было взаимное влияние культуры греков и варваров: варвары узнали кое-что из греческой науки, а греки приобщились ко многим суевериям варваров. Греческая цивилизация, охватив более широкую область, стала в меньшей степени чисто греческой.

Греческая цивилизация была в основном городской. Многие греки, конечно, занимались сельским хозяйством, но их вклад в то, что являлось отличительной чертой греческой культуры, был очень мал. Начиная с милетской школы и позже, те греки, которые вносили выдающийся вклад в науку, философию и литературу, были связаны с богатыми торговыми городами, часто окруженными варварским населением. Этот тип цивилизации был установлен не греками, а финикийцами. Тир, Сидон и Карфаген зависели от физического труда рабов в своей стране и от наемников при ведении войн. Они не зависели, как современные столичные города, от многочисленного сельского населения той же крови и с теми же равными политическими правами. Самую подходящую современную аналогию можно было видеть на Дальнем Востоке во второй половине XIX века. Сингапур и Гонконг, Шанхай и другие открытые порты Китая были европейскими островками, где белые составляли торговую аристократию, живущую за счет труда кули. В Северной Америке, севернее линии Мейсон — Диксон, поскольку такой труд отсутствовал, белые были вынуждены сами работать в сельском хозяйстве. По этой причине позиции белого человека в Северной Америке прочны, в то время как на Дальнем Востоке они уже сильно пошатнулись и могут быть совсем разрушены. Однако многое из культуры этого типа выживает, особенно индустриализм. Эта аналогия поможет нам понять позиции греков в восточных частях империи Александра.

Влияние Александра на воображение народов Азии было большим и длительным. Первая книга Маккавеев, написанная спустя столетие после его смерти, открывается рассказом о его жизни.

«И случилось так, Александр, сын Филиппа, македонец, пришел из земли Четим (хеттон), разгромил Дария, царя персов и мидян, и стал царствовать вместо него первый из владык Греции, и вел много войн, и захватил много крепостей, и убивал земных царей, и прошел из конца в конец всю землю, и брал добычу у многих народов, настолько, что земля смирялась, затихала перед ним; и он оттого вознесся духом, и сердце его взыграло. И он собрал весьма сильное,

могучее войско и царствовал над землями и царями, и они стали его данниками. И после всего этого он впал в болезнь и почувствовал приближение смерти. Почему он и созвал своих слуг — тех, кто были благородного происхождения и воспитывались с ним вместе от его юности. И разделил свое царство между ними, пока сам он был еще жив[1]. Так Александр царствовал двенадцать лет, а затем умер». Он как легендарный герой продолжал существовать в магометанской религии, и по сей день вожди мелких племен в Гималаях утверждают, что ведут свое происхождение от него[2]. Ни один из подлинно исторических героев не давал такой великолепной возможности для мифотворчества.

После смерти Александра была сделана попытка сохранить единство его империи. Но из двух его сыновей один был младенцем, а другой еще не родился. У каждого из них были сторонники, но в последовавшей затем гражданской войне оба были устранены. В конце концов его империя была поделена между семьями трех полководцев, из которых один получил, грубо говоря, европейскую, другой — африканскую и третий — азиатскую часть владений Александра. Европейская часть досталась в конечном счете потомкам Антигона; Птолемей, который получил Египет, сделал своей столицей Александрию; Селевк, который после многолетних войн получил Азию, был слишком занят военными походами, чтобы иметь постоянную столицу, но позднее главным городом при его династии была Антиохия.

И Птолемеи и Селевкиды (так была названа династия Селевка) отказались от попыток Александра слить греков с варварами и установили военные тирании, основанные вначале на той части македонской армии, которая подчинялась им, усиленной греческими наемниками. Птолемеи довольно прочно удерживали власть в Египте, но в Азии смешанным династическим войнам, длившимся две сотни лет, положило конец лишь римское завоевание. За эти два столетия Персия была завоевана парфянами, а изоляция бактрийских греков становилась все большей.

---

[1] Это исторически неверно.

[2] Возможно, что это не так, так как сыновья, верившие в это, воспитывались в Итоне.

В II веке до н. э. (после которого они быстро стали приходить в упадок) у них был царем Менандр, чья Индийская империя была обширной. В переводе на китайский язык и частично на язык Пали уцелело два его диалога с буддийскими мудрецами. Доктор Тарн предполагает, что первый из них основан на греческом подлиннике; второй же, в конце которого Менандр отрекается от престола и объявляет, что становится буддийским святым, документального подтверждения не имеет.

В то время буддизм был религией, энергично вербующей себе прозелитов. Ашока (264–228) — святой буддийский царь — записывает в сохранившейся до нашего времени надписи, что он послал миссионеров ко всем македонским царям: «И это самое важное завоевание, по мнению Его Величества, завоевание по Закону; и это также осуществлено Его Величеством и в своих собственных владениях и во всех соседних царствах на шестьсот лиг в окрестности — даже там, где проживает греческий царь Антиох, и за владениями Антиоха, где живут четыре царя, называемые по-разному: Птолемей, Антигон, Мегас и Александр... и подобным же образом здесь, во владениях царя среди ионийцев» (то есть греков из Пенджаба)[1]. К несчастью, на Западе отчета об этих миссионерах не сохранилось.

Вавилония находилась под гораздо более глубоким влиянием эллинизма. Как мы уже видели, единственным из древних, кто вслед за Аристархом Самосским поддерживал систему, подобную системе Коперника, был Селевк из Селевкии на Тигре, живший около 150 года до н. э. Тацит говорит о Селевкии в I веке н. э. как о городе, не подвергшемся порче в варварском духе, а помнившем о своем основателе Селевке[2]. «В нем триста граждан выбираются по богатству или мудрости в качестве сената; народ имеет свою долю власти»[3]. По всей Месопотамии и дальше на запад греческий язык стал языком литературы и культуры и оставался таковым вплоть до магометанского завоевания.

---

[1] Цит. по: *Bevan*. House of Seleucus. Vol. 1, p. 298n.

[2] Царе, а не астрономе.

[3] *Annals.* Book VI, ch. 42.

Сирия (за исключением Иудеи) полностью подпала под влияние эллинизма в том, что касается языка и литературы. Но сельское население, как более консервативное, сохранило привычные для него религию и язык[1]. В Малой Азии греческие города на побережье в течение целых столетий оказывали влияние на своих соседей варваров. Это было усилено македонским завоеванием. О первом конфликте эллинизма с евреями повествуется в книге Маккавеев. Это глубоко интересная история, не похожая ни на что другое в Македонской империи. Я остановлюсь на этой истории позднее, когда дойду до происхождения и развития христианства. Нигде греческое влияние не сталкивалось со столь упорным сопротивлением.

С точки зрения эллинистической культуры самые блестящие ее успехи в III веке до н. э. были связаны с городом Александрией. Египет был менее подвержен опасности войн, чем европейская и азиатская части македонских владений, а для торговли Александрия была расположена чрезвычайно удобно. Птолемеи были покровителями науки и привлекали в свою столицу многих лучших людей того времени. Математика сделалась и продолжала оставаться до падения Рима главным образом александрийской. Правда, Архимед был сицилийцем и жил в той единственной части света, где греческие города-государства (до момента его смерти в 212 году до н. э.) сохраняли независимость, но и он также учился в Александрии. Эратосфен был главным библиотекарем знаменитой Александрийской библиотеки. Математики и ученые-естественники, связанные более или менее тесно с Александрией в III веке до н. э., были не менее талантливыми, чем греки предыдущих столетий, и проделали равную по значению работу. Но они занимались наукой не так, как их предшественники, то есть не всеми ее областями, не обсуждали вопросы универсальной философии; они были специалистами в современном смысле. Евклид, Аристарх, Архимед и Аполлоний довольствовались тем, что были математиками; в философии они не стремились к оригинальности.

Эта эпоха характеризуется специализацией во всех отраслях не только в мире науки. В самоуправляющихся греческих

[1] См.: Cambridge Ancient History. Vol. VII, p. 194–195.

городах V и IV веков до н. э. считалось, что способный человек может заниматься самой разнообразной деятельностью. Он мог быть по мере надобности воином, политическим деятелем, законодателем или философом. Сократ, хотя он не любил политики, не мог остаться в стороне от политических споров. В молодости он был воином и (несмотря на отрицание этого факта в «Апологии» Платона) занимался изучением естественных наук. Протагор, обучая скептицизму аристократическую молодежь, находил время для активного участия в практической жизни, разработал свод законов для Фурии. Платон политиканствовал, хотя и без успеха. Ксенофонт, если он не писал о Сократе и не выступал в роли рабовладельца, в свободное время был полководцем. Математики-пифагорейцы пытались добиться управления городами. Каждый должен был служить присяжным и выполнять различные другие общественные обязанности. В III веке до н. э. все это изменилось. Правда, старые города-государства продолжали проводить свою политику, но она стала узкоограниченной и незначительной, поскольку Греция находилась во власти македонских армий. Серьезная борьба за власть шла между македонскими воинами; она не касалась вопросов принципиальных; дело шло лишь о распределении территории между соперниками-авантюристами. В области административной и технической эти в той или иной степени не образованные воины использовали греков в качестве экспертов; в Египте, например, была выполнена отличная работа по дренажу и орошению. Были воины, администраторы, врачи, математики, философы, но не было никого, кто был бы всем этим вместе.

Это была такая эпоха, когда человек, имеющий деньги и не стремящийся к власти, мог прожить очень приятную жизнь — при условии, что он не попадется на пути никакой мародерствующей армии. Ученые, которые снискали расположение какого-нибудь князя, могли вести роскошный образ жизни, но только в случае, если они были искусными льстецами и не возражали против того, чтобы быть мишенью невежественных царственных острот. Но не было того, что можно назвать безопасностью. Дворцовый переворот мог сместить его (ученого льстеца) патрона; галаты могли разру-

шить виллу богача; родной город мог быть разграблен, как случалось в войнах династий. Не удивительно, что при таких обстоятельствах люди стали поклоняться богине Фортуне, или удаче. Казалось, не было ничего разумного в устройстве человеческих дел. Те же, кто упрямо искал где-нибудь разумное, уходили в себя и решали, как Сатана у Мильтона, что:

> Ум — свой, особый мир. И он в себе, внутри,
> Способен превратить рай в ад и сделать рай из ада.

Ни у кого, кроме своекорыстных авантюристов, не осталось побуждения интересоваться общественными делами. После блестящего периода завоеваний Александра эллинистический мир превратился в хаос из-за отсутствия деспота, достаточно сильного, чтобы достичь прочного превосходства, или из-за отсутствия принципа, достаточно могущественного, чтобы обеспечить сплоченность общества. Ум греков при столкновении с новыми политическими проблемами показал свою полную неспособность их решить. Римляне, несомненно, были глупы и грубы в сравнении с греками, но они по крайней мере создали порядок. Старый беспорядок дней свободы был терпим, потому что каждый гражданин пользовался долей этой свободы; но новый, македонский беспорядок, навязанный подданным неумелыми правителями, был совершенно невыносим, гораздо более невыносим, чем последующее подчинение Риму.

Широко распространены были общественное недовольство и страх перед революцией. Заработная плата свободных работников упала, надо полагать из-за конкуренции труда восточных рабов; а тем временем цены на товары широкого потребления росли. Мы видим, что уже в самом начале своей карьеры Александр находил время заключать договоры, предназначенные для того, чтобы держать бедных в подчинении. «В договорах, заключенных в 335 году до н. э. между Александром и государствами Коринфской лиги, предусматривалось, что Совет лиги и представитель Александра должны были смотреть за тем, чтобы ни в одном городе лиги не было ни конфискации личной собственности, ни раздела земли, ни аннулирования долга, ни освобождения рабов для

целей революции»[1]. Храмы в эллинистическом мире были банкирами: им принадлежал золотой запас, и они контролировали кредит. В начале III века до н. э. храм Аполлона на Делосе давал деньги взаймы из 10 процентов; ранее процент был выше[2].

Свободные работники, находившие заработную плату недостаточной даже для удовлетворения самых насущных потребностей, если они были молоды и сильны, могли наняться в солдаты. Жизнь наемного солдата, несомненно, была полна опасностей и трудностей, но зато в ней имелись и большие возможности. Могла быть добыча в каком-нибудь богатом восточном городе, мог представиться случай выгодного мятежа. Для командира, должно быть, опасно было попытаться распустить свою армию, и, возможно, эта опасность была одной из причин, почему войны почти не прекращались.

Старый гражданский дух более или менее сохранялся в старых греческих городах, но не в новых, основанных Александром, не исключая и Александрии. В самые ранние времена новый город всегда являлся колонией переселенцев из какого-нибудь старого города и оставался связанным со своим отчим городом узами чувства. Такого рода чувство имело большую устойчивость, как показала, например, дипломатическая деятельность города Лампсака на Геллеспонте в 196 году до н. э. Этому городу-колонии угрожало подчинение царю Антиоху III из династии Селевкидов, и он решил обратиться в Рим за защитой. Было направлено посольство, но оно не поехало прямо в Рим; несмотря на огромное расстояние, прежде направилось в Марсель, который, подобно Лампсаку, был колонией Фокеи и к которому, кроме того, дружественно относились римляне. Граждане Марселя, выслушав речь посла, немедленно решили послать свою собственную дипломатическую миссию в Рим, чтобы поддержать родственный город. Галлы, которые жили дальше в глубь страны

[1] *W. T. Tarn*. The Social Question in the Third Century // W.T. Tarn. The Hellenistic Age. Cambridge, 1923. Этот очерк исключительно интересен и содержит много фактов, которые нелегко найти где-либо в другом месте.

[2] Там же.

от Марселя, присоединились к марсельцам и направили письмо своим землякам в Малой Азии, галатам, предлагая Лампсаку свою дружбу; Рим, естественно, был рад предлогу вмешаться в дела Малой Азии, и благодаря вмешательству Рима Лампсак сохранил свою свободу, пока это не стало неудобным для римлян[1].

Вообще правители Азии называли себя филэллинами и находились, насколько позволяли политика и военные нужды, в дружественных отношениях со старыми греческими городами. Эти города желали и (когда могли) требовали как своего права демократического самоуправления, освобождения от дани и свободы от царского гарнизона. Стоило тратить время на то, чтобы примирять их, потому что они были богаты, могли поставлять наемных солдат и многие из них обладали важными гаванями. Но если они становились на сторону тех, кто проигрывал в гражданской войне, они открывали дорогу для полного своего завоевания. В целом Селевкиды и другие династии, которые постепенно возникали, обращались с ними терпимо, но бывали и исключения.

Новые города, хотя они и имели некоторую долю самоуправления, не обладали теми же традициями, что и старые города. Граждане этих городов были не однородного происхождения, но являлись выходцами из всех частей Греции. Это были в основном авантюристы типа конкистадоров или поселенцев в Иоганнесбурге, неблагочестивые пилигримы, подобные ранним греческим колонистам или пионерам Новой Англии. Следовательно, ни один основанный Александром город не представлял собой сильной политической единицы. Это было удобством с точки зрения царской власти, но слабостью в смысле распространения эллинизма.

Влияние негреческой религии и предрассудков на эллинистический мир было в основном, но не целиком, плохим. Этого могло не случиться. У евреев, персов и буддистов были религии, определенно стоявшие на более высоком уровне по сравнению с общераспространенным греческим политеизмом, и их могли бы с пользой изучать даже лучшие философы. К несчастью, именно вавилоняне и халдеи в наибольшей

[1] *Beuan.* House of Seleucus. Vol. II, p. 45–46.

степени поразили воображение греков. Прежде всего впечатляла их баснословная древность; их священные рассказы уходили в прошлое на целые тысячелетия и претендовали на то, что они еще на многие тысячелетия старше. Имелась и подлинная мудрость: вавилоняне могли более или менее верно предсказывать затмение солнца задолго до того, как смогли это делать греки. Но то была только основа для восприятия, а воспринимались главным образом астрология и магия. «Астрология, — говорит профессор Гилберт Маррей, — охватила эллинистический ум, словно некая новая болезнь, охватывающая народ какого-нибудь отдаленного острова. Могила Озимандия, как ее описывает Диодор, была покрыта астрологическими символами; могила Антиоха I, которая была открыта в Коммагене, — такова же. Для царей было естественно верить, что звезды покровительствуют им. Но каждый был готов воспринять заразу»[1].

Кажется, впервые научил греков астрологии во времена Александра халдеец по имени Берос, который вел обучение в Косе и, согласно Сенеке, «толковал Бела». «Это, — говорит профессор Маррей, — должно означать, что он перевел на греческий язык «Око Бела», трактат на семидесяти табличках, найденный в библиотеке Ассурбанипала (686–626 годы до н. э.), но составленный для Саргона I в III тысячелетии до н. э.»[2].

Как мы увидим, большинство даже лучших философов стало верить в астрологию. Это повлекло за собой — поскольку астрология считала, что будущее можно предсказать, — верование в необходимость или в судьбу, которое можно было противопоставить широко распространенной вере в фортуну. Несомненно, что большинство людей верило и в то и в другое, совершенно не замечая их несовместимости.

Общее смешение должно было привести к разрушению морали, даже больше чем к интеллектуальной расслабленности. Неуверенность, длящаяся целые века, в то время как с ней может совмещаться высшая степень святости у немногих, пагубна для прозаической повседневной добродетели респектабельных граждан. Казалось, нет смысла быть эко-

[1] Five Stages of Greek Religion, p. 177–178.
[2] Ibid., p. 176.

номным, раз завтра все ваши сбережения могут быть растрачены по-пустому; нет никаких преимуществ в том, чтобы быть честным, поскольку тот человек, в отношении к которому вы ее проявляете, обязательно обманет вас; незачем упорно придерживаться какого-либо убеждения, ибо все убеждения не имеют значения или шансов на устойчивую победу; нет доводов в пользу правдивости, так как только гибкое приспособленчество помогает сохранить жизнь и состояние. Человек, чья добродетель лишена иного источника, кроме чисто земной осторожности, в таком мире станет авантюристом, если у него есть смелость, а если ее нет, будет стремиться остаться незаметным как робкий приспособленец.

Менандр, который жил в то время, говорил:

> Много случаев я знавал,
> Когда люди, по природе не мошенники,
> Становились таковыми из-за неудач, по принуждению.

Это суммирует моральный характер III века до н. э., за вычетом нескольких исключительных людей. Даже среди этих немногих надежда уступила место страху; целью жизни скорее было избежать несчастья, чем достичь какого-либо реального блага.

«Метафизика отступает на задний план; теперь индивидуальная этика становится самой важной. Философия более не является факелом, который ведет за собой немногих бесстрашных искателей истины; вернее, это карета «Скорой помощи», следующая в кильватере борьбы за существование и подбирающая слабых и раненых»[1].

Глава XXVI
КИНИКИ И СКЕПТИКИ

Отношение людей выдающегося ума к современному им обществу было весьма различным в разные времена. В иные, счастливые эпохи они в целом находились в гармоничном

[1] *C. F. Angus.* Cambridge Ancient History. Vol. VII, p. 231. Вышеприведенная цитата из Менандра взята из той же главы.

согласии с окружающей средой, несомненно, предлагая такие реформы, какие казались им необходимыми, но вряд ли будучи уверенными, что их предложения будут приветствоваться, и относясь с симпатией к тому миру, в котором им приходилось жить, даже если он оставался нереформированным. В другие времена они были революционерами, считающими, что нужны коренные изменения; но они ожидали, что — частично в результате их пропаганды о необходимости этих изменений — эти изменения будут осуществлены в ближайшем будущем. Были и такие времена, когда они приходили в отчаяние от окружающего мира и чувствовали, что, хотя сами и знают, что нужно, нет надежды на осуществление этого. Подобное настроение легко переходит в более глубокое отчаяние, которое рассматривает жизнь на земле как плохую по самой своей сущности и надеется на благо лишь в будущей жизни или в некоем мистическом преображении.

Бывали такие эпохи, когда все эти разнообразные взгляды разделялись различными современниками. Посмотрите, например, на начало XIX века. Гете — удовлетворен, Бентам — реформист, Шелли — революционер, а Леопарди — пессимист. Но в большинстве случаев среди крупных, выдающегося ума мыслителей преобладало какое-нибудь одно настроение. В Англии при Елизавете и в XVIII веке их удовлетворяло существующее положение вещей; во Франции они стали революционерами около 1750 года; в Германии с 1813 года они были националистами.

В период господства церкви, с V по XV век, существовал определенный конфликт между тем, во что теоретически верили и что фактически чувствовали. Теоретически мир был юдолью печали, подготовкой, исполненной бед, к грядущему миру. Но на практике сочинители книг, будучи почти все духовными лицами, не могли не преисполниться радостью при виде государства церкви. У них были возможности для такой обширной деятельности, какую они считали полезной. Поэтому они разделяли умонастроения правящего класса, а не людей, которые чувствовали себя изгнанниками в чуждом им мире. Это является частью любопытного дуализма, который характерен для Средних веков, — дуализма, происходящего из того факта, что церковь, хотя и основывающая-

ся на веровании в потусторонний мир, была самым важным институтом посюстороннего мира. Психологическая подготовка к восприятию учения христианства о потустороннем мире начинается в эллинистический период и связана с упадком городов-государств. Ко времени Аристотеля греческие философы, хотя они и могли жаловаться на всякие невзгоды, в основном не предавались мировой скорби и не чувствовали себя политически бессильными. Временами они могли принадлежать к партии побежденных, но если и так, то поражение их зависело от случайностей борьбы, а не от неизбежного бессилия мудреца. Даже те, кто, как Пифагор и Платон, находясь в определенном настроении, осуждали внешний мир и искали убежища в мистицизме, — и они имели практические планы превращения правящих классов в святых и мудрецов. Когда политическая власть перешла в руки македонцев, греческие философы (что было вполне естественно) отошли от политики и посвятили себя в большей мере проблемам индивидуальной добродетели или спасения. Они больше не спрашивали: как могут люди создать хорошее Государство? Вместо этого они спрашивали: как могут люди быть добродетельными в порочном мире или счастливыми в мире страданий? Изменение, правда, было делом степени; такие вопросы задавались и раньше, и позднейшие стоики одно время опять занялись политикой — политикой Рима, а не Греции. Но изменение было тем не менее реальным. За исключением ограниченного промежутка в течение римского периода стоицизма, мировоззрение тех, кто думал и чувствовал серьезно, становилось все более и более субъективным и индивидуалистическим, до тех пор пока, наконец, христианство не стало проповедовать личное спасение, что вдохновило миссионерское рвение и создало церковь. До тех пор пока этого не случилось, не было института, которому философ мог бы предаться всем сердцем, и поэтому не было соответствующего выхода его законной жажды власти. По этой причине философы эллинистического периода были более ограниченными как человеческие существа, чем те люди, которые жили тогда, когда города-государства могли еще внушать преданность. Они все еще мыслят, потому что

не могут не мыслить, но они редко надеются на то, что их мысли, идеи принесут плоды в деловом, практическом мире.

Примерно во времена Александра было основано четыре философские школы. Две самые знаменитые из них — стоики и эпикурейцы — будут темой следующих глав; в настоящей главе мы рассмотрим школы киников и скептиков.

Первая из этих школ берет начало через ее основателя Диогена от ученика Сократа, Антисфена, который был лет на двадцать старше Платона. Антисфен был замечательной фигурой и в некотором отношении напоминал Толстого. До смерти Сократа он жил в аристократическом кругу своих товарищей-учеников и не проявлял никаких признаков неортодоксальности. Но что-то (то ли разгром Афин, то ли смерть Сократа, то ли отвращение к философским софизмам) заставило его, когда он уже не был молодым, презирать вещи, которые он ценил раньше. Ему ничего не было нужно, кроме простой добродетели. Он был связан с рабочим людом и одевался как они. Он стал проповедовать на улицах и площадях, выражаясь языком, понятным для малообразованных людей. Всю утонченную философию он считал никчемной, все, что можно познать, может быть познано простым человеком. Он верил в «возврат к природе» и с большим упорством проводил это верование в жизнь. Не должно быть ни правительства, ни частной собственности, ни брака, ни установленной религии. Если не он сам, то его последователи осуждали рабство. Он не был аскетом в полном смысле этого слова, но презирал роскошь и все стремления к искусственным наслаждениям. «Я лучше сойду с ума, чем буду восхищаться», — говорил он[1].

Славу Антисфена превзошел его ученик Диоген. Это был «молодой человек из Синопа на Эвксине, которого он (Антисфен) невзлюбил с первого взгляда; это был сын менялы с сомнительной репутацией, сидевшего в тюрьме за порчу монеты. Антисфен гнал юношу прочь, но тот не обратил на это внимания. Антисфен побил его палкой, но тот не сдвинулся с места. Ему нужна была «мудрость», и он считал, что Антисфен должен ему ее дать. Целью в жизни у него было

[1] *Benn*. Vol. II, p. 4, 5; *Murray*. Five Stages, p. 113–114.

делать то же, что делал его отец, — «портить монету», но в гораздо более широком масштабе. Он хотел бы портить всю «монету», имеющуюся в мире. Любой принятый штамп фальшив, ложен. Люди со штампом полководцев и царей, вещи со штампом чести и мудрости, счастья и богатства — все это были низменные металлы с фальшивой надписью»[1].

Он решил жить, как собака, и поэтому его назвали «киником», что означает «собачий». Он отвергал все условности, касающиеся и религии, и манер, и одежды, и жилища, и пищи, и приличий. Говорят, что он жил в бочке, но Гилберт Маррей уверяет, что это ошибка: то был огромный кувшин, какие употреблялись в первобытные времена при погребениях[2]. Он жил, как индийский факир, подаянием. Он заявлял о своем братстве не только со всем человеческим родом, но также и с животными. Он был человеком, рассказы о котором собирались еще при жизни. Широко известен тот факт, как Александр посетил его и спросил, не хочет ли он какой-либо милости. «Только не заслоняй мне свет», — ответил Диоген.

Учение Диогена никоим образом не было тем, что мы теперь называем «циничным», как раз наоборот. Он пламенно стремился к «добродетели», в сравнении с которой, как он утверждал, все земные блага ничего не стоят. Он искал добродетель и моральную свободу в освобождении от желания: будьте безразличными к благам, которыми одарила вас фортуна, и вы освободитесь от страха. В этом отношении, как мы увидим, его доктрина была воспринята стоиками, но они не пошли за ним в отказе от прелестей цивилизации. Диоген считал, что Прометей был справедливо наказан за то, что принес человеку искусства, породившие сложность и искусственность современной жизни. В этом он напоминает последователей даосизма, Руссо и Толстого, но более устойчив во взглядах, чем они.

Хотя он был современником Аристотеля, его доктрина по своему характеру принадлежит к эллинистическому веку. Аристотель был последним греческим философом, чье мироощущение было жизнерадостным; после него все филосо-

[1] *Murray*. Five Stages, p. 117.
[2] Ibid., p. 119.

фы в той или другой форме проповедовали уход от жизни. Мир плох, давайте научимся быть независимыми от него. Внешние блага непрочны, они — дары судьбы, а не вознаграждение за наши собственные усилия. Только субъективные блага — добродетель или довольство, достигнутое путем смирения, — прочны, и только они поэтому имеют цену для мудреца. Сам Диоген был человеком, полным энергии, но его учение, как и все доктрины эллинистической эпохи, должно было привлекать людей утомленных, у которых разочарование убило естественную активность. И, конечно, оно не было рассчитано на то, чтобы развивать искусство или науку, дело управления государством или любую другую полезную деятельность, за исключением протеста против могущественного зла.

Интересно наблюдать, во что превратилось учение киников, когда оно стало популярным. В начале III века до н. э. киники были в моде, особенно в Александрии. Они публиковали небольшие проповеди, указывающие, как легко обойтись без материальных благ, каким счастливым можно быть, вкушая самую простую пищу, как тепло может быть зимой без дорогих одежд (что в Египте было сущей правдой), как глупо чувствовать привязанность к родной стране или горевать, когда умирают твои дети или друзья. «Смерть моего сына или моей жены, — говорит Телес, бывший одним из таких киников-популяризаторов, — не причина для того, чтобы я стал пренебрегать самим собой, все еще живым, и перестал бы присматривать за своим имуществом»[1]. С этого момента становится трудным чувствовать какую-либо симпатию к простой жизни, которая сделалась слишком уж простой. Недоумеваешь, кому нравились эти проповеди? Богачам ли, которым хотелось думать, что страдания бедняков вымышлены? Или это были обедневшие люди, которые хотели бы презирать преуспевающего дельца? Или это были сикофанты-прихлебатели, убедившие самих себя, что благотворительность, которой они пользовались, была чем-то неважным? Телес говорит богачу: «Ты даешь щедро, а я принимаю мужественно, не пресмыкаясь, не роняя никогда

[1] The Hellenistic Age. Cambridge, 1923, p. 88.

своего достоинства и не ворча»[1]. Очень удобное учение! Популярный цинизм учит не отказу от благ этого мира, а лишь некоторому безразличию к ним. Что касается тех, кто берет взаймы, то цинизм всячески преуменьшает его обязательства по отношению к заимодавцу. Видно, как слова «циничный», «циник» приобрели свое теперешнее значение.

Лучшее из учения киников перешло к стоицизму — вообще неизмеримо более полному, совершенному и законченному философскому учению.

Скептицизм как доктрина этих школ был впервые провозглашен Пирроном, который состоял в армии Александра и участвовал в его военном походе до самой Индии. По-видимому, это в достаточной мере удовлетворило его интерес к путешествиям, и остаток своей жизни он провел в родном городе Элисе, где и умер в 275 году до н. э. В учении было немного нового, за исключением некоторой систематизации и формулирования более старых сомнений. Скептицизм в отношении к чувствам волновал греческих философов уже на очень ранней стадии; единственным исключением были те, кто, подобно Пармениду и Платону, отрицали познавательную ценность восприятий и превратили свое отрицание в удобный повод для интеллектуального догматизма. Софистов же, в особенности Протагора и Горгия, неопределенность и видимые противоречия чувственных восприятий привели к субъективизму, сходному с субъективизмом Юма. Пиррон (который очень мудро сделал, не написав ни одной книги), казалось, добавил моральный и логический скептицизм к скептицизму в отношении чувств. Как говорят, он утверждал, что никогда не может быть рационального основания для того, чтобы предпочитать один порядок действия другому. На практике это означает, что надо подчиняться обычаям какой бы то ни было страны, в которой живешь. Современный приверженец этой доктрины ходил бы по воскресеньям в церковь и совершал бы по всем правилам коленопреклонения, но без какого-либо религиозного верования, которое, как предполагается, вдохновляет эти действия. Древние скептики совершали весь языческий ритуал, даже

[1] Ibid., p. 86.

иногда являлись священнослужителями; как убеждал их скептицизм, нельзя доказать, что такое поведение неправильно, а здравый смысл (который пережил их философию) заверял в том, что это удобно.

Естественно, что скептицизм был привлекателен для многих не философски настроенных умов. Люди видели различие школ и ожесточенность их споров и решали, что все они одинаково претендуют на познание, которое в действительности недоступно. Скептицизм был утешением лентяя, поскольку показывал, что невежда столь же мудр, как и заслуженные ученые. Для людей, которые по своему характеру жаждали откровения, он мог показаться неудовлетворительным, но, подобно каждой доктрине эллинистического периода, он рекомендовал себя как противоядие против всяких тревог. Зачем беспокоиться о будущем? Оно совершенно неопределенно. Вы с успехом можете наслаждаться настоящим; «что будет в будущем, еще неизвестно». По этой причине скептицизм пользовался значительным успехом в массах.

Следует заметить, что скептицизм как философия является не просто сомнением, а тем, что можно назвать догматическим сомнением. Человек науки говорит: «Я думаю, что дело обстоит так-то и так-то, но я в этом не уверен». Человек, движимый интеллектуальным любопытством, говорит: «Я не знаю, каково это, но надеюсь узнать». Философ-скептик говорит: «Никто не знает и никто никогда не сможет знать». Именно этот элемент догматизма делает эту систему уязвимой. Конечно, скептики отрицали, что они догматически утверждают невозможность познания, но их отрицания не очень убедительны.

Ученик Пиррона, Тимон, однако, выдвинул некоторые интеллектуальные аргументы, на которые с точки зрения греческой логики было очень трудно ответить. Единственная логика, допускаемая греками, была дедуктивной, и вся дедукция должна была исходить, как у Евклида, из общих принципов, рассматриваемых как самоочевидные. Тимон отрицал возможность найти такие принципы; поэтому все должно было доказываться посредством чего-нибудь еще и все доказательства должны были содержать порочный круг или представлять собой бесконечную цепь умозаключений, не имею-

щую начала. И в том и в другом случае ничто не может быть доказано. Как видим, этот аргумент подрывает в корне философию Аристотеля, которая господствовала в Средние века.

Некоторые формы скептицизма, защищаемые в наши дни людьми, никоим образом не являющимися последовательными скептиками, никогда и не приходили на ум скептикам античного мира. Они не сомневались в существовании явления и не ставили под вопрос суждения, которые, по их мнению, выражали только то, что мы знаем непосредственно о явлении. Большинство работ Тимона пропало, но два дошедших до нас фрагмента могут иллюстрировать эту точку зрения. В одном говорится: «Явление всегда обладает достоверностью». В другом: «То, что этот мед сладок, я отказываюсь утверждать; то, что он кажется сладким, я полностью допускаю»[1]. Современный скептик указал бы на то, что это явление просто *случается* и оно не является истинным или ложным; то, что является истинным или ложным, должно быть утверждением, а никакое утверждение не может быть настолько тесно связано с явлением, чтобы не заключать в себе возможности быть ложным. По этой же причине он сказал бы, что утверждение «мед кажется сладким» лишь весьма возможно, но не абсолютно достоверно.

В некоторых отношениях учение Тимона очень похоже на доктрину Юма: он утверждал, что нечто, никогда не наблюдавшееся, например атомы, не может быть выведено с достаточной обоснованностью, но когда два *явления* часто наблюдаются вместе, одно может быть выведено из другого.

Последние годы своей долгой жизни Тимон провел в Афинах и умер там в 235 году до н. э. С его смертью школа Пиррона как школа пришла к концу; но его доктрина, несколько измененная, была подхвачена, как бы странно это ни показалось, Академией, представлявшей традиции философии Платона.

Человеком, осуществившим эту изумительную философскую революцию, был Аркесилай, современник Тимона, умерший стариком около 240 года до н. э. То, что большинство людей взяло от Платона, — это верование в сверхчув-

[1] Цит. по: *Edwyn Bevan.* Stoics and Sceptics, p. 126.

ственный интеллектуальный мир и в превосходство бессмертной души над смертным телом. Но Платон был многосторонен, и в некоторых отношениях его можно рассматривать как философа, который учил скептицизму. Платоновский Сократ заявляет, что не знает ничего; естественно, что мы воспринимаем это как иронию, но это можно принять и всерьез. Многие диалоги не содержат положительных заключений и имеют целью оставить читателя в состоянии сомнения. Некоторые, например, вторая половина «Парменида», могут показаться не имеющими цели, за исключением того, чтобы показать, что каждая сторона любого вопроса может утверждаться с равным правдоподобием. Диалектику Платона следует считать скорее целью, чем средством, и если ее рассматривать таким образом, она прекрасно может защищать скептицизм. Кажется, именно так Аркесилай интерпретировал учение человека, последователем которого он, по собственному заявлению, все еще считал себя. Он лишил Платона головы, но тело, во всяком случае, осталось подлинным.

Метод, каким учил Аркесилай, можно было бы охотно рекомендовать, если бы молодые люди, которые обучались у Аркесилая, не были парализованы этим методом. Аркесилай не утверждал никаких тезисов, но опровергал любой тезис, выдвигаемый учеником. Иногда он сам выдвигал два противоречивых положения и последовательно показывал, как убедительно можно спорить в пользу каждого из них. Ученик, достаточно энергичный, чтобы восстать, мог бы выучиться ловкости и умению избегать ложных выводов; фактически никто, кажется, не выучился ничему, кроме ловкости и безразличия к истине. Так велико было влияние Аркесилая, что около двух сотен лет Академия оставалась проникнутой духом скептицизма.

В середине этого скептического периода случилось забавное происшествие. Карнеад, достойный преемник Аркесилая на посту главы Академии, был одним из трех философов, посланных Афинами с дипломатической миссией в Рим в 156 году до н. э. Он не видел основания, почему его титул посла помешал бы столь счастливой возможности, и объявил, что прочтет цикл лекций в Риме. Молодые люди, которые в то время стремились подражать греческим манерам и овла-

девать греческой культурой, толпами устремились слушать его. В своей первой лекции он изложил взгляды Аристотеля и Платона на справедливость, и эта лекция была чрезвычайно поучительна. Во второй лекции он, однако, занялся опровержением всего того, что говорил в первой, — не для того, чтобы прийти к противоположным заключениям, а лишь для того, чтобы показать, что каждое заключение может быть оспорено. Платоновский Сократ утверждал, что совершить несправедливость — большее зло для того, кто совершил ее, чем для того, кто от этого страдает. Карнеад в своей второй лекции отозвался об этом утверждении презрительно. Великие государства, указывал он, стали великими благодаря несправедливым агрессивным действиям против более слабых соседей; в Риме этого никак нельзя было отрицать. При кораблекрушении вы можете спасти свою жизнь за счет более слабых, и будете дураком, если этого не сделаете. «Прежде всего женщины и дети!» — не является принципом, который приведет к собственному спасению, — так, очевидно, думал он. Что бы вы сделали, если бы бежали от побеждающего врага и потеряли свою лошадь, но нашли бы раненого товарища на лошади? Если бы вы были благоразумны, вы стащили бы его с лошади и захватили ее, что бы ни диктовала справедливость. Вся эта не очень поучительная аргументация в устах признающего себя последователем Платона поражает, но она, по-видимому, понравилась настроенным по-современному римским юношам.

Одному человеку она не понравилась, и это был Катон Старший, он представлял суровый, непреклонный, глупый и грубый моральный кодекс, при помощи которого Рим разгромил Карфаген. С молодости до преклонных лет он жил просто: рано вставал, занимался тяжелым физическим трудом, ел только грубую пищу и никогда не носил такого платья, которое стоило бы больше ста пенсов. По отношению к государству он был скрупулезно честен, избегал всяких взяток, подкупа и грабежа. Он требовал от других римлян всех тех добродетелей, в которых упражнялся сам, и уверял, что обвинять и преследовать злых — самое лучшее дело для честного человека. Он настаивал, насколько мог, на старой римской суровости поведения:

«Еще изгнал Катон из сената человека, которого считали достойным быть консулом, именно Манилия, за то, что он среди дня при дочери обнял свою жену. Катон говорил при этом, что обнимает жену только во время сильного грома».

Будучи у власти, он положил конец роскоши и пирам. Он заставил свою жену кормить грудью не только собственных детей, но и детей своих рабов, чтобы те, будучи вскормлены тем же молоком, могли любить его детей. Когда его рабы были слишком стары, чтобы работать, он безжалостно продавал их. Он настаивал, чтобы его рабы все время либо работали, либо спали. Он поощрял своих рабов ссориться между собой, так как «не мог выносить, чтобы они были друзьями». Когда раб совершал серьезную ошибку, Катон созывал других своих рабов и вынуждал их присудить виновного к смерти; он приводил приговор в исполнение собственноручно в присутствии тех, кто оставался жив.

Контраст между Катоном и Карнеадом был полный: один жестокий вследствие морали слишком строгой и слишком традиционной, другой — низкий из-за морали слишком распущенной и слишком зараженной социальным разложением эллинистического мира.

«Только один Катон был недоволен этим стремлением к разговорам, боясь, что юноши, начавши заниматься красноречием, предпочтут славу за красноречие славе за военные и гражданские подвиги... Явившись в сенат, он поставил сенаторам на вид, что в их городе бездельно уже долгое время живет посольство, состоящее из людей, способных всякому угодить в чем угодно. Поэтому следует поскорее принять какое-нибудь решение относительно этого посольства, чтобы послы, возвратившись в свои школы, учили там детей греков, а дети римлян должны слушаться только законов и старцев, как и прежде.

Однако Катон поступил так не из ненависти к Карнеаду, как это утверждают некоторые, но потому, что он вообще не обращал внимания на философию и с насмешкой относился к изучению греческого искусства».

По мнению Катона, афиняне были низшей породы, не имели закона; не важно, что *они* деградировали из-за пустой

софистики образованных людей, но римскую молодежь следует сохранить пуританской, империалистической, безжалостной и глупой. Однако ему это не удалось; римляне позднее, удержав многие из его пороков, восприняли также и пороки Карнеада.

Следующим главой Академии после Карнеада (с 180 года до 110 года до н. э.) был карфагенянин, чье настоящее имя было Газдрубал, но который в своих сношениях с греками предпочитал называть себя Клитомахом. В отличие от Карнеада, который ограничивался чтением лекций, Клитомах написал свыше четырехсот книг, причем некоторые из них на финикийском языке. Его принципы казались теми же, что и у Карнеада. В некоторых отношениях они были полезны. Эти два скептика ополчились против верования в божество, магию и астрологию, которое все более и более распространялось. Они также развили конструктивную доктрину, трактующую о степенях вероятности, хотя наше чувство уверенности никогда не может быть оправдано — одни вещи кажутся более истинными, чем другие. Вероятность должна руководить нами на практике, ибо благоразумие требует действовать согласно наиболее вероятной из возможных гипотез. С этой точкой зрения согласилось бы большинство современных философов. К несчастью, книги, выдвигающие ее, потеряны, и трудно восстановить эту доктрину по тем намекам, которые остались.

После Клитомаха Академия перестала быть «скептической», и со времени Антиоха, который умер в 69 году до н. э., ее доктрины стали в течение столетий практически неотличимыми от доктрин стоиков.

Скептицизм, однако, не исчез. Его возродил уроженец Крита Энесидем, пришедший из Кносса, где, насколько мы знаем, на две тысячи лет раньше могли быть скептики, развлекавшие развращенных придворных сомнениями в божественности «госпожи животных». Даты рождения и смерти Энесидема неизвестны точно. Он отбросил доктрины вероятности, пропагандируемые Карнеадом, и снова обратился к самым ранним формам скептицизма. Влияние его было значительно; его последователем был поэт Лукиан во II веке н. э., а также немного позднее — Секст Эмпирик, единствен-

ный философ-скептик древности, чьи труды сохранились. Имеется, к примеру, короткий трактат «Аргументы против веры в Бога», переведенный Эдвином Бивеном в его работе «Позднейшая религия греков» (с. 52–56); об этом трактате он говорит, что Секст Эмпирик, вероятно, как сообщает Клитомах, заимствовал его у Карнеада.

Этот трактат начинается с разъяснения того, что в своем *поведении* скептики ортодоксальны. «Мы, скептики, следуем на практике пути, которым следует мир, но не имеем никаких мнений о нем. Мы говорим о Богах как о существующих и даже поклоняемся Богам, но при этом мы не выражаем никакой веры и избегаем опрометчивости догматиков».

Далее он утверждает, что у людей есть разногласия относительно природы Бога: например, некоторые думают, что Он телесен, а некоторые — что Он бестелесен. Поскольку мы не имеем опыта в отношении Его, мы не можем знать Его атрибуты. Существование Бога не есть нечто само собой разумеющееся и поэтому требует доказательства. Существуют несколько запутанные доводы в пользу того, что подобные доказательства невозможны. Далее, он разбирает проблему зла и заключает словами:

«...те, кто определенно утверждает, что Бог есть, пожалуй, будут принуждены к нечестию. Ибо, говоря, что он заботится обо всем, они признают, что Бог причина зла, а говоря, что Он заботится о некотором или ни о чем, они будут принуждены признать Его либо завистливым, либо слабым, а это, как вполне очевидно, присуще нечестивым».

Скептицизм, даже продолжая влиять на некоторых культурных людей примерно до III века н. э., противоречил характеру эпохи, все более и более обращавшейся к догматической религии и доктрине спасения. Скептицизм был достаточно силен, чтобы посеять в среде образованных людей неудовлетворенность государственными религиями, но он не обладал ничем позитивным даже в чисто интеллектуальной сфере, что он мог бы предположить взамен ее. Начиная с эпохи Возрождения, теологический скептицизм у большинства его проповедников заменила вера с энтузиазмом в науку, но в античные времена такое добавление, к сожалению, отсутствовало. Не ответив на аргументы скептиков, старый мир

отвернулся от них. Поскольку олимпийцы были дискредитированы, открылась дорога для нашествия восточных религий, которые соревновались в суеверии вплоть до триумфа христианства.

Глава XXVII
ЭПИКУРЕЙЦЫ

Две величайшие новые школы эллинистического периода — стоиков и эпикурейцев — были основаны одновременно. Их основатели, Зенон и Эпикур, родились примерно в одно время и обосновались в Афинах, возглавляя соответствующие секты в одно и то же время на протяжении нескольких лет. Поэтому дело вкуса считать более ранней ту или иную из этих школ. Я начну с эпикурейцев, потому что их доктрины были раз и навсегда определены их основателем, тогда как стоицизм претерпел длительную эволюцию вплоть до императора Марка Аврелия, который умер в 180 году н. э.

Главным авторитетом в том, что касается жизни Эпикура, является Диоген Лаэртский, живший в III веке н. э. Правда имеются две трудности: во-первых, Диоген Лаэртский сам готов принять легенды, которые обладают незначительной исторической ценностью или совершенно не имеют таковой; во-вторых, часть его работы «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» представляет собой пересказ скандальных обвинений, выдвинутых против Эпикура стоиками, и не всегда ясно — сам ли он утверждает что-то или просто передает клевету. Сплетни, измышленные стоиками, говорят против них, — и это следует вспомнить, когда восхваляется их возвышенная мораль; но это не факты, относящиеся к Эпикуру. Например, существовала легенда, согласно которой его мать была жрицей-знахаркой, о чем Диоген говорит:

«Они (по-видимому, стоики) уверяют, что он обычно бродил от дома к дому со своей матерью, которая читала очистительные молитвы и помогала отцу в преподавании основ знаний за грошовую плату».

Бейли дает следующий комментарий[1]: «Если хоть какая-либо правда содержится в рассказе о том, как он ходил со своей матерью в качестве провожатого, повторяя формулу ее заклинаний, — он, вполне вероятно, в самом раннем возрасте проникся к суевериям той ненавистью, которая впоследствии была столь яркой, выдающейся чертой его учения». Эта теория привлекательна, но ввиду исключительной беззастенчивости позднейших времен античного мира в выдумывании сплетен, я не считаю ее имеющей какое-либо основание[2].

Против этого говорит тот факт, что он с необычайно большой любовью относился к своей матери[3].

Однако основные факты из жизни Эпикура, кажется, известны довольно точно. Отец его был бедный афинский переселенец на Самосе; Эпикур родился в 342 или 341 году до н. э., но на Самосе или в Аттике — не установлено. Во всяком случае, юность его прошла на Самосе. Он утверждает, что пристрастился к изучению философии в 14-летнем возрасте. 18 лет от роду, примерно в момент смерти Александра, он поехал в Афины, видимо, для того, чтобы установить свое гражданство, но, пока он там был, афинские переселенцы были изгнаны с Самоса (322 год до н. э.). Семья Эпикура нашла убежище в Малой Азии, где он присоединился к родным. В Таосе либо в это самое время, либо немного раньше его обучал философии некий Навзифан, по-видимому последователь Демокрита. Хотя в своей философии в ее окончательном виде Эпикур больше обязан Демокриту, чем какому-либо другому философу, он никогда не выражал ничего, кроме презрения, к Навзифану, о котором отзывался, как о «моллюске».

В 311 году до н. э. он основал школу, вначале в Митилене, затем в Лампсаке, а с 307 года — в Афинах, где и умер в 270–271 годах до н. э.

---

[1] *Cyril Bailey*. The Greek Atomists and Epicurus. Oxford, 1928, p. 221. М-р Бейли специализировался на Эпикуре, и его книга бесценна для изучающего данный вопрос.

[2] Стоики были очень несправедливы к Эпикуру. Эпиктет, например, обращаясь к нему, говорил: «Вот жизнь, которую ты сам объявляешь стоящей: есть, пить, спариваться, испражняться и храпеть» [кн. II, гл. XX. Речи Эпиктета (Discourses of Epictetus)].

[3] *Gilbert Murray*. Five Stages, p. 130.

После трудных лет юности его жизнь в Афинах была покойна, и покой нарушался только болезнями. Он владел домом и садом (по-видимому, расположенным отдельно от дома), и именно в саду он обучал. Три его брата и некоторые другие с самого начала состояли в его школе, однако в Афинах его община увеличилась не только за счет обучающихся философии, но и за счет друзей и их детей, рабов и гетер. Это последнее обстоятельство и послужило поводом для клеветы со стороны его недругов, по-видимому, совершенно несправедливой. Он обладал исключительной способностью к чисто человеческой дружбе и писал милые письма юным детям членов общины. Он не вел себя с той важностью и сдержанностью в выражении чувств, которой ожидали от философов в древности: его письма удивительно естественны и просты.

Жизнь общины была очень проста, скромна — частично из принципа, а частично (без сомнения) из-за недостатка денег. Пища и питье у них состояли преимущественно из хлеба и воды, что Эпикур считал вполне удовлетворительным. «Я ликую от радости телесной, питаясь хлебом с водою, я плюю на дорогие удовольствия, — не за них самих, но за неприятные последствия их». В финансовом отношении община зависела, по крайней мере частично, от добровольных даяний. «Пришли мне горшечного сыра, чтобы мне можно было пороскошествовать, когда захочу», — писал он своему другу. Другому другу: «Так присылай нам начатки [пожертвования] для ухода за нашим священным телом ради тебя самого и твоих детей». И еще: «Пенсия, которую... назначил... я требую, чтобы ее одну они мне посылали, хотя бы были среди гиперборейцев. Именно только сто двадцать драхм в год от каждого из обоих я желаю получать...»

Эпикур всю жизнь страдал из-за плохого здоровья, но научился переносить это с большой стойкостью. Именно он, а не стоики, первый утверждал, что человек может быть счастлив на дыбе. Два письма — одно, написанное за несколько дней до смерти, а другое в самый день смерти, — показывают, что он имел право на такое мнение. В первом говорится: «На седьмой день, когда я это пишу, у меня получилось полное задержание мочи и были такие боли, какие приводят к последнему дню. Так если что случится со мною,

ты имей попечение о детках Метродора года четыре или пять, но не трать на них нисколько больше, чем теперь тратишь на меня в год». Во втором говорится: «В этот счастливый и вместе с тем последний день моей жизни я пишу вам следующее. Страдания при мочеиспускании и кровавый понос идут своим чередом, не оставляя своей чрезмерной силы. Но всему этому противоборствует душевная радость при воспоминании бывших у нас рассуждений. А ты, достойно твоего с отроческих лет расположения ко мне и к философии, заботься о детях Метродора». Метродор — один из первых его учеников — умер; Эпикур обеспечил его детей в своем завещании.

Хотя Эпикур был мягок и добр по отношению к большинству людей, иная сторона его характера проявляется в отношениях с философами, в особенности с теми, которым он мог считать себя обязанным. «Я, со своей стороны, полагаю, — говорил он, — что эти горланы подумают, что я — ученик Моллюска и слушал его учение вместе с какими-нибудь мальчишками, бывшими с похмелья. А действительно, он был скверный человек и занимался такими вещами, посредством которых нельзя достичь мудрости»[1]. Он никогда не признавал, насколько он обязан Демокриту, а что до Левкиппа, то он уверял, что такого философа не было, без сомнения, подразумевая не то, что не было такого человека, но что человек этот не был философом. Диоген Лаэртский приводит целый список бранных эпитетов, которые Эпикур, как предполагалось, применял к большинству самых знаменитых своих предшественников. С отсутствием великодушия по отношению к другим философам сочетается другой серьезный недостаток, а именно — диктаторский догматизм. Его последователи должны были усвоить нечто вроде кредо, включающего его доктрину, которую они должны были принять безоговорочно. Ни один из них до самого конца существования школы Эпикура не добавил и не изменил ничего. Когда Лукреций 200 лет спустя переложил философию Эпикура на язык поэзии, он не добавил — насколько можно судить — ничего теоретического к учению главы школы. Везде, где

[1] Там, где это возможно, я воспользовался переводами Оутса (The Stoic and Epicurean Philosophers, by *W.J. Oates,* p. 47).

можно провести сравнение, изложение Лукреция точно совпадает с оригиналом, и принято считать, что в остальном он, вероятно, заполняет провалы в нашем знании, образовавшиеся в результате утери всех 300 книг Эпикура. От творений Эпикура ничего не осталось, кроме нескольких писем, некоторых фрагментов и изложения «Основных доктрин».

Философское учение Эпикура, как и другие учения его времени (за частичным исключением скептицизма), было прежде всего предназначено для поддержания спокойствия. Он считает наслаждение благом и придерживается с удивительным постоянством всех последствий, вытекающих из этого взгляда. «Наслаждение, — говорит он, — есть начало и конец счастливой жизни». Диоген Лаэртский цитирует его слова из книги «О цели жизни»: «Я со своей стороны не знаю, что разуметь мне под благом, если исключить удовольствия, получаемые посредством вкуса, посредством любовных наслаждений, посредством слуха и посредством зрительных восприятий красивой формы». И еще: «Начало и корень всякого блага — удовольствие чрева: даже мудрость и прочая культура имеет отношение к нему». Наслаждение ума, говорят нам, — это созерцание наслаждений тела. Единственное его преимущество перед телесными наслаждениями — это то, что мы можем научиться созерцать наслаждение скорее, чем боль, и тем самым установить больший контроль над умственными, чем над физическими наслаждениями. Добродетель, если только она не означает благоразумия в погоне за наслаждением, — лишь пустое имя. Правосудие, например, состоит в таких действиях, которые не вызывали бы страха перед негодованием других людей, — взгляд, который ведет к доктрине о происхождении общества, несколько похожей на теорию «Общественного договора».

Эпикур не согласен с некоторыми из своих гедонистских предшественников в разграничении *активных* и *пассивных,* или *динамических* и *статических* наслаждений. Динамические наслаждения состоят в достижении желанной цели, причем предшествующее этому желание должно сопровождаться страданием. Статические наслаждения включают в себя состояние равновесия, проистекающее из такого положения дел, которое было бы желательным, если бы оно

отсутствовало. Можно сказать, по-моему, что утоление голода, процесс насыщения — наслаждение динамическое, а состояние успокоенности, наступающее, когда голод полностью утолен, — наслаждение статическое. Из этих двух родов наслаждения Эпикур считает более благоразумным добиваться второго, поскольку оно ничем не омрачается и не зависит от страдания как стимула желания. Когда тело находится в состоянии равновесия — нет никакого страдания; мы должны поэтому стремиться к равновесию и тихим радостям, а не к более страстным наслаждениям. Эпикур, кажется, хотел бы, если это было возможно, всегда находиться в состоянии человека, умеренно поевшего, и никогда — в состоянии человека, который сильно хотел бы есть.

Тем самым он на практике приводит к пониманию окончательной цели мудрого скорее в виде отсутствия боли, чем в виде наличия наслаждения[1]. Желудок может являть собой корень всех вещей, но боль в желудке перевешивает наслаждение обжорства; и вот Эпикур живет на одном хлебе с небольшой прибавкой сыра по праздникам. Такие желания, как быть богатым, или жажда почета тщетны, ибо они заставляют человека метаться, когда он мог бы быть удовлетворенным. «Высшее благо из всех — благоразумие; это более драгоценная вещь, чем даже философия». Философия, как он ее понимал, была практической системой, предназначенной для того, чтобы обеспечить счастливую жизнь; она требует только здравого смысла, а не подготовки в области логики или математики, или другой какой-либо сложной подготовки, предписанной Платоном. Он заклинает своего юного ученика и друга Пифокла избегать всякой формы культуры. Естественным выводом из его принципов было то, что он советовал воздерживаться от общественной жизни, так как чем выше власть, достигнутая человеком, тем пропорционально больше число завистников, жаждущих причинить ему зло. И если он даже избежит неудачи извне, в таком положении невозможно спокойствие ума. Мудрый постарается прожить незаметно, чтобы не иметь врагов.

[1] [Для Эпикура] «отсутствие страдания само по себе есть наслаждение, — в его полном анализе это, без сомнения, вернейшее наслаждение» (*Bailey*. Op. cit., p. 249).

Половая любовь как одно из самых «динамических» наслаждений, разумеется, попадает под запрет. «Половое сношение, — заявляет философ, — никогда не приносило добра человеку, и счастлив он, если эти сношения не принесли ему вреда». Он любил детей (чужих) и во имя удовлетворения этой склонности, по-видимому, надеялся на то, что другие люди не последуют его совету. И действительно, он любил детей, видимо, в противовес собственному высшему суждению, ибо считал брак и деторождение отвлечением от более серьезных стремлений. Лукреций, следовавший за ним в отрицании любви, не видит беды в половых сношениях, лишь бы они были лишены страсти.

Самое благоразумное из общественных наслаждений, по мнению Эпикура, — это дружба. Эпикур, как и Бентам, считает, что все люди во все времена заботятся только о собственном удовольствии — иногда мудро, иногда неумно; но — опять же, как Бентам, — он постоянно увлекаем своей собственной доброй и привязчивой натурой на путь того восхитительного поведения, от которого, по собственным теориям, должен был воздерживаться. Он явно любил своих друзей вне зависимости от того, что мог получить от них, но убеждал себя в том, что он такой же себялюбец, эгоист, каковы должны быть, по его учению, все люди. Согласно Цицерону, он считал, что «дружба не может быть отделена от наслаждения, и потому ее надо культивировать, так как без нее мы не можем жить ни без страха, ни даже с удовольствием». Но кое-когда он, однако, забывает свои теории. «Всякая дружба желательна сама по себе», — говорит он и добавляет: «Хотя она возникает из нужды в помощи»[1].

Эпикур, хотя его этика казалась другим свинской и лишенной морального вдохновения, был весьма искренен. Как мы видели, он говорит об общине в саду, как о «нашем святом единстве»; он пишет книгу «О святости»; он обладает всем рвением религиозного реформатора. Он должен был испытывать сильное чувство жалости к страданиям человечества и непоколебимую уверенность в том, что они сильно облег-

[1] По поводу дружбы и очаровательной непоследовательности Эпикура см.: *Bailey*. Op. cit., p. 517–520.

чились бы, если бы люди восприняли его философию. То была философия болезненного человека, предназначенная для того, чтобы соответствовать миру, в котором рискованное счастье стало вряд ли возможным. Ешьте мало — из боязни несварения; пейте мало — из боязни похмелья; сторонитесь политики и любви и всех действий, связанных с сильными страстями; не ставьте свою судьбу на карту, вступая в брак и рождая детей; в интеллектуальной жизни учитесь больше созерцать удовольствия, чем страдание. Физическое страдание, без сомнения, большое зло, но если оно остро, то оно коротко, а если длительно, то его можно переносить с помощью умственной дисциплины и привычки думать о приятных вещах, невзирая на эту боль. А главное — живите так, чтобы избегать страха.

Именно работа над проблемой избежания страха привела Эпикура к теоретической философии. Он утверждал, что два величайших источника страха — это религия и боязнь смерти, связанные между собой, поскольку религия поддерживала тот взгляд, что мертвые несчастны. Поэтому он искал метафизику, которая доказала бы, что боги не вмешиваются в людские дела и что душа погибает вместе с телом. Многие люди в наше время рассматривают религию как утешение, но для Эпикура она была чем-то противоположным. Сверхъестественное вмешательство в дела природы казалось ему источником ужаса, а бессмертие — фатальным для надежды избавиться от боли. Соответственно он построил сложную доктрину, предназначенную для того, чтобы избавить людей от верований, порождающих страх.

Эпикур был материалистом, но без детерминизма. Он следовал Демокриту в том веровании, что мир состоит из атомов и пустоты; но он не верил, как Демокрит, в то, что атомы всегда подчиняются законам природы. Концепция необходимости в Греции была, как мы видели, религиозной по своему происхождению, и, быть может, он был вправе думать, что борьба против религии была бы незавершенной, если бы допускалось существование необходимости. Атомы у него имели вес и постоянно падали — не по направлению к центру земли, но вниз в некоем абсолютном смысле. Однако временами какой-то атом, побуждаемый чем-то вроде

свободной воли, слегка отклонялся от прямого пути вниз[1] и тем самым вступал в столкновение с каким-то другим атомом. Начиная с этого момента, развитие вихрей и т. д. у него таково же, как у Демокрита. Душа материальна и состоит из частиц, подобно дыханию и теплу. (Эпикур думал, что дыхание и ветер субстанционально отличаются от воздуха; они — не просто воздух в движении.) Атомы души распределены по всему телу. Ощущение происходит от тонких нитей, выбрасываемых телами и двигающихся, пока они не прикоснутся к атомам души. Эти нити могут все еще сохраниться, когда тела, из которых они первоначально возникли, уже разложились; этим объясняются сны. Со смертью душа растворяется, и ее атомы, которые, безусловно, переживают ее, теряют способность к ощущениям, потому что они более не связаны с телом. Из этого следует, говоря словами Эпикура, что «смерть не имеет никакого отношения к нам: ибо то, что разложилось, не чувствует, а то, что не чувствует, не имеет никакого отношения к нам».

Что касается богов, то Эпикур твердо верил в их существование, поскольку не мог иначе объяснить широкое распространение идеи бога. Но он был убежден, что боги не утруждают себя делами нашего человеческого мира. Они — рациональные гедонисты, которые следуют своим заповедям и избегают общественной деятельности; управлять было бы излишним трудом, заниматься которым они в ходе своей полной блаженства жизни не чувствуют желания. Конечно, пророчества и предзнаменование и все подобные дела — чистое суеверие, и такова же вера в Провидение.

Поэтому нет почвы для страха перед тем, что мы можем навлечь на себя гнев богов или что можем страдать в аду после смерти. Будучи объектом воздействия сил природы, которые могут быть научно познаны, мы все же имеем свободную волю и в определенных пределах являемся господами своей судьбы. Мы не можем избежать смерти, но смерть, правильно понятая, не является злом. Если мы живем благоразумно, согласно принципам Эпикура, мы, вероятно, сможем достигнуть известной степени свободы от боли. Это

[1] Аналогичный взгляд пропагандируется в наши дни Эддингтоном в его интерпретации принципа индетерминизма.

умеренная проповедь, но для человека, измученного человеческим горем, этого достаточно, чтобы внушить энтузиазм.

Эпикур интересовался наукой не ради нее самой; он ценил ее исключительно как дающую естественное объяснение явлениям, которые суеверие приписывает действиям богов. Если существует много возможных естественных объяснений, он считает, что незачем стараться делать выбор между ними. Фазы Луны, к примеру, можно было объяснить многими различными путями; каждый из них, до тех пор пока не привносит богов, столь же хорош, как и всякий другой, и было бы праздным любопытством пытаться определить, какой же из них верен. Не удивительно, что эпикурейцы практически ничего не внесли в развитие естественных наук. Они сыграли полезную роль своим протестом против растущей приверженности язычников более позднего периода к магии, астрологии и прорицаниям, но они оставались, как их основатель, догматичными, ограниченными и не имели подлинного интереса ни к чему, кроме личного, индивидуального счастья. Они выучили наизусть кредо Эпикура и ничего не прибавили к нему на протяжении столетий, пока существовала эта школа.

Единственным выдающимся учеником Эпикура был поэт Лукреций (99–55 годы до н. э.) — современник Юлия Цезаря. В последние дни Римской республики свободомыслие было модой и доктрины Эпикура пользовались успехом среди образованных людей. Император Август возродил архаические древние добродетели и старую религию; в результате поэма Лукреция «О природе вещей» стала непопулярной и оставалась таковой до эпохи Возрождения. Только один манускрипт этой поэмы пережил Средние века, едва избежав уничтожения от руки изуверов. Вряд ли какой-либо другой крупный поэт так долго вынужден был ждать признания, но в новое время его заслуги были признаны почти повсеместно. Так, он и Бенджамин Франклин были любимыми авторами Шелли.

Его поэма излагает в стихах философию Эпикура. Хотя оба они разделяли одну доктрину, их темпераменты были весьма различны. Лукреций был страстным и гораздо больше нуждался в проповеди благоразумия, чем Эпикур. Он покон-

чил жизнь самоубийством и, по-видимому, страдал периодическим умопомешательством, причиной которого являлись, как утверждали некоторые, муки любви или непреднамеренные последствия приворотного зелья. Он относился к Эпикуру, как к спасителю, и говорил языком религиозной глубины о человеке, которого считает разрушителем религии.

> В те времена, как у всех на глазах безобразно влачилась
> Жизнь людей на земле под религии тягостным гнетом,
> С областей неба главу являвшей, взирая оттуда
> Ликом ужасным своим на смертных, поверженных долу,
> Эллин впервые один осмелился смертные взоры
> Против нее обратить и отважился выступить против.
> И ни молва о богах, ни молньи, ни рокот грозного
> Неба его запугать не могли, но, напротив, сильнее
> Духа решимость его побуждали к тому, чтобы крепкий
> Врат природы затвор он первый сломить устремился.
> Силою духа живой одержал он победу, и вышел
> Он далеко за предел ограды огненной мира,
> По безграничным пройдя своей мыслью и духом
> пространствам,
> Как победитель он нам сообщает оттуда, что может
> Происходить, что не может, какая конечная сила
> Каждой вещи дана и какой ей предел установлен.
> Так, в свою очередь, днесь религия нашей пятою
> Попрана, нас же самих победа возносит до неба.

Ненависть к религии, выражаемую Эпикуром и Лукрецием, не совсем легко понять, если принимаешь обычное объяснение жизнерадостности греческой религии и ритуала. «Ода на греческую урну» Китса, к примеру, воспевает религиозную церемонию, но не такую, какая могла бы наполнять умы людей черным и мрачным ужасом. Я думаю, что общепринятые верования были далеко не всегда столь жизнерадостными. Почитание олимпийцев отличалось меньшей суеверной жестокостью, чем другие формы греческой религии, но даже олимпийские боги время от времени требовали человеческих жертв до VII или VI века до н. э., и этот факт отражен в мифах и драме[1]. В варварских странах человеческие

[1] Лукреций приводит жертвоприношение Ифигении как пример зла, причиняемого религией (кн. I, с. 85–100).

жертвы были известны еще во времена Эпикура; до римского завоевания эти жертвы приносились в моменты кризиса, как, например, во время Пунических войн, даже наиболее цивилизованной частью варварского населения.

Как было весьма убедительно показано Джейн Гаррисон, греки имели, в добавление к официальному культу Зевса и его семьи, другие, более примитивные верования, связанные с более или менее варварскими обычаями. Они были до какой-то степени связаны с орфизмом, который стал господствующим верованием среди людей религиозного темперамента. Считают иногда, что ад — изобретение христианства, но это ошибка. Христианство сделало в этом отношении одно — систематизировало более ранние популярные верования. С самого начала «Государства» Платона ясно, что страх посмертного наказания был обыденным явлением в Афинах V века до н. э., и вряд ли он уменьшился в период между Сократом и Эпикуром. (Я думаю не об образованном меньшинстве, а о населении в целом.) Конечно, было принято также приписывать эпидемии, землетрясения, поражения в войне и подобные бедствия недовольству богов или недостатку уважения к предзнаменованиям. Я думаю, что греческая литература и искусство, вероятно, весьма неправильно ориентируют нас в том, что касается народных верований. Что знали бы мы о секте методистов конца XVIII века, если бы от того времени не сохранилось сведений, кроме как в книгах и картинах, созданных представителями аристократии? Влияние методизма, подобно влиянию религиозности эллинистического века, росло снизу; он был уже могуществен во времена Бозуэла и Джошуа Рейнолдса, хотя, по их отзывам, сила его воздействия неясна. Мы не должны поэтому судить об общераспространенной религии в Греции по изображению в «Оде на Греческую урну» или в работах поэтов и аристократических философов. Эпикур не был аристократом — ни по рождению, ни по связям; быть может, это объясняет его исключительную неприязнь к религии.

Философия Эпикура стала известна читателям с эпохи Возрождения главным образом через поэмы Лукреция. Что больше всего влияло на них — если то не были профессио-

налы-философы, — это контраст с христианской верой в таких вопросах, как материализм, отрицание провидения, отказ от бессмертия. Особенно поразительно для современного читателя то, что овладение подобными взглядами (которые сегодня в общем рассматриваются как мрачные и угнетающие) выдавалось за призыв к освобождению от гнета страха. Лукреций так же твердо уверен, как каждый христианин, в важном значении подлинной веры в вопросах религии. Описав, как люди жаждут спасения от самих себя, когда становятся жертвами внутреннего конфликта, и безуспешно ищут облегчения в перемене мест, он говорит:

> Так-то вот каждый бежит от себя и, понятно, не может
> Прочь убежать; поневоле с собой остается в досаде,
> Ибо причины своей болезни недужный не знает.
> А понимай он ее, он бы, все остальное оставив,
> Прежде всего природу вещей постарался постигнуть.
> Дело ведь здесь не идет о каком-нибудь часе едином,
> А состояньи, в каком неизбежно все смертные люди
> Должны по смерти своей во веки веков оставаться.

Век Эпикура был веком усталости, и угасание могло казаться долгожданным отдыхом от духовных трудов. Последний век республики, наоборот, не был для большинства римлян периодом разочарования: люди титанической энергии выковывали из хаоса новый порядок, который македонцы не сумели установить. Но для римского аристократа, который чуждался политики и не жаждал борьбы за власть и добычу, ход событий должен был казаться глубоко обескураживающим. Когда к этому добавилось бедствие перемежающегося сумасшествия, не удивительно, что Лукреций воспринял надежду на небытие как освобождение.

Но страх смерти является столь глубоко укоренившимся инстинктом, что призыв Эпикура никогда не мог стать широко популярным, он всегда составлял кредо образованного меньшинства. Даже среди философов после эпохи Августа призыв Эпикура, как правило, отвергался в пользу стоицизма. Правда, он сохранялся, хотя и с уменьшающейся силой, в продолжение шестисот лет после смерти Эпикура; но, поскольку люди все более страдали от несчастий нашего зем-

ного существования, они постоянно требовали от философии или религии все более сильных лекарств. Философы, за малым исключением, нашли убежище в неоплатонизме. Необразованные обратились к различным восточным суевериям и затем во все большем числе к христианству, которое в своей ранней форме помещало все блага жизни по ту сторону могилы, тем самым предлагая людям лозунг, прямо противоположный эпикурейскому. Доктрины, весьма похожие на доктрину Эпикура, были, однако, возрождены французскими философами в конце XVIII века и перенесены в Англию Бентамом и его последователями; это было сделано в виде сознательной оппозиции к христианству, которое они рассматривали так же враждебно, как Эпикур рассматривал религии, ему современные.

Глава XXVIII
СТОИЦИЗМ

Стоицизм, хотя он по времени появления был современником эпикурейства, отличался более долгой историей и меньшим постоянством доктрины. Учение его основателя Зенона, относящееся к началу III века до н. э., никак не походило на учение Марка Аврелия, относящееся ко второй половине II в. н.э. Зенон был материалистом, чьи доктрины в основном являлись комбинацией из учения киников и Гераклита; но постепенно, в результате примеси платонизма, стоики отходили от материализма, пока в конце концов от него остались лишь следы былого влияния. Их этика, правда, изменилась очень мало, а именно в ней большинство из них видело самое важное. Но даже в этом отношении произошло некоторое перемещение центра тяжести. По мере того как шло время, все меньше говорилось о других сторонах стоицизма, и постепенно все более исключительное ударение делалось на этике и тех частях теологии, которые ближе всего к этике. Что касается учения всех более ранних стоиков, нам мешает тот факт, что от их трудов сохранились лишь отдельные фрагменты. Только работы Сенеки, Эпиктета и Марка Аврелия,

относящиеся к I и II векам н. э., дошли до нас в виде полных книг.

Стоицизм менее «греческая» из всех философских школ, которые мы до сих пор рассматривали. Ранние стоики были в большинстве сирийцами, а позднейшие — в большинстве римлянами. Тарн в своей работе «Эллинистическая культура» (с. 287) предполагает возможность наличия халдейских влияний в стоицизме. Ибервег справедливо замечает, что, «эллинизируя» варварский мир, греки отбрасывали то, что считали не нужным. Стоицизм в отличие от более ранних, чисто греческих философских учений эмоционально узок и в некотором смысле фанатичен, но он содержал также религиозные элементы, в которых нуждался мир и которых греки дать не могли. В частности, он взывал к правителям. «Почти все наследники Александра, можно сказать, все важнейшие цари в продолжение целых поколений были последователями Зенона — объявляли себя стоиками», — говорит профессор Гильберт Маррей.

Зенон был финикийцем, родился в Китиуме на Кипре во второй половине IV века до н. э. Кажется вероятным, что семья, к которой он принадлежал, занималась торговлей и что именно деловые интересы впервые привели его в Афины. Однако во время его пребывания там у него появилось желание изучать философию. Воззрения киников были ему больше по душе, чем учения любой другой школы, но в некотором отношении он был эклектиком. Последователи Платона обвиняли его в плагиате идей у Академии. В продолжение всей истории стоицизма Сократ был главным божеством стоиков; его поведение во время суда над ним, его отказ от бегства, его спокойствие перед лицом смерти, его утверждение о том, что несправедливость наносит больше вреда тому, кто ее совершает, чем жертве, — все это целиком отвечало учению стоиков. Такое же впечатление производили его безразличие к жаре и холоду, простота в отношении пищи и одежды и полное пренебрежение ко всякого рода удобствам. Но стоики никогда не принимали учение Платона об идеях, и большинство из них отвергало его доводы относительно бессмертия. Только стоики более позднего периода соглашались с ним в том, что душа нематериальна; стоики раннего

периода разделяли точку зрения Гераклита, по которой душа состоит из материального огня. Точно такую доктрину можно найти у Эпикура и Марка Аврелия, но у них как будто огонь не следует считать буквально одним из четырех элементов, из которых составлен физический мир.

Зенон терпеть не мог метафизических тонкостей. Он считал, что добродетель имеет большое значение, а физику и метафизику оценил лишь постольку, поскольку они способствуют добродетели. Он пытался бороться и с метафизическими тенденциями века при помощи здравого смысла, который в Греции означал материализм. Его раздражали сомнения в достоверности чувств, и он доходил до крайности в пропаганде противоположных идей.

«Зенон начинал с уверения о существовании реального мира. «Что ты подразумеваешь, говоря «реальный?» — спрашивал скептик». «Я имею в виду, что он прочен и материален. Я имею в виду, что этот стол — прочная материя». — «А Бог, — спрашивал Скептик, а Душа?» — «Совершенно прочные. Более прочные, чем что-либо, чем стол». — «А добродетель, или справедливость, или тройное правило — также прочная материя?» — «Конечно, — говорил Зенон, — вполне прочная»[1].

Очевидно, в этом пункте Зенон, как и многие другие, в своем антиметафизическом рвении впадал в собственную метафизику.

Основные доктрины, которым школа стоиков оставалась верна, касаются космического детерминизма и человеческой свободы. Зенон полагал, что случай не существует и что ход процессов природы строго определен естественными законами. Вначале существовал только огонь; затем постепенно появились другие элементы: воздух, вода, земля. Но рано или поздно свершится космический пожар, и все снова станет огнем. Согласно мнению большинства стоиков, это не окончательная смерть, подобная концу мира в христианском учении, но только завершение цикла; весь процесс будет повторяться бесконечно. Все, что случается, случалось раньше и случится снова — и не однажды, а бесчисленное число раз.

[1] *Gilbert Murray*. The Stoic Philosophy. 1915, p. 25.

Так, как мы ее до сих пор излагали, эта доктрина могла бы показаться безрадостной и ни в каком отношении не более успокоительной, чем обычный материализм, — такой как материализм Демокрита. Но это лишь один ее аспект. Развитие природы, согласно стоицизму, как и в теологии XVIII века, предопределено Законодателем, который являлся также и благодетельным Провидением. Все целиком, до мельчайших подробностей, запланировано, чтобы обеспечить определенные цели естественными средствами. Эти цели, за исключением, когда они касаются богов и демонов, должны быть найдены в жизни человека. Все имеет свою направленность, связанную с человеческими существами. Некоторые животные пригодны для пищи, другие — для испытания мужества; даже клопы полезны, поскольку они помогают нам просыпаться по утрам и не лежать слишком долго в постели. Иногда верховная власть называется Богом, иногда — Зевсом. Сенека отличал этого Зевса от объекта народного верования, который был таким же реальным, но подчиненным.

Бог не отделен от мира, Он — душа мира; и в каждом из нас содержится частица Божественного Огня. Все вещи суть части единой системы, называемой Природой. Индивидуальная жизнь хороша, когда она находится в гармонии с Природой. В известном смысле *каждая* жизнь находится в гармонии с Природой, поскольку она такова, какой ее сделали законы Природы; но в другом смысле человеческая жизнь находится в гармонии с Природой только тогда, когда воля индивида направлена к целям, которые являются также целями Природы. *Добродетель* — это *воля,* находящаяся в согласии с Природой. Дурные люди, хотя они поневоле повинуются законам Бога, делают это вынужденно; Клеант сравнивает их с собакой, привязанной к тележке и вынужденной идти туда, куда едет тележка.

В жизни отдельного человека добродетель является единственным благом; здоровье, счастье, богатство и тому подобное не принимаются в расчет. Поскольку добродетель заключается в воле, все действительно хорошее или плохое в жизни человека зависит только от него самого. Он может обеднеть, но что из этого? Он все же может быть добродетельным. Тиран может заключить его в темницу, но он все

же может упорно продолжать жить в гармонии с Природой. Он может быть приговорен к смерти, но в его воле умереть благородно, как Сократ. Другие люди имеют власть только над внешним; добродетель, которая одна является истинным благом, полностью зависит только от самого индивида. Поэтому каждый человек обладает совершенной свободой при условии, если он освободится от мирских желаний. Только по ложному суждению такие желания являются превалирующими; мудрец, чьи суждения истинны, — хозяин своей судьбы во всем том, что он ценит, поскольку никакая внешняя сила не может лишить его добродетели.

В этой доктрине имеются очевидные логические трудности. Если добродетель действительно является единственным благом, благодетельное Провидение должно быть заинтересовано только в том, чтобы вызывать добродетель; однако законы Природы породили изобилие грешников. Если добродетель является единственным благом, не может быть доводов против жестокости и несправедливости, поскольку, как стоики не устают повторять, жестокость и несправедливость предоставляют страдающему наилучшую возможность упражняться в добродетели. Если мир полностью детерминирован, законы Природы сами решат, буду ли я добродетельным или нет. Если я безнравствен, Природа вынуждает меня быть таким и свобода, которую, как предполагают, дает добродетель, для меня невозможна.

Современному уму трудно с энтузиазмом относиться к добродетельной жизни, если посредством нее не будет достигнуто ничего хорошего. Мы восхищаемся медицинским работником, который рискует жизнью во время эпидемии чумы, потому что считаем, что болезнь есть зло, и надеемся снизить частоту заболеваний. Но если болезнь — не зло, медицинский работник вполне мог бы спокойно сидеть дома. Для стоика добродетель является сама по себе целью, а не чем-то, что приносит благо. Но если мы посмотрим вперед, каков же окончательный результат? Разрушение всего существующего мира огнем, а затем повторение всего процесса. Может ли что-либо быть более предельно бесполезным? Время от времени может происходить прогресс, на некоторый период, — но в конце концов это будет только повторение.

Когда мы встречаем что-нибудь невыносимое, мы надеемся, что в свое время такие вещи не будут иметь места; но стоик уверяет нас, что все, что случается теперь, будет повторяться снова и снова. Можно подумать, что Провидение, которое видит все в целом, должно в конце концов устать до отчаяния.

В концепции добродетели у стоиков имеется некоторое безразличие. Осуждаются все страсти, не только плохие. Мудрец не знает сочувствия: когда его жена или дети умирают, он считает, что это событие не служит препятствием для его собственной добродетели и поэтому не страдает глубоко. Дружба, столь высоко ценимая Эпикуром, очень хороша, но ее не следует доводить до того, чтобы несчастье вашего друга смогло нарушить ваше святое спокойствие. Что же касается общественной жизни, участие в ней, быть может, является вашим долгом, поскольку она предоставляет возможность осуществлять правосудие, выказывать силу духа и т. д., но вы не должны быть движимы желанием облагодетельствовать род человеческий, поскольку благодеяния, которые вы можете оказать, — такие как мир или более соответствующее распределение пищи, — не являются истинными благодеяниями и, во всяком случае, ничто не имеет для вас значения, кроме вашей собственной добродетели. Стоик добродетелен не для того, чтобы делать добро, но делает добро, чтобы быть добродетельным. Ему не приходит в голову любить своего ближнего, как самого себя; любовь, за исключением внешнего смысла этого слова, отсутствует в его концепции добродетели.

Когда я говорю это, я думаю о любви как об эмоции, а не как о принципе. Стоики проповедовали всеобщую любовь как принцип. Этот принцип можно найти у Сенеки и его последователей, и он, вероятно, был заимствован ими у ранних стоиков. Логика этой школы привела к доктринам, смягченным гуманностью их приверженцев, которые были гораздо более хорошими людьми, чем каковы они были бы, если бы оказались последовательными. Кант, который напоминает их, говорит, что вы должны быть добры к своему брату не потому, что любите его, но потому, что законы морали включают доброту; однако я сомневаюсь, была ли его частная жизнь согласована с этой проповедью.

Оставив эти общие места, перейдем к истории стоицизма.

От творений Зенона[1] осталось лишь несколько фрагментов. Из них явствует, что он определял Бога как пламенный разум мира; он говорил, что Бог — телесная субстанция и что весь мир, вся Вселенная формировала субстанцию Бога. Тертуллиан говорит, что, по Зенону, Бог наполняет собой весь материальный мир, как мед наполняет пчелиные соты. Согласно Диогену Лаэртскому, Зенон утверждал, что Общий Закон, который является Подлинным Разумом, наполняющим все, есть то же самое, что и Зевс, Верховный Глава управления Вселенной: Бог, Ум, Судьба, Зевс — одно. Судьба — это власть, двигающая материю; «Провидение» и «Природа» — лишь другие ее имена. Зенон не считает, что для богов потребны храмы: «Строить храмы будет не нужно, так как храм не должен содержать ценных вещей или чего-либо святого. Ничто, созданное руками строителей или механиков, не может быть очень ценным или святым». Кажется, что он, как стоики позднейшего периода, верил в астрологию и предсказания. Цицерон отмечает, что Зенон приписывал божественную силу звездам. Диоген Лаэртский заявляет, что «стоики считают основательными всякого рода предсказания. Они говорят, что если есть такая вещь, как Провидение, то должны быть и предсказания. Ссылаясь на целый ряд случаев, когда предсказания оправдывались, они доказывают реальность искусства предсказания, как утверждал Зенон». Хрисипп очень определенен по этому поводу.

Доктрина стоиков относительно добродетели не упоминается в сохранившихся фрагментах работ Зенона, но кажется, что он ее поддерживал.

Клеант из Ассоза, непосредственный преемник Зенона, известен главным образом по двум причинам. Первая: как мы уже видели, он утверждал, что Аристарха из Самоса следовало бы привлечь к ответственности за нечестивость, потому что вместо Земли он сделал центром Вселенной Солнце. Вторая — это его «Гимн Зевсу», большая часть которого вполне могла быть написана Попом или любым образован-

[1] Источником того, что следует дальше, является книга *Bevan*. Later Greek Religion, p. 1 и далее.

ным христианином в следующее столетие после Ньютона. А краткая молитва Клеанта еще более проникнута духом христианства:

> Веди меня, о Зевс, и ты веди, Судьба!
> Веди меня вперед.
> На что бы ты меня не обрекла,
> Веди меня вперед.
> Бесстрашно я иду, — и пусть
> Я отстаю, неверием и страхом омрачен —
> Все ж должен я идти.

Хрисипп (280–207 годы до н. э.), который жил после Клеанта, был очень плодовитый автор и, говорят, написал семьсот пять книг. Он сделал стоицизм систематическим и педантичным. Он утверждал, что только Зевс, Верховный Огонь, бессмертен; другие боги, включая Солнце и Луну, рождаются и умирают. Говорят, он считал, что Бог не участвует в причинении зла, но неясно, как он примирял это с детерминизмом. Повсюду он трактует зло, подобно Гераклиту, утверждая, что крайности заключаются одна в другой и что добро без зла логически невозможно: «Ничего не может быть глупее людей, которые предполагают, что добро могло бы существовать без существования зла. Поскольку добро и зло антитетичны, и то и другое, по необходимости, должно существовать в противоположности». За поддержкой этой доктрины он обращается не к Гераклиту, а к Платону.

Хрисипп утверждал, что хороший человек всегда счастлив, а плохой несчастлив и что счастье хорошего человека ничем не отличается от счастья Бога. По вопросу о том, живет ли душа после смерти, мнения расходятся. Клеант говорил, что все души будут жить до очередного великого пожара Вселенной (когда все поглощается Богом); но Хрисипп утверждал, что это верно только в отношении душ мудрецов. Он был менее строго этичным в своих убеждениях, чем стоики позднейшего периода; основной он сделал фактически логику. Условные и разделительные силлогизмы, так же как и слово «разделительный» (дизъюнктивный), обязаны своим происхождением стоикам, так же как и изучение граммати-

ки и изобретение «падежей» в склонении[1]. Хрисипп или другие стоики, вдохновленные его трудами, разработали теорию познания, в основном эмпирическую и базирующуюся на восприятии, хотя они и допускали некоторые идеи и принципы, которые, как утверждалось, должны быть установлены consensus gentium — всечеловеческим соглашением. Но Зенон, так же как римские стоики, считал все занятия теорией подчиненными этике. Он говорил, что философия похожа на фруктовый сад, в котором логика является стенами, физика — деревьями, а этика — плодами; или она подобна яйцу, в котором логика — скорлупа, физика — белок, а этика — желток[2]. Казалось, Хрисипп придавал большую независимую ценность занятиям теорией. Возможно, его влиянием объясняется тот факт, что среди стоиков было много людей, продвигавших вперед математику и другие науки.

После Хрисиппа два замечательных человека — Панэций и Посидоний — подвергли стоицизм значительным изменениям. Панэций ввел значительный элемент платонизма и отбросил материализм. Он был другом Сципиона Младшего и оказывал влияние на Цицерона, через которого в основном стоицизм стал известен римлянам. Посидоний, у которого Цицерон учился на Родосе, оказал на него даже еще большее влияние. Панэций, который умер около 110 года до н. э., обучал Посидония.

Посидоний (ок. 135–51 года до н. э.), сирийский грек, был ребенком, когда империя Селевкидов перестала существовать. Возможно, что именно переживания во времена анархии в Сирии заставили его уехать на Запад, сначала в Афины, где он впитывал в себя философию стоиков, а затем дальше и дальше, к западным частям Римской империи. «Он видел своими глазами заход солнца в Атлантическом океане на краю известного мира, и берег Африки напротив Испании — берег, где деревья кишели обезьянами, и деревни варварского народа, живущего в глубине страны за Марселем, где человеческие головы, висевшие как трофеи, на

[1] См.: *Barth.* Die Stoa. Stuttgart, 1922.
[2] Ibid.

дверях домов, были повседневным зрелищем»[1]. Он был плодовитым писателем, трактовавшим научные темы; действительно, одной из побудительных причин его путешествий было желание изучить приливы и отливы, чего нельзя было сделать на Средиземном море. Он выполнил превосходную работу в области астрономии; как мы видели в гл. XXII, его расчет расстояния от Земли до Солнца был самым лучшим в Древнем мире[2]. Он был также известным историком и продолжал работу Полибия. Но главным образом он был известен как философ-эклектик: он соединил стоицизм со многим из того, чему учил Платон, которого Академия, казалось, забыла в те времена, когда она находилась под влиянием скептицизма.

Это сходство с Платоном сказалось в его учении о душе и загробной жизни. Панэций, как и большинство стоиков, учил, что душа погибает вместе с телом. Наоборот, Посидоний говорил, что душа продолжает жить в воздухе, где в большинстве случаев она остается неизменной до очередного всемирного пожара. Ада нет, но злые люди после смерти не так счастливы, как добрые, ибо грехи делают испарения их души грязными и не дают им подняться столь высоко, как душам добрых. Наиболее злые грешники остаются над самой землей и перевоплощаются; истинно добродетельные поднимаются до звездных сфер и там проводят свое время, наблюдая, как звезды движутся по кругу. Они могут помогать другим душам; это объясняет (думал он) истинность астрологии. Бивен предполагает, что путем возрождения этого орфического понятия и включения неопифагорейских верований Посидоний, возможно, проложил путь для гностицизма. Очень правильно он добавляет, что роковым для этих философских систем было не христианство, а теория Коперника[3]. Прав был Клеант, считая Аристарха Самосского опасным врагом.

---

[1] *Bevan.* Stoics and Sceptics, p. 88.

[2] Он рассчитал, что если проплыть 70 000 стадий на запад от Кадиса, то можно достичь Индии. «Это замечание было первичной основой уверенности Колумба» (*Tarn.* Hellenistic Civilization, p. 249).

[3] Вышеприведенный рассказ о Посидонии базируется на гл. III книги *Edwyn Bevan.* Stoics and Sceptics.

Гораздо более важными с точки зрения истории (хотя и не философии) являлись не ранние стоики, а те трое, которые были связаны с Римом: Сенека, Эпиктет и Марк Аврелий — соответственно важный сановник при дворе, раб и император.

Сенека (ок. 3 года до н. э. до 65 года н. э.) был испанцем, отец которого, очень образованный человек, жил в Риме. Сенека стал довольно успешно делать политическую карьеру, когда (в 41 году н. э.) был выслан на Корсику императором Клавдием, потому что навлек на себя гнев императрицы Мессалины. Вторая жена Клавдия, Агриппина, в 48 году н. э. возвратила Сенеку из ссылки и назначила его воспитателем своего одиннадцатилетнего сына. С учеником Сенеке повезло меньше, чем Аристотелю: то был император Нерон. Хотя, будучи стоиком, Сенека официально презирал богатство, он нажил огромное состояние, доходившее, как говорили, до трехсот миллионов сестерций (около двенадцати миллионов долларов). Большинство этих денег он собрал, предоставляя заемы Британии. Согласно Дио, чрезмерные проценты, которые он взимал, были одной из причин восстания в этой стране. Героическая королева Боадичея, если это правда, возглавляла восстание против капитализма, представленного философским апостолом аскетизма.

Постепенно, по мере того как поведение Нерона становилось все более и более необузданным, Сенека впадает в немилость. Наконец, он был обвинен, справедливо или нет, в подготовке широко распространенного заговора, целью которого было убить Нерона и посадить на трон другого императора, некоторые говорили — самого Сенеку. Принимая во внимание его старые заслуги, ему милостиво разрешили покончить жизнь самоубийством (65 год н. э.).

Конец его был поучителен. Сначала, когда его уведомили о решении императора, он принялся составлять завещание. Когда же ему сказали, что для такого длительного дела у него нет времени, он обратился к скорбящей семье со следующими словами: «Неважно, я оставлю вам то, что имеет гораздо большую ценность, чем земные богатства, — пример добродетельной жизни», или что-то в этом роде. Затем он открыл себе вены и призвал своих секретарей, чтобы те записали его

предсмертные слова; согласно Тациту, его красноречие не прекращалось до последней минуты. Его племянник, поэт Лукан, умер такой же смертью и в то же самое время; он испустил последний вздох, декламируя собственные стихи. В последующие века о Сенеке судили скорее по его восхитительным поучениям, чем по несколько сомнительной жизненной практике. Некоторые из святых отцов пытались сделать из него христианина, и предполагаемая переписка между ним и св. Павлом принималась как подлинная такими людьми, как, например, св. Иероним.

Эпиктет (родился около 60 года н. э., умер около 100 года н. э.) — человек совершенно другого склада, хотя и очень родственный Сенеке как философ. Он был грек по происхождению, раб Эпафродита, вольноотпущенника Нерона, и затем его служащий. Эпиктет был хром, как говорят, в результате жестокого наказания, относящегося к тем временам, когда он был рабом. Он жил и учился в Риме до 90 года н. э., когда император Домициан, которому не нужны были интеллигенты, изгнал всех философов. Тогда Эпиктет удалился в Никополь в Эпире, где и умер после нескольких лет, посвященных литературному труду и поучениям.

Марк Аврелий (121–180 годы н. э.) находился на другом конце социальной лестницы. Он был приемным сыном доброго императора Антония Пия, который являлся его дядей и тестем; Марк Аврелий наследовал ему в 161 году и чтил его память. Как император, он посвятил себя стоической добродетели. Ему очень нужна была сила воли, так как царствование его было исполнено бедствий — землетрясений, эпидемий, долгих и трудных войн, военных восстаний. Его произведение «Наедине с собой. Размышления», обращенные к самому себе и, по-видимому, не предназначавшиеся для опубликования, показывают, что он испытывал глубокое утомление от своих общественных обязанностей и страдал от великой усталости. Его единственный сын, Коммод, который наследовал ему, оказался одним из самых скверных среди многих плохих императоров, но, пока был жив его отец, он успешно скрывал свои порочные наклонности. Жена императора-философа, Фаустина, обвинялась, возможно, несправедливо, в грязном разврате, но он никогда не подозревал ее

в этом и после ее смерти постарался причислить ее к богам. Марк Аврелий преследовал христиан, потому что они отвергали государственную религию, которую он считал политически необходимой. Во всех своих действиях он был добросовестен, но в большинстве случаев ему не везло. Марк Аврелий — патетическая фигура: в списке земных желаний, которым следует сопротивляться, самым соблазнительным он считал желание удалиться для жизни в сельской тиши. Для этого ему никогда не представлялось случая. Некоторые из его книг, из которых состоят «Размышления», написаны в лагере во время дальних военных походов, трудности которых в конце концов свели его в могилу.

Примечательно, что Эпиктет и Марк Аврелий совершенно сходятся в рассмотрении всех философских вопросов. Это заставляет предполагать, что, хотя социальные обстоятельства отражаются на философии века, личные обстоятельства имеют меньшее влияние, чем иногда думают, на философию индивида. Философами являются обычно люди с известной широтой ума, которые в основном способны не считаться с несчастьями в своей личной жизни; но даже они не могут подняться выше добра или зла их времени. В плохие времена они придумывают утешения, в хорошие — их интересы скорее чисто интеллектуальны.

Гиббон, который подробную историю начинает с пороков Коммода, согласен с большинством писателей XVIII века в том, что период Антонинов был «золотым веком». «Если бы у кого-нибудь спросили, — писал Гиббон, — в течение какого периода всемирной истории положение человеческого рода было самое счастливое и самое цветущее, он должен бы был без всяких колебаний назвать тот период, который протек от смерти Домициана до восшествия на престол Коммода». Вполне согласиться с этим суждением нельзя. Зло, представляемое рабством, вызывало огромные страдания и подрывало мощь античного мира. Представления гладиаторов и бои с дикими зверями, нестерпимо жестокие, унижали, должно быть, достоинство населения, которое наслаждалось этими зрелищами. Правда, Марк Аврелий приказал, чтобы гладиаторы бились тупыми мечами, но эта реформа просуществовала недолго; к тому же и он ничего не сделал

в отношении боев с дикими зверями. Экономическая система была очень плоха; в Италии земледелие приходило в упадок, и население Рима зависело от свободного распределения зерна, поступающего из провинций. Вся инициатива концентрировалась в руках императора и его министров; на всем огромном протяжении империи все, за исключением какого-нибудь случайного мятежного полководца, могли только подчиняться. Люди искали лучшего в прошлом; будущее, чувствовали они, в самом благоприятном случае сулит лишь усталость, а в худшем случае — ужас.

Сравнивая тон, каким говорит Марк Аврелий, с тоном Бэкона или Локка, или Кондорсе, мы видим разницу между утомленным веком и веком надежды. В век надежды огромное современное зло, несчастья переносимы, ибо сознание говорит, что они пройдут; но в век усталости даже подлинные блага теряют свою прелесть. Этика стоиков соответствовала временам Эпиктета и Марка Аврелия, потому что она призывала скорее к терпению, чем к надежде.

Без сомнения, эпоха Антонинов была много лучше всякой другой в период до Возрождения с точки зрения общего благосостояния. Но внимательное исследование показывает, что она не была столь процветающей, как заставляют предполагать развалины архитектурных сооружений. Греко-римская цивилизация оказала очень малое воздействие на сельскохозяйственные районы, она практически ограничилась городами. И даже в городах был пролетариат, испытывавший крайнюю нужду, и широкие массы рабов. Ростовцев так подытоживает обсуждение социальных и экономических условий жизни в городах[1]:

«Картина их социального положения не так привлекательна, как картина внешних условий. Впечатление, передаваемое нам имеющимися источниками, — таково, что великолепие городов было создано весьма малым меньшинством населения и для него самого, что благосостояние даже этого малого меньшинства основывалось на сравнительно слабом фундаменте; что большие массы городского населения либо

[1] *Rostovtsev.* The Social and Economic History of the Roman Empire, p. 179.

имели очень умеренный доход, либо жили в крайней бедности; одним словом, мы не должны преувеличивать богатства городов: их внешний вид обманчив».

На земле, говорит Эпиктет, мы — пленники, и тело наше — прах. Согласно Марку Аврелию, он, Эпиктет, говаривал: «Ты — малая душа, носящая тело». Зевс не смог сделать тело свободным, но он дал нам частицу своей божественности. Бог — отец людей, и мы все — братья. Мы не должны говорить: «Я афинянин» или «Я римлянин», — но: «Я гражданин Вселенной». Если бы ты был родственник Цезаря, ты чувствовал бы себя в безопасности; насколько же больше должен ты чувствовать себя в безопасности, будучи родственником Бога? Если мы найдем, что добродетель — единственное подлинное благо, мы увидим, что никакое действительное зло не выпадает на нашу долю.

Я должен умереть. Но должен ли я умирать, стеная? Я должен быть заточен. Но должен ли я горевать из-за этого? Я должен подвергнуться изгнанию. Может ли кто при этом помешать мне идти туда с улыбкой, полному смелости и спокойствия? «Открой тайну». — «Я отказываюсь сделать это, ибо это в моей власти». — «Но я закую тебя в цепи!» — «Что ты говоришь мне, человек? Заковать меня? Мои ноги ты можешь заковать — да, но мою волю — нет. Даже Зевс не может победить ее». — «Я заточу тебя». — «Ты подразумеваешь мое тело». — «Я обезглавлю тебя». — «Ну и что же? Говорил ли я тебе когда-либо, что я — единственный человек на свете, которого нельзя обезглавить?»

Таковы мысли тех, кто следует философии. Таковы уроки, которые они должны записывать день за днем, в которых должны упражняться[1].

Рабы равны другим людям, ибо все одинаково дети Бога.

Мы должны подчиняться Богу, как хорошие граждане — закону.

«Солдат приносит присягу уважать Цезаря превыше всех людей, а мы — уважать прежде всего самих себя»[2]. «Когда ты предстанешь перед лицом сильного мира сего, помни, что

[1] Цит. по: *Oates.* Op. cit., p. 225–226.

[2] Ibid., p. 251.

другой смотрит сверху на то, что происходит, и что ты должен угождать ему скорее, чем этому человеку»[1].

«Покажите мне человека, созданного по мерке тех суждений, какие он изрекает, точно так же как мы называем Фидиевой статую, которая высечена по правилам искусства Фидия. Покажите мне человека, пораженного болезнью — и все же счастливого, в опасности — и все же счастливого, умирающего — и все же счастливого, в изгнании — и счастливого, в немилости — и счастливого. Покажите мне его. Клянусь богами, я увижу стоика. Нет, вы не можете показать мне законченного стоика; но покажите тогда формирующегося, того, кто вступил на этот путь. Окажите мне эту милость, не лишайте меня, старика, зрелища, какого я доселе еще не видывал. Что! Вы думаете, что собираетесь показать мне Фидиева Зевса или его же Афину — эти статуи из слоновой кости и золота? Душу я хочу видеть; пусть кто-либо из вас покажет мне душу человека, жаждущего быть единым с Богом, жаждущего не обвинять более ни Бога, ни человека, ни в чем не терпящего неудачи, не испытывающего несчастья, свободного от гнева, зависти и ревности, — того, кто (зачем скрывать мою мысль?) жаждет изменить свою человечность в божественность и кто в этом жалком своем теле поставил себе целью воссоединиться с Богом. Покажите его мне! Нет, вы не можете».

Эпиктет не устает поучать, как надо относиться к тому, что считается несчастьем, и часто делает это с помощью простых диалогов.

Подобно христианам, он утверждает, что мы должны любить своих врагов. В общем, как и другие стоики, он презирает наслаждение, но есть род блаженства, который нельзя презирать. «Афины прекрасны. Да. Но счастье гораздо прекраснее, когда эта свобода от страсти и треволнений, чувство, что твои дела ни от кого не зависят». Каждый человек — актер в пьесе, в которой Бог распределил роли; наш долг сыграть свою роль достойно, какова бы она ни была.

В записях, передающих учение Эпиктета, есть большая искренность и простота (они составлены по заметкам, сде-

[1] Ibid., p. 280.

ланным учеником его Арианом). Его мораль возвышенна и носит внемировой характер; в таком положении, когда высший долг человека — сопротивляться титанической власти, трудно было бы найти что-либо более способное помочь этому. В некоторых отношениях, к примеру в признании братства людей и в учении о равноправии рабов, оно выше, чем все, что можно найти у Платона или Аристотеля, или у какого-либо другого философа, чьи идеи вдохновлены городом-государством. Действительный мир во времена Эпиктета был гораздо ниже Афин Перикла; но существующее зло дало простор его вдохновению, и его идеальный мир выше, чем у Платона, подобно тому как его действительный мир ниже, чем Афины V века.

«Размышления» Марка Аврелия начинаются с признания того, чем он обязан своему деду, отцу, приемному отцу, различным учителям и богам. Иные из высказанных им признаний забавны. Он научился (по его словам) от Диогена не слушать чародеев; от Рустика — не писать стихов; от Секста — вести себя серьезно, без аффектации; от Александра Грамматика — не исправлять чужие грамматические ошибки, но употреблять тут же правильное выражение; от Александра Платоника — не извинять занятостью запоздание с ответом на письмо; от своего приемного отца — не влюбляться в мальчиков. Богам он обязан (так продолжает он) тем, что не слишком долго воспитывался вместе с сожительницей своего деда и не слишком рано доказал свою мужественность; что его дети не глупы и не уродливы физически; что его жена послушна, нежна и проста и что, занявшись философией, он не потерял времени на изучение истории, силлогизмов или астрономии.

То, что в «Размышлениях» лишено личного, близко согласуется с Эпиктетом. Марк Аврелий сомневается в бессмертии, но говорит, как мог бы сказать христианин: «Раз возможно, что тебе придется расстаться с жизнью сию минуту, соответственно упорядочи всякое действие и мысль». Жизнь в гармонии со Вселенной — вот благо; а гармония со Вселенной есть то же самое, что повиновение воле Бога.

«Мир! Все, что гармонирует с тобой, пристало и мне, и ничто для тебя заблаговременное и для меня не наступает

слишком рано или слишком поздно. Природа! Все созревающее в смене твоих времен — мне на потребу. Все исходит от тебя, все пребывает в тебе, все к тебе возвращается. Герой пьесы говорит: "О возлюбленный град Кек-ропса!" Неужели же ты не скажешь: "О возлюбленный град Зевса!"?»

Отсюда видно, что Град Божий св. Августина частично заимствован у языческого императора.

Марк Аврелий убежден, что Бог дает каждому человеку особого доброго гения в руководители, — вера, которая возрождается в образе христианского ангела-хранителя. Он находит утешение в идее Вселенной как тесно связанного целого; это, говорит он, единое, живое существо, обладающее единой субстанцией и единой душой. Один из его афоризмов гласит: «Чаще размышляй о связи всех вещей, находящихся в мире, и об их взаимоотношении». «Что бы ни случилось с тобой — оно предопределено тебе из века. И сплетение причин с самого начала связало твое существование с данным событием». С этим у него уживается, как это ни противоречит его положению в римском государстве, стоическая вера в человеческий род как единое сообщество: «Для меня, человека из рода Антониев, град и отечество — Рим, но как для просто человека — мир». Здесь та трудность, какую мы находим у всех стоиков, связанная с попыткой примирить детерминизм со свободой воли. «Люди существуют друг для друга», — говорил он, когда думал о своем долге правителя. «Порок одного человека не причиняет вреда другому», — говорит он в том же месте, размышляя о доктрине, согласно которой одна только добродетель есть благо. Он нигде не приходит к заключению, что добродетельность одного человека не приносит блага другому и что сам он не причинил бы зла никому, кроме себя самого, будь он таким же плохим императором, как Нерон; и все же это заключение как будто напрашивается.

«Человеку свойственно, — говорит он — любить и заблуждающихся. Ты достигнешь этого, если проникнешься мыслью, что они сродни тебе, что прегрешают они по неведению и против своей воли, что еще немного, и тебя, и их настигнет смерть и что никто из них — это самое главное — не причинил тебе вреда, ибо не сделал твое руководящее начало худшим, нежели оно было до того».

И еще: «Люби человечество. Следуй Богу... И этого достаточно, чтобы помнить, что Закон правит всем».

Эти положения выражают очень ясно врожденные противоречия этики и теологии стоиков. С одной стороны, Вселенная есть жестко детерминированное единое целое, в котором все, что случается, — результат предшествующих причин. С другой стороны, индивидуальная воля совершенно автономна и никто не может быть принужден к греху внешними причинами. Это одно противоречие. Есть и другое, тесно с ним связанное. Поскольку воля автономна и только добродетельная воля хороша, один человек не может причинить ни добра, ни зла другому; отсюда благожелательность — это иллюзия. Кое-что надо сказать о каждом из этих противоречий.

Противоречие между свободой воли и детерминизмом — одно из тех, которые проходят через философию от ранних времен до наших дней, принимая разные обличья в разные времена. Сейчас у нас речь идет о форме этого противоречия в стоицизме.

Я думаю, что стоик, если бы мы могли повести с ним беседу по сократовскому методу, защищал бы свои взгляды примерно так: Вселенная есть единое одухотворенное Существо, имеющее душу и могущее быть названным также Богом или Разумом. Как нечто целое это Существо свободно. Бог решил с самого начала, что Он будет действовать согласно установленным общим законам, но Он избрал такие законы, которые могли бы принести наилучшие результаты. Иногда, в отдельных случаях, результаты бывают не совсем желательные, но это неудобство стоит перенести, как и в человеческом кодексе законов, во имя укрепления законности. Человеческое существо — частично огонь, частично же низменное тело; и поскольку оно — огонь (во всяком случае, когда этот огонь высшего качества), оно частица Бога. Когда божественная часть человека проявляет добродетельную волю, эта воля — частица воли Бога, которая свободна; поэтому в этих обстоятельствах человеческая воля также свободна.

Это хороший ответ, до известной степени, но он рушится, когда мы рассматриваем причины наших волевых актов. Мы все знаем из практического опыта, что, к примеру, дис-

пепсия оказывает пагубное влияние на добродетель человека и что благодаря насильственно вводимым соответствующим лекарствам может быть разрушена сила воли. Возьмем любимый пример Эпиктета: человек, несправедливо брошенный в темницу тираном (таких примеров было за последние годы больше, чем когда-либо в человеческой истории). Иные из таких людей держались со стоическим героизмом; иные, неизвестно почему, нет. Стало ясно не только то, что достаточно мучительная пытка сломит силу воли почти каждого человека, но и что морфий или кокаин может привести человека к покорности. Воля в действительности независима от тирана лишь до тех пор, пока тиран действует ненаучно. Это крайний пример; но те же аргументы, которые существуют в пользу детерминизма в неодушевленном мире, существуют в целом и в сфере человеческого волеизъявления. Я не говорю и не думаю, что эти аргументы решающие; я скажу только, что они обладают одинаковой силой в обоих случаях и что не может быть достаточного основания для того, чтобы принять их в одной области и отвергнуть в другой. Стоик, когда он настаивает на терпимом отношении к грешникам, будет настаивать и на том, что греховная воля есть результат предыдущих причин; только добродетельная воля кажется ему свободной. Однако это непоследовательно. Марк Аврелий считает, что своей собственной добродетелью он обязан хорошему влиянию родителей, дедов и учителей; добрая воля в той же мере результат предыдущих причин, как и дурная. Стоик может искренне сказать, что его философия — дело добродетели для тех, кто ее принимает, но кажется, что она не будет производить этого желательного действия, если не будет налицо определенного элемента интеллектуального заблуждения. Понимание того, что добродетель и грех одинаково являются неизбежным результатом предыдущих причин (как должны были бы утверждать стоики), вероятно, производило бы несколько парализующее действие на моральные усилия.

Я перехожу теперь ко второму противоречию. Стоик, когда он проповедует благожелательность, утверждает, в теории, что ни один человек не может причинить ни зла, ни добра другому, поскольку одна только добродетельная воля

хороша и является независимой от внешних причин. Это противоречие более очевидно, чем первое, и более специфично для стоиков (включая некоторых христианских моралистов). Объяснение, почему они не замечали этого, таково: они, как и многие другие люди, имели две этические системы — одну утонченную, для самих себя, и другую, подчиненную, для «менее воспитанных и беззаконных». Когда философ-стоик думает о самом себе, он уверен, что счастье и все другие мирские так называемые блага ничего не стоят; он даже говорит, что желать счастья противно естеству, подразумевая, что это влечет за собой неподчинение воле Бога. Но как практический человек, управляющий Римской империей, Марк Аврелий прекрасно знает, что такого рода вещи не делаются. Его долг — проследить за тем, чтобы корабли, везущие зерно из Африки, благополучно достигли Рима, чтобы были приняты меры для облегчения страданий, причиняемых эпидемией, и чтобы враги-варвары не были пропущены через границу. То есть, имея дело с теми из своих подданных, которых он не рассматривал как философов-стоиков — действительных или потенциальных, — он принимает обычные, мирские стандарты того, что хорошо или плохо. Именно принимая эти стандарты, он и справляется со своими обязанностями администратора. И, что странно, эта функция сама по себе находится в более высокой сфере того, что мудрец-стоик должен был бы сделать, хотя она и выведена из этики, которую мудрец-стоик рассматривает как в основе своей ложную.

Единственный ответ, решающий эту трудность, который я могу представить, возможно, логически неуязвим, но весьма неправдоподобен. Он был бы, я думаю, дан Кантом, чья этическая система весьма схожа со стоической. Действительно, Кант мог бы сказать: нет ничего хорошего, кроме благой воли, но воля хороша, когда она направлена на определенные цели, которые сами по себе безразличны. Не важно, счастлив или несчастлив м-р А., но я, если я добродетелен, буду действовать таким путем, какой приведет, по моему мнению, к его счастью, потому что это то, что предписывает моральный закон. Я не могу сделать А. добродетельным, потому что его добродетель зависит только от него самого, но я могу сделать

что-нибудь для того, чтобы он был счастливым, или богатым, или ученым, или здоровым. Этика стоиков, может быть, таким образом, сведена к следующему: некоторые вещи в обыденном смысле рассматриваются как блага, но это ошибка; то, что *является действительно* благом, — это воля, направленная на достижение этих ложных благ для других людей. Эта доктрина не включает логических противоречий, но она теряет всякое правдоподобие, если мы действительно поверим, что то, что в обыденном смысле считается благом, не имеет никакой ценности, ибо в этом случае добродетельная воля может быть столь же успешно направлена на совершенно иные цели.

Существует действительно элемент «зеленого винограда» в стоицизме. Мы не можем быть счастливыми, но мы можем быть хорошими; давайте же представим себе, что, пока мы добры, не важно, что мы несчастливы. Эта доктрина героическая и в плохом мире полезная, но она не совсем верна и в основном своем смысле не совсем искренна.

Хотя этическое было самым главным, важным для стоиков, их учение приносило плоды и в других областях. Одна из них — теория познания, другая — доктрина естественного закона и естественного права.

В теории познания, в противовес Платону, они признавали ощущение; обманчивость чувства, утверждали они, в действительности есть ложное суждение и может быть избегнута при небольшом старании. Философ-стоик Сфер — ближайший ученик Зенона — был однажды приглашен на обед к царю Птолемею, который, наслышавшись об этой доктрине, предложил ему плод граната, сделанный из воска. Философ попытался начать есть его. И тогда царь стал смеяться над ним. Философ ответил, что не чувствовал *уверенности* в том, что это настоящий гранат, но не счел вероятным, чтобы за столом у царя было что-либо несъедобное. В этом ответе он апеллировал к принятому стоиками различию между теми вещами, которые можно знать с достоверностью на основе ощущений, и теми, которые на этой основе только возможны. В целом это была доктрина здравая и научная.

Другая их доктрина в теории познания была более влиятельной, хотя и более сомнительной. Это была вера во врожденные идеи и принципы. Греческая логика была полностью

дедуктивна, и это ставило вопрос об исходных посылках. Исходные посылки должны были быть, хотя бы частично, общими, и не существовало способа доказать их. Стоики полагали, что имеются определенные принципы, которые абсолютно очевидны и признаны всеми; они могут стать, как в «Началах» Евклида, основой дедукции. Врожденные идеи, подобно этому, могут быть использованы как отправная точка для дефиниций. Эта точка зрения была принята на протяжении Средних веков, и ее разделял даже Декарт.

Доктрина *естественного права,* какой она являлась в XVI, XVII, XVIII веках, есть возрождение доктрины стоиков, хотя и с важными изменениями. Именно стоики отличали jus naturale от jus gentium. Естественное право вытекало из первых таких принципов, которые употреблялись для обоснования всякого общего знания. По природе, учили стоики, все человеческие существа равны. Марк Аврелий в своих «Размышлениях» хвалит «политию, в которой существует один и тот же закон для всех, — политию, управляемую, принимая во внимание равные права и равную свободу слова, — и царское правление, которое уважает более всего свободу управляемых». Это был идеал, который не мог быть соответственно осуществлен в Римской империи, но который влиял на законодательство, в частности в смысле улучшения положения женщин и рабов. Христианство переняло эту часть учения стоиков вместе со многим другим. И когда, наконец, в XVII веке наступило время эффективно бороться против деспотизма, учение стоиков о естественном праве и естественном равенстве в своем христианском наряде приобрело практическую силу, которой во время античности не мог ему придать даже император.

Глава XXIX
РИМСКАЯ ИМПЕРИЯ И ЕЕ ОТНОШЕНИЕ К КУЛЬТУРЕ

Римская империя оказывала влияние на историю культуры разнообразными, более или менее самостоятельными путями.

Первое: прямое воздействие Рима на эллинистическую мысль; оно было не очень важным или глубоким.

Второе: влияние Греции и Востока на западную половину империи; оно было глубоким и длительным, поскольку включало христианскую религию.

Третье: значение продолжительного мира, существовавшего при римлянах, для распространения культуры и приучения людей к идее единой цивилизации, связанной с единым правлением.

Четвертое: передача эллинистической культуры магометанам и отсюда в конечном счете Западной Европе.

Прежде чем рассмотреть эти пути влияния Рима, полезно сделать краткий обзор политической истории.

Завоевания Александра оставили нетронутым западное Средиземноморье; оно подчинялось в начале III века до н. э. двум могущественным городам-государствам — Карфагену и Сиракузам. В Первой и Второй Пунических войнах (264–241 и 218–201 годы до н. э.) Рим завоевал Сиракузы и свел на нет влияние Карфагена. В течение II века до н. э. Рим покорил македонские монархии. Египет, правда, задержался на ступени вассального государства до смерти Клеопатры (30 год н. э.). Испания была захвачена случайно во время войны против Ганнибала; Францию Цезарь покорил в середине I века до н. э.; а Англия была завоевана примерно столетие спустя. Границы империи в те великие дни простирались от Рейна и Дуная в Европе до Евфрата в Азии и до пустыни в Северной Африке.

Римский империализм наиболее проявил себя в Северной Африке (игравшей важную роль в истории христианства как родина св. Киприана и св. Августина). Лежащие там обширные земли (они не знали обработки ни до, ни после римлян) были превращены в плодородные и обеспечивали продовольствием города с многочисленным населением. Римская империя была в целом устойчивой и мирной более двухсот лет — от восшествия на престол Августа (30 год до н. э.) и до бедствий III века н. э.

Тем временем устройство римского государства претерпело важные изменения. Вначале Рим был маленьким городом-государством, не слишком отличающимся от греческих

городов, в особенности таких, которые, как Спарта, не зависели от внешней торговли. Цари, подобно Царям гомеровской Греции, сменялись аристократической республикой. Постепенно, пока аристократические элементы, воплощенные и олицетворяемые сенатом, оставались еще сильными, добавлялись демократические элементы; компромисс, явившийся результатом этого, рассматривался Панэцием-стоиком (чьи взгляды воспроизведены Полибием и Цицероном) как идеальная комбинация монархических, аристократических и демократических элементов. Но завоевание нарушило неустойчивое равновесие; оно принесло неисчислимые новые богатства классу сенаторов и в несколько меньшей мере «всадникам», как назывались верхние слои среднего класса. Итальянское сельское хозяйство, находившееся в руках мелких фермеров, выращивавших зерно своим трудом и трудом своей семьи, стало основой крупных поместий, принадлежащих римской аристократии, где трудом рабов возделывались виноград и оливки. Результатом явилось всемогущество сената, бесстыдно используемое для личного обогащения без какого-либо внимания к интересам государства или благоденствию его подданных.

Демократическое движение, начатое Гракхами во второй половине II века до н. э., повело к целому ряду гражданских войн, и, наконец, как часто бывало в Греции, к установлению «тирании». Любопытно проследить повторение в столь широких масштабах тех событий, которые в Греции не выходили за пределы небольших зон. Август, наследник и приемный сын Юлия Цезаря, царствовавший с 30 года до н. э. по 14 год н. э., положил конец гражданской борьбе и (за малым исключением) внешним завоевательным войнам. Впервые с начала греческой цивилизации античный мир наслаждался миром и безопасностью.

Два факта разрушили греческую политическую систему: первый — притязания каждого города на абсолютный суверенитет, и второй — ожесточенная, кровавая борьба между богатыми и бедными в большинстве городов. После завоевания Карфагена и эллинских государств первая из этих причин более не приносила страданий миру, поскольку эффективное сопротивление Риму не было уже возможно. Но вторая при-

чина оставалась. В гражданских войнах один полководец объявлял себя сторонником сената, а другой — сторонником народа. Победа доставалась тому, кто предлагал большее вознаграждение воинам. Воины желали не только платы и добычи, но и жалованных земель, поэтому каждая гражданская война кончалась формально узаконенным изгнанием многих землевладельцев, номинально являвшихся арендаторами государства: тем самым освобождалось место для легионеров победителя. Издержки войны в ходе ее оплачивались казнями богатых людей и конфискацией их имущества. Эту систему, как бы она ни была гибельна, нельзя было легко пресечь; наконец, к всеобщему изумлению, Август оказался столь полным победителем, что не осталось никакого соперника, могущего оспаривать его притязания на власть.

Для римского мира открытие, что период гражданской войны кончился, явилось сюрпризом, поводом для всеобщего ликования, не разделявшегося лишь небольшой группой сенаторов. Для всех других было великим облегчением, когда Рим при Августе добился, наконец, стабильности и порядка, которого греки и македонцы искали напрасно и которого Рим до Августа также не сумел создать. В Грецию, согласно Ростовцеву, республиканский Рим «не внес ничего нового, кроме пауперизации, банкротства и прекращения всякой независимой политической активности»[1].

Царствование Августа было периодом благополучия для Римской империи. Управление провинциями наконец было организовано с некоторой заботой о благоденствии населения, а не только по чисто грабительской системе. Август был не только официально причислен к богам после смерти, но ему стихийно поклонялись, как богу, в различных провинциальных городах. Поэты воспевали его, торговые классы находили удобным всеобщий мир, и даже сенат, с которым он обращался, соблюдая все внешние формы уважения, при всяком удобном случае осыпал его любезностями и почестями.

Но хотя все кругом было счастливым, из жизни ушла какая-то пикантность, поскольку безопасность явилась на смену авантюрам. В ранние времена каждый свободный грек

[1] History of the Ancient World. Vol. II, p. 225.

имел случай испытать приключения; Филипп и Александр положили конец такому состоянию дел, и в эллинистическом мире только представители македонской династии пользовались анархической свободой. Греческий мир потерял свою молодость и стал либо циничным, либо религиозным. Надежда на воплощение идеалов в земных учреждениях увяла, а вместе с тем исчезло и рвение лучших людей. Небо для Сократа было местом, где он мог продолжать споры; для философов после Александра это было нечто отличное от их существования здесь на земле.

В Риме подобные изменения произошли позже и в менее болезненной форме. Рим не был покорен, как Греция, но, напротив, имел стимулы к успешному империализму. На протяжении периода гражданских войн именно римляне были ответственны за беспорядки. Греки не добились мира и порядка, подчинившись македонцам, тогда как и греки и римляне одинаково обеспечили себе и то и другое, подчинившись Августу. Август был римлянин, которому большинство римлян подчинялось охотно, по доброй воле, не только благодаря тому, что он оказался гораздо сильнее их; да и он постарался замаскировать милитаристский характер своего правления и базировать его на декретах сената. Преклонение, выражаемое сенатом, было, без сомнения, в большой мере неискренним, но вне класса сенаторов никто не чувствовал себя униженным.

Настроение римлян было подобно настроению некоего jeune homme range[1] во Франции XIX века — молодого человека, который после любовных приключений остепеняется и вступает в брак по расчету. Это состояние, хотя и удовлетворенное, не является творческим. Великие поэты эпохи Августа сложились в более беспокойные времена; Гораций бежал при Филиппах, и оба они — и Гораций и Вергилий — потеряли свои владения, которые были конфискованы в пользу солдат-победителей. Август во время устойчивости принялся, несколько неискренне, восстанавливать древнюю набожность и был поневоле довольно враждебен свободомыслию. Римский мир начал становиться стереотипным, и этот процесс продолжался и при последующих императорах.

[1] Образумившегося молодого человека. — *Прим. ред.*

Непосредственные преемники Августа дошли до ужасающей жестокости по отношению к сенаторам и к возможным соперникам в борьбе за власть. В известной мере извращения в государственном управлении того периода распространились и в провинциях, но в основном административная машина, созданная Августом, продолжала функционировать довольно хорошо.

Лучшие времена настали с восшествием на престол Траяна в 98 году н. э. и продолжались до смерти Марка Аврелия в 180 году. В продолжение этого периода управление империей было настолько хорошим, насколько только может быть хорошим какое-либо деспотическое правление. Третье столетие, напротив, принесло ужасающие бедствия. Армия поняла свою силу: она возводила на престол и свергала императоров за наличную плату и за обещание жизни без военных походов, — и в связи с этим перестала быть эффективной боевой силой. Варвары с севера и востока делали набеги на римские земли и грабили их. Армия, занятая частным приобретательством и внутренними беспорядками в стране, была непригодна для обороны. Вся фискальная система рушилась, поскольку произошло огромное уменьшение источников дохода и в то же время большой рост государственных расходов на неуспешные войны и на подкуп армии. Кроме того, эпидемия значительно уменьшила население. Казалось, империя вот-вот рухнет.

Это было предотвращено двумя энергичными людьми — Диоклетианом (286–305 годы н. э.) и Константином, чье неоспариваемое царствование длилось с 312 по 337 год н. э. К тому времени империя была разделена на западную и восточную половины, соответствовавшие примерно разделению на греческий и латинский языки. При Константине столицей восточной половины была сделана Византия, которой он присвоил имя Константинополь. Диоклетиан на время подчинил армию, изменив ее характер; при нем и позже наиболее эффективные воинские части составлялись из варваров, главным образом германцев, которым были доступны все самые высокие командные посты. Это, безусловно, было опасным средством, и в начале V века оно принесло свои естественные плоды. Варвары решили, что им выгоднее

сражаться за свои собственные интересы, чем за интересы римского хозяина. Тем не менее армия успешно выполняла свою роль на протяжении более столетия. Административные реформы Диоклетиана были также успешны некоторое время и также гибельны в конечном счете. Римская система предоставляла местное самоуправление городам и разрешала их чиновникам собирать налоги, причем только общий размер налогов, которые должен был платить каждый город, устанавливался центральной властью. Эта система действовала довольно хорошо во времена изобилия, но в условиях, когда ресурсы империи были истощены, требуемые налоги превышали то, что можно было произвести без особых трудностей. Городские власти лично отвечали за сбор налогов и скрывались, чтобы не расплачиваться. Диоклетиан принуждал зажиточных граждан принимать посты в городском самоуправлении и объявил бегство незаконным. По таким же соображениям он закрепил крестьянское население за землей и запретил передвижение. Эти порядки поддерживались последующими императорами.

Наиболее важным новшеством, введенным Константином, было принятие христианства как государственной религии, очевидно потому, что большинство солдат были христиане[1].

Результатом было то, что когда в V веке германцы уничтожили Западную империю, ее престиж заставил их принять христианство, благодаря чему для Западной Европы сохранилось столько античной культуры, сколько ее впитала церковь.

Иным было развитие земель, принадлежавших к восточной части империи. Империя, хотя она постепенно и уменьшалась в размерах (за исключением мимолетных побед Юстиниана в VI веке), просуществовала до 1453 года, когда Константинополь был захвачен турками. Но большая часть того, что являлось римскими провинциями на Востоке, включая также Африку и Испанию на Западе, стала магометанской. Арабы, в противоположность германцам, отбросили религию, но восприняли цивилизацию тех, кого они победили. Восточная империя была греческой, а не римской по своей циви-

[1] См.: *Rostovtsev.* History of the Ancient World. Vol. II, p. 332.

лизации; соответственно, с VII до XI века именно арабы сохраняли греческую литературу и все, что осталось от греческой цивилизации как противостоящей латинской. Начиная с XI века и дальше, сперва через мавританское влияние, Запад постепенно восстанавливал все то, что он потерял из греческого наследия.

Перехожу теперь к четырем путям, которыми Римская империя повлияла на историю культуры.

I. *Прямое влияние Рима на греческую мысль.* Начинается оно с II века до н. э., с двух деятелей — историка Полибия и философа-стоика Панэция. Естественным отношением у греков к римлянам было презрение, смешанное со страхом; грек чувствовал себя более культурным, но политически менее сильным. Если римляне были удачливее в области политики, это только доказывало, что политика — дело низкое. Средний грек II века до н. э. был любителем удовольствий, человеком находчивым, умелым дельцом и нещепетильным во всем. Существовали еще, однако, люди, способные заниматься философией. Иные из них, в особенности скептики, подобно Карнеаду, позволили сообразительности разрушить серьезность. Иные же, как эпикурейцы и часть стоиков, полностью ушли в мирную частную жизнь. Но кучка людей, обладающих большим чувством предвидения, чем проявил Аристотель в отношении Александра, отдавала себе отчет в том, что величием своим Рим обязан определенным достоинствам, отсутствовавшим у греков.

Историк Полибий, родившийся в Аркадии около 100 года до н. э., был послан в Рим в качестве пленника, и там ему посчастливилось подружиться со Сципионом Младшим, которого он сопровождал во многих походах. Необычно было для грека знать латынь, хотя многие наиболее образованные римляне знали греческий; обстоятельства жизни Полибия, однако, привели его к глубокому знанию латыни. Он написал для греков историю Пунических войн, которые помогли Риму завоевать мир. Восхищение римским государственным устройством вышло из моды, пока он писал, но до его времени оно по устойчивости и эффективности весьма выигрывало при сравнении с постоянно изменявшимися устройствами большинства греческих городов. Римляне, естественно, чи-

тали написанную им историю с удовольствием; но нравилась ли она в такой же степени грекам — более сомнительно.

О стоике Панэции мы уже говорили в предыдущей главе. Он был другом Полибия и, подобно ему, протеже Сципиона Младшего. При жизни Сципиона он часто бывал в Риме, но после смерти его (в 129 году до н. э.) остался в Афинах как глава школы стоиков. Рим еще сохранял то, что Греция утратила, — надежду, связанную с благоприятными возможностями для политической деятельности. Соответственно, и доктрины Панэция были более политическими и менее сходными с учением циников, чем у более ранних стоиков. Быть может, восхищение Платоном, испытываемое образованными римлянами, повлияло на него в том смысле, что он отказался от догматической узости своих предшественников-стоиков. Стоицизм в более свободной, широкой форме, приданной ему Панэцием и его преемником Посидонием, оказывал глубокое воздействие на более серьезных римлян.

Позже Эпиктет, хотя он тоже был греком, прожил большую часть своей жизни в Риме. Рим снабдил его большинством примеров, которыми он иллюстрирует свои положения; он все время увещевает мудреца не трепетать в присутствии императора. Нам известно влияние Эпиктета на Марка Аврелия, но влияние его на греков проследить трудно.

Плутарх (около 46–120 годы до н. э.) в своем труде «Жизнеописания» провел параллель между наиболее выдающимися людьми обеих стран. Он довольно много времени прожил в Риме и был уважаем императорами Адрианом и Траяном. Кроме «Жизнеописаний», он создал многочисленные работы по философии, религии, естественной истории и морали. Его «Жизнеописания» явно имели целью примирить Грецию и Рим в умах людей.

В целом, если не считать таких исключительных людей, Рим был бельмом на глазу для говорящей по-гречески части империи. И мысль и искусство пришли в упадок. До конца II века н. э. жизнь для людей состоятельных была приятна и безмятежна. Не было ни побудительных мотивов к усилиям, ни подходящих случаев для больших достижений. Признанные школы в философии — Академия, перипатетики, эпикурейцы и стоики — продолжали существовать, пока

Юстиниан не прикрыл их. Ни одна из них, однако, не показывала признаков жизни в период после Марка Аврелия, за исключением неоплатоников (в III веке н. э.), о которых мы будем говорить в следующей главе; и вряд ли Рим повлиял на этих людей. Латинская и греческая половины империи стали вступать во все большие противоречия; знание греческого языка стало редким на Западе, а после Константина латынь на Востоке сохранилась только в области права и армии.

II. *Влияние Греции и Востока в Риме.* Здесь надо рассмотреть два весьма различных обстоятельства: первое — влияние эллинского искусства, литературы и философии на наиболее образованных римлян; второе — распространение неэллинистических религий и предрассудков во всем Западном мире.

1. Когда римляне впервые вступили в контакт с греками, они осознали, что по сравнению с ними являются варварами и неотесанными людьми. Греки были несравненно выше их во многом: в мануфактуре и технике сельского хозяйства; в такого рода знаниях, какие необходимы для хорошего чиновника; в беседе и уменье наслаждаться жизнью; в искусстве, литературе и философии. Единственное, в чем римляне превосходили их, — это военная тактика и социальная сплоченность. Отношение римлян к грекам было чем-то вроде отношения пруссаков к французам в 1814 и 1815 годах, но это последнее было временным, тогда как то, другое, длилось долго. После Пунических войн молодые римляне стали восхищаться греками. Они изучали греческий язык, копировали греческую архитектуру, приглашали на работу греческих скульпторов. Римские боги были идентифицированы с греческими. Троянское происхождение римлян было измышлено, для того чтобы установить связь с гомеровскими мифами. Римские поэты применяли греческие стихотворные размеры, латинские философы переняли греческие теории. Рим до конца в смысле культуры паразитировал на достижениях Греции. Римляне не изобрели никакой формы в искусстве, не построили ни одной оригинальной философской системы, не сделали никаких научных открытий. Они прокладывали хорошие дороги, создавали систематические кодексы законов и квалифицированные армии; за всем остальным они обращались к Греции.

Эллинизирование Рима принесло с собой некоторое смягчение манер, столь отвратительное Катону Старшему. До Пунических войн римляне были буколическим народом, обладающим добродетелями и пороками сельских хозяев: скупые, трудолюбивые, жестокие, упрямые и глупые. Их семейная жизнь была устойчивой и солидной, крепко построенной на patria potestas[1]; женщины и молодежь были полностью подчиненными. Все это изменилось с приливом внезапного богатства. Мелкие фермы исчезли и постепенно заменились крупными владениями, где употреблялся рабский труд в целях применения новых научных методов ведения сельского хозяйства. Вырос большой класс торговцев, и немалое число людей обогатилось при помощи грабежа, подобно английским набобам XVIII века. Женщины, бывшие ранее добродетельными рабынями, стали свободными и распущенными; развод стал обычным делом; богачи перестали иметь детей. Греки, которые прошли подобные стадии развития столетие назад, своим примером поощряли то, что историки называют падением нравов. Даже в те дни империи, когда ее жизнь была наиболее развращенной, средний римлянин все еще думал о Риме как о приверженце более чистого этического стандарта по сравнению с упаднической испорченностью Греции.

Культурное влияние Греции на Западную империю быстро уменьшалось начиная с III века н. э., главным образом потому, что культура вообще приходила в упадок. Для этого было много причин, но одну надо упомянуть в особенности. В последние дни Западной империи политический строй там был менее, чем раньше, замаскированной военной тиранией, и армия часто избирала преуспевающего полководца в императоры; но армия, даже ее высшие чины, состояла уже не из образованных римлян, а из полуварваров с границ империи. Эти грубые солдаты не чувствовали потребности в культуре и рассматривали гражданское население лишь как источник дохода. Частные же лица слишком обеднели, для того чтобы оказывать серьезную поддержку делу воспитания, а государство считало воспитание излишним. В результате

[1] На отцовской власти. — *Прим. ред.*

на Западе лишь немногие особо образованные люди продолжали читать по-гречески.

2. Неэллинистические религии и суеверия, напротив, приобретали, по мере того как шло время, все более и более твердые позиции на Западе. Мы уже видели, как победы Александра приобщили греческий мир к верованиям вавилонян, персов и египтян. Подобно этому, победы римлян ознакомили Западный мир с этими доктринами, а также с доктринами евреев и христиан. Позже я рассмотрю то, что касается евреев и христиан; сейчас ограничусь, насколько это возможно, языческими суевериями[1].

В Риме были представлены каждая секта и каждый пророк, и они иногда завоевывали симпатии в высочайших правительственных кругах. Лукиан, который стоял за здоровый скептицизм, невзирая на доверчивость, свойственную его времени, рассказывает любопытную историю, воспринимавшуюся обычно в основном, как правдивая, о пророке и кудеснике по имени Александр Пафлагонец. Этот человек исцелял болезни и предсказывал будущее, занимаясь по временам шантажом. Его слава достигла ушей Марка Аврелия, сражавшегося в тот момент с маркоманами на Дунае. Император посоветовался с ним о том, как выиграть войну, и услышал в ответ, что если он бросит двух львов в Дунай, то результатом будет великая победа. Он последовал совету провидца, но великую победу одержали маркоманы. Невзирая на это, слава Александра продолжала расти. Именитый римлянин в ранге консула, Рутилиан, после того как советовался с ним по многим вопросам, наконец спросил его совета по поводу выбора жены. Александр, подобно Эндимиону, наслаждался милостями Луны и от нее имел дочь, которую оракул и рекомендовал Рутилиану. «Рутилиан, которому в то время было 60 лет, сразу согласился с божественным предписанием и отпраздновал свадьбу, принеся целую гекатомбу в жертву своей теще»[2].

Более важным, чем карьера Александра Пафлагонца, было царствование Гелиогабала (218–222 годы до н. э.), ко-

[1] См.: *Cumont.* Oriental Religions in Roman Paganism.

[2] *Benn.* The Greek Philosophers. Vol. II, p. 226.

торый был до своего возвышения волей армии сирийским жрецом Солнца. Во время медленного его шествия из Сирии к Риму впереди несли его портрет, посылаемый в качестве подарка сенату. «Он был изображен в священническом одеянии из шелка и золота, широком и длинном по обычаю мидийцев и финикиян; его голова была покрыта высокой короной, а на нем было надето множество ожерелий и браслетов, украшенных самыми редкими драгоценными каменьями. Его брови были окрашены в черный цвет, а на его щеках видны были следы румян и белил. Сенаторы должны были с грустью признаться, что, после того как Рим так долго выносил грозную тиранию своих собственных соотечественников, ему наконец пришлось преклониться перед изнеженной роскошью восточного деспотизма»[1]. Поддерживаемый большей частью армии, Гелиогабал принялся с фанатичным усердием насаждать в Риме религиозные обряды Востока; имя его было именем бога Солнца, почитаемого в Эмесе, где он был старшим жрецом. Его мать или бабушка, которая была подлинным правителем, заметила, что он зашел слишком далеко, и низложила его в пользу своего племянника Александра (222–235), чьи восточные наклонности были умереннее. Смешение верований, которое было возможно в те дни, иллюстрируется убранством его личной часовни, в которой он поставил статуи Авраама, Орфея, Аполлона Тианского и Христа.

Религия Митры, которая имела персидское происхождение, была опасным соперником христианства, особенно в течение второй половины III века н. э. Императоры, которые предпринимали отчаянные попытки усмирить армию, чувствовали, что религия может дать весьма необходимую стабильность. Но это должна была быть одна из новых религий, поскольку к ним благосклонно относятся солдаты. Культ Митры был введен в Риме, и в нем было многое, что привлекало умы военных. Митра был бог Солнца, но не столь женственный, как его сирийский коллега; это был бог, занятый войной — великой войной между добром и злом, — которая была частью персидского верования со времен Зороастра.

[1] *Gibbon*. Ch. VI.

Ростовцев[1] воспроизводит барельеф, изображающий почитание бога, найденный в подземном святилище в Хеддернгейме в Германии, и показывает, что последователи этого культа должны были быть многочисленными среди воинов не только на Востоке, но также и на Западе.

Принятие христианства Константином было политически успешным актом, тогда как ранние попытки ввести новую религию терпели крах; но более ранние попытки, с правительственной точки зрения, были очень похожи на эту. Во всех случаях возможность успеха одинаково базировалась на несчастьях и усталости римского мира. Традиционные религии Греции и Рима соответствовали чаяниям людей, привязанных к земной жизни и надеющихся на счастье на земле. Азия, имевшая более долгий опыт переживания отчаяния, использовала как более успешное противоядие надежду на потусторонний мир; и из всех них христианство было наиболее эффективным средством утешения. Но христианство к тому времени, как оно стало государственной религией, впитало в себя много греческого и передало его вместе с элементом иудаизма последующим векам на Западе.

III. *Унификация правления и культуры.* Мы обязаны сначала Александру, а затем Риму тем, что достижения великой эпохи Греции не погибли для человечества, подобно достижениям минойской эпохи. В V веке до н. э. какой-нибудь Чингисхан, если бы такому довелось явиться на свет, мог бы стереть с лица земли все, что было важного, значительного в эллинистическом мире. Ксеркс, обладай он немного большим умением, мог бы сделать греческую цивилизацию гораздо более низкой, чем та, какой она стала после того, как его атаки были отбиты. Посмотрим на период от Эсхила до Платона: все, что было сделано в те времена, было сделано меньшинством населения и в нескольких торговых городах. Эти города, как показало будущее, не обладали большой способностью противостоять иноземным завоевателям, но, по счастливой случайности, их завоеватели — македонец и римлянин — были филэллинами и не уничтожили то, что завоевали, как сделали бы Ксеркс или карфагеняне. Тем фак-

[1] History of the Ancient World. Vol. II, p. 343.

том, что мы ознакомились с достижениями греков в искусстве и литературе, в философии и науке, мы обязаны стабильности, привнесенной западными завоевателями, у которых хватило здравого смысла восхищаться той цивилизацией, которой они управляли и которую всячески пытались сохранить.

В определенных отношениях — политическом и этическом — Александр и римляне стали причиной появления лучшей философии, чем та, которую развивали греки в дни своей свободы. Стоики, как мы видели, верили в то, что люди — братья, и не ограничивали своих симпатий греками. Долгое господство Рима приучило к идее единой цивилизации под единым управлением. *Мы* знаем, что существовали важные части мира, не принадлежавшие Риму, — Индия и Китай в особенности. Но римлянину казалось, что за пределами империи находились только варварские племена, которые могут быть завоеваны, если возникнет желание их завоевать. И по существу, и в идее империя, в глазах римлян, была распространена на весь мир. Эта концепция дошла до церкви, которая была «католической», несмотря на буддистов, конфуцианцев и магометан. Securus judicat orbis terrarum — принцип св. Августина, перенятый церковью от позднейших стоиков; своей притягательной силой он обязан видимой внешней «всемирности» Римской империи. В течение Средних веков, после Карла Великого, церковь и Священная Римская империя были всемирными в идее, хотя всякий знал, что на деле это не так. Концепция человечества как единой семьи, единой католической религии, единой универсальной культуры и единого, охватывающего всю землю государства преследовала человеческую мысль со времени ее приблизительного осуществления Римом.

Роль Рима в распространении цивилизации была чрезвычайно важна. Северная Италия, Испания, Франция и часть Западной Германии приобрели цивилизацию в результате насильственного захвата римскими легионами. Все эти районы показали себя способными достигнуть такого же высокого уровня культуры, как и сам Рим. В последние дни Западной империи Галлия вырастила людей, по меньшей мере равных своим современникам в районах более старой цивилизации. Именно благодаря распространению культуры Ри-

мом варвары принесли лишь временное затмение, а не постоянную тьму. Можно спорить, что *качество* цивилизации никогда уже не было таким, как в Афинах Перикла; но в мире, потрясаемом войной и разрушением, в конечном счете количество почти столь же важно, как и качество, а количеством мир обязан Риму.

IV. *Магометане как разносчики эллинизма.* В VII веке последователи пророка завоевали Сирию, Египет и Северную Африку, в следующем веке они победили Испанию. Их победы были легки, и сражаться приходилось немного. И возможно, что, за исключением первых лет, они не были фанатиками; они не трогали христиан и евреев, пока те платили им дань. Очень скоро арабы достигли цивилизации, равной Восточной империи, но они были полны надежд, что свойственно подымающейся политике, а не политике упадка. Их образованные люди читали сочинения греков в переводе и составляли к ним комментарии. Репутация Аристотеля создана главным образом ими; в античные времена он редко упоминался и не считался равным Платону.

Поучительно рассмотреть некоторые слова, взятые нами с арабского, такие как алгебра, алкоголь, алхимия, перегонный куб, алкалоид, азимут, зенит. За исключением алкоголя, означавшего не напиток, а вещество, употребляемое в химии, эти слова дают хорошее представление о некоторых вещах, которыми мы обязаны арабам. Алгебра была изобретена александрийскими греками, но развита далее магометанами. Алхимия, перегонный куб, алкалоид — слова, связанные с попыткой превратить низшие металлы в золото, которыми арабы занялись по примеру греков и в осуществлении которых апеллировали к греческой философии[1]. Азимут и зенит — астрономические термины, использовавшиеся арабами главным образом в связи с астрологией.

Этимологический метод скрывает то, чему мы обязаны арабам в знании греческой философии, потому что, когда ее снова стали изучать в Европе, требуемые технические термины были взяты с греческого или латинского языков. В фило-

[1] См.: «Alchemy, Child of Greek Philosophy», by *Arthur John Hopkins,* Columbia, 1934.

софии арабы были лучшими комментаторами, чем оригинальными мыслителями. Их значение для нас состоит в том, что они, а не христиане, были непосредственными наследниками той части греческой традиции, которая сохранилась только в Восточной империи. Контакт с магометанами в Испании и в меньшей степени в Сицилии способствовал ознакомлению Запада с Аристотелем, а также с арабскими цифрами, алгеброй и химией. Именно этот контакт содействовал возрождению эрудиции в XI веке, приведшему к схоластической философии. Много позже, начиная с XIII века и дальше, изучение греческого языка дало возможность идти прямо к трудам Платона, Аристотеля и других греческих писателей античных времен. Но если бы арабы не сохранили традицию, люди эпохи Возрождения могли бы и не заподозрить, как много можно получить благодаря возрождению классической учености.

Глава XXX
ПЛОТИН

Плотин (204–270 годы н. э.) — основатель неоплатонизма, является последним из крупных философов древности. Его жизнь почти совпадает с одним из наиболее бедственных периодов в римской истории. Вскоре после его рождения армия осознала свою силу и ввела в практику избрание императоров за денежное вознаграждение; затем их убивали, чтобы иметь случай возобновить торговлю империей. Это занятие мешало солдатам защищать границы и облегчало энергичные вторжения германцев с севера и персов с востока. Война и эпидемия уменьшили население империи почти на треть, в то время как увеличившиеся налоги и уменьшившиеся ресурсы вызвали финансовый крах даже в тех провинциях, куда вражеские войска не проникали. Города, которые были носителями культуры, пострадали особенно сильно; состоятельные граждане в большом числе убегали, чтобы спастись от сборщиков налогов. Лишь в период после смерти Плотина порядок был восстановлен, и империя временно была спасена решительными мерами Диоклетиана и Константина.

Обо всем этом нет упоминания в работах Плотина. Он отвернулся от зрелища разорения и нищеты в реальном мире, чтобы созерцать вечный мир блага и красоты. В этом он находился в согласии со всеми наиболее серьезными людьми своего века. Для всех них — и христиан, и язычников — мир практических дел одинаково кажется не дающим надежды и только «Иной Мир» представляется достойным преданности. Для христианина «Иной Мир» был Царством Небесным, обретаемым после смерти; для платоника — это был вечный мир идей, причем реальный мир противопоставлялся миру иллюзорной видимости. Христианские теологи объединили эти точки зрения и приняли многое из философии Плотина. Настоятель Инге (Inge) в своей священной книге о Плотине правильно подчеркивает, чем христианство обязано Плотину. «Платонизм, — говорит он является частью жизненной основы христианской теологии, с которой никакая другая философия, я позволю себе сказать, не сработается без трений». Нет, говорит он, «абсолютно никакой возможности отрезать платонизм от христианства, не разорвав христианство на куски». Он указывает, что св. Августин отзывается о системе Платона, как о «чистейшей и самой блестящей из всех систем философии», и о Плотине, как о человеке, в котором «снова живет Платон» и который, если бы он жил немного позднее, «изменил бы несколько слов и фраз и стал христианином». Св. Фома Аквинский, согласно настоятелю Инге, «ближе к Плотину, чем к *подлинному* Аристотелю».

В соответствии со сказанным, Плотин весьма важен в историческом аспекте как человек, оказавший влияние на формирование христианства Средних веков и католической теологии. Историк, говоря о христианстве, должен обязательно постараться понять те очень большие перемены, которым оно подвергалось, и то разнообразие форм, которые оно могло принять даже в одну и ту же эпоху. Христианство синоптического евангелия почти свободно от метафизики. В этом отношении христианское учение в современной Америке похоже на примитивное христианство; платонизм чужд широко распространенным в США мыслям и чувствам, и большинство американских христиан гораздо более занято своими обязанностями здесь, на земле, и социальным измене-

нием в повседневном мире, чем трансцендентальными надеждами, утешавшими людей, когда все земное внушало отчаяние. Я говорю не о каких-либо изменениях в догматах, но о разнице в том, чему больше придавалось значение и к чему больше проявлялся интерес. Современный христианин не сможет понять христианства прошлых эпох, если он не поймет, как велика эта разница. Поскольку наш очерк является историческим, мы интересуемся имевшими силу верованиями прошлых столетий, и в отношении этих верований нельзя не согласиться с тем, что говорит настоятель Инге о влиянии Платона и Плотина.

Однако философия Плотина важна *не только* исторически. Она представляет лучше, чем любая другая философия, важный тип теорий. Значение философской системы можно оценивать по разным основаниям. Самый первый и наиболее очевидный довод тот, когда мы считаем ту или иную философскую систему истинной. Немногие из изучающих философию в наше время расценивали бы так философскую систему Плотина; в этом отношении настоятель Инге является редким исключением. Но истина — не единственное достоинство, которым может обладать метафизика. Метафизика может иметь красоту, и последнюю, конечно, можно найти в метафизической системе Плотина; там есть места, которые напоминают завершающие строфы дантовского «Рая», и с ними почти ничто не может сравниться в литературе.

> Его описания вечного мира великолепия
> Для нашей возвышенной фантазии представляют
> Ту безмятежную песнь чистой совести,
> Которую я пою перед сапфирно-синим троном
> Тому, кто на нем восседает.

Философия важна и потому, что она хорошо выражает то, чему люди в определенном настроении или при определенных обстоятельствах склонны поверить. Несложные чувства радости и скорби являются объектом не философии, но скорее простейшей поэзии и музыки. Только радость и скорбь, сопровождаемые размышлениями о Вселенной, порождают метафизические теории. Человек может быть веселым пессимистом или меланхоличным оптимистом. Вероят-

но, Сэмюэл Батлер может служить примером первого; Плотин же является великолепным примером второго. В том веке, в каком он жил, несчастье было непосредственным и насильственным, в то время как счастья, если только оно вообще достижимо, следовало искать в размышлении о таких вещах, которые далеки от чувственных впечатлений. Такое счастье всегда несет в себе элемент напряжения; оно совсем не похоже на простое счастье ребенка. А поскольку оно берется не из повседневного мира, а из размышлений и воображения, оно требует уменья игнорировать или презирать жизнь чувств. Поэтому отнюдь не те, кто наслаждается инстинктивным счастьем, создают такого рода метафизический оптимизм, который зависит от веры в реальность сверхчувственного мира. У людей, которые были несчастны в мирском смысле, но твердо решились найти высшее счастье в мире теории, Плотин занимает весьма почетное место.

Ни в коем случае не следует также пренебрегать его чисто интеллектуальными достоинствами. Во многих отношениях он прояснил учение Платона; он развивал с наивозможной последовательностью этот вид теории, которую защищал вместе со многими другими. Его доводы против материализма хороши, и вся его концепция соотношения души и тела яснее, чем концепция Платона и Аристотеля.

Подобно Спинозе, он обладает определенной нравственной чистотой и возвышенностью, которая производит глубокое впечатление. Он всегда искренен, никогда не бывает резок или строг, неизменно старается рассказать читателю так просто, как только возможно, о том, что, как он верит, является важным. Что бы ни думали о нем как о философе-теоретике — не любить его как человека невозможно.

Жизнь Плотина известна лишь по биографии, написанной его учеником и другом Порфирием, семитом, чье настоящее имя было Малк. Однако в этом рассказе имеется элемент фантастики, из-за которого трудно полагаться полностью на ее заслуживающие большего доверия страницы.

Плотин считал свое пространственно-временное появление не имеющим значения и неохотно говорил о случайностях своего исторического существования. Он говорил, однако, что родился в Египте, и известно, что, когда он был

молодым человеком, он учился в Александрии и жил там до тридцати девяти лет; учителем его был Аммоний Саккас, которого часто считали основателем неоплатонизма. Затем Плотин присоединился к экспедиции императора Гордиана III против персов, — говорят, с намерением изучить религии Востока. Император, еще юноша, был убит солдатами, как бывало обычно в ту эпоху. Это произошло во время похода в Месопотамию, в 244 году н. э. После этого Плотин отказался от своих замыслов в отношении изучения религии Востока, поселился в Риме и скоро стал учителем. Среди его слушателей было много влиятельных людей, и император Галлиен относился к нему благосклонно[1]. Одно время Плотин подготовил проект основания республики по типу «Республики» Платона в Кампани и построения для этой цели нового города, который должен был называться Платонополем. Сначала император отнесся к этому проекту благосклонно, но в конце концов взял свое разрешение обратно. Кажется странным, что могло найтись место для нового города так близко к Риму. Но, вероятно, к тому времени этот район стал малярийным (каков он и теперь), чего раньше не было. До сорокадевятилетнего возраста Плотин не писал ничего, а после писал много. Его труды были упорядочены и изданы Порфирием, который был больше пифагорейцем, чем Плотин, и под влиянием которого во взглядах школы неоплатоников надприродное преобладало больше, чем это должно было бы быть, если бы он вернее следовал учению Плотина.

Плотин питал глубокое уважение к Платону и о Платоне обычно говорил: «Он». Вообще «благословленные древние» трактуются им с почтением, которое, однако, не распространяется на атомистов. Со стоиками и эпикурейцами — так как они все еще были активны — он спорит, причем со стоиками — только из-за их материализма, а с эпикурейцами — из-за каж-

[1] Относительно Галлиена Э. Гиббон замечает: «Он был мастером в различных интересных, но бесполезных науках; он был находчивый оратор, изящный поэт, искусный садовник, отличный повар и самый негодный государь. В то время как серьезные государственные дела требовали его присутствия и внимания, он вел беседы с философом Плотином, тратил свое время на пустые или безнравственные развлечения, готовился к своему посвящению в греческие мистерии или просил для себя места в афинском Ареопаге» (гл. X).

дого элемента их философии. Философия Аристотеля оказала большее влияние на философию Плотина, чем это кажется, так как заимствования из его сочинений часто остаются без ссылки. Во многих пунктах чувствуется влияние Парменида.

Платон у Плотина не так полнокровен, как подлинный Платон. Теория идей, мистическая доктрина в диалоге «Федон», книга VI «Государства» и обсуждение вопросов любви в «Пире» — вот почти вся философия Платона, как она представлена в «Эннеадах» (так назывались книги Плотина). Политические интересы, поиски дефиниций для отдельных добродетелей, наслаждение математикой, драматическая и теплая оценка отдельных лиц и более всего игривость Платона совершенно отсутствуют у Плотина. Как сказал Карлейль: «Платон чувствует себя в Сионе совершенно свободно», — Плотин же, наоборот, всегда ведет себя сдержанно.

Метафизика у Плотина начинается со Святой Троицы: Первоединый, Дух и Душа. Эти трое неравны между собой, как лица в христианской Троице; Первоединый — верховный, затем идет Дух и, наконец, последней идет Душа[1].

Первоединый несколько туманен. Он иногда называется Богом, иногда — Благом; он превосходит Бытие, которое следует сразу за Первоединым. Мы не должны приписывать ему предикаты, но говорить только «Он есть» (это напоминает Парменида). Ошибочно было бы говорить о Боге как о «Всем», так как Бог превосходит Все. Бог присутствует во всем. Первоединый может присутствовать, не нуждаясь в каком-то приходе: «Тогда как он нигде — это уже не нигде». Хотя о Первоедином иногда говорится, как о Благе, нам сказано также, что он предшествует и Благу и Прекрасному[2]. Иногда Первоединый кажется похожим на аристотелевского Бога: нам говорят, что Бог не нуждается в произведенном им и игнорирует созданный мир. Первоединый является неопределяемым, и что касается его, то больше правды в молчании, чем в любых словах.

---

[1] Ориген, который являлся современником Плотина и у которого был тот же преподаватель философии, что и у последнего, учил, что Первое лицо — выше Второго, а Второе — выше Третьего, соглашаясь в этом с Плотином. Однако точка зрения Оригена была затем объявлена еретической.

[2] Fifth Ennead, Fifth Tractate, ch. 12.

Мы переходим теперь к Второму Лицу, которое Плотин обозначает как *нус*. Очень трудно найти английское слово, выражающее это *нус*. Обычный словарь переводит это как *ум,* но это не точное сопутствующее значение, в частности, когда слово употребляется в философии религии. Если бы мы сказали, что Плотин ставит разум над душой, мы придали бы этому положению совершенно неверный смысл. Маккенна, переводчик Плотина, употребляет выражение «принцип интеллектуальности», но это неудачное выражение, и оно не указывает объекта, пригодного для религиозного почитания. Настоятель Инге употребляет выражение «Дух», быть может лучшее из подходящих слов. Но оно оставляет в стороне интеллектуальный элемент, столь важный для всей греческой философии религии после Пифагора. Математика, мир идей и все мышление о том, что не ощущаемо, имеют в себе для Пифагора, Платона и Плотина нечто божественное: они составляют активность *нуса* или по крайней мере наибольшее приближение к его активности, какое мы можем себе представить. Именно этот интеллектуальный элемент в религии Платона привел христиан, в особенности автора Евангелия от Иоанна, к отождествлению Христа с *Логосом*. *Логос* надо было бы в этом плане перевести как разум; это предупредит употребление слова «разум» в качестве перевода *нус*. Я последую настоятелю Инге в употреблении слова «Дух», но с оговоркой, что *нус* имеет сопутствующее интеллектуальное значение, которого нет в слове «дух», как оно обычно понимается. Но часто я буду употреблять слово *нус без* перевода.

Нус, — говорят нам, — это образ Первоединого; он порожден потому, что Первоединый в процессе самопознания имел видение; это видение и есть *нус*. Это трудная концепция. Сущее без каких-либо частей, говорит Плотин, может познать самое себя; в этом случае видящий и видимое — одно. В Боге, который мыслится, как у Платона, по аналогии с Солнцем, то, что дает свет, и то, что освещается, — одно и то же. Продолжив аналогию, можно рассматривать *нус* как свет, благодаря которому Первоединый видит самого себя. Для нас возможно познать Божественный Разум, который мы забываем по собственной воле. Чтобы познать Божественный Разум, мы должны изучить собственную душу, когда

она наиболее богоподобна: мы должны отрешиться от тела и от той части души, которая формирует тело, и от «чувств с желаниями и импульсами и всеми подобными тщетными чаяниями», — и то, что после этого останется, и есть образ Божественного Интеллекта.

«Божественно приобщенные к нему и вдохновленные им имеют, по крайней мере, знание того, что они чувствуют в себе нечто великое, хотя они не могут сказать, что оно такое; из волнующих их жестов и исторгаемых ими звуков они ощущают силу, вне их, которая и движет ими: точно таким же образом, должно быть, мы соотносимся с Высшим, когда в нас наличествует чистый *нус;* мы знаем Божественный Ум, придающий Бытию и всему остальному порядок; но мы знаем и нечто другое, отличное от всех них, принцип, более благородный, чем все то, что мы знаем как Бытие; более полный и великий, стоящий над разумом, умом и чувством, сравнимый с этими силами, но не ограниченный ими»[1].

Таким образом, когда мы «божественно приобщены и вдохновлены», мы видим не только *нус,* но также и Первоединый. Когда мы, таким образом, находимся в контакте с Божественным, мы не можем рассуждать или выражать виденное в словах, это приходит позже. «В момент прикосновения нет сил делать какие-нибудь утверждения; нет удовлетворения: размышление, по-видимому, приходит позднее. Мы можем знать, что у нас было видение, когда Душа внезапно узревает свет. Этот свет от Высшего и есть Высшее; мы можем верить в Присутствие, когда, подобно тому как другой Бог призывает некоторого человека, Он приносит свет: свет есть доказательство пришествия. Таким образом, Душа остается неосвещенной без этого видения; освещенная, она обретает то, что ищет. И истинная цель, стоящая перед Душой, в том и заключается, чтобы вобрать этот свет, видеть Высшее посредством Высшего, а не через свет какого-то другого принципа — видеть Высшее через простое видение; ведь то, как освещается Душа, подобно тому, как через солнечный свет мы видим само солнце.

Но как этого достигнуть?

Отложи все» (V, 3, 17).

---

[1] Enneads, V, 3, 14.

Переживание «экстаза» (нахождение вне собственного тела) часто бывало у Плотина:

«Много раз это случалось: выступив из тела в себя; становясь внешним всем другим вещам и сосредоточенным в себе; созерцал чудесную красоту; и затем — больше, чем когда-либо, уверенный в общении с высочайшим порядком; ведя благороднейшую жизнь, приобретая идентичность с божеством; находясь внутри него благодаря приобщению к этой активности, покоясь надо всем в умопостигаемом, — что меньше, чем высшее; и все же наступает момент нисхождения из интеллекта к рассуждению, и после этого сопребывания в божественном я спрашиваю себя, как случилось, что я могу теперь нисходить, и как могла Душа войти в мое тело, — Душа, которая даже внутри тела есть высшее, как она себя показала» (IV, 8, 1).

Это приводит нас к Душе — третьему и низшему члену Троицы. Душа, хотя и ниже, чем *нус,* есть творец всего живого: она создала Солнце, и Луну, и звезды, и весь видимый мир. Она — отпрыск Божественного Интеллекта. Она — двоица: есть внутренняя душа, настойчиво стремящаяся к *нусу,* и другая, которая обращена вовне. Последняя связывается с нисходящим движением, в котором Душа порождает свой образ, а он и есть Природа и мир чувств. Стоики отождествляли природу с Богом, но Плотин рассматривает ее как низшую сферу, как эманацию Души — Души, когда она забывает глядеть вверх на *нус.* Это напоминает гностическую точку зрения, согласно которой видимый мир — зло; но Плотин не придерживается этого взгляда. Видимый мир прекрасен и является обителью благословенных духов; он только лишь менее хорош, чем интеллектуальный мир. В очень любопытном остром споре относительно гностического взгляда о том, будто космос и его Творец — зло, он признает, что некоторые части гностической доктрины, как, например, ненависть к материи, заимствованы, возможно, у Платона, но считает, что другие части, которые не взяты у Платона, неверны.

Возражения против гностицизма у него двух родов. С одной стороны, он говорит, что Душа, когда она создает материальный мир, делает это по памяти о божественном, а не потому, что она стала падшей; чувственный мир, полагает он,

так хорош, как только может быть хорош этот мир; он остро ощущает красоту вещей, воспринимаемую органами чувств.

«Кто из тех, кто действительно воспринимает гармонию царства интеллекта, не сможет откликнуться на гармонию, заключенную в воспринимаемых чувствами звуках, если он имеет склонность к музыке? Кто из геометров или занимающихся арифметикой не найдет удовлетворения в созерцании симметрии, отношений и принципов порядка, наблюдаемых в видимых вещах? Посмотрите даже на произведения живописи: те, кто рассматривает произведения живописи телесными очами, не видят одинаково одну и ту же вещь; они глубоко взволнованы, узнавая объекты, изображающие для глаз присутствие того, что лежит в идее, — и тем самым призваны к воспоминанию истины, к тому самому переживанию, из которого возникает любовь. И вот, если вид красоты, превосходно воспроизведенной на поверхности, торопит ум к иной сфере, без сомнения, никто, взирающий на прелесть, щедро изливающуюся в этом мире чувства, на всюду распространенный порядок, на форму, которую выказывают звезды даже в своей отделенности, — никто не может быть столь тупым, бесстрастным, чтобы это не вызывало у него воспоминаний, не может быть не охваченным почтительным благоговением при мысли обо всем том столь великом, возникшем из этого величия. Не отозваться на это так можно было бы лишь с тем, чтобы не только не создать этот мир, но и не иметь никакого видения того, другого».

Есть и другой довод против гностической точки зрения. Как думают гностики, ничто божественное не связано с Солнцем, Луной и звездами; они были созданы неким злым духом. Только душа человека среди воспринимаемых вещей обладает какой-то благостью. Но Плотин твердо убежден, что небесные тела суть тела богоподобных существ, неизмеримо выше стоящих, чем человек. Гностики «их собственную душу, душу самого малого существа, принадлежащего человеческому роду, объявляют бессмертной, божественной; но все небеса и звезды на небесах не приобщены к Бессмертному Началу, хотя они и гораздо чище и прекраснее, чем их собственные души». В пользу взгляда Плотина имеется авторитетное свидетельство в «Тимее», он был воспринят некоторыми отцами

церкви, например Оригеном. Он живо привлекателен, выражает чувства, естественно внушаемые небесными телами, и делает человека менее одиноким в физическом мире.

В мистицизме Плотина нет ничего мрачного или враждебного красоте. Но он — последний религиозный учитель на много столетий, кому может быть дана такая характеристика. Красота и все наслаждения, связанные с нею, начинают рассматриваться как идущие от Дьявола; язычники, равно как и христиане, начинают воспевать уродство и грязь. Юлиан-отступник, как и современные ему ортодоксальные святые, хвастался населенностью своей бороды. Всего этого нет у Плотина.

Материя создана Душой и не обладает независимой реальностью. Каждая Душа имеет свой час; когда он наступит, она нисходит и входит в подходящее для нее тело. Мотивом для этого служит не разум, а нечто скорее похожее на половое желание. Когда Душа покидает тело, она должна войти в другое тело, если она грешила, ибо справедливость требует, чтобы она была наказана. Если в этой жизни ты убил свою мать, в будущей жизни ты будешь женщиной и тебя умертвит твой сын. Грех должен быть наказан; наказание происходит через беспрестанное передающееся движение заблуждений грешника.

Вспоминаем ли мы эту жизнь после смерти? Ответ полностью логичен, но не тот, который дало бы большинство современных теологов. Память связана с нашей временной жизнью, тогда как лучшая и истинная жизнь — в вечности. Поэтому, поскольку Душа стремится к вечной жизни, она будет помнить все меньше и меньше; друзья, дети, жена — все постепенно будет забыто; наконец, мы не будем знать ничего из вещей этого мира и будем только созерцать царство интеллекта. Не будет памяти личности, которая в созерцательном видении осознает самое себя. Душа сольется в одно целое с *нус,* но не путем своего собственного разрушения; *нус* и индивидуальная Душа останутся одновременно не тождественными друг другу и тождественными.

В четвертой Эннеаде, где речь идет о Душе, один раздел (седьмой трактат) посвящен обсуждению вопроса о бессмертии.

Тело, будучи сложным, не является бессмертным; и тогда, если оно есть часть нас самих, мы не полностью бессмертны.

Но каково отношение Души к телу? Аристотель (который не упомянут явно) говорил, что Душа — форма тела, но Плотин отвергает этот взгляд на том основании, что интеллектуальный акт был бы невозможен, если Душа была какой-либо формой тела. Стоики думают, что Душа материальна, но единство Души доказывает, что это невозможно. Более того, поскольку материя пассивна, она не могла создать себя сама; материя не могла бы существовать, если бы Душа не создала ее, и если бы Душа не существовала, материя исчезла бы в одно мгновение. Душа не материальна и не форма материального тела, но Сущность, а Сущность вечна. Этот взгляд выражен неявно в платоновских аргументах, что Душа бессмертна, поскольку идеи вечны; только у Плотина он становиться до конца явным.

Как же Душа входит в тело из отчужденности интеллектуального мира? Ответ таков: через внутреннее влечение. Но внутреннее влечение, хотя временами низкое, может быть сравнительно благородным. В лучшем случае Душа «чувствует потребность в сложном порядке, образец которого она видела в принципе интеллектуальности *(нус)*». То есть, иначе говоря, Душа созерцает внутреннее царство сущности и жаждет создать нечто сколь возможно более похожее на это царство, что может быть видно вовне, а не внутри, подобно (как мы могли бы сказать) композитору, который сначала творит свою музыку в воображении, а затем хочет услышать ее в исполнении оркестра.

Но это желание Души творить имеет несчастные последствия. До тех пор пока Душа живет в чистом мире Сущности, она не отделена от других душ, живущих в том же мире; но как только она соединяется с телом, ей приходится управлять тем, что ниже ее, и из-за этого она отделяется от других душ, имеющих другие тела. За исключением редких людей в редкие моменты, Душа остается прикованной к телу. «Тело затемняет истину, но Там[1] все выглядит ясно и раздельно».

Этой доктрине, подобно доктрине Платона, с трудом приходится избегать того взгляда, что сотворение было

[1] Плотин обычно употребляет слово «там», как мог бы это делать христианин, так, как оно употребляется, например:

«Жизнь бесконечная,
Бесслезная жизнь — лишь *Там*».

ошибкой. Душа на своей высшей ступени удовлетворена миром сущности, *нус*. Если бы она всегда находилась на этой ступени, она не стала бы творить, а только созерцала бы. По-видимому, акт творения должен быть оправдан на том основании, что сотворенный мир в общих чертах лучший из всех, какие логически возможны; но это копия вечного мира и как таковая обладает красотой, возможной для копии. Наиболее определенное утверждение имеется в трактате о гностиках:

«Спрашивать, почему Душа создала Космос, значит спрашивать, почему существует Душа и почему Творец творит. Вопрос включает также начало в вечном и далее представляет творение как акт изменчивого Бытия, которое из одного превращается в другое.

Те, кто думает так, должны быть научены (если они захотят согласиться с такой поправкой) в том, что касается природы божественного, и вынуждены прекратить подобное богохульство в отношении величественных сил, которое так легко приходит к ним там, где все должно быть почтительным сомнением.

Даже в управлении Вселенной нет основания для подобных нападок, ибо оно дает ясные доказательства величия Интеллектуального Рода.

Это «Все», которое пришло в жизнь, — не аморфная структура, как те низшие формы внутри нее, которые рождаются ночью и днем из обилия ее жизненности. Вселенная — это жизнь организованная, эффективная, сложная, всеобъемлющая, показывающая непостижимую мудрость. Как же тогда может кто-либо отрицать, что она — это чистый, чудесно сформированный образ Интеллектуального Божества? Без сомнения, это копия, а не оригинал, но это его подлинная природа; она не может быть одновременно символом и реальностью. Но сказать, что это — неадекватная копия, неверно, ничто не опускается из того, что должно включать прекрасное воспроизведение физического порядка.

Подобное воспроизведение по необходимости должно здесь быть, хотя не путем умышленных ухищрений, ибо Интеллектуальное не может быть последним из вещей, но должно совершать двойной акт: один — в себе самом, и другой —

вовне; там должно быть тогда нечто более позднее, чем Божественное, ибо только вещь, в которой кончается вся сила, не может опуститься ниже чего-то [в] самой себе».

Это, вероятно, самый лучший ответ гностикам — ответ, который делает возможным принципы Плотина. Эта проблема, в слегка измененной формулировке, была унаследована христианскими теологами; они также считали, что затруднительно объяснить творение без богохульских выводов, согласно которым до творения создателю чего-то не хватало. В самом деле, им было труднее, чем Плотину, так как он мог сказать, что природа Ума сделала творение неизбежным, в то время как у христиан мир произошел из несдерживаемого проявления свободной воли Бога.

У Плотина было живое чувство некоторого рода абстрактной красоты. Описывая положение интеллекта как посредника между первоединым и душой, он внезапно разражается словами, которые являются образцом редкого красноречия:

«Высшее в своем развитии никогда бы не могло родиться ни в бездушном сосуде, ни даже прямо в виде Души; оно возвестит о себе непреходящей красотой: перед Великим Царем предстают сперва в череде существ наинизшие, а затем все более высшие, все более близкие Царю и царственные; затем следует его собственная свита, и наконец, появляется сам Высочайший Монарх, и тогда все простираются ниц и славят его, за исключением тех, кто довольствовался видением до его прихода и ушел не дождавшись».

Имеется Трактат об Интеллектуальной Красоте, который выражает такие же чувства:

«Все боги блаженны и прекрасны красотой, не выразимой нашими словами. Что делает их таковыми? Разум, и особенно Разум, проявляющийся у них (божественное солнце и звезды) для видимого...

Жизнь прекрасна Там; и этим божественным существам истина есть и мать, и кормилица, питание и существование, и видят они все не как процесс, а как подлинное бытие, и видят себя во всем; потому что все прозрачно, нет темноты, и нет противоречия; каждое существо ясно для другого, в глубину и ширину: свет проходит сквозь свет. И каждое из них содержит внутри себя все, и в то же время видит все в каждом

другом, так что повсюду есть все, и все есть все и каждое все, бесконечная череда возвышенного. Каждое из них велико, и малое велико; солнце Там объемлет все звезды, и каждая звезда, в свою очередь, объемлет звезды и солнце. И хотя некоторые формы бытия доминируют в каждом существе, все они отражаются друг в друге».

Кроме несовершенства, неизбежно характеризующего мир, поскольку он (лишь) копия, для Плотина, как и для христиан, имеется более позитивное зло как результат греха. Грех — это последствие свободы воли, которой Плотин придерживается в противовес детерминистам и, в частности, астрологам. Он не решается отрицать полностью ценность астрологии, но пытается поставить границы для нее, так, чтобы оставшуюся сферу приложения астрологии совместить со свободной волей. То же самое он делает по отношению к магии; мудрец, говорит он, свободен от власти мага. Порфирий рассказывает, что один философ-соперник пытался околдовать Плотина, но что благодаря его святости и мудрости колдовство обратилось против соперника. Порфирий, как все последователи Плотина, гораздо более суеверен, чем он сам. Суеверия в Плотине так мало, как только было возможно в ту эпоху.

Постараемся же теперь суммировать достоинства и недостатки учения Плотина, в основном воспринятого христианской теологией в той мере, в какой она оставалась систематической и интеллектуальной.

Прежде всего и главным образом рассмотрим конструкцию того, что, как Плотин верил, является безопасным убежищем для идеалов и надежд, кроме того, ту конструкцию, которая охватывает и моральное и интеллектуальное усилия. В III веке и в те века, которые следовали за нашествием варваров, западная цивилизация стояла на грани окончательной гибели. К счастью, в то время как теология была почти единственной сохранившейся областью умственной деятельности, система, принятая тогда, не была полностью суеверна, а сохраняла, хотя временами и глубоко скрытые, доктрины, воплощающие многое и из достижений греческой мысли и многое из моральной набожности, общей стоикам и платоникам. Это сделало возможным возникновение схоластической философии, а позже, с наступлением эпохи Возрож-

дения, усилило влияние Платона в эту эпоху, а тем самым и других древних философов.

С другой стороны, философия Плотина имела тот недостаток, что она поощряла людей смотреть скорее внутрь себя, чем на внешний мир: когда мы смотрим внутрь, мы видим *нус,* который божествен, а когда мы смотрим вовне, мы видим несовершенство чувственного мира. Этот род субъективизма постепенно возрастал, его можно найти в доктринах Протагора, Сократа и Платона, так же как у стоиков и эпикурейцев. Но вначале он был лишь доктринальным, а не психологическим; долгое время он не в состоянии был убить научную любознательность. Мы видим, как Посидоний около 100 года до н. э. совершил путешествия в Испанию и на Атлантический берег Африки с целью изучить приливы и отливы. Постепенно тем не менее субъективизм охватил чувства человека, равно как и его доктрины. Наука больше не культивировалась, и только добродетель считалась важной. Добродетель, как ее понимал Платон, включала все, что было тогда возможно в смысле достижений ума; но в позднейшие века о ней все более стали думать как о включающей только добродетельную волю, а не желание понять физический мир или усовершенствовать мир человеческих учреждений. Христианство в своих этических доктринах не было свободно от этого недостатка, хотя на практике вера в важность распространения христианской религии давала практически осуществимый объект для моральных усилий, которые более уже не ограничивались самосовершенствованием.

Философия Плотина одновременно и конец и начало: конец того, что касается греков, и начало того, что касается христианства. Для Древнего мира, утомленного веками разочарований, измученного отчаянием, его доктрина могла быть приемлемой, но не могла оказывать стимулирующего воздействия. Для более грубого, варварского мира, где бьющая ключом энергия нуждалась скорее в обуздании и регулировании, чем в стимулировании, то, что могло проникнуть из его учения, было благотворным, поскольку зло, которое предстояло побороть, было связано не с апатией, а с жестокостью. То, что могло сохраниться от его философии, было унаследовано философами в последние годы Римской империи.

КНИГА ВТОРАЯ

КАТОЛИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Введение

Католическая философия (в том смысле, в котором я буду применять этот термин) — это философское направление, господствовавшее в европейской мысли со времен Августина до эпохи Возрождения. Конечно, и до и после этого периода, охватывающего десять столетий, были философы, которые принадлежали к этому же общему направлению. Августину предшествовали ранние отцы церкви, из которых надо особо выделить Оригена; после Возрождения можно назвать многих мыслителей (включая в наши дни всех ортодоксальных католических преподавателей философии), придерживающихся той или иной средневековой системы, особенно системы Фомы Аквинского. Однако только для периода Августина до Возрождения характерно, что крупнейшие философы этой эпохи видели свою задачу в созидании или усовершенствовании католического синтеза. В христианские столетия, предшествовавшие Августину, стоики и неоплатоники затмевают своими философскими талантами отцов церкви; после Возрождения не было ни одного выдающегося философа — даже из числа тех, кто был ортодоксальным католиком, — который видел бы свою задачу в продолжении схоластической или августинианской традиции.

Период, история которого составляет тему настоящей книги, отличается от предшествующей и последующей эпох не только в области философии, но и во многих других отношениях. Наиболее примечательной чертой, отличающей этот период, является могущество церкви. Церковь привела

философские воззрения в более тесную связь с социальными и политическими условиями, чем это когда-либо было до или после периода Средневековья, который мы можем хронологически определить отрезком времени примерно с 400 до 1400 годов н. э. Церковь является социальным институтом, базирующимся на вероучении, частью философском, частью касающемся Священной истории. При помощи своего вероучения церковь приобрела могущество и богатство. Светские правители, часто враждовавшие с церковью, потому и потерпели поражение, что огромное большинство населения, включая большую часть самих светских правителей, было глубоко убеждено в истинности католической веры. Церкви предстояло противоборствовать двум традициям — романской и германской. Романская традиция была самой сильной в Италии, особенно среди законоведов; германская традиция была сильнее всего среди феодальной аристократии, выросшей в результате варварских завоеваний. Однако на протяжении многих столетий обе эти традиции оказались недостаточно сильными, чтобы составить успешную оппозицию церкви; в значительной мере это произошло потому, что они не были воплощены в сколько-нибудь подходящих философских системах.

История мысли (того типа, которым мы сейчас заняты) неизбежно становится односторонней, когда речь заходит о Средних веках.

За очень немногими исключениями, все деятели этого периода, внесшие тот или иной вклад в умственную жизнь своего времени, принадлежали к духовному сословию. Миряне в Средние века постепенно созидали могущественную политическую и экономическую систему, но их деятельность была в известном смысле незаметной. В позднее Средневековье развилась уже немаловажная светская литература, весьма отличная от литературы церковной; в общей истории эта литература потребовала бы большего внимания, чем то, которое необходимо в истории философской мысли. И только когда мы подходим к Данте, мы впервые обнаруживаем автора-мирянина, который пишет с полным знанием церковной философии своего времени. Вплоть до XIV века церковникам принадлежит подлинная монополия в области фило-

софии и философия соответственно пишется с точки зрения церкви. Вот почему характеристика средневековой мысли останется непонятной, если не дать достаточно полного представления о развитии церковных институтов, и в первую очередь папства.

Средневековый мир, если его сопоставить с миром античности, характеризуется различными формами дуализма. Это был дуализм духовенства и мирян, дуализм латинского и тевтонского начал, дуализм царства божьего и царства мира сего, дуализм духа и плоти. И каждый из них воспроизведен в дуализме пап и императоров. Дуализм латинского и тевтонского начал является результатом варварских нашествий, а другие виды дуализма имеют более древние источники. Отношения между духовенством и мирянами в Средние века мыслились по образцу отношений Самуила и Саула; требование политического верховенства со стороны духовенства возникло в период арианских или полуарианских императоров и королей. Дуализм царства божьего и царства мира сего обнаруживается уже в Новом завете, но систематизирован он был лишь в сочинении св. Августина «О граде Божьем». Дуализм духа и плоти можно найти у Платона; еще большее значение ему придавали неоплатоники; важную роль он играл также в учении св. Павла; а в христианском аскетизме IV и V столетий он занимал господствующее положение.

История католической философии делится на два периода, водоразделом между которыми служат века мрака, когда интеллектуальная активность в Западной Европе почти не существовала. Со времени обращения Константина до смерти Боэция в мыслях христианских философов все еще господствует концепция Римской империи — реально существующей или живущей в воспоминаниях. В варварах в этот период видят лишь источник неприятностей, а не самостоятельную часть христианского мира. Цела еще цивилизованная община, все состоятельные члены которой умеют читать и писать, а философ должен обращаться в равной мере и к мирянам и к духовенству. Между этим периодом и веками мрака, в конце VI столетия, стоит фигура Григория Великого, который сам себя считает подданным византийского императора, но по отношению к варварским королям держит

себя высокомерно и властно. В дальнейшем отделение духовенства от мирян становится все более явственным во всем западном христианском мире. Светская аристократия создает феодальную систему, которая слегка умеряет царящую буйную анархию; духовенство проповедует христианское смирение, которому следуют, однако, одни лишь низшие классы; языческая гордыня воплощена в дуэлях, судебных поединках, турнирах и личной мести, которые церковь недолюбливает, но предупредить бессильна. С большим трудом начиная с XI столетия церкви удается освободиться от контроля феодальной аристократии, и это освобождение является одной из причин выхода Европы из веков мрака.

Первый большой период в истории католической философии отмечен господством св. Августина, а среди язычников — Платона. Высшую точку развития второго периода образует философия св. Фомы Аквинского, для которого (как и для его преемников) Аристотель намного превосходит Платона. Однако дуализм сочинения Августина «О граде Божьем» сохраняется в полной силе. Церковь представляет собой град Божий, и в политическом отношении философы защищают интересы церкви. Задачей философии было защитить веру, и она взывала к разуму, чтобы быть в состоянии отстаивать свою точку зрения против тех, кто, подобно мусульманам, отвергал действительность христианского откровения. Этим обращением к разуму философы бросали вызов критике — не только как теологи, но и как творцы систем, целью которых было апеллировать ко всем людям независимо от их веры. В конечном счете это обращение к разуму оказалось, быть может, ошибочным, но в XIII веке оно представлялось весьма успешным.

Синтез XIII века, производивший впечатление полноты и законченности, был разрушен по многим причинам. Пожалуй, важнейшей из них явился рост богатого торгового класса, сначала в Италии, а затем во всех других странах. Феодальная аристократия в массе своей отличалась невежеством, тупостью и варварством; простой народ принял сторону церкви, которая стояла выше знати в интеллектуальном и моральном отношениях и в способности обуздать анархию. Но новый торговый класс, не уступая духовенству в интел-

лектуальном отношении, обладал не меньшими познаниями в светских делах, а способностью совладать со знатью превосходил духовенство; он был ближе к городским низшим классам как защитник гражданской свободы. Демократические тенденции выдвинулись на передний план, и, после того как папы с их помощью нанесли поражение императорам, эти тенденции стали действовать в направлении освобождения экономической жизни от церковного контроля.

Другой причиной, положившей конец Средневековью, было возникновение сильных национальных монархий во Франции, Англии и Испании. Подавив внутреннюю анархию и заключив союз с богатыми купцами против аристократии, короли начиная со второй половины XV столетия почувствовали себя достаточно сильными, чтобы вступить в борьбу с папой во имя национальных интересов.

К этому времени папство утратило тот моральный престиж, которым оно пользовалось (и в целом заслуженно) в XI, XII и XIII столетиях. Первым фактором утраты этого престижа явилось пресмыкательство перед Францией в течение того периода, когда папы жили в Авиньоне, другим — Великий Раскол, благодаря которому они против своей воли убедили западный мир в том, что неограниченная папская власть и невозможна и нежелательна. В XV веке роль пап как правителей христианского мира фактически оказалась подчиненной другой их роли — роли итальянских государей, вовлеченных в сложную и беспринципную игру итальянской государственной политики.

В итоге Возрождение и Реформация разрушили средневековый синтез, который, однако, не был заменен чем-либо столь же целостным и производившим впечатление такой же полноты. Развитие и упадок этого синтеза и составляют содержание книги второй.

В течение всего периода среди мыслящих людей царило настроение глубокого отчаяния в отношении дел сего мира, и единственное, что примиряло с ним, так это надежда на лучший мир в будущем. Это чувство отчаяния было отражением того, что происходило повсюду в Западной Европе. III столетие было периодом бедствий, в результате которых общий уровень благосостояния резко понизился. После вре-

менного затишья, которым было отмечено IV столетие, V столетие принесло крах Западной империи и утверждение варваров на всей ее бывшей территории. Богатые и культурные городские слои, на которых зиждилась цивилизация поздней Римской империи, в большинстве своем были низведены до положения нищих беженцев; оставшиеся кое-как добывали средства к жизни в своих сельских имениях. Примерно до 1000 года н. э. один за другим следовали новые удары, не давая достаточной передышки, для того чтобы оправиться. Войны между византийцами и лангобардами уничтожили большую часть того, что еще уцелело от цивилизации Италии. Арабы завоевали большую часть территории Восточной империи, утвердились в Африке и Испании, угрожали Франции, а однажды даже разграбили Рим. Датчане и норманны сеяли опустошение во Франции и Англии, в Сицилии и Южной Италии. В течение всех этих столетий жизнь была полна опасностей и лишений. Горестная сама по себе, она становилась еще горше благодаря господству диких суеверий. Царило убеждение, что даже из христиан громадное большинство попадает в ад. Люди чувствовали себя постоянно окруженными злыми духами и подверженными козням волшебников и ведьм. Жизнь для всех утратила всякую радость, за исключением тех, кто сохранял, да и то в счастливые мгновения, детскую беспечность. Всеобщие страдания усиливали остроту религиозного чувства. Жизнь здесь, на земле, имела смысл лишь как паломничество в небесный град; в подлунном мире ничто не могло представлять ценности, кроме непоколебимой добродетели, которая в конце концов приводит человека к вечному блаженству. Греки в свои великие дни находили радость и красоту в повседневном мире. Эмпедокл, обращаясь к своим согражданам, говорил: «Друзья, вы, которые обитаете акрополь великого града золотистого Акраганта, вы, пекущиеся о благих делах, вы, дающие приют почтенным чужестранцам, вы, не ведающие порока, — привет вам!» В позднейшие времена, вплоть до Возрождения, люди утратили это простое счастье в видимом мире и обратили свои надежды на незримое. Место Акраганта в их любви заступил Златой Иерусалим. Когда земное счастье наконец вернулось, острота тоски по иному миру стала постепенно

ослабевать. Слова в устах людей оставались те же, но произносились они уже не с прежней глубокой искренностью.

Поставив перед собой задачу сделать понятным происхождение и значение католической философии, я оказался вынужденным уделить гораздо больше места общей истории, чем это потребовалось в связи с философией античности или нового времени. Католическая философия по своей сущности является философией института католической церкви; философия же нового времени, даже в тех своих разветвлениях, которые далеки от ортодоксальности, имеет дело в основном (особенно в этике и политической теории) с проблемами, ведущими свое происхождение от христианских взглядов на нравственные законы и от католических доктрин по вопросу о взаимоотношениях церкви и государства. Греко-римское язычество не знало того двойного долга, которым христиане с самого начала были обязаны Богу и Кесарю, или, выражая ту же мысль языком политики, церкви и государству.

Проблемы, вытекавшие из этого двойного долга, в большинстве своем на практике были разрешены еще до того, как философы выработали необходимые теории. Процесс этот прошел два весьма различных этапа: первый — до падения Западной империи и второй — после него. Деятельность многих поколений епископов, высшей точкой которой была деятельность св. Амвросия, заложила основу для политической философии св. Августина. Затем имели место варварские нашествия, которые открыли собой длительную полосу хаоса и растущего невежества. Период от Боэция до св. Ансельма, охватывающий свыше пяти столетий, дал лишь одного выдающегося философа — Иоанна Скота; ему, как ирландцу, в значительной степени удалось избежать воздействия различных процессов, в которых формировался остальной западный мир. И все же, несмотря на отсутствие философов, этот период отнюдь не принадлежал к числу тех, в течение которых не происходило никакого интеллектуального развития. Хаос выдвинул неотложные практические проблемы, которые были разрешены с помощью учреждений и методов мышления, господствовавших в схоластической философии; важное значение они сохраняют в значительной мере и для нашего времени. Эти учреждения и методы мыш-

ления не были привнесены в мир теоретиками, а созданы практиками в пылу борьбы. Моральная реформа церкви, осуществленная в XI веке и явившаяся непосредственным прологом схоластической философии, была реакцией против растущего поглощения церкви феодальной системой. Для того чтобы понять схоластов, мы должны понять Гильдебранда, а чтобы понять Гильдебранда, нам надо получить некоторое представление о тех злосчастьях, против которых он боролся. Не можем мы пройти мимо и такого факта, как основание Священной Римской империи и ее влияние на европейскую мысль.

Вот почему на последующих страницах читатель найдет много таких фактов церковной и политической истории, значение которых для развития философской мысли может не оказаться непосредственно очевидным. А дать некоторое представление об этой истории тем более необходимо, потому что речь идет о темном периоде, который незнаком даже многим из тех, кто отлично знает и древнюю и новую историю. Немногие философы (в специальном значении слова) оказали столь же значительное влияние на развитие философской мысли, как св. Амвросий, Карл Великий и Гильдебранд. И поэтому характеристика того, что существенно для этих людей и их времени, является неотъемлемой частью любого компетентного труда, посвященного нашей теме.

Часть первая
ОТЦЫ ЦЕРКВИ

Глава I
РЕЛИГИОЗНОЕ РАЗВИТИЕ ЕВРЕЕВ

Христианская религия в том виде, в каком она была передана поздней Римской империей варварам, состояла из трех элементов: во-первых, некоторых философских воззрений, имевших своим источником в основном учения Платона и неоплатоников, но отчасти также и стоиков; во-вторых, концепций морали и истории, заимствованных у евреев; и, в-третьих, некоторых теорий (особо надо выделить теорию о спасении), которые в целом были нововведением христианства, хотя частично они могут быть обнаружены уже в орфизме и родственных культах Ближнего Востока.

Наиболее значительными еврейскими элементами в христианстве мне представляются следующие:

1. Священная история, которая начинается с сотворения мира и ведет к грядущему концу; она оправдывает перед человеком пути Господни.

2. Вера в существование небольшой части человеческого рода, особо излюбленной Богом. Для евреев этой частью был избранный народ, для христиан — избранники.

3. Новая концепция «праведности». У позднего иудаизма христианство переняло, например, представление о добродетельности пожертвования милостыни. Идея о важности крещения могла быть перенята у орфизма или восточных языческих мистических религий, но практическая филантропия как элемент христианской концепции добродетели была заимствована, по-видимому, у евреев.

4. Закон. Христиане сохранили часть древнееврейского закона, например десять заповедей, отвергнув в то же время его обрядовую и ритуальную части. Однако на практике в их чувствах символ веры играл почти такую же роль, какую закон играл в чувствах евреев. Это влекло за собой доктрину, что истинная вера по меньшей мере столь же важна, как и добродетельные дела, — доктрину, которая, в сущности, является эллинистической. Еврейской по происхождению была идея о религиозной исключительности избранных.

5. Мессия. По верованиям евреев, мессия принесет им временное благоденствие и победу над врагами здесь, на земле; помимо того, он оставался в грядущем. Для христиан мессия был историческим Иисусом, которого отождествляли также с Логосом греческой философии; а торжество над врагами, которое мессия обеспечит своим последователям, произойдет не на земле, а на небе.

6. Царство небесное. Концепцию иного мира евреи и христиане в известном смысле разделяют с поздним платонизмом, но у них она принимает гораздо более конкретную форму, чем у греческих философов. Согласно греческой доктрине (которую можно обнаружить во многих произведениях христианской философии, но не в распространенной форме христианства), чувственный мир, существующий в пространстве и времени, является иллюзией; при помощи интеллектуальной и моральной дисциплины человек может научиться жить в вечном мире — единственно реальном. Напротив, в еврейской и христианской доктринах иной мир понимался не как нечто *метафизически* отличное от мира сего, а как будущее, когда добродетельные будут наслаждаться вечным блаженством, а уделом порочных явятся вечные муки. В этом верование воплотилась психология мстительности, и оно было понятно всем и каждому, тогда как доктрины греческих философов общепонятными не являлись.

Для того чтобы понять происхождение этих представлений, нам надо познакомиться с некоторыми фактами еврейской истории, к которым мы и обратим сейчас свое внимание.

Древнейшая история израильтян не может быть подтверждена никакими источниками, помимо Ветхого Завета, и поэтому не представляется возможным установить, в каком

пункте она перестает быть чисто легендарной. Давида и Соломона можно считать царями, возможно, существовавшими в действительности, но наиболее ранним пунктом, в котором мы сталкиваемся со сколько-нибудь достоверными историческими фактами, является момент, когда уже существуют два царства — Израиль и Иудея. Первой личностью, упоминаемой в Ветхом Завете, о котором имеется независимое письменное свидетельство, является Ахав, царь Израиля; о нем говорится в одном ассирийском письме, датированном 853 годом до н. э. Ассирийцы в конце концов завоевали северное царство в 722 году до н. э. и переселили значительную часть его населения. С этого времени единственным хранителем израильской религии и традиции стало Иудейское царство. Оно пережило Ассирию, могуществу которой был положен конец взятием Ниневии вавилонянами и мидянами в 606 году до н. э. Однако в 586 году до н. э. Навуходоносор захватил Иерусалим, разрушил храм и переселил значительную часть населения в Вавилон. Вавилонское царство пало в 538 году до н. э., когда Вавилон был взят Киром, царем мидян и персов. В 537 году до н. э. Кир обнародовал закон, разрешавший евреям вернуться в Палестину. Многие евреи (ими предводительствовали Неемия и Ездра) возвратились; храм был отстроен заново, и с этого времени начался процесс выкристаллизовывания еврейской ортодоксии.

В период пленения, а также на протяжении некоторого времени до и после этого периода еврейская религия претерпела целый ряд весьма важных изменений. Первоначально израильтяне и окружающие их племена, по-видимому, мало чем отличались друг от друга в религиозном отношении. Яхве на первых порах почитался лишь как племенной бог, покровительствовавший детям израилевым, но при этом не отрицалось существование и других богов, и их почитание было обыденным явлением. Когда первая заповедь предписывает: «Да не будет у тебя других богов пред лицем Моим», — то этим высказывается нечто совершенно новое для времени, непосредственно предшествовавшему пленению. Это со всей очевидностью вытекает из различных текстов ранних пророков. Пророки и стали в это время впервые учить, что почитание языческих богов является грехом. Они утверждали, что

для завоевания победы в многочисленных войнах того времени надо заручиться покровительством Яхве; а Яхве лишит евреев своего покровительства, если они будут почитать также и других богов. Главными творцами идеи, что все религии, кроме одной, ложны и что Господь карает идолопоклонство, были, по-видимому, Иеремия и Иезекииль.

Несколько цитат послужат нам иллюстрацией их учений и покажут преобладание тех языческих обычаев, которые вызывали у них протесты. «Не видишь ли, что они делают в городах Иудеи и на улицах Иерусалима? Дети собирают дрова, а отцы разводят огонь, и женщины месят тесто, чтобы делать пирожки для богини неба [Иштар] и совершать возлияния иным богам, чтобы огорчать Меня»[1]. Это гневит Господа. «И устроили высоты Тофета в долине сыновей Енномовых, чтобы сожигать сыновей своих и дочерей своих в огне, чего Я не повелевал и что Мне на сердце не приходило»[2].

В книге пророка Иеремии есть очень интересное место, в котором он бичует за идолопоклонство евреев, проживавших в «земле Египетской». Он и сам жил среди них некоторое время. Пророк угрожает еврейским беглецам в «земле Египетской», что Яхве всех их истребит, ибо жены их кадили иным богам. Однако они не хотят даже слушать его, говоря: «Но непременно будем делать все то, что вышло из уст наших, чтобы кадить богине неба и возливать ей возлияния, как мы делали, мы и отцы наши, цари наши и князья наши, в городах Иудеи и на улицах Иерусалима; потому что тогда мы были сыты и счастливы и беды не видели». Но Иеремия уверяет их, что Яхве узрел это идолопоклонство, за которое и были ниспосланы на евреев несчастья. «Вот, Я поклялся великим именем Моим, говорит Господь, что не будет уже на всей земле Египетской произносимо имя Мое устами какого-либо Иудея... Вот, Я буду наблюдать над вами к погибели, а не к добру; и все Иудеи, которые в земле Египетской, будут погибать от меча и голода, доколе совсем не истребятся»[3].

Такие же громы и молнии мечет против идолопоклонства евреев Иезекииль. Господь в видениях показывает ему жен-

[1] Иерем. 7; 17–18.
[2] Там же. 7; 31.
[3] Там же. 44; 11 — конец.

щин, сидящих у северных ворот храма и плачущих по Фаммузе (вавилонское божество); потом он показывает ему «большие мерзости» — двадцать пять мужей, стоящих у дверей храма и поклоняющихся солнцу. Господь вещает: «За то и Я стану действовать с яростью: не пожалеет око Мое, и не помилую; и хотя бы они взывали в уши Мои громким голосом, не услышу их»[1].

Очевидно, именно эти пророки были творцами идеи, что все религии, кроме одной, нечестивы и что Господь карает идолопоклонство. Все пророки были ярыми националистами и ожидали того дня, когда Господь истребит всех язычников.

Пленению пророки придавали тот смысл, что оно подтверждает справедливость их обличений. Ведь если Яхве всемогущ, а евреи являются его избранным народом, то чем же иным можно объяснить постигшие их несчастья, как не собственной нечестивостью? Психология та же, что при отцовской порке: евреи, чтобы очиститься, должны понести наказание. Под влиянием такого представления ортодоксия, развитая евреями в изгнании, приобрела гораздо более непримиримый и национально исключительный характер, чем та, которая преобладала среди них в период независимого существования. Евреи, оставшиеся на родине и не переселенные в Вавилон, не претерпели такого развития даже в слабой мере. Когда Ездра и Неемия возвратились после пленения в Иерусалим, они с гневом увидели широкое распространение смешанных браков и расторгли все такие браки[2].

От других народов античности евреев отличала непреклонная национальная гордость. Все другие народы, будучи завоеваны, смирялись как внутренне, так и внешне; одни евреи сохраняли веру в свое собственное превосходство и убеждение, что несчастья, постигшие их, навлечены гневом Божьим, ибо они не смогли соблюсти чистоту своей веры и обрядов. Исторические книги Ветхого Завета, которые были скомпилированы в основном уже после пленения, порождают обманчивое впечатление, будто идолопоклоннические обычаи, вызывавшие протесты пророков, были отступлени-

[1] Иезек. 8; 11 — конец.

[2] Ездр. 9–10; 5, имеется в виду первая книга Ездры. — *Прим. перев.*

ем от древней строгости, тогда как на самом деле этой древней строгости никогда не существовало. Пророки были новаторами в гораздо большей степени, чем это может показаться из Библии, если читать ее неисторически.

Некоторые элементы, которые в последующие времена характеризовали еврейскую религию, развились в период пленения, хотя частично и из ранее существовавших источников. Так как храм — единственное место, где могли совершаться жертвоприношения, — был разрушен, то еврейская обрядность по необходимости утратила жертвенные черты. В период пленения появились первые синагоги, в которых читались те части Священного Писания, которые уже существовали в то время. Тогда же начали придавать особое значение субботе, а также обрезанию как отличительному признаку еврея. Как мы уже видели, только в период изгнания были запрещены браки евреев с язычниками (gentiles). Множились различные формы религиозной исключительности. «Я, Господь, Бог ваш, который отделил вас от всех народов»[1]. «Святые будьте, ибо свят Я, Господь, Бог ваш»[2]. Продуктом этого периода является закон. Он был одной из главных сил, призванных сохранить национальное единство.

То, что дошло до нас как книга пророка Исайи, является произведением двух разных пророков, из которых один жил до изгнания, а другой — после. Второй из них, которого ученые-библеисты называют Второисайей, был самым замечательным из пророков. У него первого мы находим рассказ о том, что Господь заявил: «Нет Бога, кроме Меня». Он верит в воскрешение тела, что, возможно, следует приписать персидскому влиянию. Его пророчества о мессии служили в более поздние времена основными ветхозаветными текстами, приводимыми в доказательство того, что пророки предвидели пришествие Христа.

Эти тексты из Второисайи играли весьма существенную роль в христианской полемике как против язычников, так и против евреев, и поэтому я приведу наиболее важные из них. В конце концов все народы будут обращены. «И пере-

[1] Левит 20; 24.
[2] Там же, 19; 2.

куют мечи свои на орала, и копья свои — на серпы; не поднимет народ на народ меча, и не будут более учиться воевать»[1]. «Се, Дева во чреве приимет, и родит Сына, и нарекут имя ему: Еммануил»[2]. (Текст этот вызвал полемику между евреями и христианами; евреи утверждали, что правильно переводить: «младая женщина во чреве приимет», но христиане считали, что евреи лгут.)«Народ, ходящий во тьме, увидит свет великий; на живущих в стране тени смертной свет воссияет... Ибо младенец родился нам; Сын дан нам; владычество на раменах Его, и нарекут имя его: Чудный, Советник, Бог крепкий, Отец вечности, Князь мира»[3]. Сильнее всего пророческие черты проступают в главе 53, в которой имеются известные тексты: «Он был презрен и умален пред людьми, муж скорбей и изведавший болезни... Но Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни... Но Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши; наказание мира нашего *было* на Нем, и ранами Его мы исцелились... Он истязуем был, но страдал добровольно и не открывал уст Своих; как овца веден был Он на заклание, и как агнец пред стригущим его безгласен, так Он не отверзал уст Своих»[4]. Совершенно ясно говорится, что язычники будут включены в конечное спасение: «И придут народы к свету твоему, и цари — к восходящему над тобою сиянию»[5].

После Ездры и Неемии евреи на некоторое время исчезают с исторической арены. Еврейское государство продолжало существовать в форме теократии, но территория его сократилась до мизерных размеров; по мнению Э. Бивена[6], она охватывала область в 10 миль на 15 вокруг Иерусалима. После Александра эта территория стала яблоком раздора между Птолемеями и Селевкидами. Однако столкновения между ними редко происходили на самой еврейской территории, и в течение долгого времени евреи смогли свободно отправлять свою религию.

---

[1] Исайя 2; 4.
[2] Там же, 7; 14.
[3] Там же, 9; 2, 6.
[4] Там же, 60; 3.
[5] Там же.
[6] *E. Bevan*. Ierusalem under the High Priests, p. 12

Моральный кодекс евреев того времени изложен в книге Екклесиаста, написанной, вероятно, около 200 года до н. э. До самого недавнего времени она была известна в греческой редакции, что послужило причиной причисления ее к апокрифическим книгам. Но недавно была открыта древнееврейская рукопись, в некоторых отношениях отличная от греческого текста, переведенного в нашей редакции апокрифических книг. Преподносимая мораль носит весьма светский характер. Высоко ставится добрая слава среди ближних. Лучшее поведение заключается в честности, ибо полезно иметь Яхве на своей стороне. Рекомендуется раздача милостыни. Восхваляется медицина, что является единственным признаком, выдающим греческое влияние.

С рабами не нужно обращаться с излишней добротой: «Корм, палка и ноша — для осла; хлеб, порка и труд — для слуги... Заставляй его трудиться, это пойдет ему на пользу; а если он не будет подчиняться, надень на него побольше тяжелых оков» (XXIII, 24, 28). В то же время помни, что раб стоил тебе денег, которые будут потеряны, если он убежит; поэтому строгость полезна только до известного предела (там же, 30, 31). Дочери служат великим источником беспокойства; очевидно, во времена Екклесиаста они вели себя весьма распущенно (XLII, 9–11). Вообще он невысокого мнения о женщинах: «Где одежда — там моль, где женщина — порок» (там же, 13). Заблуждается тот, кто радуется своим детям; правильный путь — «гнуть их шею с юных лет» (VII, 23, 24).

В целом, подобно Катону Старшему, Екклесиаст представляет мораль добродетельного делового человека в весьма непривлекательном свете.

Спокойное существование самоупования праведностью, которое вели евреи, было грубо прервано селевкидским царем Антиохом IV, который задался целью эллинизировать все свои владения. В 175 году до н. э. он основал гимнасий в Иерусалиме и учил юношей носить греческие шляпы и заниматься спортом. Помощником его в этом начинании был эллинизированный еврей по имени Ясон, которого Антиох назначил первосвященником. Священническая аристократия стала неустойчивой и поддалась очарованию греческой цивилизации; но она встретила яростную оппозицию в лице

партии «Хасидим» (что означает «Святые»), влияние которой было сильно среди сельского населения[1].

И когда в 170 году до н. э. Антиох оказался вовлеченным в войну с Египтом, евреи восстали. В наказание Антиох забрал из храма священные сосуды и поместил в нем изображение Бога. Он отождествлял Яхве с Зевсом, следуя приему, который повсюду увенчивался успехом[2]. Он задался целью искоренить еврейскую религию, положить конец обрезанию и исполнению законов о пище. Иерусалим покорился всему этому, но вне Иерусалима евреи сопротивлялись с яростной непреклонностью.

Об истории этого периода повествует первая книга Маккавеев. В первой главе рассказывается о том, как Антиох повелел, чтобы все обитатели его царства стали одним народом и оставили свои особые законы. Все язычники повиновались, повиновались и многие из израильтян, хотя царь приказал ни мало ни много, чтобы они осквернили субботу, приносили в жертву свиное мясо и оставляли сыновей своих необрезанными. Все отказывавшиеся следовать слову царя предавались смерти. И все-таки многие не покорились. «Они, по данному повелению, убивали жен, обрезавших детей своих. А младенцев вешали за шеи их, дома их расхищали и совершавших над ними обрезание убивали. Но многие в Израиле остались твердыми и укрепились, чтобы не есть нечистого. И предпочли умереть, чтобы не осквернить пищею и не поругать святого завета, — и умирали»[3].

Именно в это время среди евреев получила широкое распространение вера в бессмертие. Прежде думали, что добродетель будет вознаграждена здесь, на земле; но преследования, которым подвергались как раз наиболее добродетельные люди, убеждали в обратном. Поэтому, чтобы спасти веру в божественную справедливость, пришлось уверовать в гря-

---

[1] Из партии «Хасидим», вероятно, развилась секта ессеев, доктрины которой в свою очередь, по-видимому, оказали влияние на первоначальное христианство. См.: *Oesterley and Robinson.* History of Israel. Vol. II, p. 323 и далее. От той же секты произошли и фарисеи.

[2] Некоторые александрийские евреи не возражали против такого отождествления. См.: «Letter of Aristeas», 15, 16.

[3] Макк. 1; 60–63.

дущую награду и кару. Эта доктрина была принята не всеми евреями; во времена Христа саддукеи все еще отвергали ее. Но к этому времени они составляли немногочисленную партию, а позднее все евреи стали верить в бессмертие.

Восстание против Антиоха возглавил Иуда Маккавей, талантливый военачальник, который сначала освободил Иерусалим (164 год до н. э.), а затем сам перешел в наступление. В одних городах он убивал всех мужчин, в других — принуждал их к обрезанию. Брат его Ионафан, поставленный первосвященником, утвердился в Иерусалиме с вооруженным отрядом и завоевал часть Самарии, присоединив к Иудее Иоппию и Акру. Он вел переговоры с Римом, успешно завершившиеся признанием полной автономии Иудеи. Роду Ионафана, известному под названием Хасмонейской династии, принадлежала первосвященническая власть вплоть до Ирода.

Евреи этого времени переносили преследования и оказывали сопротивление с подлинным героизмом, хотя обращался этот героизм на защиту дела, которое нам не представляется столь уж важным, вроде обрезания и признания употребления свиного мяса нечестивым.

Период преследования со стороны Антиоха IV был критическим в еврейской истории. Евреи диаспоры к этому времени все более и более эллинизировались; евреи, оставшиеся в Иудее, были маленькой горсткой; причем даже среди них богачи и правящая знать склонялись к принятию греческих новшеств. Если бы не героическое сопротивление «Хасидим», еврейская религия легко могла бы погибнуть. Если бы это случилось, то не было бы ни христианства, ни ислама, сколько-нибудь похожих на ту форму, в которую они фактически вылились. Вот что пишет Таунсенд во введении к своему переводу четвертой книги Маккавеев[1]:

«Кто-то удачно заметил, что если бы иудаизм как религия погиб при Антиохе, то исчезла бы почва, на которой выросло христианство; таким образом, кровь, пролитая маккавейскими мучениками, спасшими иудаизм, в конечном счете стала тем семенем, из которого выросла церковь. И поскольку

[1] В русском переводе Библии книги четвертой Маккавеев нет; рассказ о старце и семи братьях, который приведен далее, содержится в книге второй Маккавеев. — *Прим. ред.*

ку не только в христианстве, но и в исламе монотеизм происходил от еврейского источника, то можно с полным правом считать, что самим нынешним существованием монотеизма мир как на Востоке, так и на Западе обязан Маккавеям»[1].

Однако сами Маккавеи не пользовались симпатиями позднейших евреев, ибо род их, заполучив первосвященническую власть, после первых успехов стал проводить мирскую и приспособленческую политику. Дань восхищения платилась лишь мученикам. Все это, а также некоторые другие интересные моменты иллюстрирует четвертая книга Маккавеев, написанная, вероятно, в Александрии незадолго до времени Христа. Вопреки своему названию она ни разу даже не упоминает Маккавеев; тема ее — изумительное мужество, проявленное одним старцем, а в другом рассказе — семью юными братьями, которых Антиох пытал, а потом сжег живыми в присутствии матери, которая умоляла их быть стойкими до конца. Сначала Антиох пытался убедить братьев добротой, уверяя их, что, если только они согласятся есть свиное мясо, он одарит их своими милостями и обеспечит счастливое будущее. Когда они отказались, он показал им орудия пытки. Но и тогда они остались непоколебимыми, заявив Антиоху, что после смерти его уделом будут вечные муки, а они получат в награду вечное блаженство. Одного за другим, в присутствии друг друга и своей матери, их сначала увещевали съесть свиное мясо, а затем, когда они все-таки отказались сделать это, подвергли пыткам и казнили. Рассказ кончается тем, что царь обратился к своим солдатам и высказал надежду, что им пойдет на пользу такой пример мужества. Рассказ, конечно, приукрашен легендой, но исторические факты подтверждают, что преследования были жестокими и что переносились они героически; подтверждается также и то, что главными вопросами, из-за которых шла борьба, были обрезание и употребление свиного мяса.

Эта книга интересна и в другом отношении. Хотя автор, несомненно, был ортодоксальным евреем, он пользуется языком стоической философии и ставит своей задачей дока-

[1] The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English, ed. by *R. H. Charles*. Vol. II, p. 659.

зать, что евреи живут в полнейшем согласии с ее наставлениями. Книга открывается фразой:

«К числу глубочайших философских проблем относится вопрос, который я предполагаю обсудить, а именно: является ли вдохновенный разум верховным правителем наших страстей? И я прошу вас посвятить свое ревностное внимание этой философской проблеме».

Александрийские евреи в философии хотели учиться у греков, но в то же время они с необычайной непреклонностью придерживались закона, особенно в том, что касалось обрезания, соблюдения субботы и воздержания от свиного мяса и иной нечистой пищи. Чем дальше, со времени Неемии до периода, следующего за падением Иерусалима в 70 году н. э., тем закон приобретал в их глазах все большее и большее значение. Они уже не терпели в своей среде пророков, желавших сказать что-то новое. Поэтому тем александрийским евреям, которые ощущали в себе потребность писать в стиле пророков, приходилось делать вид, будто они открыли какую-то старую книгу — Даниила, Соломона или какого-нибудь иного непогрешимого авторитета древности. Обрядовые особенности александрийских евреев объединяли их как народ, но требование строжайшего соблюдения закона постепенно уничтожило всякую оригинальность и сделало их крайне консервативными. Этот ригоризм придает особую значимость бунту св. Павла против господства закона.

И все же Новый Завет не является таким уж совершенно новым начинанием, как это может показаться тем, кто совсем не знаком с еврейской литературой времени, непосредственно предшествовавшему рождению Христа. Пророческое рвение отнюдь не угасло, хотя ему, чтобы быть услышанным, приходилось прибегать к уловкам псевдонимики. С этой точки зрения величайший интерес представляет книга Еноха[1] — произведение, сложившееся из сочинений разных авторов, из которых наиболее раннее было написано незадолго до времени Маккавеев, а самое позднее — около 64 года до н. э. Большая часть книги подделана под рассказ об апокалипсических видениях патриарха Еноха. Она очень важна для ха-

[1] Английский текст этой книги см.: *R. H. Charles.* Op. cit.; ценна также вступительная статья этого автора.

рактеристики тех элементов в иудаизме, которые обратились в христианство. Новозаветные писатели хорошо знакомы с этой книгой; св. Иуда полагает даже, что она и в самом деле написана Енохом. Ранние христианские отцы церкви, например Климент Александрийский и Тертуллиан, относили ее к числу канонических книг, но она была отвергнута Иеронимом и Августином. В итоге книга была предана забвению и утрачена, пока в начале XIX века в Абиссинии не были найдены три рукописных списка ее на эфиопском языке. После этого были найдены еще рукописные отрывки греческой и латинской редакций книги. Первоначально она была написана, по-видимому, частично на древнееврейском, частично на арамейском языках. Авторы книги были членами партии «Хасидим» и ее преемников, фарисеев. Она осуждает царей и князей, имея в виду Хасмонейскую династию и саддукеев. Книга оказала влияние на формирование новозаветной доктрины, особенно в отношении мессии и «шеола» (ада), а также демонологии.

Книга состоит в основном из «притч», носящих еще более космический характер, чем притчи Нового Завета. Перед читателем проходят первые две книги «Потерянного рая», где те же образы получили более совершенное литературное воплощение, и «Пророческие книги» Блейка, обладающие меньшими литературными достоинствами.

Любопытен отрывок, развивающий тему текстов, содержащихся в главе 6 «Бытия» (стихи 2, 4), прямо-таки прометеевский по духу. Ангелы обучили людей металлургии и были наказаны за раскрытие «вечных тайн». Они были также людоедами. Согрешившие ангелы были обращены в языческих богов, а женщины их — в сирен; но в конце концов карой им были назначены вечные муки.

Немалыми литературными достоинствами обладают описания неба и ада. Страшный суд вершит «Сын Человеческий, в коем воплощена праведность», восседающий на престоле своей славы. В последний момент некоторые из язычников покаются и получат прощение; но большая часть их, а также все эллинизированные евреи будут преданы вечному проклятию, ибо праведные станут взывать о мщении и мольбы их будут услышаны.

Специальный раздел посвящен астрономии; здесь можно узнать, что у Солнца и Луны есть колесницы, влекомые ветром, что год состоит из 364 дней, что человеческие грехи вызывают отклонение небесных тел со своего пути и что только добродетельным дано познание астрономии. Падающие звезды — это падшие ангелы, наказанные семью архангелами.

За астрономией идет Священная история. До Маккавеев она повторяет то, что известно о начальном периоде из Библии, а о последующих — из истории. Затем автор переходит к грядущим временам: Новому Иерусалиму, обращению оставшихся язычников, воскрешению праведных и мессии.

Большое место занимает тема наказания грешников и вознаграждения праведных; последние нигде не обнаруживают христианского всепрощения по отношению к грешникам. «Что вы станете делать, вы, грешники, и куда укроетесь в тот судный день, когда вам станет слышен глас молящихся праведников?» «Грех не был ниспослан на землю, а сотворен самим человеком». Грехи записаны на небе. «И будете вы, грешники, прокляты во веки веков, и не будет вам никакого умиротворения». Грешники могут счастливо прожить всю свою жизнь, счастье может не покинуть их даже в момент смерти, но все равно души их попадут в «шеол», где уделом их будут «мрак, и цепи, и огненное пламя». Не то станет с праведными: «Я и мой Сын навеки соединимся с ними».

Кончается книга такими словами: «Верным он подарит верность в обители праведных путей. И узрят они, как родившихся во мраке во мрак и потащат, в то время как праведные воссияют. А грешники возопиют, узрев их воссиявшими, и не миновать им попасть туда, куда предписано им».

Евреи, подобно христианам, много размышляли о грехе, но лишь немногие из них думали о *самих себе* как грешниках. Это представление в основном было нововведением христианства, впервые выраженным в притче о фарисее и мытаре и преподанным как добродетель в обличении Христом книжников и фарисеев. Христиане пытались претворить в жизнь христианское смирение; евреи в общем и целом ему не следовали.

Однако среди ортодоксальных евреев в период, непосредственно предшествующий времени Христа, были и важные

исключения. Возьмем, к примеру, «Завещания двенадцати патриархов»; написаны они между 109 и 107 годами до н. э., автор их — фарисей, симпатии которого были на стороне Иоанна Гиркана, первосвященника из Хасмонейской династии. Книга эта в том виде, в каком она дошла до нас, содержит христианские вставки, но все они касаются лишь догмы. Если их исключить, то окажется, что этические наставления, содержащиеся в ней, обнаруживают удивительное сходство с этическими наставлениями евангелий. Вот что говорит преподобный д-р Р.Х. Чарлз: «Нагорная проповедь в нескольких местах отражает дух и даже воспроизводит отдельные фразы нашего текста: влияние его можно проследить во многих местах евангелий; щедро черпал из этой книги, по-видимому, и св. Павел»[1]. Среди наставлений, преподанных в книге, мы находим следующие:

«Возлюбите один другого от всего сердца; и если кто согрешит против тебя, обратись к нему со словами мира и не таи в душе своей злобы; и если он станет сожалеть об этом и покается, прости его. Но если он не признает своего греха, не возгневайся против него, не то, подцепив заразу от тебя, он ответит богохульствами и тем согрешит вдвойне... И если, утратив стыд, он станет упорствовать в грехе, то и тогда прости его от всего сердца и оставь мщение Богу».

Д-р Чарлз считает, что Христос должен был быть знаком с этим местом. А вот что мы находим еще:

«Возлюбите Господа и ближнего своего».

«Возлюбите Господа всю свою жизнь и один другого от чистого сердца».

«Я возлюбил Господа; а также всех людей от всего сердца». Напрашивается сравнение с Евангелием от Матфея (22; 37–39). В «Завещаниях двенадцати патриархов» осуждается всякая ненависть, например:

«Гнев — это слепота, мешающая человеку увидеть лицо другого человека в истинном свете».

«Поэтому ненависть — зло; ибо она всегда соседствует с ложью». Автор книги, как и следовало ожидать, полагает, что спасены будут не только евреи, но и все язычники.

[1] *R.H. Charles.* Op. cit., p. 291–292.

Христиане заимствовали из евангелий недоброжелательное отношение к фарисеям; и все-таки автор книги, сам фарисей, преподавал, как мы видели, те же самые этические наставления, которые мы считаем наиболее характерными для проповедей Христа. Однако объяснить это противоречие совсем нетрудно. Во-первых, даже для своего времени автор книги должен был составлять исключение среди фарисеев; более распространенной, несомненно, была доктрина, выраженная в книге Еноха. Во-вторых, мы знаем, что всем движениям присуща тенденция к окостенению; разве можно распознать принципы Джефферсона в принципах «Дочерей американской революции»? В-третьих, мы знаем, что именно у фарисеев слепая приверженность закону как абсолютной и последней истине вскоре уничтожила всякие свежие и живые мысли и чувства. Предоставим вновь слово д-ру Чарлзу:

«Когда фарисейство, разорвав со старыми идеалами своей партии, погрязло в тине политических интересов и движений и вместе с тем все полнее и полнее подчиняло себя букве закона, в нем вскоре не оказалось места для развития столь же возвышенной системы этики, как та, которая развернута в «Завещаниях» (патриархов), и в результате истинные наследники ранних хасидов и их учения оставили иудаизм и нашли свое естественное прибежище в лоне первоначального христианства».

После того как период правления первосвященников кончился, Марк Антоний поставил царем евреев своего друга Ирода. Ирод был беспутным авантюристом, часто оказывавшимся на грани банкротства; ему, привыкшему к римскому обществу, было совершенно чуждо еврейское благочестие. Жена его принадлежала к роду первосвященников, но сам он был идумеянином, чего одного было достаточно, чтобы сделать его личность подозрительной в глазах евреев. Ирод был искусным приспособленцем и сразу же покинул Антония, как только стало очевидно, что чаша весов победы склоняется на сторону Октавиана. Тем не менее он изо всех сил старался примирить евреев со своим правлением. Он перестроил храм, правда в эллинистическом стиле, с рядами коринфских колонн; но над главными воротами он водрузил огромного золотого орла, что было явным прегрешением

против второй заповеди. Когда распространился слух, что Ирод при смерти, фарисеи низвергли орла; но Ирод в отместку приказал казнить нескольких фарисеев. Ирод умер в 4 году до н. э., и вскоре после его смерти римляне уничтожили независимость царства, поставив Иудею под власть прокуратора. Понтий Пилат, ставший прокуратором в 26 году н. э., вел себя вызывающе и вскоре был отрешен от должности.

В 66 году н. э. евреи, предводительствуемые партией Зилотов, восстали против Рима. Они потерпели поражение, Иерусалим пал в 70 году н. э. Храм был разрушен, в Иудее мало осталось евреев.

Что же касается евреев диаспоры, то уже за несколько веков до этого времени они приобрели важное значение. Первоначально евреи были почти исключительно сельскохозяйственным народом; но в период пленения они переняли у вавилонян торговлю. Многие евреи остались в Вавилоне и после времен Ездры и Неемии, и некоторые из них были крупными богачами. После основания Александрии многие евреи поселились в этом городе; им был отведен особый квартал, не в виде гетто, а чтобы им не угрожало осквернение от соприкосновения с язычниками. Александрийские евреи подверглись эллинизации в гораздо большей степени, чем их соплеменники в Иудее, и даже забыли древнееврейский язык. По этой причине пришлось перевести Ветхий Завет на греческий язык; так возник «Перевод семидесяти толковников». Пятикнижие было переведено в середине III столетия до н. э., другие части — несколько позднее.

Вокруг «Перевода семидесяти толковников» (названного так потому, что над ним трудились 70 переводчиков) сложились настоящие легенды. Говорили, что каждый из 70 переводчиков самостоятельно перевел всю Библию, но когда все редакции сличили, то оказалось, что они совпадают до мельчайших подробностей, ибо были внушены Богом. Тем не менее позднейшие научные исследования показали, что «Перевод семидесяти толковников» был выполнен совершенно неудовлетворительно. С начала распространения христианства евреи лишь изредка пользовались «Переводом семидесяти толковников», вернувшись к чтению древнееврейского текста Ветхого Завета. Напротив, ранние христиане, среди

которых знание древнееврейского языка было редкостью, обращались к «Переводу семидесяти толковников» или переводам с него на латинский язык. Лучшим из последних был перевод Оригена, выполненный в III столетии, но все же те христиане, которые не знали иных языков, кроме латинского, вынуждены были пользоваться весьма не совершенными редакциями, пока Иероним не создал в V веке Вульгату. На первых порах ее встретили в штыки, ибо в установлении точного текста при переводе Иероним обращался за помощью к евреям, а многие христиане подозревали евреев в сознательном искажении пророков с целью вытравить из них те места, в которых они предсказали пришествие Христа. Постепенно, однако, перевод св. Иеронима получил всеобщее признание, и он остается по сей день официальным в католической церкви.

Греческое влияние на евреев в области мысли лучше всего может быть проиллюстрировано примером философа Филона, жившего в одно время с Христом. Вполне ортодоксальный в вопросах религии, Филон в философии следует главным образом платонизму; из других важных влияний надо отметить стоиков и неопифагорейцев. После падения Иерусалима влиянию Филона среди евреев пришел конец, но христианские отцы церкви усмотрели в его учении путь к примирению греческой философии с принятием древнееврейского Священного Писания.

Во всех важных городах античности возникли значительные колонии евреев; евреи оказывали наряду с представителями других восточных религий влияние на те элементы, которые не желали довольствоваться скептицизмом или официальными религиями Греции и Рима. Иудаизм завоевал много новообращенных, причем не только в империи, но даже в Южной России. Вероятно, именно в еврейских и полуеврейских кругах и появились первые приверженцы христианства. Однако сам ортодоксальный иудаизм после падения Иерусалима стал еще более ортодоксальным и ограниченным, как это уже было после первого завоевания Иерусалима, осуществленного Навуходоносором. После I века выкристаллизовалось и христианство, и отношения между иудаизмом и христианством приобрели исключительно враждебный и внешний

характер; как мы увидим, христианство усиленно поощряло антисемитизм. В течение всего Средневековья евреи не участвовали в культурной жизни христианских стран; их преследовали с такой беспощадностью, что они были лишены возможности вносить какой-либо вклад в цивилизацию, помимо денег, которые шли на постройку соборов и подобные предприятия. Только среди мусульман евреи встретили в этот период гуманное отношение и получили возможность заниматься философией и просвещенными теориями.

В эпоху Средневековья мусульмане были более цивилизованными и гуманными, чем христиане. Христиане преследовали евреев, особенно во времена религиозного возбуждения: крестовые походы были связаны с ужасными погромами. Наоборот, в мусульманских странах евреи почти никогда не встречали дурного обращения. Здесь они внесли существенный вклад в развитие науки, особенно в мавританской Испании; в учении Маймонида (1135–1204), который родился в Кордове, некоторые усматривают источник многих положений философии Спинозы. Когда христиане отвоевали Испанию, они познакомились с наукой мавров — в значительной степени через посредство евреев. Образованные евреи, владевшие древнееврейским, греческим и арабским языками и знакомые с философией Аристотеля, передали свои познания менее образованным схоластам. Передали они и менее желательные вещи, такие как алхимия и астрология.

После Средневековья евреи продолжали вносить значительный вклад в цивилизацию, но уже не как раса, а только как отдельные личности.

Глава II
ХРИСТИАНСТВО В ПЕРВЫЕ ЧЕТЫРЕ СТОЛЕТИЯ

На первых порах христианство проповедовалось евреями среди евреев как реформированный иудаизм. Св. Иаков и в меньшей степени св. Петр хотели, чтобы христианство дальше этого не пошло, и их точка зрения могла бы возобладать, если бы не решительная позиция св. Павла, который

высказался за то, чтобы принимать язычников в христианские общины, не требуя у них обрезания и подчинения Моисееву закону. Столкновение двух группировок получило отражение в Деяниях апостолов, с паулинистской точки зрения. Христианские общины, основанные во многих местах св. Павлом, состояли, несомненно, частью из обращенных евреев, частью из язычников, искавших новой религии. Уверенность, присущая иудаизму, делала его привлекательным в этот век распадавшихся верований, но требование обрезания было препятствием для желавших обратиться. Неудобными были также обрядовые законы относительно пищи. Одних этих двух препятствий, даже если бы не было никаких других, было бы достаточно, чтобы сделать почти невозможным превращение иудаизма в мировую религию. Христианство (и этим оно обязано св. Павлу) сохранило то, что было привлекательным в доктринах евреев, отвергнув в то же время те черты, принять которые язычникам было труднее всего.

Однако идея о том, что евреи являются избранным народом, оставалась невыносимой для греческой гордыни. Эта идея была самым решительным образом отвергнута гностиками. Гностики (или по крайней мере некоторые из них) придерживались воззрения, согласно которому чувственный мир был сотворен низшим богом, по имени Иалдаваоф, мятежным сыном Софии (небесной мудрости). Он-то, говорили они, и является тем Яхве, о котором говорится в Ветхом Завете, а змий не только не был воплощением порока, а, напротив, должен был предупредить Еву против лживых наущений Иалдаваофа. Долгое время верховный бог предоставлял Иалдаваофу свободу действий; но в конце концов он послал своего сына, чтобы тот временно вселился в тело человека Иисуса и освободил мир от лживого учения Моисея. Приверженцы этого воззрения или близкого ему, как правило, соединяли его с философией платонизма; Плотин, как мы видели, столкнулся с известными трудностями в своей попытке опровергнуть его. Гностицизм открывал возможность компромисса между философским язычеством и христианством, ибо в нем сочеталось почитание Христа и недоброжелательное отношение к евреям. Эта же черта была присуща позднейшему манихейству, через посредство которого пришел к католической

вере св. Августин. В манихействе соединялись христианские и зороастристские элементы; это проявилось в представлении о зле как положительном принципе, воплощенном в материи, в отличие от доброго принципа, воплощенного в духе. Манихейство осуждало употребление мяса и плотские сношения с женщинами, даже в браке. Такие промежуточные доктрины значительно облегчили постепенное обращение в христианство тех культурных слоев, для которых родным языком был греческий; однако Новый Завет предупреждает истинных верующих против этих доктрин: «О, Тимофей! Храни преданное тебе, отвращаясь негодного пустословия и прекословии лжеименного знания [Gnosis], которому предавшись, некоторые уклонились от веры»[1].

Расцвет движения гностиков и манихеев длился до той поры, пока христианство не стало государственной религией. После этого им приходилось скрывать свои верования, но они продолжали оказывать подпольное влияние. Одна из доктрин своеобразной секты гностиков была заимствована Магометом. Эти гностики учили, что Иисус был простым человеком и что «Сын Божий» вселился в него при крещении и покинул его во время крестных страданий. В подтверждение своего взгляда они ссылались на текст: «Боже Мой! Боже Мой! для чего ты Меня оставил?»[2] — текст, который, надо признать, всегда оказывался трудным для христиан. Гностики считали, что родиться, быть ребенком и, главное, умереть на кресте — недостойно сына Божьего; они говорили, что все это случилось с человеком Иисусом, а не с божественным Сыном Божьим. Магомет, признававший Иисуса пророком, хотя и не божественного происхождения, как бы из чувства пророческой солидарности, не мог допустить, чтобы пророков постигал дурной конец. Поэтому он принял взгляд докетиков (секты гностиков), что на кресте висел лишь призрак, на котором и вымещали бессильную месть евреи и римляне в своей немощи и невежестве. Таким путем кое-какие элементы гностицизма перешли в ортодоксальную доктрину ислама.

[1] I Тимоф. 6; 20, 21.
[2] Марк 15; 34.

Отношение христиан к современным им евреям очень рано приобрело враждебный характер. Согласно принятому взгляду, Бог разговаривал с патриархами и пророками, которые были святыми людьми, и предсказал им пришествие Христа; но когда Христос явился, евреи не могли узнать Его и потому впредь должны были почитаться злонамеренным народом. Мало того, Христос отменил Моисеев закон, заменив его двумя заповедями: возлюбить Бога и своего ближнего; но евреи в извращенности своей и этого не могли признать. И как только христианство стало государственной религией, тут же появился антисемитизм в его средневековой форме, номинально как выражение христианского рвения. В какой мере уже тогда — в христианизированной империи — действовали экономические мотивы, разжигавшие антисемитизм в позднейшие времена, установить, по-видимому, невозможно.

В той же мере, в какой христианство эллинизировалось, оно теологизировалось. Еврейская теология всегда отличалась простотой. Яхве развился из племенного бога в единственного всемогущего Бога, который сотворил небо и землю; торжество божественной справедливости, когда стало очевидным, что она не приносит праведникам земного благоденствия, было перенесено на небеса, что повлекло за собой веру в бессмертие. Однако в процессе всей своей эволюции еврейское вероучение никогда не включало в себя ничего сложного и метафизического, оно не знало никаких тайн и было доступно пониманию любого еврея.

Эта еврейская простота в целом еще характерна для синоптических евангелий (от Матфея, Марка и Луки), но от нее уже и следа не осталось в евангелии от св. Иоанна, где Христос отождествлен с платонистско-стоическим логосом. Четвертого евангелиста интересует не столько человек Христос, сколько теологический Христос. Это еще более справедливо по отношению к отцам церкви; показательно, что в их писаниях мы находим гораздо больше ссылок на Евангелие от св. Иоанна, чем на три других евангелия, вместе взятых. В Посланиях св. Павла также содержится много теологии, особенно по вопросу о спасении; в то же время они свидетельствуют о том, что автор хорошо знаком с греческой

культурой: есть цитата из Менандра, упоминается Эпименид Критский (которому принадлежит изречение, что все критяне — лгуны) и т. д. Это не мешает св. Павлу[1] заявить: «Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением».

Синтез греческой философии и древнееврейского Священного Писания оставался более или менее случайным и отрывочным до времени Оригена (185–254 годы н. э.). Ориген, как и Филон, жил в Александрии, которая благодаря своей торговле и своему университету с самого основания города и до его падения была главным центром ученого синкретизма. Подобно своему современнику Плотину, Ориген был учеником Аммония Саккаса, которого многие считают основоположником неоплатонизма. Доктрины Оригена, как они изложены в его сочинении «De principiis», обнаруживают значительное сходство с доктринами Плотина — на самом деле большее, чем это совместимо с ортодоксией.

Ориген утверждает, что в мире нет ничего совершенно бестелесного, кроме Бога — Отца, Сына и Святого Духа. Звезды — это живые, разумные существа, которых Бог наделил душами, уже предсуществовавшими до появления разумных существ на свет. Солнце, по его мнению, может впадать в грех. Души людей, как и по учению Платона, входят в них при рождении из окружающей среды, где они существуют с сотворения мира. Более или менее ясно различаются, как и у Плотина, *нус* и душа. Когда нус впадает в грех, он становится душой; душа, держащаяся стези добродетели, становится нусом. В конце концов все духи полностью покорятся власти Христа и будут тогда бестелесными. Даже дьявол будет в конечном счете спасен.

Хотя Ориген был признан одним из отцов церкви, в позднейшие времена его обвиняли в четырех еретических воззрениях:

1. Предсуществование душ, согласно учению Платона.

2. Не только божественное, но и человеческое естество Христа существовало до воплощения.

3. При воскрешении наши тела превратятся в абсолютно эфирные тела.

[1] Вернее, автору послания, приписанного св. Павлу (Колос. 2; 8).

4. Все люди и даже дьяволы будут в конце концов спасены.

Св. Иероним, несколько неосторожно высказавший свое восхищение Оригеном за его труды по установлению текста Ветхого Завета, позднее счел благоразумным потратить много времени и пыла на опровержение его теологических заблуждений.

Заблуждения Оригена носили не только теологический характер; в дни своей молодости он совершил непоправимую ошибку, явившуюся результатом излишне буквального толкования текста: «И есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного»[1]. Способ, к которому столь опрометчиво прибег Ориген, чтобы избегнуть искушений плоти, был осужден церковью; к тому же это лишало его возможности принять священнический сан, хотя некоторые церковники высказывали, очевидно, иное мнение, дав тем самым повод для никчемных споров.

Самым объемистым трудом Оригена является книга, носящая название «Против Цельса». Цельс был автором книги (ныне утраченной), направленной против христианства, и Ориген взялся ответить ему по всем пунктам. Первый упрек, который Цельс выдвигает против христиан, заключается в том, что они принадлежат к незаконному сообществу. Ориген это не оспаривает, но заявляет, что такая принадлежность — добродетель, подобно тираноубийству. Затем он переходит к тому, что, несомненно, было действительным основанием антипатии к христианству: христианство, говорит Цельс, обязано своим происхождением евреям, которые являются варварами; а извлечь смысл из учений варваров могут одни лишь греки. Ориген возражает, что действительно любой человек, пришедший от греческой философии к евангелиям, сделает вывод, что они истинны, и представит доказательство, способное удовлетворить греческий ум. Но, продолжает он, в «Евангелии заключено и свое собственное доказательство, более божественное, чем любое доказательство, выводимое при помощи греческой диалектики. Этот более божественный метод назван апостолом «проявлением Духа и силы»; «Духа», ибо содержащиеся в евангелиях про-

[1] Матф. 19; 12.

рочества сами по себе достаточны, чтобы вызвать веру в любом человеке, читающем их, особенно в том, что относится к Христу; и «силы», ибо мы должны верить, что те знамения и чудеса, о которых рассказывается в евангелиях, действительно имели место, по многим причинам, а также потому, что следы их все еще сохраняются в людях, ведущих свою жизнь в соответствии с наставлениями Евангелия»[1].

Интерес этого отрывка заключается в том, что в нем мы находим уже двойную аргументацию в пользу веры, характерную для христианской философии. С одной стороны, чистый разум, если применять его правильно, сам по себе достаточен, чтобы установить основы христианской веры, особенно такие ее элементы, как Бог, бессмертие и свободная воля. Но, с другой стороны, Священное Писание доказывает не только эти голые основы, но и неизмеримо большее; и боговдохновенность Священного Писания доказывается тем, что пророки предсказали пришествие мессии на основании чудес и того благотворного воздействия, которое вера оказывает на жизнь верующих. Некоторые из этих аргументов признаются ныне устаревшими, но последний применялся и в наше время Уильямом Джеймсом. А вплоть до Возрождения не было ни одного христианского философа, который не принимал бы этих аргументов.

Некоторые из аргументов Оригена курьезны. Так, он заявляет, что маги вызывают заклинаниями «Бога Авраама», часто не зная даже, кто Он есть; но, по-видимому, это заклинание особенно действенно. Имена существенны в магии; далеко не безразлично, называют ли Бога его еврейским, египетским, вавилонским, греческим или брахманистским именем. Магические формулы теряют свою действенность при переводе на другой язык. Читая все это, склоняешься к предположению, что маги того времени пользовались формулами, заимствованными из всех известных религий, но что наиболее действенными признавались (если рассказ Оригена верен) формулы, заимствованные из древнееврейских источников. Этот аргумент тем более курьезен, что сам же Ориген указывает на запрещение магии Моисеем[2].

---

[1] *Origen.* Contra Celsum, lib. I, ch. II.

[2] Ibid, ch. XXVI.

По мнению Оригена, христиане не должны принимать участия в управлении государством, ограничивая себя участием в управлении «божественным народом», то есть церковью[1]. Конечно, после Константина эта доктрина была несколько видоизменена, но отдельные элементы ее уцелели. Она подразумевается в сочинении св. Августина «О граде божьем». В период, когда рушилась Западная империя, эта доктрина побуждала представителей церкви равнодушно взирать на мирские несчастья; свои весьма недюжинные таланты церковники посвящали укреплению церковной дисциплины, теологическим спорам и распространению монашества. В какой-то мере следы этой доктрины уцелели до наших дней: большинство людей смотрит на политику как на «мирское дело», недостойное действительно святого человека.

В течение первых трех столетий церковное управление развивалось довольно медленно, но этот процесс значительно ускорился после обращения Константина в христианство. Епископы избирались народным голосованием; постепенно они сосредоточили в своих руках значительную власть над христианами в пределах своих епархий, но до времени Константина вряд ли существовала какая-либо форма центрального управления в масштабах всей церкви. Росту могущества епископов в больших городах способствовал установившийся обычай пожертвования милостыни: приношениями верующих распоряжался епископ, во власти которого было одарить или лишить бедного милостыни. В результате появились толпы бедняков, готовых исполнить любую волю епископа. Когда же христианство стало государственной религией, епископы были наделены юридическими и административными функциями. Появилось и центральное церковное управление, по крайней мере в вопросах доктрины. Константина раздражали распри между христианами и арианами; связав свою судьбу с христианами, он хотел видеть в них единую партию. Чтобы положить конец расколу, он повелел созвать Вселенский собор в Никее, который и выработал Никейский символ веры[2] и (поскольку это касалось полеми-

[1] Там же, lib. VIII, ch. LXXV.

[2] Несколько отличающийся от его современной формы, установленной в 362 году.

ки с арианами) установил на все времена стандарты ортодоксии. И в дальнейшем подобные споры решались вселенскими соборами, пока раздел между Востоком и Западом и отказ Востока признать власть пап не сделали созыв таких соборов невозможным.

Хотя официально папы считались наиболее значительными личностями в церкви, над церковью как целым они не имели никакой власти; такую власть они приобрели значительно позднее. Постепенный рост могущества папства является очень интересной темой, которой я коснусь в последующих главах.

Процесс роста христианства до Константина, равно как и мотивы обращения Константина, по-разному объяснялись различными авторами. Гиббон указывает пять причин:

«1. Непоколебимое и, если нам будет дозволено так выразиться, не терпящее противоречия усердие христиан, правда заимствованное из еврейской религии, но очищенное от того духа замкнутости и неуживчивости, который, вместо того чтобы привлекать язычников под закон Моисея, отталкивал их от него.

2. Учение о будущей жизни, усовершенствованное всякого рода добавочными соображениями, способными придать этой важной истине вес и действенность.

3. Способность творить чудеса, которую приписывали примитивной церкви.

4. Чистая и строгая мораль христиан.

5. Единство и дисциплина христианской республики, мало-помалу образовавшей самостоятельное и беспрестанно расширявшееся государство в самом центре Римской империи»[1].

В общем и целом это объяснение может быть принято, но с некоторыми замечаниями. Первая причина — непоколебимость и нетерпимость, заимствованные у евреев, — может быть принята безоговорочно. Даже в наши дни мы имели возможность убедиться в преимуществах нетерпимости в пропаганде. Христиане в большинстве своем верили, что они одни попадут на небо, а на язычников в будущем мире обрушатся ужасающие кары. Этот угрожающий характер не

[1] *Э. Гиббон.* История упадка и разрушения Римской империи. М., 1883, ч. II, с. 3.

был присущ другим религиям, конкурировавшим с христианством в период III столетия. Возьмем, к примеру, почитателей культа Великой матери; один из их обрядов — тавроболий — был аналогичен крещению; но они отнюдь не проповедовали, что те, кто не исполнит этого обряда, попадут в ад. Кстати, нелишне заметить, что тавроболий был весьма дорогим обрядом: необходимо было произвести заклание быка, кровью которого должен окропиться обращаемый. Обряд такого рода носит аристократический характер и не может явиться основой религии, стремящейся завоевать в свое лоно значительные массы населения — как богатых, так и бедных, как свободных, так и рабов. В этом отношении христианство имело неоспоримое преимущество перед всеми соперничавшими с ним религиями.

Что касается доктрины будущей жизни, то на Западе ее первыми проповедниками были орфики, у которых она была заимствована греческими философами. Древнееврейские пророки (вернее, некоторые из них) выдвинули идею о воскрешении тела, но вера в воскрешение духа, по-видимому, была заимствована евреями у греков[1].

Доктрина бессмертия приняла в Греции популярную форму в орфизме и ученую — в платонизме. Платонизм не мог получить широкого распространения в массах, ибо он был основан на трудных для понимания аргументах; но орфическая форма доктрины, вероятно, приобрела значительное влияние на воззрения масс в период поздней античности, причем не только среди язычников, но и среди евреев и христиан. В христианскую теологию вошли значительные элементы мистических религий — как орфических, так и азиатских; во всех этих религиях центральным мифом является миф об умирающем и воскресающем боге[2]. Поэтому мне думается, что доктрина бессмертия должна была сыграть меньшую роль в распространении христианства, чем это представлялось Гиббону.

Чудеса, несомненно, играли весьма важную роль в христианской пропаганде. Однако в период поздней античности

[1] См.: *Oesterley* and *Robinson*. Hebrew Religion.

[2] См.: *C. F. Angus*. The Mystery Religions and Christianity.

чудеса были самым обычным делом и не являлись привилегией какой-либо одной религии. Поэтому не так просто понять, почему в этом соревновании христианские чудеса завоевали более широкое доверие, чем чудеса других сект. Мне думается, что Гиббон упускает из виду одно весьма важное обстоятельство, а именно то, что христиане обладали «священными книгами». Христиане взывали к чудесам, которые берут свое начало в глубокой древности среди народа, слывшего в античную эпоху таинственным; в этих книгах излагалась связная история начиная с момента сотворения мира, согласно которой провидение неизменно творило чудеса — сперва для евреев, а затем для христиан. Для современного исследователя истории является очевидным, что древнейшая история израильтян в большей своей части легендарна, но это не было очевидным для людей античности. Последние верили и рассказу Гомера об осаде Трои, и тому, что говорилось в легенде о Ромуле и Реме, и многому подобному; почему же, вопрошает Ориген, эти традиции вы принимаете, а традиции евреев отвергаете? Против такого довода возражать логически было невозможно. Поэтому было вполне естественным признать истинность чудес, упоминаемых в Ветхом Завете, а это признание позволяло счесть правдоподобными и чудеса более близкого времени, особенно принимая во внимание христианское толкование пророков.

В нравственном отношении христиане (если взять период до Константина), несомненно, значительно превосходили средних язычников. Временами христиан преследовали, и в соревновании с язычниками они почти всегда находились в неблагоприятных условиях. Они непоколебимо верили, что добродетель будет вознаграждена на небе, а грех — покаран в аду. Христианская этика взаимоотношения полов характеризовалась строгостью, которая была редким исключением в эпоху античности. Даже Плиний, официальной обязанностью которого было преследовать христиан, засвидетельствовал их высокий нравственный характер. Конечно, после обращения Константина в христианство среди христиан находились и приспособленцы; но выдающиеся деятели церкви, за некоторыми исключениями, по-прежнему продолжали оставаться людьми непоколебимых нравственных принци-

пов. И я думаю, что Гиббон был совершенно прав, приписывая столь важное значение этому высокому нравственному уровню как одной из причин распространения христианства.

На последнее место Гиббон ставит «единство и дисциплину христианской республики». Мне же думается, что с политической точки зрения это была самая важная из всех указанных им пяти причин. В современном мире политическая организация вошла в нашу плоть и кровь; любому политическому деятелю приходится считаться с голосами католиков, но они уравновешиваются голосами других организованных групп. Католический кандидат на пост американского президента оказывается даже в неблагоприятных условиях в силу преобладающего протестантского предубеждения. Но если бы ничего подобного этому протестантскому предубеждению не было, то католический кандидат имел бы лучшие шансы по сравнению с любым другим. Таков, по-видимому, был ход рассуждений Константина. Чтобы добиться поддержки христиан как единого организованного блока, нужно было оказать им покровительство. Какие бы размеры ни принимала существовавшая антипатия к христианам, она была неорганизованной и в политическом отношении бесплодной. Вероятно, Ростовцев прав, считая, что христиане составляли значительную часть армии и что именно это обстоятельство оказало решающее влияние на Константина. Но как бы ни обстояло дело в действительности, неоспоримо, что даже тогда, когда христиане составляли меньшинство населения, они располагали своего рода организацией, что было для того времени совершенно новым явлением (хотя и обычным в наши дни); наличие такой организации превращало христиан в политически влиятельную группу, способную оказывать давление, которой не противостояли никакие другие группы, также способные оказывать давление. Это было естественным следствием того, что христиане фактически монополизировали религиозное рвение, а такое рвение они переняли от евреев.

К несчастью, как только христиане приобрели политическое могущество, они обратили свое рвение друг против друга. И до Константина были ереси, и даже в немалом числе, но тогда приверженцы ортодоксии были лишены средств карать

своих противников. Когда же христианство стало государственной религией, перед церковниками открылась перспектива богатой награды в виде могущества и богатства; началась борьба за избрание на церковные должности, да и теологические распри часто оказывались лишь распрями ради мирских благ. Сам Константин в какой-то мере сохранял нейтралитет по отношению к спорам теологов, но после его смерти (337 год) его преемники (за исключением Юлиана Отступника) в большей или меньшей степени покровительствовали ариан-ам до вступления на престол Феодосия в 379 году.

Героем этого периода является Афанасий (ок. 297–373 годов), который в течение всей своей долгой жизни был самым неустрашимым поборником никейской ортодоксии.

Своеобразной чертой, отличающей период от Константина до Халкедонского собора (451 год), является то, что теология приобрела политическое значение. Два вопроса, один за другим, приводили в волнение христианский мир: сначала — о природе Троицы, а затем — доктрина воплощения. Во времена Афанасия на передний план выдвинулся лишь первый из этих вопросов. Арий, образованный священник из Александрии, отстаивал мнение, что Сын не равен Отцу, но был сотворен Им. В более ранний период это воззрение могло бы и не вызвать большой вражды, но в IV столетии оно было отвергнуто большинством теологов. В конечном счете восторжествовало воззрение, что Отец и Сын были равны и тождественны по субстанции; но они были разными личностями. Воззрение, согласно которому Отец и Сын были не разными личностями, а лишь различными выражениями одного и того же Существа, было объявлено сабеллианской ересью, по имени ее основателя Сабеллия. Ортодоксии, таким образом, приходилось шагать по весьма узкой тропе: тем, кто чрезмерно подчеркивал различие между Отцом и Сыном, грозила опасность арианства, тем же, кто чрезмерно подчеркивал их тождество, грозила опасность сабеллианства.

Доктрины Ария были осуждены Никейским собором (325 год) подавляющим большинством голосов. Несмотря на это, разные теологии выдвигали различные модификации арианства, которые пользовались покровительством императоров. Афанасий, который с 328 года до самой своей смерти был

епископом Александрии, из-за своей ревностной приверженности никейской ортодоксии постоянно находился в изгнании. Афанасий пользовался огромной популярностью в Египте, который в течение всей этой полемики непоколебимо следовал за ним. Любопытно, что в ходе теологической борьбы ожили национальные (или по крайней мере местные) чувства, которые, казалось, совершенно угасли после римского завоевания. Константинополь и Азия склонялись к арианству; Египет фанатически поддерживал Афанасия; Запад хранил непоколебимую верность декретам Никейского собора. После окончания арианской полемики вспыхнули новые споры более или менее сходного характера, в которых Египет впадал в ересь в одном направлении, а Сирия — в другом. Эти ереси, преследовавшиеся приверженцами ортодоксии, подорвали единство Восточной империи и тем самым облегчили мусульманское завоевание. Сам по себе факт возникновения сепаратистских движений не вызывает удивления, но любопытно, что они неизменно оказывались связанными с самыми утонченными и трудными для понимания теологическими вопросами.

Императоры с 335 до 378 года в меру своей смелости оказали покровительство более или менее арианским воззрениям; единственным исключением был Юлиан Отступник (годы правления 361–363), который, как язычник, хранил полный нейтралитет по отношению к внутренним распрям христиан. Наконец, в 379 году император Феодосий оказал решительную поддержку католикам, и они одержали полную победу на всей территории империи. Именно на этот период триумфа католицизма приходится большая часть жизни св. Амвросия, св. Иеронима и св. Августина, о которых речь пойдет в следующей главе. Однако этот период на Западе сменился новым периодом господства арианства, носителями которого были готы и вандалы, завоевавшие большую часть Западной империи, поделив ее между собой. Господство их длилось около ста лет; на исходе этого столетия оно было уничтожено Юстинианом, лангобардами и франками, из которых Юстиниан и франки (а в конечном итоге и лангобарды) были приверженцами ортодоксии. Это означало, что католицизм добился, наконец, окончательного успеха.

Глава III
ТРИ ДОКТОРА ЦЕРКВИ

Четырех деятелей называют докторами западной церкви: св. Амвросия, св. Иеронима, св. Августина и папу Григория Великого. Из них первые три были современниками, деятельность четвертого приходится на более поздний период. В настоящей главе я вкратце коснусь биографий и исторических условий деятельности первых трех, откладывая до следующей главы характеристику доктрин св. Августина, который для нас является наиболее значительной фигурой из этой тройки.

Расцвет деятельности Амвросия, Иеронима и Августина приходится на короткий период между победой католической церкви в Римской империи и варварским нашествием. Все трое были совсем молодыми в период правления Юлиана Отступника; Иероним на десять лет пережил разграбление Рима готами Алариха; Августин дожил до вторжения вандалов в Африку и умер как раз в то время, когда они осаждали Гиппон — город, в котором он был епископом. И сразу после того, как они сошли со сцены, Италия, Испания и Африка оказались во власти варваров, да еще варваров, придерживающихся арианской ереси. Цивилизация вступила в полосу многовекового упадка и только примерно через тысячелетие христианский мир смог вновь выдвинуть людей, равных Амвросию, Иерониму и Августину по учености и культуре. Их авторитет почитался на протяжении всех веков мрака и периода Средневековья; больше, чем кто бы то ни было другой, они способствовали определению того вида, который приняла церковь. Грубо говоря, св. Амвросий обосновал церковную концепцию взаимоотношений между церковью и государством; св. Иероним дал западной церкви латинскую Библию, от него же в значительной мере исходила инициатива монашеского движения; что же касается св. Августина, то он выработал теологию церкви, действовавшую вплоть до Реформации, а затем составившую значительный элемент доктрин Лютера и Кальвина. Немногие деятели оказали большее влияние на ход истории, чем Амвросий, Иероним и Августин.

Концепция независимости церкви по отношению к государству, утвержденная св. Амвросием, была новой и революционной доктриной, господствовавшей вплоть до Реформации; когда Гоббс ополчился против нее в XVII столетии, мишенью своих нападок он избрал в основном именно св. Амвросия. Св. Августин находился на передней линии в богословских спорах XVI и XVII столетий, причем протестанты и янсенисты выступали в его защиту, а ортодоксальные католики — против него.

Столицей Западной империи в конце IV столетия был Милан, епископом которого был Амвросий. Церковные обязанности приводили его в постоянное соприкосновение с императорами, с которыми он обычно разговаривал как равный, а порой и в тоне превосходства. Взаимоотношения Амвросия с императорским двором раскрывают общий контраст, характерный для эпохи: в то время как государство было немощным, неспособным, управлялось беспринципными эгоистами и в своей близорукой политике руководствовалось лишь выгодами момента, церковь была сильной, способной, возглавлялась людьми, готовыми ради ее интересов пожертвовать всем личным, и проводила политику столь дальновидную, что плоды ее победы пожинались в течение целого тысячелетия. Правда, эти достоинства уживались рядом с фанатизмом и суеверием, но без них в то время не могло восторжествовать ни одно реформаторское движение.

Св. Амвросий имел все возможности домогаться успеха на поприще государственной службы. Отец его, тоже Амвросий, был высокопоставленным чиновником — префектом Галлии. Святой родился, по-видимому, в Треве — пограничном гарнизонном городке, где были расположены те легионы, при помощи которых Рим пытался держать в страхе германцев. Когда Амвросию исполнилось 13 лет, его увезли в Рим, где он получил хорошее образование, включая совершенное знание греческого языка. Когда Амвросий вырос, он посвятил себя юридической деятельности, в которой добился больших успехов; в возрасте 30 лет он был назначен губернатором Лигурии и Эмилии. Тем не менее четыре года спустя он покинул поприще светской государственной службы; население приветствовало его титулом епископа Милана,

отвергнув арианского кандидата. Все, чем Амвросий владел в миру, он роздал бедным, и отныне вся его жизнь была посвящена службе церкви, что иногда оказывалось связанным с немалым личным риском. Выбор Амвросия, безусловно, не был подсказан мирскими соображениями, но и в последнем случае он был бы благоразумным. На поприще государственной службы, даже став императором, Амвросий не смог бы в это время найти такого простора для своих административных и политических талантов, какой открыло перед ним исполнение его епископальных обязанностей.

В течение первых девяти лет епископата Амвросия императором Запада был Грациан — католик, добродетельный, но беззаботный человек. Страстью его была охота, ради которой он совершенно забросил государственные дела; в конце концов он был убит. Преемником его на большей части Западной империи стал узурпатор по имени Максим; но в Италии императорский титул перешел к младшему брату Грациана, Валентиниану II, еще не вышедшему из детского возраста. На первых порах императорская власть вершилась его матерью Юстиной, вдовой императора Валентиниана I, но она была арианкой, и это делало неизбежными столкновения между нею и св. Амвросием.

Каждый из трех святых, о которых мы говорим в настоящей главе, написал бесчисленное количество писем, многие из которых сохранились; поэтому мы знаем о них больше, чем о любом языческом философе, и больше, чем почти обо всех других церковных деятелях Средневековья. Св. Августин писал письма всем и каждому, преимущественно по вопросам доктрины или церковной дисциплины; письма св. Иеронима обращены в основном к знатным женщинам и содержат наставления, как сохранить девственность; но наиболее важные и интересные письма св. Амвросия обращены к императорам, которым он указывает, в чем они не исполнили своего долга, или шлет поздравления в тех редких случаях, когда они этот долг исполняли.

Первый общественный вопрос, с которым пришлось столкнуться Амвросию, был вопрос об алтаре и статуе Победы в Риме. Язычество дольше всего держалось среди сенаторских родов столицы; официальная религия находилась

в руках аристократического жречества и была тесно связана с имперской гордыней завоевателей мира. Статуя Победы в здании сената была убрана Констанцием, сыном Константина, и восстановлена Юлианом Отступником. Император Грациан вновь убрал статую, после чего делегация сената, возглавляемая Симмахом, префектом города Рима, возбудила ходатайство о ее новом восстановлении.

Симмах, сыгравший известную роль также в жизни Августина, был незаурядным представителем известного рода — богач, аристократ, человек большой культуры и язычник. В 382 году Симмах был изгнан из Рима Грацианом за то, что протестовал против снятия статуи Победы, но пробыл в изгнании недолго, ибо уже в 384 году он стал префектом города Рима. Он приходился дедом тому Симмаху, который был тестем Боэция и играл важную роль в период правления Теодориха.

Теперь настала очередь протестовать христианским сенаторам, и с помощью Амвросия и папы (папой был тогда Дамасий) они добились того, что их точка зрения была поддержана императором. Но когда Грациан умер, Симмах и языческие сенаторы в 384 году н. э. обратились с петицией к новому императору Валентиниану II. Чтобы отбить эту новую попытку, Амвросий направил послание императору, в котором выдвинул тезис, что как все римляне обязаны воинской службой своему государю, так и он (император) обязан службой Всемогущему Богу[1]. «Да не будет никому дозволено, — заявляет Амвросий, — воспользоваться твоею юностью; коли этого требует язычник, то какое право он имеет опутывать тебя узами своего собственного суеверия; и только одному должен учить и наставлять тебя пример его рвения — как быть ревностным во имя истинной веры, ибо он отстаивает со всею страстью истины ложное дело». Клясться на алтаре идола против своей воли, заявляет Амвросий, для христианина — нестерпимая мука. «Коли это было бы дело гражданское, право ответа следовало бы оставить противной партии; но это дело религиозное, и я, епископ, возвышаю свой голос в знак протеста... Да будет тебе ведомо, что коли

[1] Этот тезис, по-видимому, предвосхищает точку зрения феодализма.

ты предписываешь что-либо противное истинной вере, то мы, епископы, не можем терпеть сие без конца и оставлять без своего внимания; конечно, ты можешь явиться в церковь, но либо не найдешь здесь ни единого священника, либо найдешь такого, который не позволит тебе приблизиться к себе»[1].

В следующем послании Амвросий указывает, что достояния церкви служат целям, которым никогда не служили богатства языческих храмов: «Владения церкви — это средство к жизни бедных. Пусть они сосчитают, многих ли пленников выкупили их храмы, много ли еды роздали беднякам, многим ли беженцам предоставили средства к жизни». Это был веский аргумент, и притом вполне оправдывавшийся христианской практикой.

Св. Амвросий вышел победителем из этого столкновения, но следующий узурпатор, Евгений, благоволивший язычникам, восстановил алтарь и статую. И только после того как в 394 году Феодосий нанес поражение Евгению, вопрос был окончательно решен в пользу христиан.

На первых порах епископ находился в весьма дружественных отношениях с императорским двором и даже был послан с дипломатической миссией к узурпатору Максиму, со стороны которого опасались вторжения в Италию. Но уже вскоре возник серьезный повод для столкновения. Так как императрица Юстина была арианкой, она потребовала уступить арианам одну церковь в Милане, что Амвросий решительно отказался исполнить. Население приняло его сторону, и огромные толпы заполнили базилику. Готские солдаты, которые являлись арианами, были посланы занять церковь силой, но стали брататься с населением. «Графы и трибуны, — рассказывает Амвросий в пылком письме, адресованном своей сестре, — явились ко мне и стали понуждать, дабы я повелел незамедлительно сдать базилику, заявляя, что император осуществлял свои права, поелику нет ничего, что не было бы покорно его власти. Но я ответил, что востребуй он от меня то, что было моим, сиречь мою землю, мои деньги или что иное в этом роде, принадлежавшее мне самому, я не отказал бы ему в том, хотя все, что принадлежало мне, было

[1] Письмо XVII.

достоянием бедных; но что то, что принадлежит Богу, не покорно императорской власти. Я сказал: «Нужно вам мое имущество — берите его; мое тело — я тут же пойду за вами. Вы желаете заковать меня в цепи либо предать смерти? Это будет для меня радостью. Я не стану звать в защиту толпы людей, не буду цепляться за алтари и молить о спасении жизни, а радостно приму смерть ради алтарей». Я воистину остолбенел от ужаса, когда мне стало ведомо, что вооруженные люди посланы занять базилику силой, из страха, как бы, пока народ защищал базилику, не возникло какое кровопролитие, которое нанесло бы урон всему городу. И я стал молить Бога, дабы он не дал мне дожить до гибели столь достославного города, а может статься, и всей Италии». Письмо XX.

Страхи эти не были преувеличены, ибо готская солдатня в любой момент могла разразиться зверствами, как это случилось 25 лет спустя во время разграбления Рима.

Сила Амвросия заключалась в поддержке его со стороны населения. Его обвиняли, что он подстрекает жителей, но он возразил, что «в моей власти было не подстрекать людей, но успокоить их было только в руках Божиих». Никто из ариан, заявляет Амвросий, не дерзнул двинуться вперед, ибо среди граждан не было ни единого арианина. Амвросий получил официальное повеление сдать базилику, а солдатам было приказано применить в случае необходимости силу. Но в последний момент они отказались применять силу, и императору пришлось пойти на попятную. Это означало выигрыш великой битвы в борьбе за независимость церкви; Амвросий продемонстрировал, что есть вопросы, в которых государство должно склоняться перед волей церкви, и этим утвердил новый принцип, сохраняющий свое значение вплоть до сегодняшнего дня.

В следующий раз Амвросий столкнулся с самим императором Феодосием. Была сожжена синагога, и граф Востока[1] сообщил, что это было сделано по наущению местного епископа. Император повелел наказать фактических поджигателей, а виновному епископу отстроить синагогу заново. Св. Амвросий не отвергает, хотя и не признает, соучастия епископа, но возмущен тем, что император, видимо, берет

[1] Начальник императорского трибунала. — *Прим. ред.*

сторону евреев против христиан. К чему приведет отказ епископа повиноваться? Ему придется тогда или стать мучеником, если он станет упорствовать на своем, или отступником, если он пойдет на попятную. А к чему приведет решение графа самому отстроить синагогу за счет христиан? В этом случае у императора будет граф-отступник, а у христиан отберут деньги на поддержку неверия. «Что ж, тогда место для неверия евреев будет возведено за счет того, что с таким трудом приобретено церковью, а достояние, с помощью Христа нажитое для блага христиан, перекочует в сокровищницу неверных?» Амвросий продолжает: «Но, может статься, тобою, о император, движет забота о поддержании дисциплины. Однако что имеет большее значение: видимость дисциплины или дело религии? Законы должны склоняться перед религией. Разве не слышал ты, о император, что, когда Юлиан повелел восстановить Иерусалимский храм, те, что расчищали обломки, были уничтожены огнем?»

Ясно, что, по мнению св. Амвросия, разрушение синагог не подлежит никакому наказанию. На этом примере мы видим, какими методами церковь, как только она приобрела власть, начала возбуждать антисемитизм.

Следующее столкновение между императором и святым оказалось более почетным для последнего. В 390 году, во время пребывания Феодосия в Милане, толпа в Фессалонике убила начальника гарнизона. Когда Феодосий получил известие об этом, им овладела безудержная ярость, и он приказал отомстить самым гнусным способом. Когда жители собрались в цирке, солдаты напали на людей и, не разбирая ни старого, ни малого, перебили по крайней мере 7000 человек. Тогда Амвросий, который еще прежде пытался сдержать императора, но тщетно, направил ему письмо, полное достойного мужества; оно касалось чисто моральных вопросов и в виде исключения совершенно не затрагивало ни вопросов теологии, ни власти церкви:

«То, что было содеяно в городе фессалоникийцев, и предупредить что у меня не достало сил, не имеет себе подобного в летописях истории; а ведь я сказал наперед, что это будет нечто необычайно ужасное, когда столь часто умолял не допускать сего».

Давид многократно грешил, но всякий раз каялся в своих грехах, неся должное покаяние[1]. Последует ли Феодосий его примеру? Амвросий решает: «Я вовсе не предлагаю жертву, коли ты намерен явиться с повинной. Неужели то, что не позволительно после пролития крови одного невинного человека, позволительно после пролития крови многих невинных людей? Не думаю».

Император выразил раскаяние и, сняв с себя пурпуровые одеяния, принес публичное покаяние в Миланском соборе. С этого момента и до самой его смерти, последовавшей в 395 году, между ним и Амвросием не возникало никаких трений.

Несмотря на то что Амвросий был выдающейся фигурой как политик, в других отношениях он был лишь типичным представителем своего века. Он написал, как и другие церковные писатели, трактат в восхваление девственности и еще один, в котором осуждал вдов, вступающих в новый брак. Когда Амвросий выбрал местоположение нового епископского собора, на том месте весьма кстати было обнаружено два скелета (открытые, как утверждали, в видении), признанные чудотворными; Амвросий заявил, что это скелеты двух мучеников. В письмах его рассказывается и о других чудесах со всей доверчивостью, характерной для той эпохи. Амвросий стоял ниже Иеронима как ученый и ниже Августина как философ. Но как политик, умело и смело укрепивший власть церкви, он является деятелем первого ранга.

Иероним больше всего прославился как переводчик Вульгаты, которая и по сей день остается официальной католической редакцией Библии. До времени Иеронима западная церковь опиралась, поскольку речь идет о Ветхом Завете, в основном на переводы из «Перевода семидесяти толковников», которые в ряде важных пунктов расходились с древнееврейским оригиналом. Христианам внушали, как уже говорилось, будто евреи, с той поры, когда христианство пошло в гору, исказили древнееврейский текст в тех местах, где он

[1] Эта ссылка на книги Самуила открывает традицию библейской аргументации против королей, которая держалась на протяжении всего Средневековья и даже во времена конфликта пуритан со Стюартами. Она появляется, например, у Мильтона.

производил впечатление предсказания прихода мессии. Этот взгляд, несостоятельность которого доказана серьезными исследованиями, был решительно отвергнут Иеронимом. Он воспользовался той помощью, которую тайком (из страха перед евреями) оказали ему при переводе раввины. Защищаясь от нападок христиан, Иероним заявил: «Пусть тот, кто оспорит что-либо в сем переводе, осведомится у евреев». Это принятие древнееврейского текста (в той форме, которую евреи признавали истинной) было причиной того, что редакция Иеронима на первых порах была встречена большинством враждебно; но она завоевала себе признание частично потому, что ее в целом поддержал св. Августин. Труд Иеронима был великим достижением, требовавшим значительной текстологической критики.

Иероним родился в 345 году — на пять лет позднее Амвросия — неподалеку от Аквилеи, в городке по названию Стридон, разрушенном готами в 377 году. Семья его была состоятельной, но не богатой.

В 363 году Иероним переехал в Рим, где изучал риторику и грешил. После того как Иероним совершил путешествие в Галлию, он поселился в Аквилее и стал аскетом. Следующие пять лет Иероним провел отшельником в Сирийской пустыне. «Жизнь, которую он вел во время своего пребывания в пустыне, состояла из суровых эпитимий, слез и стонов, перемежавшихся приступами духовного экстаза, а также искушений от преследовавших его воспоминаний о жизни в Риме; он жил в келье или пещере; собственным трудом он снискивал себе дневное пропитание, а одеждой ему служила власяница»[1]. После этого Иероним совершил путешествие в Константинополь и три года прожил в Риме, где стал другом и советчиком папы Дамасия, одобрения которого побудили его приняться за свой перевод Библии.

Св. Иероним обладал задиристым характером. Он поссорился со св. Августином по поводу несколько сомнительного поведения св. Петра (о чем рассказывает св. Павел во втором Послании к галатам); он порвал со своим другом Руфином, разойдясь с ним во мнениях об Оригене; а против

[1] Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers. Vol. VI, p. 17.

Пелагия он выступил с таким неистовством, что его монастырь подвергся нападению толпы пелагиан. После смерти Дамасия св. Иероним, видимо, поссорился с новым папой; во время своего пребывания в Риме он свел знакомство с разными знатными женщинами, совмещавшими в себе аристократизм с благочестием, и некоторых из них убедил принять аскетический образ жизни. Новый папа, как и многие другие римляне, отнесся к этому неодобрительно. Это была одна из причин (наряду с другими), почему Иероним покинул Рим и переехал в Вифлеем, где оставался с 386 года до самой своей смерти, последовавшей в 420 году.

Среди видных женщин, обращенных Иеронимом, две были особенно знамениты: вдова Павла и ее дочь Евстохия. Обе они сопровождали его в кружном путешествии в Вифлеем. Павла и Евстохия принадлежали к самой высшей знати, и в том, как относился к ним святой, нельзя не почувствовать оттенка пренебрежения. Когда Павла умерла и была похоронена в Вифлееме, Иероним сочинил следующую эпитафию для ее надгробия:

> В могиле сей почиет дитя Сципиона,
> Дщерь достославного дома Павлинов,
> Отпрыск Гракхов, потомок рода
> Самого преславного Агамемнона.
> Здесь покоится госпожа Павла, горячо любимая
> Своими родителями, с Евстохией,
> Своею дщерью; первой из римских матрон она
> Избрала ради Христа своим уделом лишения и Вифлеем[1].

Некоторые из писем Иеронима, адресованных Евстохии, довольно любопытны. Он дает ей весьма детальные и откровенные советы, как сохранить девственность; он разъясняет точное анатомическое значение некоторых эвфемизмов в Ветхом Завете, а для восхваления радостей монашеской жизни он пользуется своего рода эротическим мистицизмом. Монахиня — это невеста Христа; такой брак прославляется в «Песни песней». В длинном письме, написанном тогда, когда

[1] Творения блаженного Иеронима Стридонского. Киев, 1875, ч. 3, с. 212.

Евстохия постригалась в монахини, он обращается с замечательными словами к ее матери: «Неужели ты негодуешь, что она захотела быть супругою не воина, а царя [Христа]. Она сделала тебе великое благодеяние. Ты стала тещею Божиею»[1].

Обращаясь в том же письме (21) к самой Евстохии, Иероним говорит:

«Всегда да хранят тебя тайны ложа твоего; пусть всегда с тобою внутренно веселится жених. Когда ты молишься, ты беседуешь с женихом; когда читаешь, он с тобою беседует, — и когда сон склонит тебя, он придет за стену и прострет руку свою чрез оконцо, и коснется чрева твоего; и, пробудившись, ты встанешь и скажешь: *«Уязвлена есмь любовию аз»*[2]. И ты услышишь в свою очередь от него: *«Ветроград заключен, сестра моя невеста, ветроград заключен, источник запечатлен»*[3]».

В том же письме Иероним рассказывает, что уже после того, как он удалился от родных и друзей «и, что еще труднее этого, от привычки к роскошной жизни», он никак не мог найти в себе силы оставить библиотеку и взял ее с собой в пустыню. «И таким образом я, окаянный, постился и намеревался читать Туллия». Дни и ночи каялся Иероним и все-таки снова впадал в прежний грех и читал Плавта. Когда после такого потакания своим слабостям он принимался читать пророков, его «ужасала необработанность речи». Наконец, когда Иероним был сражен лихорадкой, ему привиделось, что в день последнего суда Христос спросил его, кто он, и он в ответ назвал себя христианином. Но последовало возражение: «Лжешь, ты цицеронианин, а не христианин». И Христос повелел побить его бичами. В конце концов Иероним (в своем видении) воскликнул: «Господи, если когда-нибудь я буду иметь светские книги, если я буду читать их, значит, чрез это самое отрекся от тебя». «Это, — добавляет Иероним, — был не обморок, не пустой сон»[4].

---

[1] Творения блаженного Иеронима Стридонского. Киев, 1893. Ч. 1, с. 119.

[2] Песн. песн. 2; 5.

[3] Там же, 4; 12.

[4] Этой враждебности к языческой литературе церковь непреклонно придерживалась вплоть до XI столетия (исключая Ирландию, где боги Олимпа никогда не почитались и потому не внушали церкви страха).

После этого в течение нескольких лет в письмах Иеронима встречаются лишь единичные цитаты из классиков. Но через некоторое время он опять пересыпает свою речь стихами из Вергилия, Горация и даже Овидия. Однако цитировал он их, по-видимому, по памяти, особенно если учесть, что некоторые из них многократно повторяются.

По яркости выражения тех чувств, которые вызывал факт крушения Римской империи, письма Иеронима превосходят все известные мне письма его современников. Вот что он пишет в 396 году:

«Дух ужасается исчислять бедствия нашего времени. В продолжение более двадцати лет ежедневно льется римская кровь между Константинополем и юлийскими Альпами. Скифию, Македонию, Дарданию, Дакию, Фессалию, Ахайю, Епир, Далматию и Паннонию опустошают, разоряют, грабят Готы, Сарматы, Квады, Аланы, Гунны... Римский мир разрушается, а упрямая шея наша не гнется! Что, думаешь ты, на душе теперь у Коринфян, Афинян, Лакедемонян, Аркадцев и всей Греции, которыми повелевают варвары? А между тем я назвал только немногие города, составлявшие некогда не малые царства».

Дальше Иероним повествует о зверствах гуннов на Востоке, а кончает такой сентенцией: «Иначе, для верного изображения бедствий, были бы немы и Фукидид и Саллюстий»[1].

Семнадцать лет спустя, через три года после разграбления Рима, Иероним пишет:

«О позор! Рушится мир, а грехи наши не рушатся. Город прославленный и глава Римской империи уничтожены одним пожаром. Нет ни одной страны, в которой не было бы римских изгнанников. В прах и пепел обращены священные некогда церкви, а мы предаемся жадности. Живем, как будто собираемся на другой день умереть, и строим, как будто вечно будем жить в этом мире. Золотом блещут стены, золотом — потолки, золотом — капители колонн, а нагой и алчущий Христос в образе нищего умирает пред нашими дверями»[2].

[1] Письмо 56.
[2] Письмо 104.

Этот отрывок случайно попадается в письме, обращенном к другу, который решил посвятить свою дочь вечному девству; большая часть письма касается тех правил, которых следует держаться в воспитании девушек, посвященных девству. Странно, что, глубоко скорбя по поводу крушения Древнего мира, Иероним вместе с тем считает сохранение девственности делом более важным, чем организацию победы над гуннами, вандалами и готами. Ни разу мысли его не обращаются к каким-либо возможным мерам практической политики; ни разу он не обличает пороков фискальной системы или порочности системы опоры на армию, составленную из варваров. То же самое справедливо относительно Амвросия и Августина; правда, Амвросий был политиком, но пекся он только об интересах церкви. Приходится ли удивляться тому, что Империя рухнула, если все самые лучшие и энергичные умы эпохи были столь далеки от мирских забот? Но, с другой стороны, если крушение Империи было неотвратимым, то христианская точка зрения была замечательным образом приспособлена к тому, чтобы придать людям силу духа и возможность сохранять свои религиозные надежды, когда земные надежды оказались суетными. Выражение этой точки зрения (в сочинении «О граде божьем») составляло высшую заслугу св. Августина.

В настоящей главе я буду говорить о св. Августине лишь как о человеке; его богословские и философские воззрения будут предметом рассмотрения в следующей главе.

Св. Августин родился в 354 году, на девять лет позднее Иеронима и на четырнадцать лет позднее Амвросия; он был уроженцем Африки, где прошла большая часть его жизни. Мать св. Августина была христианкой, но отец его не принимал христианства. Сам св. Августин долгое время придерживался манихейства, а затем стал католиком и был крещен Амвросием в Милане. Около 396 года он стал епископом Гиппона, неподалеку от Карфагена. Здесь он оставался до самой своей смерти, последовавшей в 430 году.

Начальный период жизни св. Августина известен нам гораздо лучше, чем большинства других деятелей церкви, ибо он сам рассказывал о нем в своей «Исповеди». Эта книга имела знаменитых подражателей, среди которых самыми

знаменитыми были Руссо и Толстой, но, по моему мнению, она не имела ни одного достойного сравнения предшественника. В некоторых отношениях св. Августин обнаруживает сходство с Толстым, которого он, однако, превосходит по уму. Св. Августин был страстным человеком, в дни своей юности весьма далеким от образца добродетели, но внутренний порыв толкнул его на путь поисков истины и праведности. Как и Толстой, в более поздние годы св. Августин был одержим чувством греха, которое сделало его жизнь суровой, а философию — бесчеловечной. Св. Августин непоколебимо боролся с ересями, но некоторые из его собственных взглядов, когда они были повторены Янсеном в XVII столетии, были объявлены еретическими. Однако до того как протестанты подхватили его воззрения, их ортодоксальность никогда не оспаривалась католической церковью.

Одно из первых происшествий его жизни, о котором рассказывается в «Исповеди», случилось с ним в детские годы, и само по себе оно не особенно выделяет его из числа других детей. Оказывается, вместе *с* несколькими товарищами, своими сверстниками, он обокрал грушевое дерево соседа, хотя вовсе не был голоден, а у родителей дома были груши лучшего качества. Всю свою жизнь Августин не переставал считать этот поступок проявлением почти невероятной порочности. Воровство груш не было бы столь дурным, если бы Августина побудили к нему голод или невозможность достать груши иным образом; но, как дело было, оно явилось неприкрытым злодеянием, внушенным любовью к пороку ради самого порока. Именно это делает поступок Августина столь невыразимо мерзким. И он молит Бога простить его:

«Вот каково сердце мое, Боже, вот каково сердце мое, над которым Ты сжалился и умилостивился, когда оно было на краю пропасти. Пусть же теперь это самое сердце исповедается пред Тобою, чего оно искало в том, чтобы быть мне злым без всякого основания и чтобы злобе моей не было иной причины, кроме самого зла, иначе сказать, чтобы быть злым для самого зла. Ужасно и отвратительно зло, и однако же я его возлюбил, я сам возлюбил свою погибель. Я возлюбил свои недостатки, свои слабости, свое падение; не предмет своих увлечений, пристрастий, падений, говорю я, нет, а самые

слабости свои, самое падение, самый грех, во мне живущий, возлюбил я. Нечиста же душа моя и греховна, ниспала она с тверди Твоей небесной в эту юдоль изгнания, если услаждается не столько греховными предметами, сколько самим грехом»[1].

В том же роде Августин тянет целых семь глав, и все из-за каких-то груш, сбитых с дерева мальчишками-проказниками. Современный ум усмотрит в этом проявление болезненной впечатлительности[2], но во времена самого Августина это почиталось праведным и признаком святости. Чувство греха, которое было необычайно сильно во времена Августина, возникло у евреев как способ примирить веру в собственное величие с явным крушением надежд. Яхве был всемогущ, и он проявлял особенную заботу о евреях; почему же тогда они не преуспевали? Да потому, что они погрязли в пороках: они были идолопоклонниками, они заключали браки с язычниками, они не смогли соблюсти закон. Бог действительно сосредоточивал свои помыслы на евреях, но, раз праведность есть самое высшее из благ, а путь к ней лежит через страдания, евреи должны были быть сначала наказаны и видеть в своем наказании знак отеческой любви Бога.

Христиане поставили на место избранного народа церковь, но, исключая один аспект, это внесло мало изменений в психологию греха. Церковь, как и евреи, находилась в тяжелом положении: церковь раздирали ереси, отдельные христиане под гнетом преследований становились отступниками. Однако у христиан понятие греха претерпело одно довольно важное изменение, которому оно в значительной мере подверглось уже у евреев: это изменение заключалось в том, что понятие коллективного греха было заменено понятием греха индивидуального. Первоначально считалось, что впал в грех и подвергся коллективному наказанию весь еврейский народ, но позднее понятие греха стало более личным и утратило благодаря этому свой политический характер. Когда место еврейского народа заступила церковь, это изменение оказа-

[1] Творения блаженного Августина епископа Иппонийского. Киев, 1901. Изд. 2, ч. 1, с. 36.

[2] Я должен исключить Махатму Ганди, в автобиографии которого встречаются места, весьма схожие с приведенным выше.

лось существенным, поскольку церковь как духовная организация не могла впадать в грех; индивидуальный же грешник мог разорвать религиозную связь с церковью. Понятие греха, как мы только что говорили, связано с верой в собственное величие. Первоначально величие приписывалось всему еврейскому народу, но позднее — не церкви в целом, поскольку церковь никогда не впадала в грех, а отдельным христианам. Это привело, таким образом, к тому, что христианская теология распалась на две части, из которых одна касалась церкви в целом, а другая — индивидуальной души. В более позднюю эпоху католики делали особый упор на первой части, протестанты — на второй, но в учении св. Августина, которому было чуждо какое-либо ощущение дисгармонии этих двух частей, они существуют в полном равновесии. Те, что спасены, как раз и являются теми, кого Бог предопределил к спасению; в этом находит свое выражение прямая связь души с Богом. Но никто не будет спасен, если он не будет крещен и не станет благодаря этому членом церкви; это делает церковь посредником между душой и Богом.

Понятие греха является неотъемлемой частью концепции прямой связи души с Богом, ибо оно объясняет, почему благодетельное Божество может причинять людям страдания и почему, несмотря на это, в сотворенном мире не может быть ничего более сокровенного, чем индивидуальные души. Не удивительно поэтому, что теология, которая легла в основу Реформации, оказалась обязанной своим происхождением человеку, одержимому совершенно ненормальным чувством греха.

Но оставим эту тему. Посмотрим теперь, что говорится в «Исповеди» по некоторым другим вопросам.

Августин рассказывает, как он без всякого труда, на коленях матери, выучился латинскому языку, но возненавидел греческий язык, которому его пытались учить в школе, ибо его «заставляли знать то суровыми угрозами, то наказаниями». До самого конца жизни познания Августина в греческом языке оставались слабыми. Можно было бы предположить, что развивая мысль, заключенную в этом противопоставлении, Августин выведет нравоучение в пользу мягких методов в воспитании. Однако в действительности он заявляет следующее:

«А из этого само собою открывается, что для приобретения и усвоения таких познаний гораздо *действеннее* свободная любознательность, нежели боязливая и запуганная принужденность. Но и этой свободы порывы сдерживаются строгою необходимостью по законам Твоим, Боже, Твоим законам, сильным и мощным, которые, начиная от розги учителей до мученических пыток, всюду примешивают спасительную горечь, возвращающую нас к Тебе от пагубных удовольствий, удалявших нас от Тебя».

Порки школьного учителя, хотя они и не смогли выучить Августина греческому языку, исцелили его от пагубного веселья и потому были желанной частью воспитания. Для тех, кто делает вопрос о грехе первейшим объектом человеческих забот, это воззрение вполне логично. Августин идет еще дальше и заявляет, что он грешил не только будучи школьником, когда он лгал и воровал еду, но даже раньше; в самом деле, целая глава (кн. I, гл. VII) посвящена доказательству того, что даже грудные младенцы погрязли в грехе — чревоугодии, ревности и иных омерзительных грехах.

Когда Августин достиг юношеского возраста, его одолели плотские вожделения. «И где же я был, и как долго скитался вдали от истинных утешений дома Твоего? В течение всего шестнадцатого года жизни моей сумасбродство и бешенство плотских похотей, извиняемых бесстыдством и беспутством человеческим, но воспрещенных законом Твоим, обладало мною, и я совершенно предавался им»[1].

Отец Августина не проявлял никаких забот, чтобы воспрепятствовать этому злу, ограничив свои попечения о сыне тем, что помогал ему в учении. Напротив, мать Августина, св. Моника, учила его целомудрию, но тщетно. Впрочем, даже она не предлагала в это время женить сына, опасаясь, «чтобы надежды, подаваемые мною, не были разрушены ранним супружеством».

В возрасте шестнадцати лет Августин переехал в Карфаген, где «стали обуревать меня пагубные страсти преступной любви. Еще не предавался я этой любви, но она уже гнезди-

[1] Творения блаженного Августина епископа Иппонийского. Ч. 1, с. 31.

лась во мне, и я не любил открытых к тому путей. Я искал предметов любви, потому что любил любить; прямой и законный путь любви был мне противен... Любить и быть любимому было для меня приятно, особенно если к этому присоединялось и чувственное наслаждение. Животворное чувство любви я осквернял нечистотами похоти, к ясному блеску любви я примешивал адский огонь сладострастия»[1]. Этими словами Августин описывает свои отношения с любовницей, которую он верно любил много лет[2] и от которой имел сына, им также любимого; позднее, после его обращения, он проявил много забот о его религиозном воспитании.

Настало время, когда Августин и его мать решили, что ему пора начать подумывать о женитьбе. Он был обручен с девушкой, выбор которой одобрила мать, а связь с любовницей было признано необходимым порвать. «По удалении наложницы моей, — говорит он, — как главного препятствия к предстоящему супружеству, сердцу моему, свыкшемуся уже с ней и пристрастившемуся к преступной любви, нанесена была самая тяжелая и чувствительная рана. Моя наложница возвратилась в Африку [Августин жил в это время в Милане], оставив мне сына, незаконно прижитого с нею, и тут же дала мне обет пред Тобою, Господи, что она другого мужа не познает»[3]. Но так как девушка была слишком юной и брак не мог состояться раньше чем через два года, Августин завел себе тем временем другую любовницу, менее официальную и менее признанную. Мучения совести все больше и больше одолевали его, и в молитвах своих он обычно молился: «Даруй мне чистоту сердца и непорочность воздержания, но не спеши»[4]. В конце концов еще до того, как настал срок для его женитьбы, религия одержала полную победу, и всю свою остальную жизнь Августин посвятил безбрачию.

Вернемся к более раннему времени. На девятнадцатом году жизни, достигнув опытности в риторике, Августин, под влиянием Цицерона, снова обратился к философии. Он пы-

---

[1] Творения блаженного Августина епископа Иппонийского, с. 44–45.

[2] Там же, с. 69.

[3] Там же, с. 155–156.

[4] Там же, с. 218.

тался читать и Библию, но заключил, что ей недостает цицероновского духовного величия. Именно в это время Августин стал манихеем, что глубоко печалило его мать. По профессии он был учителем риторики. Он занимался астрологией, к которой в более поздние годы относился враждебно, ибо она учит, что «по указанию самого неба ты неизбежно должен грешить»[1]. Августин читал труды по философии, насколько они были доступны для него на латинском языке; особенно он выделяет «Категории» Аристотеля, которые, по его словам, уразумел без помощи учителя. «Какую пользу мне доставило и то, что я около того же времени, сам собою, без всякой посторонней помощи, перечитал все сочинения о так называемых свободных науках и искусствах, какие только имел возможность читать, перечитал и не затруднялся в понимании их, несмотря на то что в то время порабощен был служению постыдных страстей?.. Я подобен был человеку, стоящему спиной к свету и ко всему им освещаемому, и зрение мое... не освещаясь светом, оставалось в тени и мраке»[2]. В это время Августин полагал, что Бог — это огромное яркое тело, а сам он является частью этого тела. О взглядах манихеев Августин просто заявляет, что они ошибочны, вместо того чтобы лучше подробно рассказать, в чем они заключались.

Небезынтересно, что первыми побудительными причинами, заставившими св. Августина порвать с учением Манихея, были причины научного порядка. Он восстановил в памяти — так он сам рассказывает[3] — то, чему научился по астрономии из сочинений самых лучших астрономов: «...все это сравнивал я со словами сумасбродного манихея, который премного об этих предметах писал и болтал. Но я не находил у него сколько-нибудь удовлетворяющих объяснений ни для так называемых солнцестояний или солнцеворотов... ни для среднего между этим временем, когда бывают дни и ночи равны между собою, то есть так называемое равноденствие, ни для затмений светил, ни вообще относительно всех подобных тому вопросов, которые так удовлетворительно раз-

[1] Творения блаженного Августина епископа Иппонийского, с. 70.

[2] Там же. Ч. 1, с. 94.

[3] Там же, с. 98–101.

решаются в сочинениях философов. Здесь я, так сказать, против воли убеждался силою философских доводов, а там, в этих несвязных и невежественных вымыслах манихейских, проверенных имевшимся уже у меня запасом знаний, я не мог прийти ни к какому убеждению». Из осторожности Августин указывает, что научные заблуждения сами по себе не служат признаком заблуждений религиозных, но становятся им только тогда, когда эти заблуждения выдаются с авторитетным видом за истины, познанные с помощью божественного вдохновения. Интересно было бы знать, чему стал бы учить Августин, если бы жил во времена Галилея.

В надежде разрешить сомнения Августина с ним встретился и вступил в беседу манихейский епископ по имени Фавст, почитавшийся наиболее ученым членом секты. Но «...я прежде всего заметил, что этот человек не имеет познаний в свободных науках и почти незнаком с ними, за исключением грамматики, и то по заведенному уже и обычному порядку. Но так как он читал некоторые речи Туллия Цицерона и очень немногие из сочинений Сенеки, да притом кое-какие из художественных творений поэтов и произведений своей секты, впрочем, такие только, которые написаны по-латыни языком красноречивым, и так как к тому же присоединялось ежедневное упражнение в разглагольствовании, то ничего тут не могло быть удивительного, если в нем развилась в высшей степени способность к краснобайству, которое становилось у него тем заманчивее и увлекательнее, что приправлялось некоторым остроумием, растворялось приветливостью и вежливостью, а сверх того, поддерживалось величавою и благовидною от природы осанкою»[1].

Фавст оказался совершенно бессильным разрешить астрономические затруднения Августина. Книги манихеев, заявляет Августин, «...наполнены нескончаемыми баснями о небе и звездах, о Солнце и Луне», которые не согласуются с тем, что было открыто астрономами; но когда Августин предложил эти вопросы на обсуждение Фавсту, тот откровенно сознался в своем невежестве. «И я за это особенно уважал и ценил его. По-моему, сдержанная скромность и со-

[1] Творения блаженного Августина епископа Иппонийского, с. 106–107.

знание в своем незнании лучше кичливой заносчивости и притязаний на знание; таким и являлся мне Фавст при всех вопросах, более трудных и утонченных»[1].

Нельзя не поразиться терпимости этого суждения; никак не ожидаешь встретить его в том столетии. К тому же оно совершенно не соответствует отношению Августина к еретикам в последний период его жизни.

Теперь Августин решил переехать в Рим, не потому, как он говорит, что труд учителя приносил здесь большие выгоды, чем в Карфагене, а оттого, что, как он слышал, обучение юношества было там более правильным и спокойным. В Карфагене же ученики учиняли такие беспорядки, что преподавать стало почти невозможно; зато в Риме оказалось, что, хотя тут и было меньше беспорядков, ученики обманным путем уклонялись от внесения платы за обучение.

В Риме Августин продолжал поддерживать связи с манихеями, но у него уже не было прежней уверенности в их правоте. Он начал подумывать, что правы были академики, которые «во всем сомневались, утверждая, что человек не может постигнуть истины»[2]. Августин, однако, по-прежнему соглашался с манихеями, полагая, что «когда мы грешим, то это не мы грешим, а грешит в нас не знаю какая-то другая природа», и считал, что зло является некоей субстанцией. Из этого совершенно ясно, что уже до обращения Августина, как и после его перехода в христианство, мысли его были заняты проблемой греха.

Пробыв с год в Риме, Августин был послан префектом Симмахом в Милан в ответ на просьбу этого города прислать учителя риторики. В Милане он познакомился с Амвросием, известным «в числе знаменитых мужей целому миру». Августин полюбил Амвросия за благорасположение к себе и стал отдавать предпочтение католическому учению перед учением манихеев; но его обращение было на некоторое время задержано скептицизмом, который он перенял от академиков. «Но в то же время философам, не находя у них спасительного

[1] Творения блаженного Августина епископа Иппонийского. Ч. 1, с. 108.

[2] Там же, с. 116.

имени Христа, не хотел и не мог я всецело вверить врачевание болезненной души своей»[1].

В Милане к Августину присоединилась мать, которая оказала сильное влияние на ускорение последних шагов к его обращению. Она была весьма ревностной католичкой, и Августин пишет о ней неизменно в тоне благоговения. Приезд ее в это время оказался для Августина тем более кстати, что Амвросий был слишком обременен делами, чтобы вести с ним частные беседы.

Очень интересна глава[2], в которой Августин сравнивает платоновскую философию с христианским учением. Господь, заявляет он, позаботился в это время о том, чтобы познакомить его «с некоторыми книгами неоплатонической школы, переведенными с греческого языка на латинский. В этих книгах я вычитал многие писания [Св. Писания], хотя выраженные не теми словами, но заключающие в себе в разнообразных взаимоизменениях тот самый смысл, например, что «в начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог»; что «Оно было в начале у Бога»; что «все произошло чрез него, и без Него ничто не произошло, что произошло»; что «все, что ни произошло, имеет жизнь в Нем, и жизнь эта есть свет человеков»; что «свет во тьме светит, но тьма не объяла его». И хотя душа человеческая «свидетельствует о свете», но сама она не есть свет, а что «Слово Божие, Сам Бог, есть истинный свет, который просвещает всякого человека, приходящего в мир сей»; что это «самое Слово-Бог и было в мире, что мир чрез Него произошел и что этот мир не познал Его». Но следующих слов, что «это Слово-Бог пришел к своим, и свои Его не приняли, а тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими», — этих слов не находил я там». Равным образом он не читал в этих книгах, что «Слово это стало плотию и обитало с нами»; тщетно искал он и слово, «что Он смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной»; не находил и слов, «дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено».

---

[1] Творения блаженного Августина епископа Иппонийского. Ч. 1, с. 123.

[2] Творения блаженного Августина епископа Иппонийского. Ч. 1, кн. VII, гл. IX.

Общий смысл этих слов таков, что Августин нашел в платонизме метафизическую доктрину логоса, но не нашел доктрины воплощения и вытекающей из нее доктрины человеческого спасения. Нечто подобное этим доктринам существовало и в орфизме и других мистических религиях, но последние, по-видимому, не были знакомы Августину. Во всяком случае, ни одна из этих религий не была связана со сравнительно недавним историческим событием, как было связано христианство.

Разорвав с манихеями, которые были дуалистами, Августин стал придерживаться мнения, что зло происходит не от некоей субстанции, а от извращенности воли.

Особое утешение он нашел в писаниях св. Павла[1].

Наконец, после страстной внутренней борьбы Августин был обращен в христианство (386); он оставил свое учительство, свою любовницу и свою невесту и после недолгого пребывания в уединении, где предавался размышлениям, был крещен св. Амвросием. Мать его ликовала, но вскоре смерть оборвала ее жизнь. В 388 году Августин возвратился в Африку, где оставался до конца своих дней, полностью посвятив себя епископальным обязанностям и сочинению полемических произведений против различных еретиков — донатистов, манихеев и пелагиан.

Глава IV
ФИЛОСОФИЯ И ТЕОЛОГИЯ СВ. АВГУСТИНА

Св. Августин был весьма плодовитым писателем, главным образом по вопросам богословия. Некоторые из его полемических сочинений служили злобе дня и уже благодаря этому самому своему успеху утратили интерес; но некоторые сочинения, особенно те, что были связаны с полемикой против пелагиан, сохранили влияние фактически вплоть до нового времени. Я не задаюсь целью дать исчерпывающую характеристику трудов св. Августина и ограничусь рассмотрением

[1] Творения блаженного Августина епископа Иппонийского, с. 194.

лишь того, что представляется мне значительным — по существу или в историческом плане. Я рассмотрю:

во-первых, его чистую философию, в частности его теорию времени;

во-вторых, его философию истории, развернутую в сочинении «О граде Божьем»;

в-третьих, его теорию спасения, изложенную в полемике против пелагиан.

1. Чистая философия

Св. Августин редко занимается чистой философией, но в тех случаях, когда он это делает, он обнаруживает весьма недюжинный талант. Августин открывает собой длинный ряд мыслителей, чисто умозрительные воззрения которых оформились под влиянием необходимости согласовать их со Священным Писанием. Этого нельзя сказать о более ранних христианских философах, например об Оригене; у Оригена христианство и платонизм сосуществуют бок о бок, не проникая одно в другое. Напротив, оригинальная мысль св. Августина в области чистой философии стимулируется именно тем фактом, что платонизм в некоторых отношениях не согласуется с Книгой бытия.

Лучшее из чисто философских сочинений св. Августина — книга одиннадцатая «Исповеди». Популярные издания «Исповеди» обрываются на книге десятой на том основании, что остальные три книги не представляют интереса; не представляют они интереса потому, что являются великолепным философским трактатом, а не биографией. Книга одиннадцатая посвящена следующей проблеме: если мир был сотворен действительно так, как об этом рассказывается в первой главе Книги бытия (эту библейскую версию Августин отстаивал против манихеев), то Бог должен был сотворить мир при первой же возможности. Так аргументирует воображаемый Августином оппонент.

Для того чтобы понять его ответ, мы прежде всего должны принять во внимание, что идея о сотворении мира из ничего, как учит Ветхий Завет, была совершенно чужда греческой

философии. Когда Платон говорит о сотворении мира, то он представляет себе первичную материю, которой Бог придает форму; то же самое верно и относительно Аристотеля. Их Бог не столько творец, сколько мастеровой или строитель. По их мнению, субстанция вечна и не сотворена и только форма обязана своим существованием воле Бога. Выступая против этого воззрения, св. Августин, как и подобает всякому ортодоксальному христианину, утверждает, что мир был сотворен не из некоей определенной материи, а из ничего. Бог сотворил не только порядок и устройство, но и самую субстанцию.

Греческое воззрение, согласно которому сотворение мира из ничего невозможно, периодически возрождалось в христианские времена, приводя к пантеизму. Пантеизм утверждает, что Бог и мир неотделимы и что все существующее в мире есть частица Бога. Наиболее полно это воззрение развито в учении Спинозы, но влияние его испытали на себе почти все мистики. Это и было причиной того, что на протяжении всех христианских столетий мистикам было трудно оставаться ортодоксальными, ибо они с трудом могли принять воззрение, что мир существует вне Бога. Августин, однако, не видит в этом вопросе никакой трудности; Книга бытия совершенно определенна, и этого для него достаточно. Взгляд его по данному вопросу имеет существенное значение для его теории времени.

Почему мир не был сотворен раньше? Да потому, что никакого «раньше» не было. Время было сотворено тогда, когда был сотворен мир. Бог вечен в том смысле, что он существует вне времени; в Боге нет никакого «раньше» и «позже», а только вечное настоящее. Вечность Бога изъята из отношения времени; в Нем сразу наличествуют все времена. Он не *предшествовал* своему собственному творению времени, ибо это предполагало бы, что он существовал во времени, тогда как в действительности Он вечно пребывает вне потока времени. Это приводит св. Августина к весьма любопытной релятивистской теории времени.

«Что же такое время? — вопрошает он. — Пока никто меня о том не спрашивает, я понимаю, нисколько не затрудняясь; но как только хочу дать ответ об этом, я становлюсь совершенно в тупик». Озадачивают его разные трудности.

Прошедшее и будущее не имеют действительного *существования,* действительно *существует* только настоящее; настоящее есть только мгновение, а мы можем измерить лишь времена проходящие. Но ведь прошедшее и будущее времена действительно существуют. По-видимому, мы введены в явное противоречие. Единственный способ избежать этих противоречий, который может найти Августин, заключается в том, чтобы заявить, что прошедшее и будущее может быть осмыслено только как настоящее: «прошедшее» должно быть отождествлено с воспоминанием, а «будущее» — с ожиданием, причем воспоминание и ожидание являются фактами, относящимися к настоящему. Существует, заявляет Августин, три времени: «настоящее прошедших предметов, настоящее настоящих предметов и настоящее будущих предметов». «Так, для настоящего прошедших предметов есть у нас память, или воспоминание; для настоящего настоящих предметов есть у нас взгляд, воззрение, созерцание; а для настоящего будущих предметов есть у нас чаяние, упование, надежда»[1]. Говорить же, что существует три времени — прошедшее, настоящее и будущее, — значит выражаться не точно.

Августин отдает себе отчет, что своей теорией он не смог действительно разрешить все трудности. «Душа моя горит желанием проникнуть в эту необъяснимую для нее тайну», — заявляет он и молит Бога просветить его, уверяя, что его интерес к проблеме проистекает не из праздного любопытства. «И еще признаюсь Тебе, Господи, что я не знаю доселе, что такое время». Но суть решения, предлагаемого Августином, заключается в том, что время субъективно: время существует в человеческом уме, который ожидает, созерцает и вспоминает[2]. Из этого следует, что не может быть времени без сотворенного существа[3] и что говорить о времени до сотворения мира — сущая бессмыслица.

Я лично не согласен с теорией Августина, поскольку она делает время чем-то существующим в нашем уме. Но это, несомненно, весьма талантливая теория, заслуживающая

[1] Творения блаженного Августина епископа Иппонийского. Ч. 1, с. 349.

[2] Там же, с. 363.

[3] Там же, с. 366.

серьезного рассмотрения. Я выражусь еще сильнее: теория Августина является значительным шагом вперед по сравнению со всем, что мы находим по этому вопросу в греческой философии. Эта теория содержит лучшую и более ясную формулировку проблемы, чем субъективная теория времени Канта — теория, которая со времени Канта получила широкое признание среди философов.

Теория, согласно которой время является только аспектом наших мыслей, представляет собой одну из самых крайних форм субъективизма, который, как мы видели, постепенно развивался в античную эпоху, начиная со времени Протагора и Сократа. Эмоциональным аспектом этого субъективизма является одержимость чувством греха, которая возникла позднее, чем его интеллектуальные аспекты. У св. Августина обнаруживаются обе разновидности субъективизма. Субъективизм привел его к предвосхищению не только теории времени Канта, но *cogito* Декарта. В своих «Монологах» св. Августин заявляет: «Ты, который желаешь знать себя, знаешь ли ты, что существуешь? Знаю. Откуда же знаешь? Не знаю. Простым ли ты себя чувствуешь или сложным? Не знаю. Знаешь ли ты, что ты движешься? Не знаю. Знаешь ли ты, что ты мыслишь? Знаю». В этом содержится не только *cogito* Декарта, но и ответ Декарта на *ambulo ergo sum* Гассенди. Поэтому как философ Августин заслуживает высокого места.

2. Град Божий

Когда в 410 году Рим был разграблен готами, язычники, вполне естественно, приписали катастрофу забвению древних богов. До тех пор пока римляне почитали Юпитера, заявляли они, Рим оставался могущественным; ныне же, когда императоры отвернулись от Юпитера, он перестал защищать своих римлян. Этот языческий аргумент требовал ответа. Труд «О граде Божием», писавшийся постепенно между 412 и 427 годами, и был ответом св. Августина; но по мере того как написание книги подвигалось вперед, он вышел далеко за рамки первоначального замысла и развернул целую христианскую схему истории — прошлой, настоящей и гряду-

щей. Книга св. Августина пользовалась огромным влиянием на протяжении всего Средневековья, особенно в той борьбе, которую церковь вела против светских государей.

Как и некоторые другие выдающиеся книги, сочинение св. Августина откладывается в памяти тех, кто читал его давно, в нечто лучшее, чем представляется на первый взгляд, когда его перечитываешь заново. Книга содержит много такого, что едва ли может быть принято кем-либо в наши дни, а ее центральный тезис несколько затемнен наслоениями, принадлежащими веку св. Августина. Но широкая концепция противоположности между градом мира сего и градом божьим осталась для многих вдохновляющей идеей и даже ныне может быть заново изложена небогословским языком.

Опустить детали при характеристике книги и сосредоточить свое внимание на ее центральной идее — значило бы представить труд св. Августина в неоправданно благоприятном свете; с другой стороны, сосредоточить свое внимание на деталях — значило бы упустить то, что является в книге лучшим и наиболее значительным. Я постараюсь избежать обеих ошибок, для чего сначала дам некоторое представление о деталях, а затем перейду к центральной идее, как она оформилась в историческом развитии.

Книга открывается соображениями, вытекающими из факта разграбления Рима и призванными показать, что в дохристианские времена случались даже худшие вещи. Многие из язычников, приписывающих катастрофу христианству, заявляет святой, во время разграбления Рима сами искали убежища в церквах, которые готы, поскольку они были христианами, щадили. Напротив, во время разграбления Трои храм Юноны не мог предоставить никакой защиты, и боги не спасли город от разрушения. Римляне никогда не щадили храмов в побежденных городах; в данном отношении разграбление Рима было милосерднее большинства других, и это явилось результатом христианства.

Христиане, пострадавшие при разграблении, не имеют никакого права роптать по нескольким причинам. Иные нечестивые готы могли преуспеть за их счет, но они будут покараны в грядущем мире; если бы всякий грех наказывался здесь, на земле, то не нужен был бы последний суд. То, что претер-

пели христиане, обратится, если они были благочестивы, для них в добро, ибо святые с потерей вещей временных ничего не теряют. Не важно, если тела их лежат непогребенными, ибо пожирающие их звери не помешают воскресению тел.

Затем Августин переходит к вопросу о благочестивых девственницах, насильственно осквернённых во время разграбления. Видимо, находились люди, которые считали, что эти женщины без всякой на то своей вины утратили венец девственности. Святой весьма решительно выступает против этого взгляда. «Не осквернит оно (чужое сладострастие), если будет чужое». Целомудрие составляет душевную добродетель и не утрачивается от насилия, но утрачивается от намерения совершить грех, даже если оно и остается неисполненным. Августин утверждает, что Бог попустил насилиям, ибо пострадавшие слишком возгордились своим воздержанием. Грех совершить самоубийство для того, чтобы избежать насильственного осквернения; этот вывод ведет к длинному разбору случая с Лукрецией, которая не имела права убивать себя. Самоубийство всегда греховно.

Защищая добродетельных женщин, повергшихся насилию, Августин делает одну оговорку: они не должны при этом испытывать сладострастия. В этом случае они грешницы.

Затем Августин переходит к нечестивости языческих богов. Например, «сценические игры, непотребные зрелища и суетные разгулы утверждены в Риме не благодаря порокам людей, а по повелению ваших богов»[1]. Лучше бы римляне воздавали божеские почести какому-нибудь добродетельному человеку, такому как Сципион, чем этим безнравственным богам. Что же касается разграбления Рима, то оно не должно тревожить христиан, которые располагают убежищем в «странствующем граде божием».

В настоящем мире два града — земной и небесный — взаимно перемешаны; но в грядущем мире предопределенные и отверженные будут разделены. В настоящей жизни нам не дано знать, кто, даже среди наших кажущихся врагов, в конце концов окажется в числе избранников.

[1] Творения блаженного Августина епископа Иппонийского. Ч. 3, с. 56.

Самую трудную часть труда, по словам св. Августина, составит опровержение теорий философов, с лучшими из которых христиане согласны относительно многих вопросов, например бессмертия и того, что мир был сотворен Богом[1].

Философы не переставали воздавать божеские почести языческим богам, и, поскольку боги были злы, нравственные наставления философов не помогали добродетельной жизни. Св. Августин не допускает, что эти боги — пустая басня; он считает, что они действительно существуют, но являются демонами. Демоны желали, чтобы относительно них рассказывались постыдные вещи, ибо они хотели причинить людям зло. Большинство римлян скорее смотрит на то, что делал Юпитер, чем на то, чему учил Платон или что думал Катон. «Сравни же теперь человечность Платона, изгоняющего поэтов из государства в предупреждение развращения граждан, с божественностию богов, в честь себе требующих театральных игр»[2].

Рим всегда, со времени похищения сабинянок, был мерзостен и несправедлив. Много глав посвящено обличению греховности римского империализма. Неправда и то, будто Рим не терпел бедствий до того, как христианство стало государственной религией; бедствия, которые он претерпел от галлов и гражданских войн, были ничуть не меньше, а может статься, и больше, чем те, которые он претерпел от готов. Астрология не только дурна, но и лжива; это может быть доказано различием судеб близнецов, имеющих один и тот же гороскоп[3]. Стоическая концепция Судьбы (которая была связана с астрологией) является заблуждением, ибо ангелы и люди обладают свободной волей. Правда, Богу предведомы наши грехи, но грешим мы совсем не *по причине* его предведения. Ошибочно полагать, будто добродетель приносит несчастье, даже в настоящем мире: христианские императоры, когда они держались стези добродетели, были счастливы, даже если и не

---

[1] Творения блаженного Августина епископа Иппонийского. Ч. 3, с. 60.

[2] Там же, с. 81.

[3] Этот аргумент не оригинален, он заимствован у академического скептика Карнеада. Ср.: *Cumont.* Oriental Religions in Roman Paganism, p. 166.

были удачливы, а Константин и Феодосий были к тому же и удачливы; с другой стороны, Иудейское царство существовало до тех пор, пока евреи держались истинной религии.

Св. Августин дает весьма сочувственную характеристику Платону, которого он ставит выше всех других философов. Все другие должны уступить ему [«которые преданным телу умом видели для природы телесные начала»]: то в воде, как Фалес, то в воздухе, как Анаксимен, то в огне, как стоики, то в атомах... как Эпикур[1]. Все они были материалистами; Платон же отвергал материализм. Платон понимал, что Бог не есть некая телесная вещь, но что все существующее в мире имеет свое бытие от Бога и от чего-то неизменного. Прав был Платон и тогда, когда утверждал, что чувственное восприятие не является источником истины. Платоники гораздо выше других философов в логике и этике и наиболее близки к христианству. «Плотин пользуется известностью как лучше других, по крайней мере во времена, ближайшие к нам, понявший Платона». Что же касается Аристотеля, то он уступал Платону, но намного превосходил всех остальных. Однако и Платон и Аристотель утверждали, что все боги добры и всем им нужно воздавать божеские почести.

Возражая стоикам, осуждавшим всякие страсти, св. Августин заявляет, что страсти, волнующие души христиан, могут побуждать их к добродетели; гнев или сострадание *per se* (сами по себе — *лат.)* не должны предаваться осуждению, но прежде следует выяснить, какая причина вызывает эти страсти.

Платоники придерживались правильного воззрения о Боге, но заблуждались относительно богов. Заблуждались они и в том, что не признавали доктрины воплощения.

На протяжении многих страниц св. Августин в связи с проблемой неоплатонизма обсуждает вопрос об ангелах и демонах. Ангелы могут быть добрыми и злыми, но демоны всегда злы. Знание временных предметов оскверняет ангелов (хотя они обладают им). Заодно с Платоном св. Августин утверждает, что чувственный мир ниже мира вечного.

[1] Творения блаженного Августина епископа Иппонийского. Киев, 1905. Изд. 2, ч. 4, с. 11.

Книга одиннадцатая открывается характеристикой природы града Божьего. Град Божий — это сообщество избранников. Познание Бога приобретается только через Христа. Есть вещи, которые могут быть познаны при помощи разума (этим занимаются философы), но относительно всякого удаленного от нашего внутреннего чувства религиозного знания мы должны полагаться на Священное Писание. Мы не должны доискиваться понимания того, как существовали время и пространство до сотворения мира: до сотворения не было никакого времени, и там, где нет мира, нет никакого пространства.

Все блаженное вечно, но не все вечное блаженно, например ад и сатана. Бог предведал грехи дьяволов, но также и то, что они будут использованы для улучшения Вселенной как целого — роль, аналогичная антитезису в риторике.

Ориген заблуждается, полагая, что тела были даны душам в знак наказания. Если бы это было так, то дурные души получили бы дурные тела, однако дьяволы, даже худшие из них, имеют воздушные тела, которые лучше наших.

Причина, по которой мир был сотворен в шесть дней, состоит в том, что число шесть совершенно (то есть равно сумме своих множителей).

Ангелы бывают добрые и злые, но даже злые ангелы не имеют никакой сущности, противной Богу. Враги божьи противятся ему не по природе, но по воле. Злая воля имеет не *производящую, уничтожающую* причину; она — не *восполнение,* а *убывание.*

Миру еще нет шести тысяч лет. История не знает круговращения, как полагают некоторые философы, «ибо Христос умер *однажды* за грехи наши»[1].

Если бы наши прародители не согрешили, они были бы бессмертны, но они согрешили, и потому все их потомки смертны. Результатом съедения яблока была не только естественная смерть, но и вечная смерть, то есть проклятие.

Порфирий заблуждается, отказываясь признавать, что святые будут пребывать на небе, облеченные в тела. У святых будут тела с лучшими свойствами, чем у Адама до грехопаде-

[1] Творения блаженного Августина епископа Иппонийского. Ч. 4, с. 258.

ния: духовные (но так, что плоть не превратится в дух) и невесомые. У мужчин будут мужские тела, у женщин — женские, а те, что умерли в младенчестве, воскреснут с телами взрослых.

Грехи Адама ввергли бы в вечную смерть (то есть проклятие) всех людей, если бы многих не спасла от нее благодать Божья. Побуждение к греху возникло из души, а не из плоти. Платоники и манихеи заблуждаются, приписывая происхождение греха природе плоти, хотя платоники и более терпимы, чем манихеи. Возмездие, которому подвергся весь человеческий род за грех Адама, было справедливо, ибо через этот грех человек, который мог бы сделаться и по плоти Духовным, сделался плотским и по духу[1].

Это ведет к пространному и дотошному разбору проблемы половой похоти, подверженность которой составляет часть того возмездия, которое ниспослано на нас за грех Адама. Этот разбор имеет очень большое значение, так как он раскрывает психологию аскетизма; поэтому мы не можем обойти эту тему, хотя святой и признается, что она оскорбляет стыдливость. Теория, выдвигаемая им, заключается в следующем.

Необходимо признать, что плотское совокупление в браке не греховно при условии, что цель брака — производство потомства. Но даже в браке благочестивый человек должен желать, чтобы его члены служили размножению потомства без всякой похоти. Даже в браке, как показывает желание к прикрытию тайною, люди стыдятся плотского совокупления, ибо «приличное по природе совершается так, что его сопровождает постыдное вследствие наказания». Киники проводили мысль, что люди не должны знать стыда; отвергал стыд и Диоген, желая во всем походить на собак; но даже он, после единственной попытки, оставил на практике эту крайнюю форму бесстыдства. Предмет стыда в похоти составляет то, что она не сдерживается и не управляется волей. Адам и Ева до своего грехопадения могли совершать плотское совокупление без похоти (хотя они не воспользовались этой возможностью). Мастера телесных искусств, занимаясь своим ремеслом, движут же руками без всякой похоти; так

[1] Творения блаженного Августина епископа Иппонийского, 1907. Изд. 2, ч. 5, с. 38.

и Адам, если бы он только держался подальше от яблони, мог бы выполнять свое мужское дело без тех волнений, которых оно требует ныне. В этом случае детородные члены, как и все другие члены тела, повиновались бы воле. Надобность в похоти при половом совокуплении появилась в возмездие за грех Адама; если бы Адам не согрешил, совокупление было бы отделено от наслаждения. Изложенное выше и есть теория св. Августина по вопросу о взаимоотношениях полов, из которой я опустил лишь некоторые физиологические детали, весьма благоразумно оставленные переводчиком в стыдливой непонятности латинского оригинала[1].

Из сказанного выше со всей очевидностью явствует, что побуждает аскета питать отвращение к половой жизни: он считает, что она не сдерживается и не управляется волей. По мнению аскета, добродетель требует полной власти воли над телом, но при такой власти половой акт невозможен. Поэтому половой акт представляется несовместимым с совершенной, добродетельной жизнью.

Со времени грехопадения мир всегда был разделен на два града, из которых один будет царствовать вечно с Богом, а другой пребудет в вечной муке с Сатаной. Каин принадлежит граду дьявола, Авель — граду Божьему. Авель по милости и благодаря предопределению был странником на земле и гражданином на небе. Патриархи принадлежали граду Божьему. Разбор смерти Мафусаила приводит св. Августина к спорному вопросу о сопоставлении «Перевода семидесяти толковников» и Вульгаты. Дата смерти Мафусаила, указанная в «Переводе семидесяти толковников», приводит к заключению, что Мафусаил пережил потоп и прожил еще четырнадцать лет, чего быть не могло, ибо он не был в ковчеге. Вульгата, следуя древнееврейским рукописям, дает дату, из которой следует, что Мафусаил умер в самый год потопа. Св. Августин заявляет, что правда в этом вопросе должна быть на стороне св. Иеронима и древнееврейских рукописей. Некоторые утверждали, что евреи из злобы к христианам сознательно подделали древнееврейские

[1] Речь идет об английском переводе. В русском издании соответствующие главы (кн. 14, гл. XVI — XXVI) переведены полностью. — *Прим. перев.*

рукописи; это предположение св. Августин отвергает. С другой стороны, «Перевод семидесяти толковников» должен быть признан боговдохновленным. Остается заключить одно — писцы Птолемея допустили ошибки при переписывании «Перевода семидесяти толковников». Говоря о переводах Ветхого Завета, св. Августин заявляет: «Перевод Семидесяти принят Церковью так, как бы он был единственным, и находится в употреблении у греческих христианских народов, из которых весьма многие не знают даже, существует ли еще другой какой-либо. С перевода Семидесяти сделан перевод и латинский, находящийся в употреблении в латинских церквах. В наше еще время жил пресвитер Иероним, человек ученейший, сведущий во всех трех языках, переведший Священные Писания на латинский язык не с греческого, а с еврейского. Но, несмотря на то что Иудеи признают его ученый перевод правильным, а перевод Семидесяти во многих местах — погрешительным, однако церкви Христовы полагают, что никого не следует предпочитать авторитету стольких людей, избранных из этого дела тогдашним первосвященником». Св. Августин принимает предание о том, что хотя семьдесят переводчиков сидели за своей работой отдельно один от другого, в словах их было удивительное согласие, и усматривает в этом доказательство боговдохновленности «Перевода семидесяти толковников». Но древнееврейский текст тоже боговдохновлен. Это заключение оставляет вопрос об авторитетности перевода Иеронима нерешенным. Может быть, св. Августин принял бы более решительно сторону Иеронима, если бы два святых не поссорились из-за вопроса о приспособленческих тенденциях в поведении св. Петра[1].

Св. Августин дает синхронизацию священной и мирской истории. Мы узнаем, что Эней прибыл в Италию в то время, когда в Израиле начальствовал судья Абдон[2], а последнее гонение будет от антихриста, но когда это будет — неизвестно.

После великолепной главы, направленной против судебной пытки, св. Августин вступает в полемику с новыми ака-

[1] Галат. 2; 11, 12.

[2] Об Абдоне мы знаем только то, что он имел 40 сыновей и 30 внуков и что все они ездили на ослах (Суд. 12; 14).

демиками, считавшими все сомнительным. «Град Божий решительно отклоняет от себя такое сомнение, как безумие; ибо имеет о доступных пониманию и разуму предметах познание... достовернейшее». Мы должны верить в истинность Священного Писания. Далее св. Августин разъясняет, что не может быть истинных добродетелей там, где нет истинной религии. Языческая добродетель осквернена службой «злым и нечистым демонам». То, что было бы добродетелью в христианине, в язычнике обращается в порок. «Почему и самые добродетели, которыми, по-видимому, располагает он, чрез которые повелевает телу и порокам принимать или удерживать то или иное направление, если он к Богу их не относит, скорее пороки, чем добродетели». Тем, кто не принадлежит к этому сообществу (церкви), предстоит терпеть вечные муки. «Когда в настоящей жизни подобное столкновение происходит, то или побеждает страдание, и смерть отнимает ощущение боли; или побеждает природа, и ощущение боли устраняется выздоровлением. Но там и страдание будет оставаться, чтобы терзать; и природа будет продолжать свое существование, чтобы ощущать страдание; и то и другое не прекратится, чтобы не прекратилось наказание».

Надо различать два воскресения: воскресение души при смерти и воскресение тела на последнем суде. После разбора разных темных вопросов, относящихся к тысячелетнему царствованию и последующим деяниям Гога и Магога, св. Августин переходит к тексту из второго Послания к фессалоникийцам (2; 11, 12): «И за сие пошлет им Бог действие заблуждения, так что они будут верить лжи. Да будут осуждены все, не веровавшие истине, но возлюбившие неправду». Некоторые могут счесть несправедливым со стороны Всемогущего, что Он сначала вводит людей в заблуждение, а затем наказывает их за то, что они были введены в заблуждение; но св. Августину это представляется вполне правильным: «Судимые, они подвергнутся обольщению и, обольщенные, осудятся. Но подвергнутся обольщению судимые теми Божиими судами, тайно праведными и праведно тайными, которыми не переставал Бог судить с самого начала греха разумной твари». Св. Августин утверждает, что Бог разделил людей на избранников и проклятых не за их заслуги или грехи, а по своему

произволу. Все одинаково заслуживают проклятия, и потому проклятые не вправе роптать на свою судьбу. Приведенный выше отрывок из св. Павла показывает, что, по мнению св. Августина, злые люди злы потому, что они прокляты, а не прокляты потому, что они злы.

После того как тела воскреснут, тела проклятых будут вечно гореть, не подвергаясь разрушению. В этом нет ничего невероятного; горят же так саламандра и гора Этна. Демоны, хотя и нематериальны, могут гореть в материальном огне. Муки ада не очистительны и не будут умерены заступничеством святых. Ориген заблуждался, считая, что ад не вечен. Еретики, а также грешные католики будут прокляты.

Книга кончается описанием видения, в котором взору святого предстают Бог на небе и вечное блаженство града Божьего.

Данное выше краткое изложение содержания книги «О граде Божьем» может не дать читателю ясного представления о значении книги. Влиянием своим она была обязана идее о разделении церкви и государства, ясно подразумевавшей, что государство могло стать частью града Божьего, лишь подчинившись церкви во всех религиозных вопросах. С тех пор как эта идея была возвещена св. Августином, она всегда была элементом учения церкви. В течение всех Средних веков, в период постепенного роста власти папства и на всем протяжении конфликта между папством и Империей, св. Августин поставлял западной церкви доктрины, служившие теоретическим оправданием ее политики. Иудейское государство в легендарные времена судей и в историческую эпоху после возвращения из вавилонского пленения было теократией; христианское государство должно подражать ему в этом отношении. Немощность императоров и большинства средневековых монархов дала возможность церкви в значительной мере претворить в жизнь идеал града Божьего. На Востоке, где император был могущественным владыкой, историческое развитие никогда не шло в этом направлении, и церковь осталась в значительно большем подчинении государству, чем это было на Западе.

Реформация, возродившая доктрину св. Августина о спасении, отбросила его теократическое учение и встала на плат-

форму эрастианизма[1]; это было вызвано в основном практическими надобностями борьбы против католицизма. Однако протестантскому эрастианизму недоставало убежденности, и те протестанты, которые проявляли наибольшее рвение в делах веры, остались по-прежнему под влиянием св. Августина. Часть его доктрины переняли также анабаптисты, «люди пятой монархии» и квакеры, но они придавали меньше значения церкви. Св. Августин придерживался точки зрения предопределения и вместе с тем настаивал на необходимости крещения для спасения; эти две доктрины плохо согласуются между собой, и представители крайних направлений в протестантизме последнюю доктрину отбросили. Но эсхатология их осталась августинианской.

«О граде Божьем» содержит не много принципиально оригинального. Эсхатология имеет еврейское происхождение и проникла в христианство в основном через Апокалипсис. Доктрина предопределения и избрания является паулинистской, хотя по сравнению с тем, что мы находим в Посланиях св. Павла, св. Августин придал ей гораздо более полное и логическое развитие. Идея о различии между священной и мирской историей совершенно ясно выражена в Ветхом завете. Заслуга св. Августина заключалась в том, что он свел эти элементы воедино и соотнес их с историей своего собственного времени таким образом, что христиане смогли принять факт крушения Западной империи и последующий период хаоса, не подвергая чересчур суровому испытанию свои религиозные верования.

Еврейский образец истории, прошлой и грядущей, характеризуется чертами, позволяющими ему во все времена находить могучий отклик в сердцах угнетенных и несчастных. Св. Августин приспособил этот образец к христианству, а Маркс к социализму. Чтобы понять Маркса психологически, следует использовать следующий словарь:

Яхве — Диалектический материализм
Мессия — Маркс
Избранный народ — Пролетариат

[1] Эрастианизм — учение о подчинении церкви государству. — *Прим. ред.*

Церковь — Коммунистическая партия
Второе Пришествие — Революция
Ад — Наказание для капиталистов
Тысячелетнее царство Христа — Коммунистическое общество.

Термины слева дают эмоциональное содержание терминов справа, и именно это эмоциональное содержание, знакомое воспитанным в христианских или еврейских традициях, делает эсхатологию Маркса заслуживающей внимания. Подобный словарь мог бы быть сделан и для нацистов, но их концепции носят больше чисто ветхозаветный и менее христианский характер, чем у Маркса, а мессия нацистов напоминает не столько Христа, сколько Маккавеев.

3. Полемика с Пелагием

Часть богословского учения св. Августина, пользовавшаяся наибольшим влиянием, в значительной мере была связана с его борьбой против пелагианской ереси. Пелагий был валлийцем; настоящее его имя было Морган, что значит (как и «Пелагий» по-гречески)«человек моря». Он был просвещенным и добросердечным церковником, менее фанатичным по сравнению с большинством своих современников. Пелагий считал, что воля свободна, подвергал сомнению доктрину первородного греха и полагал, что когда люди поступают добродетельно, то это является результатом их же собственных нравственных усилий. Если люди поступают праведно и держатся ортодоксии, то в награду за свои добродетели они попадают на небо.

Эти взгляды, хотя ныне они и могут показаться банальными, в свое время вызвали великое смятение и в значительной мере благодаря усилиям св. Августина были объявлены еретическими. Однако они имели большой временный успех. Августину пришлось послать письмо патриарху Иерусалимскому, чтобы предупредить его против коварного ересиарха, взгляды которого были приняты многими восточными богословами, поддавшимися его убеждениям. Даже после осуж-

дения Пелагия находились люди (их называли полупелагианами), которые защищали его учение в более смягченной форме. И много воды утекло, прежде чем более чистое учение святого одержало полную победу, особенно во Франции, где полупелагианская ересь была окончательно осуждена на соборе в Оранже в 529 году.

Св. Августин учил, что до грехопадения Адам обладал свободной волей и мог бы воздержаться от греха. Но когда он и Ева вкусили яблока, в них вошла порча, передавшаяся всем их потомкам, никто из которых не может своими собственными силами воздержаться от греха. Только Божья благодать дает людям возможность держаться стези добродетели. Так как все мы наследуем грех Адама, то все мы заслуживаем вечного проклятия. Все умирающие некрещеными, даже младенцы, попадут в ад и будут терпеть нескончаемые муки. Мы не вправе роптать на это, ибо все мы злы. (В «Исповеди» святой перечисляет те преступления, в которых он был повинен, еще будучи в колыбели.) Однако благодаря свободной благодати Бога отдельные люди из числа тех, что были крещены, избраны попасть на небо; они — избранники. Они попадают на небо не потому, что они добры — все мы совершенно погрязли в пороке и можем быть праведными лишь в той мере, в какой это позволяет нам Божья благодать, которой одаряются одни лишь избранники. Объяснить, почему одни спасены, а остальные прокляты — невозможно; этим человечество обязано немотивированному решению Бога. Проклятие доказывает Божье правосудие; спасение — его милосердие. В обоих случаях равным образом раскрывается его благодать.

Доводы в пользу этой жестокой доктрины — которая была возрождена Кальвином и с того времени не принималась католической церковью — Августин находит в писаниях св. Павла, в первую очередь в Послании к римлянам. Августин трактует их, как юрист трактует законы: толкование остроумно, а из текстов выжимается все, что они могут сказать. В конце концов начинаешь верить, что не важно, придерживался ли св. Павел тех взглядов, которые из его писаний выводит Августин, а что если брать отдельные тексты изолированно, то они подразумевают именно то, что он им при-

писывает. Может показаться странным, что Августин не счел ужасным предание проклятию некрещеных младенцев, а приписал это благому Богу. Однако убеждение в греховности людей настолько владело Августином, что он действительно верил, будто новорожденные младенцы — это отродья сатаны. К владевшему им мрачному чувству виновности всего человеческого рода может восходить многое из того, что было наиболее жестоким в средневековой церкви.

Только в одном случае св. Августин оказывается действительно озадаченным теоретическим затруднением. Его не беспокоит, по-видимому, мысль о том, что самый факт сотворения человека (поскольку огромное большинство человеческого рода предопределено к вечным мукам) может вызвать сожаление. Озадачивает его другое: если первородный грех наследуется от Адама, как учит св. Павел, то родители должны порождать не только тело, но и души, ибо грешит-то ведь душа, а не тело. Августин чувствует, что в этой доктрине не все благополучно, но заявляет, что раз Священное Писание молчит, то правильное решение этого вопроса не может быть обязательным для спасения. Поэтому он оставляет вопрос нерешенным.

Поразительно, что мысли последних выдающихся в интеллектуальном отношении людей, подвизавшихся до наступления веков мрака, были заняты не спасением цивилизации, не изгнанием варваров, не исправлением злоупотреблений администрации, а проповедью достоинств девственности и проблемой проклятия некрещеных младенцев. Если учесть, что именно эти заботы церковь передала обращенным в христианство варварам, то приходится ли удивляться тому, что последующая эпоха превзошла по жестокости и суевериям почти все другие законченные исторические периоды?

Глава V
V И VI СТОЛЕТИЯ

V столетие было столетием варварских нашествий и падения Западной империи. После смерти Августина (430 год) философская мысль почти совершенно угасла; это было столетие

разрушительных действий, которые, однако, в значительной мере определили те пути, по которым предстояло развиваться Европе. Именно в этом столетии англы вторглись в Британию, в результате чего она превратилась в Англию; в этом же столетии франкское вторжение превратило Галлию во Францию, а вандалы вторглись в Испанию, дав свое имя Андалузии. В середине того же столетия св. Патрик обратил ирландцев в христианство. Во всем западном мире на смену централизованной бюрократии империи пришли рыхлые германские королевства. Имперская почта прекратила свое существование, большие дороги пришли в запустение, войны положили конец крупной торговле, и жизнь вновь, как в политическом, так и в экономическом отношении, замкнулась в местных рамках. Центральный аппарат управления сохранился только в церкви, да и здесь с большим трудом.

Из германских племен, которые вторглись на территорию империи в V столетии, наиболее значительными были готы. На Запад их толкнули гунны, которые напали на них с Востока. Сначала готы предприняли попытку завоевать Восточную империю, но потерпели поражение; тогда они повернули в Италию. Еще со времени Диоклетиана готы использовались на службе Рима в качестве военных наемников; это дало им возможность приобрести большее знакомство с военным искусством, чем то, которое могли получить варвары в других условиях. Аларих, король готов, в 410 году разграбил Рим, но в том же году умер. Одоакр, король остготов, в 476 году положил конец существованию Западной империи; он правил до 493 года, когда был предательски убит другим остготом, Теодорихом, остававшимся королем Италии до 526 года. О нем мне вскоре представится повод рассказать подробнее. Теодорих оставил заметный след как в истории, так и в легендарных сказаниях; в цикле о Нибелунгах он выведен под именем «Дитриха Бернского» (под «Берном» имеется в виду Верона).

Тем временем вандалы утвердились в Африке, вестготы — на юге, а франки — на севере Франции.

В самый разгар вторжения германцев империя подверглась нападениям гуннов, которыми предводительствовал Аттила. Гунны принадлежали к монгольской расе, но, несмо-

тря на это, часто выступали в союзе с готами. Однако в критический момент, когда в 451 году гунны вторглись в Галлию, они находились в конфликте с готами; готы и римляне совместно нанесли им поражение в том же году в битве при Шалоне. Тогда Аттила повернул против Италии и подумывал о походе на Рим, но был отговорен от этого папой Львом, который указал на то, что Алариx умер после того, как разграбил Рим. Однако снисходительность Аттилы не пошла ему впрок, ибо в следующем году он все равно умер. После его смерти держава гуннов распалась.

На протяжении этого периода хаоса церковь была взволнована запутанным спором по вопросу о воплощении. Главными противниками в полемике были два церковника — Кирилл и Несторий, из которых, более или менее в силу случая, первый был провозглашен святым, а второй — еретиком. Св. Кирилл был патриархом Александрийским (этот пост он занял около 412 года и удерживал до самой своей смерти, последовавшей в 444 году); Несторий был патриархом Константинопольским. Спор разгорелся из-за вопроса о том, как относятся друг к другу божественное и человеческое естества Христа. Не воплотились ли в нем два лица — одно человеческое и другое божественное? Такова была точка зрения, которой придерживался Несторий. Если нет, то воплотилось ли в Христе лишь одно естество или в одном лице воплотились два естества — человеческое естество и божественное естество? В V столетии эти вопросы вызвали такие страсти и ярость, которые могут показаться почти невероятными. «Тайный и непримиримый раздор разъединил тех, кто выходил из себя от ужаса, что божественность и человечность Христа окажутся смешанными, и тех, кто страшился мысли о том, что они будут разделены»[1].

Св. Кирилл, поборник единства, был человеком фанатического рвения. Он использовал свое положение патриарха, чтобы вызвать погромы весьма значительной еврейской колонии в Александрии. Главное же, благодаря чему он может притязать на славу, — это линчевание Гипатии, выдающейся женщины, которая в свой изуверский век придерживалась

[1] *Э. Гиббон.* История упадка и разрушения Римской империи. М., 1885, гл. XLVII.

неоплатоновской философии и посвятила свои таланты математике. «Гипатию стащили с ее колесницы, раздели догола и потащили к церкви; чтец Петр вместе с кучкой диких и бесчеловечных фанатиков безжалостно били ее, сдирали с ее костей мясо устричными раковинами и бросили ее трепещущее тело в огонь. Благовременная раздача денежных подарков приостановила производство следствия и избавила виновных от заслуженного наказания»[1]. После этого философы больше не докучали Александрии.

Св. Кирилл пришел в великую скорбь, узнав, что Константинополь был совращен с пути истинного учениями своего патриарха Нестория, утверждавшего, что в Христе воплощены два лица — одно человеческое, а другое Божественное. На этом основании Несторий осудил новый обычай называть Богородицу «матерью Божией»; Богородица, заявлял он, была матерью лишь человеческого лица, Божественное же лицо, которое и было Богом, вообще не имело матери. По этому вопросу церковь раскололась: грубо говоря, епископы к востоку от Суэца поддержали Нестория, а епископы к западу от Суэца поддержали св. Кирилла. Для решения вопроса был созван собор, заседания которого должны были происходить в Эфесе в 431 году. Западные епископы явились первыми, заперли двери для опоздавших и второпях вынесли решение в пользу св. Кирилла, председательствовавшего на заседаниях собора. Это «шумное собрание епископов... представляется нам теперь, по прошествии тринадцати столетий, в почтенном виде Третьего вселенского собора»[2]. Результатом этого собора явилось то, что Несторий был осужден как еретик. Но он не покаялся, а основал секту несториан, которая приобрела многочисленных последователей в Сирии, да и на всем Востоке. Несколькими столетиями позднее несторианство оказалось настолько сильным в Китае, что, казалось, могло стать государственной религией. В Индии испанские и португальские миссионеры находили несториан даже в XVI столетии. Преследования, которым католическое правительство Константинополя подвергало несториан, имели

[1] Там же, с. 230.

[2] *Э. Гиббон.* История упадка и разрушения Римской империи, с. 239.

своим результатом недовольство, облегчившее мусульманам завоевание Сирии.

Язык Нестория, своим красноречием совратившего столь многих людей, был выеден червями — так по крайней мере нас уверяют.

Эфес смирился с тем, что культ Артемиды был заменен культом Богородицы, но продолжал питать к своей богине такое же безудержное рвение, как и во времена св. Павла. Говорили, что именно здесь, в Эфесе, Богородица была погребена. В 449 году, уже после смерти св. Кирилла, синод, собравшийся в Эфесе, попытался пойти еще дальше в своем торжестве и благодаря этому впал в противоположную несторианству ересь, которая называется монофизитской ересью; она утверждает, что Христос имеет лишь одно естество. Если бы св. Кирилл дожил до времени Эфесского синода, он, несомненно, поддержал бы это воззрение и стал бы еретиком. Император поддержал синод, но папа наотрез отказался признать его решение. Дело кончилось тем, что папа Лев — тот самый, что отвратил от Рима удар Аттилы, — в год битвы при Шалоне (451 год) добился созыва Вселенского собора в Халкедоне, который осудил монофизитов и окончательно установил ортодоксальную доктрину воплощения. Эфесский собор решил, что в Христе воплощено только одно *лицо,* Халкедонский же собор решил, что он существует в двух *естествах:* одном — человеческом и другом — божественном. Влияние папы было решающим фактором, обеспечивавшим принятие этого решения.

Монофизиты, как и несториане, отказались смириться. Египет почти поголовно принял их ересь, которая распространилась до Нила и проникла даже в Абиссинию. Ересь Египта, как и противоположная ересь Сирии, облегчила арабское завоевание. Ересь абиссинцев была использована Муссолини в качестве одного из предлогов завоевания их страны.

VI столетие дало четырех деятелей, сыгравших значительную роль в истории культуры: Боэция, Юстиниана, Бенедикта и Григория Великого. Им будут посвящены в основном оставшаяся часть данной главы и вся следующая глава.

Готское завоевание Италии не уничтожило полностью римской цивилизации. При Теодорихе, короле Италии и го-

тов, гражданская администрация Италии состояла из одних римлян; Италия наслаждалась миром и религиозной терпимостью (почти до самого конца его правления); король сочетал в себе мудрость и силу. Он назначал консулов, сохранил римское право и поддерживал существование сената; во время своих поездок в Рим он прежде всего посещал здание сената.

Несмотря на то что Теодорих был арианином, до последних лет своего правления он поддерживал хорошие отношения с церковью. Но в 523 году император Юстин объявил арианство вне закона, и это привело Теодориха в ярость. Он имел основания для страха, ибо Италия придерживалась католицизма и вероисповедные симпатии побуждали ее принять сторону императора. Теодорих уверовал — основательно или безосновательно, — что против него составлен заговор, в который вовлечены и члены его собственного правительства. Это вызвало арест и казнь его министра — сенатора Боэция, книга которого «Об утешении философией» была написана как раз тогда, когда он находился в тюремном заключении.

Боэций является весьма своеобразной фигурой. На протяжении всего Средневековья его читали и восторженно чтили, неизменно считая благочестивым христианином и относясь к нему почти так, как если бы он был одним из отцов церкви. На самом же деле книга Боэция «Об утешении философией», написанная в 524 году, когда он ожидал казни, проникнута чисто платоновским духом; она не доказывает, что Боэций не был христианином, но явно свидетельствует о том, что языческая философия оказала на него гораздо большее влияние, чем христианская теология. Ряд богословских сочинений, приписываемых Боэцию, из которых наиболее значительным является труд о догмате троичности, многие авторитеты признают поддельным; но, по-видимому, именно благодаря этим сочинениям Средние века смогли считать Боэция ортодоксальным мыслителем и перенять у него многие элементы платонизма, которые иначе вызвали бы подозрительное отношение.

Книга представляет собой чередование стихотворных и прозаических отрывков: Боэций от своего имени говорит прозой, а философия отвечает ему стихами. В какой-то мере

это напоминает Данте, на которого Боэций, несомненно, оказал влияние в «Vita Nuova».

Сочинение «Об утешении философией», которое Гиббон справедливо называет «неоценимым произведением», открывается утверждением, что Сократ, Платон и Аристотель — это истинные философы; стоики же, эпикурейцы и прочие — узурпаторы, которых невежественная толпа ложно приняла за друзей философии. Боэций заявляет, что он повиновался пифагорейской заповеди «следовать Богу» (заметьте, что он не говорит — *христианской* заповеди). Счастье, совпадающее с блаженством, является благом, а не наслаждением. Дружба признается «самым святым достоянием». Многое в нравственных наставлениях Боэция находится в полном соответствии с учением стоиков, а в значительной мере и фактически заимствовано у Сенеки. В стихотворной форме дан краткий пересказ начальных разделов «Тимея». За этим следует пространное изложение чисто платоновской метафизики. Несовершенство, заявляет Боэций, есть недостаток, предполагающий существование совершенного образца. Боэций принимает отрицательную теорию зла, согласно которой зло заключается в отсутствии положительного начала. Затем он переходит к пантеизму, который должен был бы привести христиан в ужас, но почему-то никого не ужасает. Блаженство и Бог, заявляет Боэций, являются двумя высочайшими благами и потому тождественны. «Люди обретают счастья, достигая свойств Божеских». — «Те, кто достигает свойств Божеских, становятся богами. Посему каждый счастливый есть Бог; правда, по природе Бог только один существует, чрез сопричастие же ничто не препятствует быть богами очень многим существам». «Совокупность, происхождение и причину всего того, к чему стремятся люди, справедливо полагают в добродетели». Может ли Бог творить зло? Нет. Поэтому зло есть ничто, ибо Бог может творить все. Добродетельные люди всегда могучи, а дурные — всегда немощны, ибо те и другие жаждут блага, но достигнуть его дано только людям добродетельным. Люди, погрязшие в пороках, более несчастливы, когда они избегают кары, чем когда несут ее. (Заметьте, что это не могло быть сказано о каре в аду.)«В мудрых людях нет места для ненависти».

Тон книги обнаруживает большее сходство с тоном сочинений Платона, чем Плотина. У Боэция нет и следа суеверных представлений или болезненной впечатлительности своей эпохи, он не одержим чувством греха, не напрягает сверх меры свои силы, стремясь достигнуть недостижимого. Книгу проникает полнейшее философское спокойствие — такое безмятежное, что если бы она была написана на вершине благополучия, то мы могли бы почти упрекнуть Боэция в самодовольстве. Но написанная в тех условиях, в каких она действительно была создана, — в тюрьме, человеком, осужденным на смерть, — книга Боэция так же прекрасна, как последние минуты Сократа.

Сходные взгляды можно найти в литературе не раньше посленьютоновского времени. Я приведу in extenso одну поэму, которая по своей философии не столь уж непохожа на «Опыт о человеке» Попа:

Если хочешь мира законы,
Громовержца разум постигнуть,
В неба самую высь взгляни ты.
Не мешает ведь Феб огнекрылый
И луны колеснице льдистой,
И медведица, что в зените
Изогнулась в прыжке внезапном,
Не желает в закатном звезды
Утопить глубочайшем море.
Погрузить их не хочет в пламя.
Каждый раз ведь вечера тени
Возвещает нам Веспер, за ним же
Люцифер — свой день благодатный.
Так любовь взаимная правит
Всей Вселенной вечным порядком,
Нет раздоров средь звезд небесных.
Все стихии живут согласно —
Суша с морем, тепло и холод, —
Уступая поочередно
То одной, то другой дорогу.
К небу пламя легко уходит,
А земля тяжело садится.
Потому же весной душистой
Дышит все кругом ароматом,

Сушит лето зноем Цереру,
Осень платит сполна плодами,
Хлещут ливни зимой за нею.
Все живет, что и дышит в мире —
Этой мерой разумной живо.
И все то, что нам жизнь рождает, —
Все уносит смерть напоследок.
Но бразды между тем рукою
Держит крепко Творец всевышний,
Царь, владыка, источник жизни —
Он судья всего справедливый.
Возбудитель движенья, опора
Заблуждающихся и нестойких.
Если он на путь не направит
Верный снова тело по орбитам,
То тогда этот стойкий порядок
Вмиг расщеплется в самой основе.
Всем твореньям любовь присуща,
Все к добру они тянутся вечно,
Как к единственной мыслимой цели.
Не иначе жить они могут,
Как прийти к бытия основаньям.

Боэций до конца оставался другом Теодориха. Отец его был консулом, сам он был консулом, и консулами были два его сына. Тесть Боэция, Симмах (приходившийся, вероятно, внуком тому Симмаху, который столкнулся с Амвросием из-за статуи Победы), играл важную роль при дворе готского короля. Теодорих использовал Боэция для реформы монетной системы, а также для того, чтобы поражать менее искушенных варварских королей такими штуками, как солнечные и водяные часы. Вполне возможно, что свобода от суеверий не была таким исключительным явлением в римских аристократических родах, каким она была во всякой иной среде; но сочетание этой свободы с большой ученостью и рвением ради общественного блага были в этот век явлением из ряда вон выходящим. На протяжении огромного периода, охватывающего два предыдущих и десять последующих столетий, я не могу назвать ни одного европейского ученого мужа, который был бы в такой же мере свободен от суеверия и фанатизма, как Боэций. Заслуги его были не только негативного поряд-

ка; его взгляд на мир был величественным, беспристрастным и возвышенным. Боэций составил бы украшение любого века, но для того века, когда он жил, он является особенно поразительной фигурой.

Средневековая репутация Боэция частично была обязана своим существованием тому, что его считали мучеником, пострадавшим от преследования ариан, — взгляд, который возник лет через двести или триста после его смерти. В Павии Боэция даже *считали* святым, но в действительности он не был канонизирован. Какая ирония: Кирилл был святой, для Боэция же места в сонме святых не нашлось!

Два года спустя после казни Боэция умер и Теодорих. В следующем году императором стал Юстиниан. Он правил до 565 года и за это долгое время сумел наделать много зла и лишь кое-что хорошее. Славой своей Юстиниан обязан главным образом, конечно, своим «Дигестам». Но я не решаюсь касаться этой темы, являющейся компетенцией юристов. Юстиниан был человеком глубокого благочестия, которое он ознаменовал тем, что два года спустя после своего вступления на престол закрыл философские школы в Афинах, в которых продолжало господствовать язычество. Изгнанные философы отправились в Персию, где они встретили милостивый прием со стороны шаха. Но их ужаснули — в большей мере, заявляет Гиббон, чем это приличествовало философам, — персидские обычаи многоженства и кровосмешения, и поэтому они возвратились обратно на родину, где канули в Лету. Через три года после совершения этого подвига (532 год) Юстиниан предпринял другой, более достойный похвалы: строительство собора св. Софии. Собора св. Софии мне видеть не доводилось, но я видел относящиеся к тому же времени изумительные мозаики в Равенне, среди которых имеются портреты Юстиниана и его жены, императрицы Феодоры. Оба они отличались отменным благочестием, хотя Феодора была женщиной легкого поведения, которую Юстиниан подобрал в цирке. Еще хуже было то, что она склонялась к монофизитству.

Но довольно сплетен. Сам император, я счастлив заявить, отличался безупречной ортодоксией, если не считать дела о «трех главах». Это был каверзный спор. Халкедонский собор

признал ортодоксальными взгляды трех отцов церкви, которых подозревали в несторианстве; Феодора, как и многие другие, приняв все постановления собора, это постановление отказалась принять. Западная церковь непреклонно поддерживала все постановления собора, и императрице пришлось вступить в борьбу с папой. Юстиниан не чаял души в своей Феодоре, и после ее смерти, последовавшей в 548 году, она стала для него тем же, чем был для королевы Виктории ее покойный супруг. В конце концов это даже привело Юстиниана к ереси. Его современник, историк Евагрий, пишет: «Получив к концу жизни возмездие за свои злодеяния, он отправился искать заслуженную им справедливость пред судилище ада».

Юстиниан задался целью вернуть под власть империи все те территории Западной империи, какие удастся отвоевать у варваров. В 535 году он вторгся в Италию и на первых порах добился в войне против готов быстрых успехов. Католическое население радостно приветствовало Юстиниана, и он вступил в Италию как представитель Рима против варваров. Но готы собрались с силами, и война затянулась на 18 лет, в течение которых Рим, да и Италия в целом пострадали гораздо больше, чем за весь период варварских нашествий.

Рим пять раз переходил из рук в руки — трижды его брали византийцы и дважды готы — и был низведен до положения захудалого городка. Та же картина наблюдалась в Африке, которую Юстиниану также удалось более или менее отвоевать у варваров. На первых порах его армии встретили радостный прием, но затем населению пришлось убедиться в продажности византийской администрации и разорительности византийского налогообложения. В конце концов многие жители уже жаждали возвращения готов и вандалов. Церковь, однако, до последних лет правления Юстиниана непоколебимо поддерживала императора как представителя ортодоксии. Попыток отвоевания Галлии Юстиниан даже не предпринимал, частично из-за дальности расстояния, но частично и потому, что франки сами держались ортодоксии.

В 568 году, три года спустя после смерти Юстиниана, Италия подверглась вторжению нового, необычайно свирепого германского племени — лангобардов. Войны между

ними и византийцами продолжались с перерывами двести лет, почти до времени Карла Великого. Постепенно византийцы утрачивали одно свое владение в Италии за другим; на юге, кроме того, им пришлось столкнуться с сарацинами. Рим формально оставался в зависимости от Византии, и папы относились к восточным императорам с должным почтением. Но на большей части территории Италии, после того как она подверглась вторжению лангобардов, императоры сохранили очень мало власти или вовсе утратили ее. Именно этот период погубил итальянскую цивилизацию. Венеция была основана беглецами с территорий, занятых лангобардами, а не беженцами, спасавшимися от Аттилы, как утверждает традиция.

Глава VI
СВ. БЕНЕДИКТ И ГРИГОРИЙ ВЕЛИКИЙ

То немногое, что уцелело от культуры Древнего Рима в обстановке всеобщего упадка цивилизации, наступившего во время нескончаемых войн VI и последующих столетий, было сохранено в первую очередь церковью. Но роль эту церковь выполняла весьма несовершенно, ибо даже крупнейшие церковники того времени находились во власти фанатизма и суеверия, и светское знание пользовалось дурной славой. Тем не менее церковные учреждения образовали прочный остов, в рамках которого в более поздний период стало возможно возрождение знания и цивилизованных искусств.

Для того периода, который мы рассматриваем в настоящей главе, особого внимания заслуживают три направления деятельности церкви: во-первых, монашеское движение; во-вторых, рост влияния папства, особенно в правление Григория Великого; и, в-третьих, обращение варваров из язычества в христианство при помощи миссий. Каждого из этих моментов я вкратце коснусь в той последовательности, в какой они были названы.

Монашеское движение зародилось одновременно в Египте и Сирии примерно в начале IV столетия. Оно приняло двоякую форму — отшельников-одиночек и монастырей.

Св. Антоний, первый отшельник, родился в Египте около 250 года и удалился от мира около 270 года. Целых 15 лет он прожил в одиночестве в хижине близ своих родных мест; затем еще 20 лет — в отдаленном уединенном месте в пустыне. Но слава св. Антония распространилась, и толпы людей жаждали услышать его пастырское слово. Это привело к тому, что около 305 года он оставил свое уединение, чтобы учить людей и побуждать их принять отшельнический образ жизни. Св. Антоний придерживался строжайшего аскетизма, сократив пищу, питье и сон до минимума, необходимого для поддержания жизни. Дьявол беспрестанно осаждал его похотливыми видениями, но он мужественно протовостоял злонамеренным происка сатаны. В последние годы жизни св. Антония Фиваиду[1] наводнили отшельники, которые были вдохновлены его примером и его наставлениями.

Несколько лет спустя — около 315 или 320 года — другой египтянин, Пахомий, основал первый монастырь. Монахи вели здесь совместную жизнь, без частной собственности, с общими трапезами и общими религиозными ритуалами. Именно в этой форме, а не в той, начало которой положил св. Антоний, монашество завоевало христианский мир. В монастырях, происхождение которых связано с именем Пахомия, монахи много трудились преимущественно на сельскохозяйственных работах, вместо того чтобы убивать все свое время на борьбу с искушениями плоти.

Примерно в то же время монашество возникло в Сирии и Месопотамии. Здесь аскетизм принял даже еще более крайние формы, чем в Египте. Св. Симеон Столпник и другие столпы отшельничества были сирийцами. Именно с Востока монашество проникло в страны греческого языка, в чем главная заслуга принадлежала св. Василию (ок. 360 года). Основанные им монастыри придерживались менее строгого аскетизма; при них имелись сиротские приюты и школы для мальчиков (причем не только для тех, кто намеревался стать монахом).

На первых порах монашество было стихийным движением, которое находилось совершенно вне церковной организации. Примирил церковников с монашеством св. Афанасий.

[1] Пустыня близ египетских Фив.

Частично благодаря его влиянию установилось правило, что монахи должны быть священниками. Он же во время своего пребывания в Риме в 339 году перенес движение на Запад. Много сделал для развития монашеского движения св. Иероним, а св. Августин перенес его в Африку. Св. Мартин Турский основал первые монастыри в Галлии, св. Патрик — в Ирландии. В 556 году св. Колумбан основал Ионский монастырь. Первое время, пока монахи не были включены в церковную организацию, они были источником смуты. Прежде всего нельзя было отличить истинных аскетов от тех людей, которые, будучи лишены средств к существованию, нашли монашескую жизнь относительно привольной. Другим источником затруднений было то, что монахи оказали сильную поддержку своему любимому епископу, вынуждая синоды (и почти вынуждая соборы) впадать в ересь. Эфесский синод (не собор), вынесший решение в пользу монофизитов, был во власти терроризировавших его монахов. Если бы папа не выступил против этого решения, победа монофизитов могла бы оказаться долговечной. Позднее такие смуты больше не возникали.

По-видимому, монахини появились раньше, чем монахи: не позднее середины III столетия. Некоторые из них замуровывали себя в гробницах.

На чистоту смотрели с отвращением. Вшей называли «божьими жемчужинами» и считали признаком святости. Святые, как мужского, так и женского пола, обычно кичились тем, что вода никогда не касалась их ног, за исключением тех случаев, когда им приходилось переходить вброд реки. В более поздние столетия монахи служили многим полезным целям: они были искусными земледельцами, а некоторые из них поддерживали или возрождали традицию знания. Но в начале монашеского движения, особенно в отшельнической его ветви, ничего этого не было. Большинство монахов совершенно не трудилось, никогда ничего не читало, кроме того, что предписывала религия, а добродетель понимали исключительно в отрицательном смысле, как воздержание от греха, в первую очередь от грехов плоти. Правда, св. Иероним взял с собой в пустыню свою библиотеку, но позднее и он признал это грехом.

Наиболее значительной фигурой западного монашества является св. Бенедикт, основатель бенедиктинского ордена. Он родился около 480 года близ Сполето, в знатной умбрийской семье; в возрасте 20 лет он бежал от роскоши и наслаждений Рима в уединенную пещеру, где прожил три года. В дальнейшем св. Бенедикт вел менее уединенную жизнь, а около 520 года основал знаменитый монастырь Монте Кассино, для которого составил «бенедиктинский устав». Этот устав был приноровлен к западным условиям и не требовал такого строгого аскетизма, какой был обычным среди монахов Египта и Сирии. Монахи того времени старались превзойти друг друга в аскетических крайностях, и тот, кто превосходил всех в подобном никчемном соревновании, почитался столпом святости. Св. Бенедикт положил этому конец, предписав, что аскетические лишения, выходящие за рамки устава, можно исполнять только с разрешения аббата. Аббат был наделен большой властью: он выбирался пожизненно и (в пределах устава и в рамках ортодоксии) пользовался правом почти деспотической власти над своими монахами, которым уже не разрешалось, как прежде, переходить из своего монастыря в другой, когда они того желали. В более поздние времена бенедиктинцы прославились ученостью, но на первых порах все их чтение ограничивалось религиозно-служебной литературой.

Организации живут своей собственной жизнью, независимой от целей, установленных их основателями. Наиболее разительным примером этого факта служит католическая церковь, которая повергла бы в изумление не только Иисуса, но даже Павла. Другим, хотя и менее значительным примером того же факта, является бенедиктинский орден. Монахи принимают обеты бедности, послушания и целомудрия. По этому поводу Гиббон замечает: «Я где-то слышал или читал, что один бенедиктинский аббат сделал следующее признание: «Мой обет бедности доставил мне ежегодный доход в сто тысяч крон; мой обет повиновения возвысил меня до положения самодержавного государя». Не помню, что доставил ему обет целомудрия»[1]. Но отход ордена от целей своего ос-

[1] *Э. Гиббон.* История упадка и разрушения Римской империи. М., 1884. Ч. IV, с. 131, третье примечание.

нователя заслуживал сожаления отнюдь не во всем. Это верно, в частности, относительно знания. Библиотека Монте Кассино пользуется всеобщей славой, и в различных отношениях мир многим обязан ученым вкусам позднейших бенедиктинцев.

Св. Бенедикт жил в Монте Кассино с момента основания монастыря и до самой своей смерти, последовавшей в 543 году. Незадолго до того, как Григорий Великий (сам принадлежавший к бенедиктинскому ордену) стал папой, монастырь был разграблен лангобардами. Монахи бежали в Рим; но когда ярость лангобардов улеглась, они возвратились в Монте Кассино.

Из диалогов папы Григория Великого, написанных в 593 году, мы узнаем многое и о св. Бенедикте. Он «был воспитан в Риме в изучении свободных наук. Но так как он видел, что многие от того знания впадают в распущенную и развращенную жизнь, он извлек свою стопу, которой, так сказать, уже ступил в мир, дабы, погрязнув без меры в знакомство с его наукой, и самому не пасть в эту опасную и безбожную пропасть. Посему, презревши занятие науками, он оставил дом и отцовское достояние и с непоколебимым решением угождать единому Богу устремился на поиски такого места, где он мог бы достичь исполнения своего святого желания. С этими мыслями он направился в путь, наставляемый ученым невежеством и наделенный неученой мудростью».

Св. Бенедикт сразу обрел дар творить чудеса. Первым из совершенных им чудес была починка рваного сита при помощи молитвы. Жители того места, где это произошло, повесили сито над церковной дверью, и оно «много лет оставалось там пред глазами всех и даже до настоящего нашествия лангобардов висело у церковных дверей». Оставив сито, св. Бенедикт удалился в свою пещеру, о существовании которой никто не знал, кроме одного друга, тайно снабжавшего его едой; последний спускал еду на веревке, к которой был привязан колокольчик, звоном своим дававший знать святому, когда ему приносили трапезу. Но сатана бросил в веревку камень, оборвав ее вместе с колокольчиком. Тем не менее замысел врага человечества, надеявшегося прервать снабжение святого едой, был расстроен.

Когда Бенедикт пробыл в пещере столько, сколько входило в расчеты Бога, Господь наш явился в видении в день воскресения Христова одному священнику, раскрыл ему местонахождение отшельника и повелел разделить свое пасхальное пиршество со святым. В то же самое время св. Бенедикта нашли пастухи. «Сначала, когда они увидели его между кустарниками, одетого кожами, они воистинно сочли его за зверя; но потом, узнав поближе служителя Божия, многие благодаря ему оставили свои зверские мысли и обратились к милосердию, благочестию и вере».

Как и другие отшельники, Бенедикт мучился от искушений плоти. «Во время оно видел он женщину, которую злой дух привел пред очи его ума и видом ее так распалил похотью душу служителя Божия, что пламень страсти едва умещался в его сердце и, увлекаемый страстию, он почти желал уже оставить пустыню. Но вдруг, по благости Божией, он опомнился и, узрев неподалеку густые заросли шиповника и кусты крапивы, сорвал с себя одежду и бросился в самую их гущу; долго валялся он среди кустов, а когда поднялся, вся кожа и мясо на нем были изодраны до ужаса. Но через раны тела он исцелил в себе раны души».

Слава св. Бенедикта широко распространилась, и монахи одного монастыря, аббат которого незадолго перед тем умер, стали усердно просить его быть у них новым аббатом. Он внял их мольбе, но стал требовать от них соблюдения строжайшей добродетели; это привело монахов в такую ярость, что они решили отравить его, примешав в вино яд. Но св. Бенедикт совершил над стаканом крестное знамение — и стакан разлетелся в куски, после чего св. Бенедикт возвратился в пустыню.

Чудо с ситом было не единственным практически полезным чудом, сотворенным св. Бенедиктом. Однажды благочестивый гот расчищал садовыми ножницами кусты шиповника, вдруг железка слетела с рукояти и упала в глубокую воду. Когда гот рассказал о случившемся святому, тот бросил рукоять в воду, после чего железо выплыло на поверхность и само собой прикрепилось к рукояти.

Соседний священник, завидуя славе святого мужа, послал ему хлеб, испеченный с ядом. Но Бенедикт чудесным образом

распознал, что хлеб отравлен. У него было обыкновение кормить хлебом одного ворона, и, когда в тот день ворон прилетел, святой обратился к нему со словами: «Во имя Иисуса Христа, Господа нашего, возьми этот хлеб и унеси в такое место, где бы никто из людей не мог найти его». Ворон повиновался, а по возвращении получил обычную часть хлеба. Дурной священник, видя, что он не смог убить тело Бенедикта, решил погубить его душу и послал в монастырь семь обнаженных девиц. Святой испугался, как бы это искушение не склонило к греху кого-нибудь из его еще молодых монахов, и потому сам покинул монастырь, чтобы ничто более не могло побуждать священника к подобным поступкам. Но в комнате священника обвалился потолок и задавил его насмерть. Один из монахов на радостях поспешил вслед за Бенедиктом, чтобы сообщить ему об этом происшествии и просить возвратиться в монастырь. Бенедикт оплакал смерть грешника, а за то, что монах радовался погибели грешника, наложил на этого монаха епитимью.

Григорий повествует не только о чудесах, но время от времени рассказывает и о фактах из жизни св. Бенедикта. Основав двенадцать монастырей, он прибыл в конце концов в Монте Кассино; здесь было капище, в котором жители окрестных мест продолжали, по обычаю язычников, воздавать божеские почести Аполлону. «Даже в то время безумная толпа неверных приносила мерзкие жертвы». Бенедикт ниспроверг жертвенник, капище превратил в церковь, а окрестных язычников обратил в христианство. Сатана был разъярен:

«Но древний враг рода человеческого не мог спокойно перенести сего: он не тайно, не во сне, но открыто уже явился пред очами сего святого отца и громкими стенаниями оплакивал свою потерю, так что шум, им производимый, слышали и монахи, хотя и не видели образа его. Но этот враг, как сказывал достоуважаемый отец своим ученикам, явился телесным очам его страшный и свирепый; казалось, что он хочет своим огненным ртом и пылающими глазами растерзать его в клочья. Что же говорил дьявол, все монахи и сами слышали. Прежде всего он назвал его по имени; когда же святой муж не ответил врагу, дьявол тотчас стал изрыгать хулы на него. Ибо, крича: «Бенедикт, Бенедикт!» — и не слыша от

него никакого ответа, тотчас закричал: «Проклятый, а не благословенный![1] Что я тебе дался? Почему ты преследуешь меня?» На этом рассказ обрывается; надо думать, что сатана в отчаянии капитулировал.

Я привел довольно пространные выдержки из диалогов Григория, потому что они имеют троякое значение. Во-первых, они являются нашим главным источником для изучения биографии св. Бенедикта, устав которого стал образцом для всех западных монастырей (кроме ирландских или тех, что были основаны ирландцами). Во-вторых, диалоги Григория дают живую картину духовной атмосферы, царившей среди наиболее культурных людей конца VI столетия. В-третьих, автором этих диалогов был папа Григорий Великий — четвертый и последний доктор западной церкви и в политическом отношении один из наиболее выдающихся пап. К нему мы и должны теперь обратить свое внимание.

Преподобный У.Х. Хаттон, архидиакон Нортгемптона[2] настаивает на том, что Григорий был величайшей личностью VI столетия; единственными претендентами, которые могли бы, по его словам, оспаривать это положение у Григория, являются Юстиниан и св. Бенедикт. Нельзя не согласиться с тем, что все эти три деятеля оказали глубокое влияние на последующие столетия: Юстиниан — своим кодексом (но не своими завоеваниями, оказавшимися эфемерными); Бенедикт — своим монастырским уставом; и, наконец, Григорий — увеличением власти папства, что явилось результатом его политики. В цитированных мною диалогах Григорий предстает глуповатым и легковерным, но как политик он был проницателен, деспотичен и отлично отдавал себе отчет, чего можно достичь в том сложном и переменчивом мире, в котором ему приходилось действовать. Этот контраст поразителен; но наиболее выдающиеся люди действия зачастую не блещут особым умом.

Григорий Великий, первый папа, носивший это имя, родился в Риме около 540 года в богатой и знатной семье.

---

[1] В оригинале игра слов — «maledicte, non benedicte!», основанная на этимологической связи слов Benedictus (Бенедикт) и benedictus (благословенный). — *Прим. перев.*

[2] Cambridge Medieval History. Vol. II, ch. VIII.

Есть основания предполагать, что дед его, после того как стал вдовцом, занимал папский престол. Сам Григорий в молодости владел дворцом и огромными богатствами. Он получил образование, которое по тем временам считалось хорошим, хотя оно не включало знания греческого языка; языком этим он так никогда и не овладел, несмотря на то что прожил шесть лет в Константинополе. В 573 году Григорий занимал пост префекта города Рима. Но религия предъявила на него свои права: он отказался от своего поста, роздал богатство на основание монастырей и благотворительные цели, а дворец свой превратил в монашескую обитель, сам вступив в орден бенедиктинцев. Григорий предавался религиозным размышлениям, а также аскетическим лишениям, которые постоянно ставили под угрозу его здоровье. Однако папа Пелагий II прослышал о политических талантах Григория и послал его в качестве своего посла в Константинополь, в формальной зависимости от которого Рим находился со времени Юстиниана. Григорий прожил в Константинополе с 579 до 585 года, представляя папские интересы при императорском дворе и папскую теологию в спорах с восточными церковниками, которые всегда были более склонны к ереси, чем церковники Запада. Как раз в это время Константинопольский патриарх придерживался ошибочного мнения, согласно которому при воскресении наши тела будут неосязаемыми; но Григорий спас императора от принятия этого воззрения, представлявшего собой явное отклонение от истинной веры. Однако ему не удалось убедить императора предпринять военный поход против лангобардов, что было главной задачей его миссии.

Пять лет (585–590) Григорий провел в качестве главы своего монастыря. Затем папа скончался, а Григорий стал его преемником. Времена были трудные, но именно благодаря царившему тогда хаосу они открывали большие возможности перед талантливым политиком. Лангобарды опустошали Италию, Испания и Африка пребывали в состоянии анархии, вызванной немощностью византийцев, упадком государства вестготов и грабительскими набегами мавров. Франция была ареной войны между Севером и Югом. Британия, которая под властью римлян придерживалась христианства, со вре-

мени вторжения саксов вернулась в лоно язычества. Продолжали существовать остатки арианства, да и ересь «трех глав» отнюдь не исчезла бесследно. Бурные времена заражали даже епископов, многие из которых вели далеко не примерный образ жизни. Симония была обыденным делом и оставалась кричащим злом вплоть до второй половины XI столетия.

Все эти источники неурядиц встретили в лице Григория энергичного и проницательного врага. До его понтификата епископ Римский, хотя за ним и признавалось первенство в церковной иерархии, не пользовался никакой юрисдикцией за пределами своей епархии. Например, св. Амвросий, который находился в наилучших отношениях с папами своего времени, безусловно, никогда не считал себя в какой бы то ни было мере подчиненным их власти. Григорию частично благодаря его личным качествам, частично же благодаря царившей в те времена анархии удалось успешно утвердить власть епископа Римского, которая была признана церковниками на всем Западе и даже, хотя и в меньшей мере, на Востоке. Григорий осуществлял эту власть в основном посредством писем, которые он направлял епископам и светским правителям во все концы римского мира, но также и другими методами. Его книга «Правило пастырское», содержащая наставления епископам, пользовалась огромным влиянием на протяжении всего раннего Средневековья. Она была задумана как руководство в том, как должны исполнять свои обязанности епископы, и именно в качестве такого руководства получила признание. Первоначально Григорий написал свою книгу для епископа Равеннского и послал ее также епископу Севильскому. В правление Карла Великого она вручалась всем епископам, когда их посвящали в сан. Альфред Великий перевел книгу Григория на англосаксонский язык. На Востоке она распространялась в греческом переводе. В своем руководстве Григорий дает епископам здравые, чтобы не сказать поразительные, наставления, вроде того, что они не должны пренебрегать своими обязанностями. Он указывает им также, что они не должны осуждать своих правителей, но должны беспрестанно напоминать им об опасностях адского огня, если они не будут следовать наставлениям церкви.

Необычайный интерес представляют письма Григория, ибо они не только раскрывают его личность, но и дают картину века, в который он жил. К корреспондентам своим (кроме писем, адресованных императору и придворным византийским дамам) Григорий обращается в тоне директора школы: иногда наставительно, часто порицательно и никогда не обнаруживая ни малейшего сомнения относительно своего права отдавать повеления.

Возьмем в качестве примера письма, относящиеся к одному году (599). Первое письмо обращено к епископу Кальяри (в Сардинии), который, несмотря на свои преклонные годы, был дурным пастырем. В письме, в частности, говорится: «Мне было поведано, что в воскресный день, прежде чем отслужить праздничную мессу, ты отправился в поле, дабы вспахать жниво подателя сего письма... А также, что после окончания праздничной мессы ты не убоялся вырвать межевые знаки сего владения... Мы желаем пощадить твои седые волосы, а потому упреждаем: одумайся, наконец, старе, воздержись от столь легкомысленного поведения и столь злонамеренных деяний». Одновременно Григорий обращается по тому же вопросу к светским властям Сардинии. Упомянутый епископ заслуживает, далее, укора за то, что он взимает налог за проведение похорон, и еще за то, что с его разрешения новообращенный еврей поместил крест и икону Богоматери в синагоге. Кроме того, о нем и других сардинских епископах стало известно, что они путешествовали без соизволения своего архиепископа; с этим надо покончить. Затем следует необычайно резкое письмо проконсулу Далмации, в котором, среди прочего, говорится: «Мы не усматриваем, в чем ты выполняешь свой долг перед Богом или людьми»; и далее: «Когда ты бы действительно искал нашего расположения, как в том уверяешь, то ты должен был бы всем сердцем и всею душою, со слезами на очах, подобающим образом выполнять свой долг перед Спасителем в таких делах, как эти». Не знаю уж, в чем провинился несчастный.

Следующее письмо обращено к Каллинику, экзарху Италии, которого Григорий поздравляет с победой над славянами и наставляет, как вести себя по отношению к еретикам Истрии, совратившимся с пути истинного в вопросе о «трех

главах». По этому же вопросу Григорий обращается к епископу Равеннскому. Один-единственный раз, в порядке исключения, мы обнаруживаем письмо епископу Сиракузскому, в котором Григорий защищается от нападок, вместо того чтобы нападать самому. Спор разгорелся по вопросу первостепенной важности, а именно — следует ли в известный момент мессы произносить «аллилуйя». Григорий заявляет, что установленный им обычай принят не из раболепия перед византийцами, как намекает епископ Сиракузский, а заимствован у самого св. Иакова через посредство блаженного Иеронима. Те же, кто думал, будто Григорий безмерно раболепствовал перед греческим обычаем, были поэтому не правы. (Подобный вопрос явился одной из причин схизмы старообрядцев в России.)

Ряд писем обращен к варварским королям мужского и женского пола. Брунгильда, франкская королева, выразила желание, чтобы одному французскому епископу был передан паллий[1], и Григорий от всей души готов был удовлетворить ее просьбу; но, на несчастье, посланный ею эмиссар оказался схизматиком. Агилульфу, лангобардскому королю, Григорий шлет поздравительное письмо по случаю заключения мира. «Ибо если бы, к несчастью, мир не был заключен, что иное могло бы последовать с грехом и уроном для обеих сторон, кроме пролития крови несчастных земледельцев, трудом которых кормимся и мы и вы?» Одновременно Григорий пишет жене Агилульфа, королеве Теодолинде, увещевая ее воздействовать на своего супруга, чтобы он твердо держался пути добра. Григорий снова обращается к Брунгильде, чтобы осудить две вещи в ее королевстве: во-первых, миряне сразу возводятся в сан епископа, без испытательного срока в качестве рядового священника; во-вторых, евреям разрешают иметь рабов-христиан. К Теодориху и Теодоберту, франкским королям, Григорий пишет, что ему хотелось бы, учитывая примерное благочестие франков, говорить им одни лишь приятные вещи, но он не может молчать по поводу того, что в их королевстве царит симония. В новом письме Григо-

[1] Паллий — составная часть облачения Римского епископа; позднее стал вручаться папой всем архиепископам, а в виде особой милости — и отдельным епископам. — *Прим. перев.*

рий указывает на несправедливость, учиненную епископу Туринскому.

Одно письмо к варварскому королю выдержано от начала до конца в тоне похвалы; оно обращено к Рихарду, королю вестготов, который был арианином, но в 587 году перешел в католичество. За это папа шлет ему в награду «вместе со своим благословением маленький ключик с преосвященнейшего тела блаженного апостола Петра, еще хранящий следы железа от его цепей; и пусть то, что сковывало выю апостола, причиняя ему муки, освободит твою выю от всех грехов». Я надеюсь, что подарок Григория понравился его величеству.

Епископа Антиохийского Григорий предупреждает против решений еретического синода в Эфесе; далее он сообщает ему, что «слуха нашего достигло, что в церквах Востока никто не может получить духовного сана, не дав взятки»; епископ обязан исправить это положение, использовав все, что имеется в его распоряжении. Епископа Марсельского Григорий корит за то, что он уничтожил иконы, которым поклонялись верующие: правда, поклоняться иконам дурно, но тем не менее иконы — вещь полезная, и относиться к ним нужно уважительно. Двух галльских епископов Григорий корит за то, что женщину, ставшую монахиней, позднее силой заставили выйти замуж. «Когда вы будете так вести себя... вас надо будет назвать не пастырями, а наемниками».

Приведенное выше — лишь небольшая часть писем, относящихся к одному году. Не удивительно, что Григорий не находил времени для религиозных размышлений, на что он сетует в одном письме (CXXI), относящемся к тому же году.

Григорий не питал никакой симпатии к светскому знанию. Обращаясь к Дезидерию, епископу Вьенна (во Франции), он пишет:

«Слуха нашего достигло, что мы и выговорить не можем без стыда, будто твое Братство имеет (то есть что ты имеешь) обыкновение разъяснять грамматику отдельным лицам. Дело сие представляется нам столь неподобающим и предосудительным, что чувства, которые мы выразили прежде, обратились в нас в стоны и скорбь, ибо нельзя одними и теми же устами воздавать хвалу Христу и воздавать хвалу Юпитеру... И поелику особенно отвратительно это, когда в том упрека-

ют священника, нужно точно и правдиво разузнать, воистину ли дело было так или нет».

Этой враждебности к языческому знанию церковь придерживалась по меньшей мере четыре столетия, до времени Герберта (Сильвестра II). И только начиная с XI столетия церковь сменила в отношении знания свой гнев на милость.

К императору Григорий относится гораздо более почтительно, чем к варварским королям. Обращаясь к одному из своих константинопольских корреспондентов, он заявляет: «Что бы ни пожелал благочестивый император, что бы он ни повелел исполнить, — все в его власти. Как он решает, так и быть должно. Только пусть он не понуждает нас впутываться в дело о низложении [ортодоксального епископа]. Мы будем следовать всем его решениям, когда они согласны с церковным правом. Когда же решения императора не согласны с церковным правом, мы будем терпеть их, насколько это возможно, чтобы не впасть самим в грех». Когда в результате мятежа, предводительствуемого безвестным сотником Фокой, император Маврикий был свергнут с престола, этот выскочка захватил трон, на глазах отца убил пять сыновей Маврикия, а затем казнил и самого старого императора. Фока, конечно, был коронован Константинопольским патриархом, у которого не было иного выбора, кроме смерти. Более поразительно то, что Григорий из своей относительно безопасной римской дали писал узурпатору и его супруге письма, полные самой низкой лести. «Между королями варваров, — пишет он, — и императорами Римской империи существует та разница, что короли варваров владычествуют над рабами, императоры же Римской империи — над свободными... Да хранит Всемогущий Бог во всех мыслях и делах сердце вашего благочестия (то есть вас) в руцех Своей благодати; и да направляет все, что вершится справедливо и милосердно, Святой Дух, обитающий в вашей груди». А супруге Фоки, императрице Леонтии, Григорий пишет: «Какие уста в состоянии выговорить, какой ум — осмыслить ту великую благодарность, коей мы обязаны Всемогущему Богу за блаженство вашего правления, освободившего наши выи от невыносимо сурового и долгого бремени и сызнова сделавшего ярмо императорской власти мягким и легким».

Можно подумать, что Маврикий был извергом; на самом деле он был добросердечным старцем. Апологеты оправдывают Григория тем, что он ничего не знал о зверствах, совершенных Фокой; но ведь ему, безусловно, было известно, как обычно вели себя византийские узурпаторы, и он не подождал, чтобы удостовериться, составлял ли Фока исключение.

Важной составной частью процесса роста влияния церкви являлось обращение язычников в христианство. Готы были обращены еще до конца IV столетия Ульфилом, или Ульфилой, к несчастью — в арианство; арианство было также религией вандалов. Однако после смерти Теодориха готы постепенно перешли в католичество; как мы уже видели, еще при жизни Григория король вестготов принял ортодоксальное вероучение. Франки стали придерживаться католицизма со времени Хлодвига. Ирландцы были обращены в христианство еще до падения Западной империи св. Патриком, провинциальным дворянином из Сомерсетшира[1], который жил среди них с 432 года до самой своей смерти, последовавшей в 461 году. В свою очередь ирландцы сделали многое для христианизации Шотландии и северной Англии. Крупнейшим миссионером на этом поприще был св. Колумба; велики были заслуги и св. Колумбана, который писал Григорию длинные письма о сроке наступления Пасхи и по другим столь же важным вопросам. Обращение в христианство Англии, не считая Нортумбрии, было предметом особых забот Григория. Общеизвестен рассказ о том, как еще до своего вступления на папский престол Григорий увидел на рынке рабов в Риме двух юношей с прекрасными волосами и голубыми глазами; когда ему сказали, что это англы, он ответил: «Нет, ангелы». Когда же Григорий стал папой, он направил в Кент для обращения англов св. Августина. В переписке Григория имеется много писем к св. Августину, королю англов Этельберту и другим лицам, касающихся деятельности миссии. Григорий предписывает не разрушать в Англии языческие храмы, а разрушать лишь идолов и затем освящать храмы в церкви. Св. Августин засыпает папу вопросами, вроде того, могут ли вступать в брак двоюродные братья и се-

[1] Так по крайней мере утверждает Бэри в своей биографии святого.

стры, могут ли посещать церковь супруги, имевшие совокупление предыдущей ночью (могут, если они омылись, заявляет святой), и т. д. Миссия, как мы знаем, увенчалась полным успехом, чему мы и обязаны тем, что все являемся ныне христианами.

Своеобразие рассмотренного нами периода заключается в том, что хотя великие люди этого периода и уступают великим людям многих других эпох, они оказали более сильное влияние на последующие столетия. Римское право, монашество и папство обязаны своим долгим и глубоким влиянием в весьма значительной мере Юстиниану, Бенедикту и Григорию. Деятели VI столетия, хотя они и уступали по культуре своим предшественникам, значительно превосходили по культуре деятелей последующих четырех столетий, и именно им удалось создать те учреждения, которые в конце концов позволили смирить варваров. Примечательно, что из трех деятелей, упомянутых выше, два были по рождению выходцами из аристократических кругов Рима, а третий — римским императором. Григорий в самом истинном смысле является последним из римлян. Повелительный тон Григория, хотя он и оправдывался его саном, по существу своему коренился в римской аристократической гордыне. После Григория на протяжении многих столетий Рим утратил способность рождать великих людей. Но в своем падении Рим сумел покорить души своих завоевателей: благоговение, которое они питали к престолу Петра, было результатом того страха, который они питали к трону Цезарей.

На Востоке ход истории принял совершенно иное направление. Магомет родился, когда Григорию было уже около тридцати лет.

Часть вторая
СХОЛАСТЫ

Глава VII
ПАПСТВО В ВЕКА МРАКА

За четыре столетия, которые отделяют Григория Великого от Сильвестра II, папство претерпело удивительные превратности судьбы. То оно оказывалось в зависимости от греческого императора, то — от западного императора, то — от местной римской аристократии; несмотря на это, энергичные папы, занимавшие римский престол в VIII и IX столетиях, используя благоприятные моменты, заложили традицию папской власти. Период с 600 до 1000 года н. э. имеет первостепенное значение для понимания средневековой церкви и ее взаимоотношений с государством.

Папы достигли независимости от греческих императоров не столько благодаря собственным усилиям, сколько при помощи оружия лангобардов, к которым они, однако, не питали никакого чувства благодарности. Греческая церковь всегда оставалась в значительной мере подчиненной власти императора, который считал себя правомочным решать вероисповедные вопросы, а также назначать и низлагать епископов и даже патриархов. Монашество домогалось независимости от императора и потому временами выступало на стороне папы. Однако константинопольские патриархи, соглашаясь подчиняться императору, отказались считать себя в какой бы то ни было мере зависимыми от папской власти. Иногда, когда император нуждался в помощи папы против варваров в Италии, он был в лучших отношениях с папой,

чем Константинопольский патриарх. Главной причиной, приведшей к тому, что в конце концов восточная и западная церковь разделились, был отказ первой подчиниться папской юрисдикции.

После поражения, понесенного византийцами от лангобардов, папы не без основания опасались того, что и они будут покорены этими могущественными варварами. Спасение они нашли в союзе с франками, которые при Карле Великом покорили Италию и Германию. Плодом этого союза явилась Священная Римская империя, система организации которой предполагала гармонию между папой и императором. Однако власть Каролингской династии быстро пришла в упадок. На первых порах папство пожало плоды этого упадка и Николай I возвысил папскую власть на небывалую до тех пор высоту. Однако всеобщая анархия привела к фактической независимости римской аристократии; в X столетии она подчинила папство своему контролю, что имело ужасающие последствия. Каким образом папство и церковь вообще были спасены от подчинения феодальной аристократии благодаря великому движению за реформу, мы расскажем в одной из последующих глав.

В VII столетии Рим все еще находился в зависимости от военной власти императоров и уделом пап были либо покорность, либо страдания. Одни, например Гонорий, покорялись, даже переходя ту границу, за которой начиналась ересь; другие, например Мартин I, вступали в борьбу и заточались императором в тюрьму. Большинство пап, занимавших римский престол с 685 до 752 года, были сирийцами или греками. Однако постепенно, по мере того как лангобарды завоевывали одну часть Италии за другой, власть Византии приходила в упадок. Император Лев Исавр в 726 году издал свой иконоборческий указ, объявленный еретическим не только на всем Западе, но и значительной партией на Востоке. Папы оказали иконоборчеству яростное и успешное сопротивление; дело кончилось тем, что в 787 году, при императрице Ирине (правившей на первых порах в качестве регентши), Восток отрекся от иконоборческой ереси. Однако тем временем ход событий на Западе навсегда положил конец контролю Византии над папством.

Приблизительно в 751 году лангобарды захватили Равенну, столицу византийской Италии. Это событие, хотя и подвергало пап большой опасности со стороны лангобардов, освободило их от всякой зависимости по отношению к греческим императорам. Было несколько причин, побудивших пап предпочесть греков лангобардам. Во-первых, императоры правили на законных основаниях, а варварские короли, если только их власть не была признана императорами, считались узурпаторами. Во-вторых, греки были народом цивилизованным. В-третьих, лангобарды были националистами, в то время как церковь сохраняла римский интернационализм. В-четвертых, лангобарды придерживались арианства и даже после своего обращения в христианство продолжали в какой-то мере пользоваться дурной славой.

В 739 году, при короле Лиутпранде, лангобарды предприняли попытку завоевать Рим, но встретили решительный отпор со стороны папы Григория III, который обратился за помощью к франкам. Меровингские короли, потомки Хлодвига, утратили всякую реальную власть во Франкском королевстве, которым правили «майордомы». В это время майордомом был Карл Мартел, человек исключительно энергичный и даровитый; как и Вильгельм Завоеватель, он был внебрачным ребенком. В 732 году Карл Мартел выиграл решающее сражение против мавров при Туре и тем самым спас Францию для христианского мира. Это должно было бы снискать Карлу Мартелу благодарность церкви, но нужда в деньгах вынудила его наложить руку на часть церковных земель, что значительно уменьшило его заслуги в глазах церкви. Однако Карл Мартел и Григорий III умерли в 741 году, преемник же первого, Пипин, вполне устраивал церковь. Папа Стефан III в 754 году, спасаясь от лангобардов, пересек Альпы и посетил Пипина; они заключили сделку, оказавшуюся в высшей степени выгодной для обеих сторон. Папа нуждался в военной защите, Пипин же нуждался в том, что мог дать один лишь папа: он хотел узаконить свой титул короля вместо последнего Меровинга. Взамен за эту услугу Пипин даровал папе Равенну и всю территорию бывшего экзархата в Италии. Рассчитывать на то, что Константинополь признает такой дар, не приходилось, и это

делало неизбежным политический разрыв с Восточной империей.

Если бы папы остались зависимыми от греческих императоров, развитие католической церкви приняло бы совершенно иное направление. В восточной церкви Константинопольский патриарх никогда не мог добиться той независимости от светской власти или того превосходства над другими представителями церкви, которые были достигнуты папой. Первоначально все епископы считались равными, и на Востоке этот взгляд в значительной мере удержался. К тому же на Востоке было еще три патриарха — Александрийский, Антиохийский и Иерусалимский, в то время как на Западе папа был единственным патриархом. (Этот факт, однако, утратил свое значение после мусульманских завоеваний.) На Западе, в отличие от Востока, подавляющее большинство мирян на протяжении многих столетий было неграмотным, и это дало церкви на Западе преимущество, которого она была лишена на Востоке. Ни один восточный город не мог сравниться по престижу с Римом, ибо престиж последнего соединял имперскую традицию с легендами о мученичестве Петра и Павла и о том, что Петр был первым папой. Император еще мог бы оспаривать престиж папы, но ни один из западных монархов не был на это способен. Императоры Священной Римской империи часто не имели никакой реальной власти; к тому же императорами они становились лишь после того, как их короновали папы. В силу всего этого освобождение папства от господства Византии имело первостепенное значение как для завоевания церковью независимости по отношению к светским монархам, так и для конечного утверждения монархической власти пап в системе управления западной церкви.

К этому периоду относятся два документа огромной важности: Константинов дар и Лжедекреталии. Лжедекреталии нас не интересуют, но о Константиновом даре нужно сказать несколько слов. Чтобы придать дару Пипина вид законности, уходящей в глубь веков, церковники подделали документ — мнимый эдикт императора Константина, по которому он якобы при основании нового Рима даровал папе Древний Рим и все его западные территории. Эта дарственная грамо-

та, которой папство обосновывало свое право на светскую власть, признавалась подлинной на протяжении всех последующих столетий Средневековья. Впервые она была отвергнута как подделка в эпоху Возрождения, в 1439 году, Лоренцо Валлой (ок. 1406–1457 годов). Валла был автором книги «Об изяществе латинского языка»; понятно, что в документе, сочиненном в VIII столетии, этого изящества не было и в помине. Удивительнее всего, что уже после издания книги против Константинова дара, а также трактата, восхваляющего Эпикура, Лоренцо Валла был назначен на пост апостолического секретаря папой Николаем V, в глазах которого латынь значила больше, чем церковь. Впрочем, Николай V вовсе не предлагал отказаться от церковных государств, хотя право папства на них и обосновывалось мнимым Константиновым даром.

Краткое изложение содержания этого замечательного документа мы находим у С. Делисла Бернса:

«Константин начинает с краткого изложения никейского символа веры и библейских рассказов о грехопадении Адама и рождении Христа; затем он заявляет, что был болен проказой, что доктора оказались бессильными и потому он обратился к «жрецам Капитолия». Они посоветовали Константину принести в жертву нескольких младенцев и омыться в их крови, но, тронутый слезами их матерей, он сохранил им жизнь. В ту же ночь ему явились Петр и Павел и заявили, что он будет исцелен папой Сильвестром, укрывающимся в пещере на горе Соракт. Константин отправился к горе Соракт, где «вселенский папа» рассказал ему, что Петр и Павел были апостолами, а не богами, и показал их изображения, в которых он узнал тех самых лиц, что явились ему в видении; император признал их превосходство над всеми своими «сатрапами». Тогда папа Сильвестр назначил ему в течение известного срока нести покаяние во власянице; затем, увидев, что с неба протянулась рука и коснулась Константина, он окрестил его. Константин исцелился от проказы и отрекся от почитания идолов. Затем «со всеми своими сатрапами, сенатом, своей знатью и всем римским народом он счел за благо предоставить престолу Петра верховную власть», а также главенство в отношении Антиохии, Александрии, Иеру-

салима и Константинополя. Затем Константин выстроил церковь в своем Латеранском дворце. Папе он даровал свою корону, тиару и императорские одеяния. Он собственными руками надел тиару на голову папы и держал повод его лошади. Константин оставил «Сильвестру и его преемникам Рим и все провинции, округа и города Италии и Запада, дабы они вечно подчинялись власти римской церкви»; сам же он затем переехал на Восток, «ибо несправедливо, дабы земной император имел власть там, где небесный император утвердил господство епископов и главы христианской религии»[1].

Лангобарды не обнаружили покорного смирения перед Пипином и папой, но в нескольких войнах с франками они были разбиты. Наконец в 774 году сын Пипина, Карл Великий, двинулся в Италию, нанес лангобардам сокрушительное поражение, заставил их признать себя своим королем, а затем занял Рим, где подтвердил дар Пипина. Папы, занимавшие римский престол при Карле Великом — Адриан и Лев III, — считали, что в их интересах всячески поддерживать его планы. Он покорил большую часть Германии, при помощи жесточайших преследований обратил в христианство саксов и в конце концов, когда на Рождество 800 года папа короновал его в Риме императором, в своем собственном лице возродил Западную империю.

Основание Священной Римской империи, знаменуя собой эпоху в развитии средневековой теории, имело гораздо меньшее значение для развития средневековой практики. Средние века были необычайно привержены к юридическим фикциям; до времени Карла Великого умами людей продолжала владеть фикция, что западные провинции бывшей Римской империи все еще подвластны *de jure* константинопольскому императору, который считался единственным источником *законной* власти. Карл Великий, понимавший толк в юридических фикциях, настаивал на том, что трон империи был свободным, ибо правящая восточная государыня Ирина (которая сама себя величала не императрицей, а императором) узурпировала власть, поскольку женщина не имеет права быть императором. Признание законности своих при-

[1] Я цитирую из еще не опубликованной книги «Ранняя Европа» («The First Europe»).

тязаний на императорский титул Карл получил от папы. Таким образом, с самого начала установилась любопытная взаимозависимость папы и императора. Императором нельзя было стать без акта коронации, совершаемого папой в Риме; с другой стороны, на протяжении ряда столетий любой сильный император притязал на право назначать и низлагать пап. Средневековая теория законной власти устанавливала ее зависимость и от императора и от папы; их взаимная зависимость тяготила обе стороны, но на протяжении ряда столетий была неизбежной. На этой почве возникали постоянные столкновения, в которых перевес был то на одной, то на другой стороне. Наконец в XIII столетии конфликт стал непримиримым. Папа вышел из этой борьбы победителем, но вскоре после того утратил моральный авторитет. Оба они — и папа и император Священной Римской империи — уцелели: папа — до сегодняшнего дня, император — до времен Наполеона. Однако тщательно разработанная средневековая теория, определявшая соотношение их власти, утратила силу уже в XV столетии. Единство христианского мира, которое утверждала эта теория, было разрушено могуществом французской, испанской и английской монархий в светской сфере и Реформацией — в сфере религии.

Д-р Герхард Зеелигер следующим образом подытоживает характеристику личности Карла Великого и его окружения[1]:

«Жизнь била ключом при дворе Карла. Этот двор являет нам зрелище, с одной стороны, великолепия и гения, с другой — развращенности нравов. Ибо Карл не был особенно разборчив в подборе тех людей, которые составляли его окружение. Сам Карл отнюдь не был образцом добродетели и весьма снисходительно относился к величайшей распущенности тех, кого любил и находил полезным и для себя. Хотя образ жизни Карла обнаруживал мало святости, в обращениях его титуловали «святым императором». Так к нему обращается Алкуин, который также расточает хвалу прекрасной дочери императора, Ротруде, знаменитой своей добродетелью, несмотря на то что она родила сына графу Родерику Мэнскому, не будучи его женой. Карл не хотел расстаться со

[1] В «Cambridge Medieval History». Vol. II, p. 663.

своими дочерьми, не разрешал им вступать в брак и потому обязан был мириться со всем, что могло из этого последовать. Другая его дочь, Берта, также имела двух сыновей от благочестивого Ангильберта, аббата Сент-Рикье. В действительности двор Карла был средоточием весьма распущенной жизни».

Карл Великий был энергичным варваром; из политических расчетов он поддерживал союз с церковью, но лично не был обременен чересчур большим благочестием. Карл не умел ни читать, ни писать, но он явился инициатором литературного возрождения. Карл вел распущенный образ жизни и был совершенно безрассуден в своей любви к дочерям, но он делал все, что было в его власти, чтобы распространить святой образ жизни среди своих подданных. Карл, как и его отец Пипин, умело использовал рвение миссионеров, чтобы распространить свое влияние в Германии, но следил за тем, чтобы папы повиновались его приказам. Они делали это с тем большей охотой потому, что Рим стал варварским городом, в котором папа не чувствовал себя в безопасности без чужестранной защиты, а папские выборы выродились в буйные побоища враждующих партий. В 799 году местные враги захватили папу, посадили его в тюрьму и угрожали ему ослеплением. Пока Карл был жив, казалось, что начинается заря нового порядка, но после его смерти от всего этого мало что уцелело, кроме теории.

Приобретения, сделанные церковью, и в первую очередь папством, оказались более прочными, чем приобретения Западной империи. Монахи-миссионеры, посланные по приказу Григория Великого, обратили в христианство Англию; последняя оставалась в большей зависимости от Рима, чем страны, в которых епископы издавна пользовались местной автономией. Обращение Германии было в основном делом св. Бонифация (680–754), английского миссионера, бывшего другом Карла Мартела и Пипина и рабски преданного папе. Бонифаций основал в Германии много монастырей; друг его, св. Галл, основал в Швейцарии монастырь, носящий его имя. Согласно некоторым свидетельствам, Бонифаций помазал Пипина на царство, заимствовав ритуал из первой Книги царств.

Св. Бонифаций был родом из Девоншира, образование он получил в Эксетере и Винчестере. В 716 году он отправился во Фризию, но вскоре вынужден был возвратиться. В 717 году он совершил поездку в Рим, а в 719 году папа Григорий II послал его в Германию с миссией обратить ее жителей в христианство и противоборствовать влиянию ирландских миссионеров (которые, следует напомнить, не могли даже правильно определить дату Пасхи и форму тонзуры). Добившись значительных успехов, св. Бонифаций в 722 году вернулся в Рим, где был произведен в сан епископа папой Григорием II, которому принес клятву послушания. Папа дал Бонифацию письмо к Карлу Мартелу и вменил ему в обязанность, помимо обращения язычников в христианство, истреблять ересь. В 732 году он стал архиепископом, а в 738 году в третий раз посетил Рим. В 741 году папа Захарий назначил Бонифация легатом и поручил ему реформировать франкскую церковь. Он основал Фульдское аббатство, которому дал устав более строгий, чем устав бенедиктинцев. Затем Бонифаций ввязался в полемику с ирландским епископом Зальцбурга по имени Виргилий, который утверждал, что существуют и иные миры, помимо нашего, но был тем не менее возведен в лик святых. В 754 году, после возвращения во Фризию, Бонифаций и его сподвижники были убиты язычниками. Именно благодаря ему христианизированная Германия оказалась включенной в орбиту влияния папства, а не Ирландии.

Большое значение в это время приобрели английские монастыри, особенно монастыри Йоркшира. От цивилизации, существовавшей в римской Британии, ничего не осталось, а новая цивилизация, принесенная христианскими миссионерами, сосредоточивалась почти исключительно вокруг бенедиктинских аббатств, которые всем своим существованием были обязаны непосредственно Риму. Беда Достопочтенный был монахом в Джарроу. Его ученик Эгберт, первый архиепископ Йоркский, основал соборную школу, в которой получил образование Алкуин.

Алкуин является значительной фигурой в культуре этого времени. В 780 году он совершил поездку в Рим и по пути, в Парме, повстречался с Карлом Великим. Император принял его к себе на службу, чтобы он учил латыни франков и был

наставником королевской семьи. Значительную часть жизни Алкуин провел при дворе Карла Великого, занимаясь преподаванием и основанием школ. В последние годы жизни он был аббатом монастыря св. Мартина в Туре. Алкуин написал много книг, в том числе стихотворную историю Йоркской церкви. Хотя сам император являлся человеком необразованным, он был глубоко убежден в ценности культуры и на короткое время уменьшил мрак, характерный для веков мрака. Однако деятельность его в этом направлении была эфемерной. Культура Йоркшира была на некоторое время уничтожена датчанами, культура Франции пострадала от норманнов. Сарацины опустошили Южную Италию, завоевали Сицилию, а в 846 году даже напали на Рим. В целом X столетие было едва ли не самой мрачной эпохой в истории западного христианского мира; тогда как IX столетие скрашивают английские деятели церкви и поразительная фигура Иоанна Скота, о котором мне вскоре предстоит рассказать подробнее.

Упадок власти Каролингов после смерти Карла Великого и раздел его империи на первых порах пошли на пользу папству. Папа Николай I (858–867) поднял власть папства на значительно большую высоту по сравнению со всеми своими предшественниками. Он вступал в столкновение с императорами Востока и Запада, с королем Франции Карлом Лысым и королем Лотарингии Лотарем II, а также с епископатом чуть ли не всех христианских стран; но почти во всех своих столкновениях папа добивался успеха. Во многих областях духовенство попало в зависимость от местных государей, и Николай I приложил много усилий, чтобы исправить это положение вещей. Два самых крупных спора, которые он затеял, касались развода Лотаря II и низложения Константинопольского патриарха Игнатия, совершенного с нарушением канонического права. Церковным властям в течение всего Средневековья приходилось часто иметь дело с королевскими разводами. Короли были людьми необузданных страстей; нерасторжимость брака они считали доктриной, обязательной лишь для подданных. Но заключать браки могла одна лишь церковь, а если церковь объявляла брак недействительным, то почти наверняка надо было ждать распрей и династической войны из-за наследования престола. Поэто-

му позиции церкви в деле противодействия королевским разводам и незаконным бракам были очень сильны. В Англии она утратила эти позиции при Генрихе VIII, но вернула их при Эдуарде VIII.

Когда Лотарь II потребовал развода, духовенство его королевства дало согласие. Однако папа Николай низложил епископов, потворствовавших этому решению, и наотрез отказался удовлетворить просьбу короля о разводе. Тогда брат Лотаря, император Людовик II, двинулся на Рим, чтобы припугнуть папу; однако суеверные страхи оказались сильнее, и он повернул назад. Дело кончилось тем, что воля папы восторжествовала.

Большой интерес представляет дело Игнатия, ибо оно показывает, что папа все еще мог отстаивать свои права на Востоке. Игнатий, навлекший на себя ненависть регента Бардаса, был низложен, а на его место поставлен Фотий, до того бывший мирянином. Византийское правительство обратилось к папе с просьбой санкционировать эту перемену. Папа от себя послал для расследования дела двух легатов; когда они прибыли в Константинополь, то подверглись угрозам и дали свое согласие. До поры до времени все эти факты удавалось скрывать от папы, но, когда они стали ему известны, он повел себя очень круто. По повелению папы в Риме был созван собор для рассмотрения вопроса; папа отрешил от должности одного из легатов, бывшего епископом, а также архиепископа Сиракузского, возведшего в сан Фотия; папа предал анафеме Фотия, отрешил от церковных должностей всех тех, кого он назначил, и восстановил в церковных должностях всех тех, кого отрешили за выступления против Фотия. Император Михаил III был взбешен и послал папе гневное письмо, но папа ответил: «Пора королей-жрецов и императоров-первосвященников минула, христианство разделило эти обязанности; и если христианские императоры нуждаются в папе, ибо нам предстоит вечная жизнь, то папы совершенно не нуждаются в императорах, за исключением лишь того, что касается мирских дел». В ответ Фотий и император созвали собор, который отлучил папу от церкви и объявил римскую церковь еретической. Однако вскоре после того Михаил III был убит, а его преемник Василий

восстановил Игнатия, молчаливо признав тем самым папскую юрисдикцию в этом вопросе. Это торжество произошло сразу после смерти Николая и должно быть приписано почти исключительно случайностям дворцовых переворотов. После того как Игнатий умер, Фотий снова стал патриархом, и трещина между восточной и западной церквами углубилась. Таким образом, нельзя сказать, что в конечном счете политика Николая в этом вопросе увенчалась победой.

Пожалуй, с еще большими трудностями, чем в своих отношениях с королями, Николай столкнулся, когда пытался диктовать свою волю епископам. Архиепископы стали считать себя весьма могущественными особами и вовсе не желали смиренно склоняться перед волей церковного монарха. Однако Николай настаивал на том, что епископы обязаны своим существованием папе, и при жизни ему в целом удавалось добиваться признания этого взгляда. На протяжении всех этих столетий большие сомнения вызывал вопрос о порядке назначения епископов. Первоначально епископы избирались возгласами одобрения верующих соборных городов; затем обычно выборы проводились синодом епископов близлежащих городов; еще позднее — порою королем, порою папой. Епископов можно было низлагать за серьезные прегрешения, но кому принадлежало право суда над ними — папе или провинциальному синоду, — оставалось неясным. В силу всей этой неопределенности реальная епископская власть зависела от энергии и изворотливости самих епископов. Николай возвысил папскую власть до крайнего предела, до которого она вообще могла подняться в те времена; при его преемниках она снова пала до весьма низкого уровня.

На протяжении X столетия папство находилось под полным контролем местной римской аристократии. Твердых правил избрания папы еще не существовало; порою они были обязаны своим возвышением одобрению населения, порою — императорам или королям, порою же (как было в X столетии) — обладателям местной городской власти в Риме. Рим не являлся в это время городом порядка, каким он еще был во времена Григория Великого. Временами разгорались настоящие побоища враждующих партий; в другие времена какому-либо богатому роду удавалось, сочетая на-

силие с подкупом, захватить власть в свои руки. Беспорядок и бессилие Западной Европы достигли в этот период таких размеров, что можно было подумать, что христианскому миру грозило полное крушение. Император и король Франции были бессильны обуздать ту анархию, которую создавали в их владениях феодальные магнаты, номинально считавшиеся их вассалами. Венгры совершали грабительские набеги на Северную Италию. Норманны совершали грабительские набеги на французское побережье, пока в 911 году им не отдали Нормандию, взамен чего они приняли христианство. Однако самая большая опасность для Италии и Южной Франции исходила от сарацин, которые не могли быть обращены в христианство и не питали никакого почтения к церкви. К концу IX столетия сарацины завершили завоевание Сицилии; они утвердились на реке Гарильяно, близ Неаполя; они разрушили Монте Кассино и другие крупные монастыри; поселение их имелось даже на побережье Прованса, откуда они совершали грабительские набеги на Италию и альпийские долины, прерывая торговлю между Римом и Севером.

Завоевание Италии сарацинами было предотвращено Восточной империей, которая в 915 году нанесла сокрушительное поражение сарацинам Гарильяно. Тем не менее Восточная империя была недостаточно сильной, чтобы подчинить себе Рим, как это было после завоевания Юстиниана, и на целое столетие папство оказалось добычей римской аристократии, или графов Тускулума. Самыми могущественными римлянами в начале X века были «сенатор» Теофилакт и его дочь Мароция, в роде которых титул папы стал почти наследственным. Мароция сменила нескольких мужей подряд и неведомое количество любовников. Одного из любовников она сделала папой под именем Сергия II (904–911). Сын ее от этой связи был папой Иоанном XI (931–936); внуком ее был Иоанн XII (955–964), который стал папой в шестнадцатилетнем возрасте и «своей беспутной жизнью и оргиями, местом которых вскоре стал Латеранский дворец, окончательно подорвал авторитет папства»[1]. По-видимому, история Мароции легла в основу легенды о «папессе Иоанне».

[1] Cambridge Medieval History. Vol. III, p. 455.

Естественно, что папы этого периода растеряли последние остатки того влияния, которое их предшественники еще сохраняли на Востоке. К северу от Альп от власти пап над епископами, которую успешно отстаивал Николай I, также ничего не осталось. Провинциальные соборы утвердили свою полную независимость от папы, но не смогли добиться независимости от светских государей и крупных феодальных землевладельцев. Епископы все более и более ассимилируются, чтобы превратиться в феодальных магнатов. «Таким образом, церковь предстает перед нами жертвой той же анархии, которая раздирает светское общество; все дурные наклонности получили полную свободу, и никогда еще духовенство, сохранившее некоторую заботу о религии и спасении душ вверенной ему паствы, не оплакивало столь прискорбно всеобщее разложение и не направляло взор верующих на призрак конца мира и последнего суда»[1].

И все же ошибочно мнение, будто в это время царил особый страх перед наступлением конца мира в 1000 году. Христиане всегда, со времени св. Павла, полагали, что вот-вот должен наступить конец мира, но это не мешало им продолжать заниматься своими обычными делами.

1000 год удобно принять как веху, знаменующую завершение процесса упадка цивилизации Западной Европы, которая достигла к этому времени самой низшей точки. С этого момента началось движение по восходящей линии, которое продолжалось вплоть до 1914 года. На первых порах прогресс был обязан главным образом реформаторскому движению, исходившему от монастырей. Что же касается духовенства, стоявшего вне монашеских орденов, то оно в большинстве своем одичало, обмирщилось и вело безнравственный образ жизни; оно было развращено богатством и властью, которыми было обязано пожертвованиям верной паствы. Тому же процессу непрестанно подвергались даже и монашеские ордена; но реформаторы с новым рвением возрождали их моральную силу, как только она приходила в упадок.

Другой причиной, делающей 1000 год поворотным пунктом, является то, что примерно в это время прекратились

[1] Cambridge Medieval History. Vol. III, p. 455.

завоевания мусульман и северных варваров, по крайней мере поскольку речь идет о Западной Европе. Последовательными волнами на ее территорию вторгались готы, лангобарды, венгры и норманны; каждая орда по очереди была христианизирована, но каждая по очереди ослабляла традицию цивилизации. Западная империя распалась на множество варварских королевств; короли утратили власть над своими вассалами; наступила всеобщая анархия, состояние нескончаемого насилия в крупном и малом масштабе. В конце концов все расы могущественных северных завоевателей были обращены в христианство и обрели постоянные места обитания. Норманны, вторгшиеся последними, оказались особенно восприимчивыми к цивилизации. Именно они отвоевали Сицилию у сарацин и обезопасили Италию от мусульман. Именно они вернули Англию римскому миру, от которого она была в значительной мере отрезана датчанами. Как только норманны обосновались в Нормандии, они дали возможность Франции возродиться и сами материально способствовали этому процессу.

Термин «века мрака», которым мы пользуемся для обозначения периода от 600 до 1000 года, свидетельствует о совершенно излишней концентрации нашего внимания на Западной Европе. В Китае на этот период приходится правление династии Тан. Это великая эпоха китайской поэзии и во многих других отношениях замечательнейшая эпоха. На огромной территории от Индии до Испании расцвела блестящая цивилизация ислама. Не надо думать, будто то, что в это время было потеряно для христианского мира, было потерей для цивилизации; дело обстояло совсем наоборот. По тогдашнему положению Западной Европы никто не мог бы сказать, что позднее она займет главенствующее положение в мире по могуществу и культуре. Нам кажется, что понятие цивилизации исчерпывается понятием западноевропейской цивилизации, но это ограниченная точка зрения. Большую часть культурного содержания нашей цивилизации мы получили от народов восточного Средиземноморья — греков и евреев. А вот как обстоит дело с могуществом: Западная Европа занимала главенствующее положение в мире со времени Пунических войн до падения Рима — грубо говоря, на

протяжении шести столетий, с 200 года до н. э. до 400 года н. э. После этого ни одно государство Западной Европы не могло сравниться по могуществу с Китаем, Японией или Халифатом.

Превосходством, достигнутым после Возрождения, мы обязаны отчасти науке и научной технике, отчасти тем политическим учреждениям, которые были постепенно созданы в период Средневековья. Но если исходить из природы вещей, то нет никаких оснований считать, что это превосходство должно сохраниться и в будущем. В настоящей войне Россия, Китай и Япония показали себя великими военными державами. Нет ничего невероятного в предположении, что на протяжении нескольких ближайших столетий цивилизация, если она только уцелеет, будет более многообразной, чем она была со времени Возрождения. Существует империализм культуры, который еще труднее преодолеть, чем империализм силы. После того как Западная империя пала, вся европейская культура еще долго — по существу, вплоть до Реформации — сохраняла окраску римского империализма. Ныне она для нас отдает западноевропейским империализмом. Мне думается, что если нам суждено дышать полной грудью в том мире, который установится после настоящей войны, то мы вынуждены будем в своих мыслях признать равенство Азии, причем не только в политическом, но и в культурном отношении. Не знаю, какие изменения это вызовет, но в одном я уверен: изменения эти будут глубокими и имеющими величайшее значение.

Глава VIII
ИОАНН СКОТ

Иоанн Скот (или по-латыни Иоганн Скотус), к имени которого иногда еще прибавляют Эриугена или Эригена, является самой изумительной личностью IX столетия; если бы он жил в V или даже в XV столетии, он поражал бы нас в меньшей мере. Иоанн Скот был ирландцем, неоплатоником, блестящим знатоком греческого языка, пелагианцем, пантеистом.

Значительную часть своей жизни Иоанн Скот провел под покровительством Карла Лысого, короля Франции, и хотя он придерживался далеко не ортодоксальных взглядов, он сумел, насколько нам известно, избежать преследований. Разум он ставил выше веры, а авторитет церковников ни во что не ставил; тем не менее они сами, чтобы разрешить свои споры, обращались к его авторитетному мнению.

Чтобы понять появление такого человека, мы должны предварительно обратить свое внимание на развитие ирландской культуры в столетия, последовавшие за смертью св. Патрика. Помимо того в высшей степени досадного факта, что св. Патрик был англичанином, надо отметить еще два обстоятельства, едва ли менее досадные: во-первых, христиане имелись в Ирландии еще до прибытия сюда св. Патрика; во-вторых, что бы он ни сделал для ирландского христианства, ирландская культура ему ничем не была обязана. Когда Галлия (рассказывает один галльский писатель) подверглась нашествию варваров, сначала Аттилы, а затем готов, вандалов и Алариха, «все ученые мужи по эту сторону моря бежали, причем в страны, расположенные по ту сторону моря, особенно в Ирландию, и куда бы они затем ни прибывали, приносили жителям тех мест огромное преуспеяние в науках»[1]. Если кто-либо из этих ученых искал убежища в Англии, то их должна была ждать неминуемая смерть от англов, саксов и ютов; тем же, кто бежал в Ирландию, удалось, действуя совместно с миссионерами, перенести сюда значительную часть тех знаний и цивилизации, которые исчезли на континенте. Есть все основания полагать, что на протяжении VI, VII и VIII столетий среди ирландцев сохранялось знание греческого языка, а также основательное знакомство с латинскими классиками[2].

В Англии греческий язык был известен со времени Теодора, архиепископа Кентерберийского (669–690), который сам был греком и образование получил в Афинах; на севере знание греческого языка могло быть приобретено также через

[1] Cambridge Medieval History. Vol. III, p. 501.

[2] Этот вопрос тщательно разбирается в «Cambridge Medieval History». Vol. III, ch. XIX, где делается заключение в пользу греческого языка в Ирландии.

посредство ирландских миссионеров. «В конце VII столетия, — говорит Монтегю Джемс, — Ирландия была страной, которая превосходила все другие по жажде знаний, и преподавательская деятельность била здесь ключом. Латинский язык (и в меньшей мере греческий) изучался с научной точки зрения... И когда, гонимые сначала фанатизмом миссионеров, а позднее тревожной обстановкой на родине, они [ученые-беженцы. — *Ред.*] устремились целыми толпами на континент, они сыграли большую роль в спасении остатков литературы, которую они уже научились ценить»[1]. Гейрик Оксеррский примерно в 876 году следующим образом описывает наплыв ирландских ученых: «Ирландия, пренебрегая опасностями моря, переселяет на наши берега почти *en masse*[2] великое множество философов, и все столпы учености обрекают себя на добровольное изгнание ради милостей Соломона премудрого», сиречь короля Карла Лысого[3].

Вынужденное бродяжничество было уделом ученых во многие эпохи. В начальный период греческой философии многие философы были беглецами из Персии; в последний ее период они стали беглецами в Персию. В V столетии, как мы только что видели, ученые бежали из Галлии на острова, к западу от Шотландии, чтобы спастись от германцев. В IX веке они бежали из Англии и Ирландии обратно, чтобы спастись от скандинавов. В наши дни философам Германии приходится бежать даже еще дальше на Запад, чтобы спастись от своих же собственных соотечественников. И кто знает, пройдет ли такой же долгий срок, пока они побегут в обратном направлении.

Мы располагаем весьма скудными сведениями об ирландцах той поры, когда они спасали для Европы традицию классической культуры. Наука эта была связана с монастырями и насквозь проникнута благочестием, как свидетельствуют покаяния ирландцев; однако маловероятно, чтобы она была особенно поглощена теологическими тонкостями. Сосредоточиваясь в основном вокруг монастырей, а не вокруг епископских дворцов, наука эта была свободна от того админи-

[1] Cambridge Medieval History. Vol. III, pp. 507–508.

[2] En masse (*франц.*) — в массе, целиком. — *Прим. перев.*

[3] Cambridge Medieval History. Vol. III, p. 524.

стративного духа, который неизменно был характерен для духовенства континента, начиная с Григория Великого. А поскольку эффективные связи этой науки с Римом были в основном прерваны, в ней удержался тот взгляд на папу, который существовал во времена св. Амвросия, а не тот, что утвердился позднее. Некоторые полагают, что Пелагий был ирландцем (хотя скорее всего он был бриттом). Вполне вероятно, что его ересь уцелела в Ирландии, где власти не смогли истребить ее, как это им удалось, хотя и с трудом, в Галлии. Эти обстоятельства в некоторой мере объясняют ту необычайную свободу и свежесть, которые отличают теоретические воззрения Иоанна Скота.

Начало и конец жизни Иоанна Скота неизвестны; мы располагаем сведениями лишь о среднем периоде, когда он состоял на службе у французского короля. Принято считать, что Иоанн Скот родился около 800 года, а умер около 877 года, но обе эти даты чисто предположительны. Его пребывание во Франции приходится на понтификат Николая I, и в биографии Иоанна Скота мы вновь встречаемся с теми лицами, которые упоминались в связи с этим папой: Карлом Лысым, императором Михаилом и самим папой.

Иоанн был приглашен во Францию Карлом Лысым около 843 года и поставлен им во главе придворной школы. Между монахом Готтшальком и видным сановником Реймсским архиепископом Гинкмаром разгорелся спор по вопросу о предопределении и свободе воли. Монах был сторонником предопределения, архиепископ стоял за свободу воли. Иоанн поддержал архиепископа в трактате «О божественном предопределении», но в этой поддержке он зашел чересчур далеко за рамки благоразумия. Тема была щекотливой; ее касался Августин в своих сочинениях против Пелагия; но было опасно соглашаться с Августином и еще опаснее — открыто выступать против него. Иоанн выступил в поддержку принципа свободы воли, и это могло бы пройти безнаказанно, но тот факт, что аргументация его носила чисто философский характер, вызвал негодование. Это не значит, что Иоанн открыто выступал против чего-либо принятого в теологии; но он отстаивал мнение, что философия является равным или даже высшим авторитетом, независимым от

откровения. Иоанн настаивал, что разум и откровение — это два источника истины и потому не могут противоречить друг другу; но если иной раз они *по видимости* противоречат друг другу, то предпочтение должно быть отдано разуму. Истинная религия, заявляет Иоанн, является и истинной философией; но и обратно — истинная философия является и истинной религией. Сочинение Иоанна дважды, в 855 и 859 годах, было осуждено церковными соборами; первый из них назвал его в своем приговоре «Скотовой бурдой».

Однако Иоанн Скот избежал наказания благодаря поддержке короля, с которым он, видимо, был на дружеской ноге. Если можно доверять сообщению Уильяма Малмсберийского, то однажды король, когда Иоанн обедал с ним, спросил: «Что отделяет Скота от скота», на что Иоанн ответил: «Только ширина обеденного стола». В 877 году король умер, и после этой даты об Иоанне ничего не известно. Некоторые полагают, что он также умер в этом году. Существуют легенды, что Альфред Великий пригласил его в Англию, что он стал аббатом Малмсбери или Ателни и был убит монахами. Однако, по-видимому, это несчастье приключилось с каким-то другим Иоанном.

Следующим трудом Иоанна был перевод с греческого из псевдо-Дионисия. Это произведение пользовалось огромной славой в период раннего Средневековья. Когда св. Павел проповедовал в Афинах, то «некоторые же мужи, пристав к нему, уверовали; между ними был Дионисий Ареопагит» (Деян. 17; 34). Это все, что известно об этом человеке ныне, но в Средние века о нем знали куда больше. Он совершил поездку во Францию и основал аббатство Сен-Дени; так по крайней мере уверял Гильдуин, бывший его аббатом как раз накануне прибытия Иоанна во Францию. Кроме того, Дионисию приписывали авторство важного сочинения, целью которого было примирить неоплатонизм с христианством. Дата написания этого сочинения неизвестна; это было, безусловно, до V века и после Плотина. На Востоке оно пользовалось широкой известностью и славой, но на Западе было известно лишь немногим, пока в 827 году греческий император Михаил не послал экземпляр этого сочинения Людовику Благочестивому, который передал его вышеупомянутому аб-

бату Гильдуину. Гильдуин, полагая, что оно и в самом деле написано учеником св. Павла — мнимым, основателем аббатства, сгорал от любопытства узнать, что в нем рассказывается, но никто не мог перевести его с греческого языка, пока не появился Иоанн. И Иоанн выполнил перевод, что должно было доставить ему истинную радость, ибо его собственные взгляды оказались очень близкими взглядам псевдо-Дионисия; последний начиная с этого времени оказывал значительное влияние на развитие католической философии на Западе.

В 860 году перевод Иоанна был послан папе Николаю. Папа разгневался на то, что труд опубликовали, не испросив у него предварительно разрешения, и приказал Карлу послать Иоанна в Рим, — приказ, который был пропущен мимо ушей. Что же касается содержания, и особенно учености, обнаруженной в переводе, то папе не к чему было придраться. Его библиотекарь Анастасий, блестящий знаток греческого языка, которому папа передал перевод Иоанна на заключение, пришел в изумление, что человек из далекой и варварской страны мог обладать такими глубокими познаниями в греческом языке.

Наиболее значительное сочинение Иоанна называлось (по-гречески)«О разделении природы». Книга эта представляет собой то, что в схоластические времена подпало бы под определение «реализма», то есть в ней, в соответствии с учением Платона, отстаивалось воззрение, что универсалии существуют до конкретных вещей. В понятие «природы» Иоанн включает не только сущее, но и то, что не существует. Вся природа разделяется на четыре вида: 1) творящая, но не сотворенная, 2) творящая и вместе с тем сотворенная, 3) сотворенная, но не творящая, 4) нетворящая и несотворенная. Первая природа — это очевидно, Бог. Вторая природа — (платоновские) идеи, существующие в Боге. Третья природа — вещи, существующие в пространстве и времени. Четвертая природа — неожиданно снова Бог, но уже не как творец, а как конец и цель всех вещей. Все, что обязано Богу своим возникновением, стремится вернуться к нему; таким образом, конец всех вещей совпадает с их началом. Соединительное звено между единым и многим образует логос.

В область небытия Иоанн включает различные вещи, например физические предметы, не принадлежащие к умо-

постигаемому миру, и грех, поскольку он означает утрату божественного образа. Поистине существует только творящая, но несотворенная природа; она является сущностью всех вещей. Бог — это начало, середина и конец вещей. Сущность Бога непознаваема ни для людей, ни даже для ангелов. В известном смысле Бог непознаваем даже для самого себя: «Бог не знает о самом себе, что он есть, так как он не есть *нечто;* в известном отношении он непостижим ни для Самого Себя, ни для чьего бы то ни было разума»[1]. Но бытие Бога может быть обнаружено из бытия вещей; Его мудрость — из их порядка; Его жизнь — из их движения. Его бытие есть Отец, Его мудрость — Сын, Его жизнь — Дух Святой. Однако Дионисий прав, утверждая, что никакие определения не приложимы к Богу. Существует положительное богословие, в котором Он определяется категориями истины, добра, существования и т. д.; но подобные определения верны лишь как символы, ибо все эти предикаты имеют противоположное значение, представляющее их отрицание, Бог же не имеет противоположного значения, представляющего Его отрицание.

Вид вещей, которые творят и вместе с тем сотворены, охватывает все первопричины, или первообразы, или платоновские идеи. Совокупность этих первопричин составляет логос. Мир идей вечен, но тем не менее сотворен. Под влиянием Святого Духа эти первопричины дают начало миру отдельных вещей, материальность которого призрачна. Когда говорят, что Бог сотворил вещи из «ничто», то под этим «ничто» надо понимать самого Бога — в том смысле, в котором Он трансцендентен для всякого познания.

Процесс творения вечен: субстанцией всех конечных вещей является Бог. Творение не является вещью, отличной от Бога. Творение существует в Боге, а Бог являет Себя в творении невыразимым образом. «Святая троица любит Себя в нас и в Себе[2] она видит и приводит в движение сама Себя».

---

[1] Ср. Брэдли о недостоверности всякого познания. Брэдли утверждает, что нет такой истины, которая была бы совершенно истинной, но лучшая из доступных нам истин не может быть проверена разумом.

[2] Ср. Спиноза.

Источником греха является свобода: грех возникает оттого, что человек, вместо того чтобы обращаться к Богу, обратился к самому себе. Зло не имеет своего основания в Боге, ибо в Боге нет никакой идеи зла. Зло принадлежит к области небытия и не имеет основания, ибо если бы оно имело основание, то было бы необходимо. Зло — это отсутствие добра.

Логос — это принцип, возвращающий многое к единому, а человека к Богу; это, таким образом, — спаситель мира. Соединяясь с Богом, та часть человека, которая осуществляет соединение, становится Божественной.

Иоанн расходится с аристотеликами, отвергая реальное существование отдельных вещей. Платона он называет столпом философов. И все-таки первые три из его видов бытия косвенно выведены из аристотелевских движется-недвижимо, движется-и-движимо, движимо, но не движется. Четвертый вид бытия в системе Иоанна — не творящий и несотворенный — выведен из учения Дионисия о возвращении всех вещей к Богу.

Из данного выше краткого изложения ясно предстает неортодоксальность взглядов Иоанна Скота. Его пантеизм, отвергающий субстанциальную реальность творений, имеющую основание в самих себе, противоречит христианскому учению. Ни один благоразумный теолог не мог бы принять также и толкования процесса творения из «ничто», которое дал Иоанн. В его понятии троичности, обнаруживающем большое сходство с понятием Плотина, три ипостаси оказываются неравными, хотя Иоанн и тщится оградить себя по этому вопросу от критики. Все эти еретические воззрения свидетельствуют о независимости ума, поразительной в IX столетии. Возможно, что неоплатоновский характер учения Иоанна мог быть обычным явлением в Ирландии, как это было среди греческих отцов церкви IV и V столетий. Может быть, если бы мы располагали более полными сведениями о развитии ирландского христианства с V по IX столетие, Иоанн не казался бы нам столь удивительным феноменом. С другой стороны, возможно, что большая часть еретических элементов в воззрениях Иоанна должна быть приписана влиянию псевдо-Дионисия, которого в силу его предполагаемой связи со св. Павлом ошибочно считали ортодоксальным мыслителем.

Еретическим является, конечно, и взгляд Иоанна на творение как на процесс, не имеющий начала во времени, — взгляд, вынуждающий его утверждать, что история творения, рассказанная в Книге бытия, является иносказанием. Рай и грехопадение человека нельзя понимать в буквальном смысле. Подобно всем пантеистам, Иоанн сталкивается с трудностями в вопросе о грехе. Он утверждает, что первоначально человек не знал греха, и когда он не знал греха, не было и разделения полов. Это, конечно, противоречит тексту: «Мужчину и женщину сотворил их». По мнению Иоанна, грех был единственной причиной разделения человеческих существ на мужчин и женщин. Женщина воплощает чувственную и падшую природу человека. В конце концов различие полов снова исчезнет, и мы будем иметь чисто духовые тела[1]. Грех заключается в злонамеренности воли, в ложном приписывании добра тому, что им не является. Грех наказывается естественным путем; это наказание заключается в разоблачении суетности греховных вожделений. Однако наказание греха не вечно. Как и Ориген, Иоанн утверждает, что в конце концов даже дьяволы будут спасены, хотя и позднее, чем другие люди.

Перевод псевдо-Дионисия, выполненный Иоанном, оказал большое влияние на развитие средневековой мысли; напротив, его *magnus opus*[2] о разделении природы оказал весьма незначительное влияние. Это сочинение неоднократно предавалось осуждению как еретическое, и в конце концов в 1225 году папа Гонорий III приказал сжечь все его экземпляры. К счастью, приказ этот не был выполнен с должным тщанием.

Глава IX
ЦЕРКОВНАЯ РЕФОРМА XI СТОЛЕТИЯ

В XI столетии Европа впервые после падения Западной империи пережила быстрый прогресс, результаты которого не были утрачены для будущего. Своеобразный прогресс имел

[1] Вопреки мнению св. Августина.

[2] Magnus opus (*лат.*) — великий труд. — *Прим. перев.*

место уже во время каролингского возрождения, но он оказался непрочным. В XI столетии прогресс был непрерывным и многогранным. Он начался с монастырской реформы, затем захватил папство и аппарат церковного управления, а к концу столетия привел к появлению первых схоластических философов. Норманны изгнали сарацин из Сицилии; венгры, став христианами, прекратили грабительские набеги; завоевания норманнов во Франции и Англии избавили эти страны от дальнейших вторжений скандинавов. Архитектура, носившая (кроме тех стран, где преобладало византийское влияние) варварский характер, как-то сразу обрела величие и возвышенность. Уровень образования очень сильно поднялся среди духовенства и значительно — среди светской аристократии.

Движение за реформу на своих ранних стадиях было вызвано к жизни в умах его вдохновителей исключительно нравственными побуждениями. Все духовенство — как белое, так и черное — погрязло в грехах, и ревнители благочестия задались целью привести его образ жизни в большее соответствие с принципами церкви. Однако за этим чисто нравственным побуждением скрывалось и другое, на первых порах, возможно, неосознанное, но постепенно становившееся все более и более явным. Побуждение это заключалось в стремлении довести до конца отделение духовенства от мирян и этим умножить власть духовенства. Поэтому было вполне естественно, что непосредственным результатом победы движения за реформу в церкви должен был явиться ожесточенный конфликт между императором и папой.

Жрецы составляли обособленную и могущественную касту в Египте, Вавилоне и Персии, но не в Греции или Риме. В первоначальной христианской церкви различие между духовенством и мирянами возникло не сразу; когда мы читаем в Новом Завете о «епископах», то слово это имеет совсем не то значение, которое оно приобрело для нас. Отделение духовенства от остального населения имело два аспекта — доктринальный и политический; политический аспект зависел от доктринального. Духовенство было наделено известной сверхъестественной силой, особенно в связи с таинствами, кроме крещения, которое могло быть совершено

и мирянами. Без помощи духовенства нельзя было совершить бракосочетание, получить отпущение грехов и осуществить соборование. Еще большее значение для периода Средневековья имело пресуществление: только священник мог совершить чудо мессы. Лишь в XI столетии, в 1079 году, доктрина пресуществления стала догматом веры, хотя она уже задолго до этого получила всеобщее признание.

Благодаря обладанию сверхъестественной силой, священники могли определять, суждено ли человеку провести вечную жизнь на небе или в аду. Если человек умирал отлученным от церкви, он отправлялся в ад; если же он умирал после того, как священник совершал все необходимые церемонии, он должен был в конце концов попасть на небо, при условии, что должным образом покаялся и исповедался в своих грехах. Но прежде чем попасть на небо, ему предстояло провести некоторое время — может быть, весьма значительное — в муках чистилища. Во власти священника было сократить это время, произнося мессы за упокой его души, что они охотно готовы исполнять за подходящую денежную мзду.

Нужно иметь в виду, что и священники и миряне искренне и непоколебимо верили всему этому; это не было только верованием, исповедовавшимся по обязанности. Сверхъестественная сила, которой было наделено духовенство, не раз обеспечивала ему победу над могущественными государями, выступавшими во главе своих армий. Но эта сила ограничивалась двумя обстоятельствами: дикими взрывами страстей со стороны неистовых мирян и раздорами среди самого духовенства. Жители Рима, вплоть до времени Григория VII, обнаруживали весьма слабое почтение к особе папы. Они могли похитить его, засадить в тюрьму, отравить или открыто выступить против него всякий раз, когда буйные распри клик, на которые распадался Рим, побуждали их к таким действиям. Как это совмещалось с их верованиями? Частично, несомненно, дело объяснялось просто отсутствием сдерживающих начал, но частично и убеждением, что в содеянных грехах можно будет покаяться на смертном одре. Была еще одна причина, действие которой в Риме сказывалось меньше, чем в других местах; она заключалась в том, что короли могли подчинять своей воле епископов в своих владе-

ниях и таким образом обеспечивать достаточное количество сверхъестественной силы, чтобы спасти себя от вечного проклятия. Поэтому наличие церковной дисциплины и единого аппарата церковного управления составляло необходимую предпосылку могущества духовенства. Эти цели были достигнуты в XI столетии как неотъемлемая часть движения за моральную реформу духовенства.

Могущество духовенства как целого могло быть обеспечено только ценой весьма значительных жертв со стороны отдельных представителей клира. Два огромных зла, против которых направляли свою энергию все церковные реформаторы, были симония и внебрачное сожительство. Каждому из этих моментов нужно уделить несколько слов.

Благодаря пожертвованиям верной паствы церковь стала богатой. Многие епископы владели огромными поместьями, и даже приходские священники, как правило, вели по тем временам весьма привольный образ жизни. Право назначать епископов обычно на практике находилось в руках королей, но иногда и в руках отдельных представителей феодальной знати — вассалов короля. Король обычно продавал епископские должности; это даже было источником значительной доли его доходов. В свою очередь епископ продавал те церковные бенефиции, которые находились в его власти. Тайны это ни для кого не составляло. Герберт (Сильвестр II), описывая епископа, вложил в уста последнего следующие слова: «Я дал золото и получил епископство; и я не боюсь получить свое золото обратно, если я веду себя должным образом. Я посвящаю в сан священника и получаю золото; я назначаю диакона и получаю кучу серебра. Видишь — то золото, что я дал, я вернул в свой кошелек умноженным»[1]. Петр Дамиани в 1059 году обнаружил, что в Милане не было ни одного представителя клира, от архиепископа до низшего служителя церкви, который не был бы повинен в симонии. А то, что было в Неаполе, никоим образом не составляло исключения.

Симония, конечно, являлась грехом, но это было еще не все, что можно было сказать против нее. Симония приводила к тому, что церковные бенефиции раздавались не за за-

[1] Cambridge Medieval History. Vol. V, ch. 10.

слуги, а за богатство; она закрепляла право светских владык на назначение епископов и полную зависимость от светских правителей; симония превращала епископат в часть феодальной системы. Кроме того, когда человек покупал бенефицию, он, естественно, жаждал возместить свои расходы, и потому, по всей видимости, мирские заботы должны были взять в нем верх над заботами духовными. Вот почему кампания против симонии была необходимой частью борьбы за власть церкви.

Весьма сходные соображения приложимы к вопросу о целибате духовенства. Реформаторы XI столетия часто говорили о «внебрачном сожительстве», когда правильнее было бы говорить о «браке». Монахам, конечно, мешал вступить в брак данный ими обет целомудрия, но для вступления в брак белого духовенства не было никакого ясного запрета. В восточной церкви приходские священники вплоть до сего дня имеют право жениться. На Западе в XI столетии большинство приходских священников было людьми женатыми. Епископы в свою очередь обращались к словам св. Павла: «Но епископ должен быть непорочен, одной жены муж»[1]. В моральном отношении этот вопрос не был столь же бесспорным, как вопрос о симонии, но политические побуждения, диктовавшие требование целибата духовенства, были весьма сходны с теми, которые действовали в кампании против симонии[2].

Когда священники были женаты, они, естественно, пытались передать церковную собственность своим сыновьям. Они имели возможность сделать это на законном основании, если их сыновья становились священниками; поэтому одним из первых шагов партии реформы, когда она пришла к власти, было запретить принятие сана сыновьями священников[3]. Однако при царившей в те времена сумятице всегда оставалась опасность, что священники, если они имели сыновей, найдут способы незаконным путем отторгнуть в их пользу часть церковных земель. К этому экономическому соображению прибавлялся и тот факт, что если священник, подобно своим

[1] I Тимоф. 3; 2.

[2] См. *Henry C. Lea.* The History of Sacerdotal Celibacy.

[3] В 1046 году было предписано, что сын священника не может быть епископом. Позднее было предписано, что он вообще не может быть духовным лицом.

соседям, был человеком семейным, то он казался им менее далеким от них самих. Начиная по крайней мере с V столетия неизменно раздавались пылкие панегирики в пользу целибата, и если духовенству нужно было, чтобы оно было окружено в глазах верующих ореолом благоговения (на котором покоилась его собственная власть), то в высшей степени было выгодно, чтобы оно явным образом было отделено от других людей установлением воздержания от брака. Сами реформаторы, несомненно, искренне верили, что женатое состояние, хотя и не греховно, ниже состояния целибата. Правда, св. Павел говорит: «Но если не могут воздержаться, пусть вступают в брак»[1], — но ведь истинно святой человек должен уметь воздержаться. Поэтому целибат духовенства является неотъемлемым элементом морального авторитета церкви.

Сделав эти общие предварительные замечания, обратимся к фактической истории реформаторского движения в церкви XI столетия.

Начало движения восходит к более раннему времени — к основанию Клюнийского аббатства в 910 году Вильгельмом Благочестивым, герцогом Аквитанским. С самого начала это аббатство было совершенно независимо от всех внешних властей и подчинено непосредственно папе; более того, его аббат был наделен властью над другими монастырями, обязанными Клюни своим возникновением. Большинство монастырей в те времена владело огромными богатствами и отличалось распутным образом жизни своих обитателей: Клюнийский монастырь, хотя и избежал крайностей аскетизма, ревниво следил за сохранением благопристойности и приличия. Второй *аббат,* Одон, выехал в Италию, где был поставлен во главе нескольких римских монастырей. Успех не всегда сопутствовал ему: «Фарфский монастырь, расколотый распрей между двумя соперничавшими аббатами, которые убили своего предшественника, воспротивился попытке Одона насадить клюнийских монахов и при помощи яда отделался от *аббата,* навязанного им Альбериком военной силой»[2]. (Альберик был правителем Рима, который пригласил

[1] I Коринф. 7; 9.

[2] Cambridge Medieval History. Vol. V, p. 662.

Одона.) В XII столетии реформаторское рвение Клюни остыло. Св. Бернар осуждал красивую архитектуру монастыря; как и все ревнители благочестия своего времени, он видел в великолепии церковных построек признак греховной гордыни.

На протяжении XI столетия реформаторы основали различные другие ордена. Ромуальд, аскет-отшельник, в 1012 году основал орден камальдулов; Петр Дамиани, о котором нам вскоре предстоит говорить, был последователем Ромуальда. Орден картезианцев, которые никогда не отказывались от аскетизма, был основан в 1084 году Бруно Кельнским. В 1098 году был основан орден цистерцианцев, а в 1113 году к нему присоединился св. Бернар. Этот орден строго придерживался бенедиктинского устава. Он запрещал даже окна из цветного стекла. Для выполнения трудовых обязанностей в ордене использовались *con-versi,* или светские братья. Эти люди приносили монашеские обеты, но не имели права учиться читать и писать; они использовались главным образом на сельскохозяйственных, а также и на других работах, таких как зодчество. Фаунтинское аббатство в Йоркшире является делом рук цистерцианцев — изумительное творение для людей, полагавших, что всякая красота — это дьявольское наваждение.

Пример Фарфы, который никоим образом не был единственным в своем роде, свидетельствует о том, что от деятелей монастырской реформы требовались недюжинная храбрость и энергия. Там, где они добивались успеха, они были поддержаны светскими властями. Именно эти люди и их последователи сделали возможной реформу сначала папства, а затем и церкви в целом.

Однако на первых порах реформа церкви была в основном делом рук императора. Последним династическим папой был Бенедикт IX, избранный в 1032 году; говорили, что в это время ему было всего 12 лет. Он был сыном Альберика Тускулумского, с которым мы уже встречались в связи с историей *аббата* Одона. По мере того как папа становился старше, он вел все более и более распущенный образ жизни, приводивший в ужас даже римлян. В конце концов развращенность его достигла таких пределов, что он решил отречься от папского престола, чтобы иметь возможность жениться. Он продал титул папы своему крестному отцу, принявшему

имя Григория VI. Хотя Григорий приобрел титул папы при помощи симонии, сам он был реформатором; он был другом Гильдебранда (Григория VII). Однако способ, при помощи которого он приобрел титул папы, был чересчур скандальным, чтобы это могло сойти ему с рук. Юный император Генрих III (1039–1056) был благочестивым реформатором; он отказался от практики симонии, несмотря на то что это означало чувствительный урон для доходов его казны, но удержал за собой право назначать епископов. В 1046 году, когда ему было 22 года, он прибыл в Италию и низложил Григория VI, обвинив его в симонии.

На протяжении всего своего правления Генрих III полновластно назначал и низлагал пап; но этой властью он пользовался благоразумно, в интересах реформы. Отделавшись от Григория VI, он назначил его преемником немецкого епископа Суидгера Бамбергского; римляне отказались от права избирать папу, которого они домогались и которым часто действительно пользовались, почти всегда всуе. Новый папа умер в следующем году; очередной ставленник императора также умер почти сразу после своего вступления на престол, — как говорили, от яда. Тогда выбор Генриха III пал на своего родственника, Бруно Тульского, который принял имя Льва IX (1049–1054). Этот папа был ревностным реформатором, много путешествовал, любил созывать соборы; заветным его желанием было разбить норманнов в Южной Италии, но в этом он успеха не имел. Гильдебранд был другом и, пожалуй, можно сказать, учеником Льва IX. После его смерти император в 1055 году назначил еще одного папу — Гебхарда Эйхштадского, который принял имя Виктора II. Однако император умер в следующем году, а папа — через год после него. Начиная с этого момента отношения между императорами и папами стали менее дружественными. После того как папа с помощью Генриха III приобрел моральный авторитет, он стал домогаться сначала независимости от императора, а затем и главенства над ним. Так начался великий конфликт, длившийся двести лет и закончившийся поражением императора. Поэтому в плане исторической перспективы политика реформирования папства, проводившаяся Генрихом III, пожалуй, была недальновидной.

Следующий император, Генрих IV, правил пятьдесят лет (1056–1106). Пока он был несовершеннолетним, регентская власть находилась в руках его матери императрицы Агнесы. Стефан IX был папой только один год; после его смерти кардиналы избрали одного папу, а римляне, вновь заявив о притязаниях на право, от которого они одно время отказались, избрали другого. Императрица приняла сторону кардиналов, избранник которых принял имя Николая II. Хотя его правление длилось всего три года, оно было полно значительных событий. Николай II заключил мир с норманнами, ослабив тем самым зависимость папства от императора. Именно при Николае II был издан декрет, определивший порядок избрания пап; согласно этому декрету, выборы производились сначала кардиналами-епископами, затем остальными епископами и, наконец, духовенством и населением Рима, участие которого, понятно, должно было быть голой проформой. В действительности право избрания папы принадлежало кардиналам-епископам. Местом выборов должен был быть по возможности Рим, но если обстоятельства делали проведение выборов в Риме затруднительным или нежелательным, то они могли происходить и в любом другом месте. Императору в выборах не отводилось совершенно никакой роли. Декрет этот, принятый только после упорной борьбы, явился важным шагом на пути освобождения папства от светского контроля.

Николай II провел в жизнь и другой декрет, согласно которому впредь посвящения в сан, произведенные людьми, повинными в симонии, должны были считаться недействительными. Декрету не была придана обратная сила, ибо в этом случае пришлось бы признать недействительным подавляющее большинство посвящений в сан священников, продолжающих оставаться на службе.

В годы пребывания Николая II на папском престоле в Милане началась интересная борьба. Архиепископ, следуя традиции Амвросия, стал притязать на известную независимость от папы. Архиепископ и подчиненное ему духовенство выступали в союзе с аристократией и были ярыми противниками реформы. Напротив, торговый и низший классы требовали, чтобы духовенство держалось стези благочестия;

на этой почве возникали бунты в поддержку требования целибата духовенства и мощное реформаторское движение, получившее название движения «патариев», которое направлялось против архиепископа и его приверженцев. В 1059 году папа, чтобы оказать поддержку реформе, послал в Милан в качестве своего легата знаменитого св. Петра Дамиани. Дамиани был автором трактата «О божественном всемогуществе», в котором утверждалось, что Бог может вершить деяния, противные закону противоречия, и может уничтожить прошлое. (Это воззрение было отвергнуто св. Фомой и с той поры почиталось неортодоксальным.) Дамиани отвергал диалектику, а философию называл служанкой теологии. Он был, как мы уже видели, последователем отшельника Ромуальда и с большой неохотой участвовал в ведении практических дел. Слава его святости, однако, была таким козырем в руках папства, что в ход были пущены все средства убеждения, лишь бы уговорить его помочь реформаторской кампании, и он уступил представлениям папы. В 1059 году Дамиани выступил в Милане перед собравшимися церковниками с речью против симонии. Сначала это привело их в такую ярость, что жизнь Дамиани была в опасности, но в конце концов он завоевал их своим красноречием, и со слезами все они как один покаялись в своей вине. Больше того, они обещали во всем подчиняться Риму. При следующем папе возник конфликт с императором из-за Миланской епархии, в котором в конце концов с помощью патариев папа одержал победу.

После смерти Николая II, последовавшей в 1061 году, возник конфликт между Генрихом IV, достигшим к этому времени совершеннолетия, и кардиналами о порядке избрания нового папы. Император не признал декрета о выборах и не намеревался отказываться от своих прав в деле избрания папы. Конфликт растянулся на целых три года, но в конце концов восторжествовал избранник кардиналов без решительной попытки помериться силами между императором и курией. Решили дело очевидные достоинства папы, избранного кардиналами, который соединял в себе добродетель с жизненным опытом; он был учеником Ланфранка (будущего архиепископа Кентерберийского). После смерти папы, Александра II, в 1073 году был избран Гильдебранд (Григорий VII).

Григорий VII (1073–1085) является одним из наиболее выдающихся пап. Он задолго до этого уже играл видную роль и оказывал большое влияние на политику папства. Именно благодаря Гильдебранду папа Александр II благословил английское предприятие Вильгельма Завоевателя; как в Италии, так и на Севере он покровительствовал норманнам. Гильдебранд был протеже Григория VI — того самого, который купил титул папы, чтобы бороться против симонии; после того как этот папа был низложен, Гильдебранд находился два года в изгнании. Остаток своей жизни он провел в основном в Риме. Гильдебранд не мог похвастаться особым образованием, но главной духовной пищей его был св. Августин, с доктринами которого он познакомился из вторых рук — по сочинениям своего кумира Григория Великого. Став папой, Гильдебранд уверовал, что устами его глаголет сам св. Петр. Это преисполнило его такой самоуверенностью, которая в глазах мирян не имела никакого оправдания. Гильдебранд соглашался с тем, что власть императора также божественного происхождения: сначала он уподоблял папу и императора двум глазам; позднее, уже во время конфликта с императором, — солнцу и луне; роль солнца, понятно, отводилась папе. Папа должен быть верховным судьей в вопросах нравственности, и потому ему должно принадлежать право низлагать императора, если император вел себя безнравственно. И ничего не могло быть более безнравственного, чем перечить папе. Во всем этом Гильдебранд был искренне и глубоко убежден.

Ни один из предшествующих пап не сделал так много для утверждения целибата духовенства, как Григорий VII. В Германии духовенство возроптало и как по этой причине, так и по многим другим склонно было принять сторону императора. Однако миряне повсюду оказывали предпочтение неженатым священникам. Григорий подстрекал мирян к бунтам против женатых священников и их жен; во время таких бунтов священники и их жены часто испытывали самое жестокое обращение. Григорий призывал мирян не посещать те мессы, которые служили непокорные священники. Он предписал, что таинства, совершаемые женатым духовенством, недействительны и что таким клирикам запрещено вступать в пре-

делы церкви. Все это вызывало оппозицию духовенства и поддержку мирян; даже в Риме, где папы обычно жили, дрожа за свою шкуру, Григорий был популярен среди городского населения.

При Григории начался великий конфликт из-за «инвеституры». При посвящении в сан епископа последнему вручалось кольцо и посох как символы его должности. Вручались они императором или королем (в зависимости от того, в какой стране происходило дело) в качестве феодального сюзерена епископа. Григорий настаивал на том, что кольцо и посох должны вручаться папой. Конфликт был составной частью движения, направленного на то, чтобы вырвать духовенство из феодальной иерархии. Длился он долго, но в конце концов завершился полной победой папства.

Распря, приведшая к Каноссе, началась из-за миланского архиепископства. В 1075 году император, заручившись согласием викарных епископов, назначил нового архиепископа; папа усмотрел в этом посягательство на свою прерогативу и пригрозил императору отлучением от церкви и низложением с престола. Император ответил тем, что созвал собор епископов в Вормсе, где епископы заявили, что не признают больше власти папы. Они послали папе письмо, в котором обвиняли его в блуде, клятвопреступлении и (тягчайшее прегрешение) дурном обращении с епископами. Послал письмо и император, заявивший, что он стоит выше всякого земного суда. Император и его епископы провозгласили Григория низложенным; Григорий же отлучил от церкви императора и его епископов и объявил их низложенными. Словом, спектакль начался.

В первом действии победа склонилась на сторону папы. Саксонцы, которые перед тем восстали против Генриха IV, но потом заключили с ним мир, снова восстали; напротив, немецкие епископы примирились с Григорием. Весь мир был возмущен поведением императора по отношению к папе. В итоге в следующем году (1077) Генрих решил просить у папы отпущения грехов. В самый разгар зимы в сопровождении жены, малютки-сына и немногих слуг он пересек Мон-Сениский перевал и предстал с повинной перед Каносским дворцом, где находился папа. Три дня папа заставлял его

ждать разутым и в одежде кающегося грешника. Наконец императора впустили. Принеся покаяние и поклявшись впредь следовать указаниям папы в отношениях со своими противниками в Германии, император получил прощение и был возвращен в лоно церкви.

Победа папы, однако, была призрачной. Сгубили папу правила его же собственной теологии, одно из которых предписывало отпускать грехи кающимся грешникам. Как ни странно, Генрих его обманывал, а папа считал покаяние императора искренним. Он скоро понял, какую допустил ошибку. Он лишил себя возможности поддерживать врагов Генриха, которые чувствовали, что он их предал. С этого момента события начали развиваться против папы.

Немецкие враги Генриха избрали антиимператора, которого звали Рудольфом. Первое время папа, хотя он и утверждал, что именно ему принадлежит право решать, кто из них, Генрих или Рудольф, является императором, никак не мог решиться сделать выбор. Наконец, в 1080 году, когда факты убедили его в том, что покаяние Генриха было притворным, он высказался в пользу Рудольфа. Но к этому времени Генрих справился с большинством своих противников в Германии. По указанию Генриха поддерживавшие его церковники избрали антипапу, и в 1084 году Генрих вступил с ним в Рим. Антипапа короновал Генриха по всей форме, но вскоре им обоим пришлось уносить ноги от норманнов, которые двинулись на помощь Григорию. Норманны жестоко разграбили Рим и увезли Григория с собой. Фактически он оставался их пленником до самой своей смерти, последовавшей в следующем году.

Таким образом, внешне политика Григория закончилась катастрофой. В действительности же она была продолжена, хотя и с большей умеренностью, его преемниками. На время конфликт был улажен при помощи компромисса, благоприятного для папства, но по существу конфликт был непримиримым. О позднейших его стадиях речь пойдет в одной из последующих глав.

Нам остается сказать несколько слов об интеллектуальном возрождении в XI столетии. X столетие не дало ни одного философа, кроме Герберта (папы Сильвестра II, 999–1003),

да и он был не столько философом, сколько математиком. Но с течением времени в XI столетии начали появляться мыслители, которые заслуженно могут претендовать на философскую славу. Наиболее значительными из них были Ансельм и Росцелин, но заслуживают упоминания и некоторые другие. Все они были монахами, связанными с реформаторским движением.

Самый старший из них — Петр Дамиани (о нем уже говорилось). Интересной фигурой является Беренгар Турский (ум. в 1088 году); он был до некоторой степени рационалистом. Он утверждал, что разум выше авторитета, ссылаясь в подтверждение своего взгляда на Иоанна Скота, что и явилось причиной посмертного осуждения последнего. Беренгар отвергал пресуществление и дважды был принужден отречься от своего учения. Против ереси Беренгара выступил Ланфранк в книге «De corpora et sanguine Domini» («О теле и крови Господа». — *Прим. перев.)*. Ланфранк родился в Павии, изучал право в Болонье и стал превосходным диалектиком. Однако он бросил диалектику ради теологии и вступил в Бекский монастырь в Нормандии, где был главой школы. В 1070 году Вильгельм Завоеватель назначил его архиепископом Кентерберийским.

Св. Ансельм имел много общего с Ланфранком: был итальянцем, монахом в Беке и архиепископом Кентерберийским (1093–1109); на последнем посту он следовал принципам Григория VII и выступал против короля. Ансельм знаменит больше всего как изобретатель «онтологического доказательства» существования Бога. В формулировке самого Ансельма это доказательство выглядит следующим образом. Под «Богом» мы понимаем наибольший, какой только возможен, объект мысли. Но если объект мысли не существует, то он меньше другого, точно такого же действительно существующего объекта мысли. Поэтому наибольший из всех объектов мысли должен существовать, ибо иначе был бы возможен другой, еще больший объект мысли. Поэтому Бог существует.

Теологи никогда не принимали этого доказательства. Современники встретили его в штыки; потом оно было и вовсе забыто до второй половины XIII столетия. Фома Аквинский объявил это доказательство ложным, и среди теологов

его приговор всегда почитался непререкаемым. Но среди философов доказательство Ансельма имело лучшую судьбу. Декарт возродил его в несколько улучшенной форме. Лейбниц полагал, что оно может быть сделано состоятельным, если его дополнить доказательством того, что Бог *возможен*. Кант считал, что он разделался с этим доказательством раз и навсегда. Тем не менее в известном смысле оно лежит в основе системы Гегеля и его последователей и вновь обнаруживается в принципе Брэдли: «То, что может существовать и должно существовать, — существует». Ясно, что доказательство с такой славной историей достойно уважения независимо от того, состоятельно оно или нет. Суть вопроса заключается в следующем. Есть ли нечто, о чем мы можем составить мысленное представление, для которого (этого нечто) одно то, что мы можем составить о нем мысленное представление, является доказательством существования вне наших мыслей? Каждый философ *хотел бы* ответить на такой вопрос утвердительно, ибо дело философа достигать знания фактов о мире не столько при помощи наблюдения, сколько при помощи мышления. Если утвердительный ответ правилен, то мы можем перебросить мост от чистой мысли к фактам; если неправилен — не можем. В такой общей форме Платон использует своего рода онтологическое доказательство, чтобы подтвердить объективную реальность идей. Но до Ансельма никто не сформулировал этого доказательства в его обнаженной логической чистоте. Выиграв в чистоте, оно проиграло в силе; но это тоже делает честь Ансельму.

В остальном философское учение Ансельма заимствовано главным образом у св. Августина, через посредство которого в него перешли многие элементы платонизма. Ансельм верит в платоновские идеи, в которых он усматривает еще одно доказательство существования Бога. Ансельм заявляет, что при помощи неоплатоновских аргументов он смог доказать не только существование Бога, но и понятие троичности. (Не забудем, что в учении Плотина было понятие троичности, хотя и неортодоксальное с точки зрения христианина.) Ансельм считает разум подчиненным вере. «Я верую, дабы понимать», — заявляет он; идя по стопам Августина, он утверждает, что без веры понимание невозможно. Бог, — заявляет

Ансельм, — не *справедлив,* а *справедливость.* Не забудем, что сходные мысли высказывает и Иоанн Скот. Общим источником их происхождения является Платон.

Св. Ансельм, как и его предшественники в области христианской философии, следует скорее платоновской, чем аристотелевской традиции. В этом причина того, что его учение не имеет характерных черт той философии, которая носит название «схоластической» и достигла наивысшей точки своего развития в Фоме Аквинском. Первым представителем этой философии можно считать Росцелина — современника Ансельма, хотя он и был на семнадцать лет моложе последнего. Росцелин знаменует собой начало нового периода, и речь о нем пойдет в одной из последующих глав.

Когда говорят, что вплоть до XIII столетия средневековая философия носила в основном платоновский характер, то нельзя забывать, что сочинения Платона, за исключением одного фрагмента из «Тимея» были известны только из вторых или третьих рук. Иоанн Скот, например, без Платона не мог бы придерживаться тех взглядов, которых он придерживался, но большая часть платоновских элементов перешла в его учение от псевдо-Дионисия. Даты жизни этого автора точно неизвестны, но возможно, что он был учеником неоплатоника Прокла. Возможно и то, что сам Иоанн Скот никогда не слышал о Прокле или не читал даже и строчки из сочинений Плотина. Кроме псевдо-Дионисия, другим источником неоплатонизма в Средние века был Боэций. Платонизм этот во многих отношениях отличался от того, который современный исследователь находит в сочинениях самого Платона. Средневековый платонизм вышвырнул за борт почти все, что не имело отношения к религии, а в области религиозной философии одни аспекты расширил и подчеркнул за счет других. Эта переработка Платона была совершена уже Плотином. Знание Аристотеля также было отрывочным, но в противоположном направлении: вплоть до XII столетия из сочинений его были известны только «Категории» и «Об истолковании» в переводах Боэция. В результате Аристотель считался всего лишь диалектиком, а Платон — только религиозным философом и автором теории идей. На протяжении позднего Средневековья оба этих неполных представления

постепенно были исправлены, особенно представление об Аристотеле. В отношении же Платона этот процесс не был завершен вплоть до Возрождения.

Глава X
МУСУЛЬМАНСКАЯ КУЛЬТУРА И ФИЛОСОФИЯ

Нападения, которым подверглись Восточная империя, Африка и Испания, в двух отношениях отличались от нападений северных варваров на Западную империю: во-первых, Восточная империя просуществовала до 1453 года, почти на тысячу лет больше, чем Западная; во-вторых, главные удары по Восточной империи были нанесены мусульманами, которые после завоевания не перешли в христианство, а создали свою собственную значительную цивилизацию.

Хиджра[1], открывающая мусульманскую эру, произошла в 622 году н. э.; десять лет спустя умер Магомет. Сразу после его смерти арабы начали свои завоевания, которые развивались с необычайной быстротой. На Востоке Сирия подверглась вторжению в 634 году и уже через два года была полностью покорена. В 637 году жертвой вторжения стала Персия; в 650 году ее завоевание было закончено. В 664 году арабы вторглись в Индию. В 669 году (и еще раз в 716–717 годах) они осадили Константинополь. Движение в западном направлении было несколько менее стремительным. Египет они завоевали в 642 году, но Карфаген — только в 697 году. Испания, за исключением небольшого угла на северо-западе страны, была присоединена к арабским владениям в 711–712 годах. Продвижение мусульман на запад (кроме Сицилии и Южной Италии) было приостановлено в результате их поражения в битве при Туре, происшедшей в 732 году, ровно через сто лет после смерти пророка. (Оттоманские турки, которые в конце концов завоевали Константинополь, относятся к более позднему периоду, чем тот, который мы сейчас рассматриваем.)

Различные обстоятельства облегчили продвижение мусульман. Персия и Восточная империя были истощены дол-

[1] Хиджра — бегство Магомета из Мекки в Медину.

гими междоусобными войнами. Сирийцы, державшиеся в большинстве своем несторианства, преследовались католиками, в то время как мусульмане относились терпимо ко всем сектам христиан, требуя взамен уплату дани. В Египте монофизиты, составлявшие основную массу населения, также приветствовали завоевателей. В Африке арабы объединились с берберами, которых римлянам так и не удалось никогда покорить полностью. Арабы и берберы совместно вторглись в Испанию, где им на помощь пришли еще евреи, терпевшие жестокие преследования со стороны вестготов.

Религия пророка представляла собой простой монотеизм, не опутанный сложной теологией доктрин о троичности и пресуществлении. Пророк не притязал на божественность; не выдвигали подобных притятязаний в его пользу и его последователи. Пророк возродил еврейский запрет идолов и воспретил употребление вина. Долг правоверных — завоевать во славу ислама столько стран, сколько удастся, но не следует преследовать христиан, евреев или зороастрианцев, «народов Книги», как называет их Коран, то есть тех, кто следует учению Священного Писания.

Большая часть Аравии представляла собой пустыню, и она все менее и менее могла обеспечивать пропитание ее обитателям. Первые завоевания арабов начались как простые набеги с целью грабежа, и только после того как опыт показал слабость врага, завоевания превратились в постоянное занятие. Внезапно, на протяжении каких-нибудь двадцати лет, люди, привыкшие ко всем лишениям скудного существования на краю пустыни, оказались господами ряда богатейших стран мира, где к их услугам были любые наслаждения и вся утонченность древней цивилизации. Арабы противостояли искушениям этого перелома более стойко, чем северные варвары. Так как они завоевали свою империю без чрезвычайно жестокой борьбы, разрушений было мало и прежняя гражданская администрация сохранилась почти без изменений. И в Персии, и в Восточной империи организация гражданского управления находилась на высоком уровне. Члены арабских племен на первых порах ничего не смыслили в ее тонкостях и поневоле прибегали к услугам тех вышколенных чиновников, которых они нашли во главе

соответствующих ведомств. Большинство этих чиновников весьма охотно перешли на службу к новым господам. В самом деле, перемена даже облегчила их службу, ибо налоговое обложение было весьма значительно сокращено. К тому же очень многие жители, чтобы не платить дани, переходили из христианства в ислам.

Арабская империя представляла собой абсолютную монархию: она находилась под властью халифа, который считался преемником пророка и унаследовал многое от его святости. Формально власть халифа была выборной, но уже скоро она стала наследственной. Первая династия — Омейадов, правившая до 750 года, — была основана людьми, принявшими учение Магомета из чисто политических соображений; эта династия всегда находилась в оппозиции к более фанатическим элементам среди правоверных. Хотя арабы и завоевали огромную часть мира во имя новой религии, но все же они не были особенно религиозной расой: силой, двигавшей ими в завоеваниях, была не религия, а жажда грабежа и богатства. И только благодаря тому, что арабы были свободны от фанатизма, горстке воинов удавалось без особых затруднений управлять огромным населением, стоявшим на более высокой ступени цивилизации и придерживавшимся чуждой религии.

Напротив, персы с древнейших времен отличались глубокой религиозностью и необычайной склонностью к умозрительному мышлению. После их обращения в ислам они превратили его в нечто гораздо более интересное, более религиозное и более философское, чем то, что замышлялось пророком и его сородичами. После 661 года, когда умер зять Магомета, Алия, мусульмане разделились на две секты — суннитов и шиитов. Сунниты составляют большинство; шииты являются последователями Алия, а династию Омейадов считают узурпаторской. Персы всегда принадлежали к секте шиитов. В конце концов, в основном благодаря персидскому влиянию, Омейады были свергнуты и Аббасидам удалось установить свою власть; они представляли интересы Персии. Смена династий ознаменовалась перенесением столицы из Дамаска в Багдад.

Аббасиды в политическом отношении в большей мере, чем Омейады, поддерживали фанатиков. Однако им не уда-

лось подчинить своей власти всю империю. Один член дома Омейадов сумел спастись от всеобщего истребления, бежал в Испанию и был признан здесь законным правителем. Начиная с этого времени Испания являлась независимой от остального мусульманского мира.

При первых Аббасидах халифат достиг вершины своего величия. Самым известным из них является Харун-аль-Рашид (ум. в 809 году), современник Карла Великого и императрицы Ирины; его легендарный образ известен всем и каждому по книге «Тысяча и одна ночь». Двор Харун-аль-Рашида представлял собой блестящий центр роскоши, поэзии и учености; доходы его казны были колоссальны; империя его простиралась от Гибралтарского пролива до Инда. Воля Харун-аль-Рашида была неограниченной; обычно его сопровождал палач, который по одному кивку халифа приступал к исполнению своих обязанностей. Однако это величие оказалось недолговечным. Преемник Харун-аль-Рашида допустил ошибку, составив свою армию главным образом из турок, которые оказались непокорными и вскоре низвели халифа до положения марионетки; как только халиф надоедал солдатне, его ослепляли или убивали. Тем не менее халифат продолжал влачить жалкое существование; последний халиф из династии Аббасидов был убит монголами в 1256 году вместе с 800 000 жителей Багдада.

Политическая и социальная система арабов страдала недостатками, сходными с недостатками Римской империи, а также еще и рядом других. Абсолютная монархия, соединенная с полигамией, приводила, как это обычно бывает в таких случаях, к династическим войнам всякий раз, когда умирал правитель; эти войны кончались победой одного из сыновей правителя и смертью всех остальных. В халифате было очень много рабов, пополнявшихся главным образом за счет успешных войн; временами рабы поднимали опасные восстания. Сильно развита была торговля, чему способствовало центральное положение халифата между Востоком и Западом. «Помимо того что обладание громадными богатствами вызывало потребность в дорогостоящих предметах роскоши, вроде шелков из Китая и мехов из Северной Европы, развитию торговли благоприятствовал ряд особых условий,

таких как огромная протяженность мусульманской империи, распространение арабского языка в качестве мирового языка и высокий ореол, которым в мусульманской системе этики была окружена личность купца; не надо забывать, что сам пророк был купцом и воздал хвалу торговле во время паломничества в Мекку»[1]. Торговля эта, как и военные коммуникации, зависела от состояния больших дорог, которые арабы получили в наследство от римлян и персов и которым они, в отличие от северных завоевателей, не дали прийти в запустение. Однако постепенно империя распалась на части; Испании, Персии, Северной Африке и Египту удалось откололоться и добиться полной или почти полной независимости.

Одну из лучших сторон арабской экономики составляло сельское хозяйство, особенно искусное применение орошения, которому они научились, живя в таких местах, где вода является редкостью. По сей день в испанском сельском хозяйстве используются ирригационные сооружения, возведенные еще арабами.

Хотя культура, характерная для мусульманского мира, зародилась в Сирии, но тем не менее расцвета своего она вскоре достигла в основном на восточной и западной окраинах этого мира — в Персии и Испании. Сирийцы в период завоеваний были восторженными поклонниками Аристотеля, которого несториане ставили выше Платона, любимого философа католиков. Арабы впервые познакомились с греческой философией благодаря сирийцам и потому с самого начала считали Аристотеля более значительным мыслителем, чем Платона. Тем не менее арабский Аристотель носил неоплатоновские одежды. Кинди (ум. ок. 873 года), первый, кто стал писать по философии на арабском языке, и единственный выдающийся философ, который сам был арабом, перевел фрагменты из «Эннеад» Плотина, опубликовав свой перевод под названием «Теология Аристотеля». Это внесло большую путаницу в представления арабов об Аристотеле, для устранения которой арабской философии потребовались столетия.

Тем временем в Персии мусульмане вступили в соприкосновение с Индией. Именно из санскритских сочинений они в VIII столетии впервые приобрели свои первые познания

[1] Cambridge Medieval History. Vol. IV, p. 286.

в астрономии. Около 830 года Мухамед ибн-Муса аль-Хорезми, переводчик санскритских математических и астрономических трактатов, опубликовал трактат, который в XII столетии был переведен на латинский язык под названием «Algoritmi de numero Indorum». Именно из этого трактата Запад впервые узнал о том, что мы называем «арабскими» цифрами, но что следовало бы назвать «индийскими» цифрами. Тот же автор написал трактат об алгебре, который на Западе использовался в качестве учебника вплоть до XVI столетия.

Персидская цивилизация сохраняла как умственное, так и художественное очарование вплоть до вторжения монголов в XIII столетии, от которого она никогда не смогла оправиться. Омар Хайям, единственный известный мне человек, соединявший в себе поэта и математика, в 1079 году реформировал календарь. Лучшим его другом, как ни странно, был основатель секты асасинов — прославленный в легендах «горный старец»[1]. Персы являлись великими поэтами: те, кто читали Фирдоуси (ок. 941 года), автора «Шахнаме», утверждают, что он стоит на одном уровне с Гомером. Они были также замечательными мистиками, в отличие от других мусульман. Секта суфитов, существующая и по сей день, позволяла себе большие вольности в мистическом и иносказательном толковании ортодоксальной догмы; это толкование носило более или менее неоплатоновский характер.

Несториане, через посредство которых греческое влияние впервые проникло в мусульманский мир, отнюдь не придерживались чисто греческих воззрений. Их школа, существовавшая в Эдессе, была закрыта императором Зеноном в 481 году; после этого ученые данной школы эмигрировали в Персию, где продолжали свою деятельность, но не смогли избежать персидского влияния. Несториане ценили Аристотеля исключительно как логика, и арабские философы на первых порах придавали значение в основном именно логике Аристотеля. Однако позднее они стали изучать также его «Метафизику» и «О душе». Общей чертой, отличающей арабских философов, является энциклопедичность: они интересуются алхимией, астрологией, астрономией и зоологией, а также тем, что мы назвали бы философией. Простой люд,

[1] См.: «Книга Марко Поло». М., 1956, с. 70–72. — *Прим. перев.*

проникнутый фанатизмом и изуверством, относился к философам с подозрением; своей безопасностью (когда их жизнь была в безопасности) философы были обязаны покровительству относительно вольнодумствующих государей.

Особого внимания заслуживают два мусульманских философа — один из Персии, другой из Испании: это Авиценна и Аверроэс. Из них первый пользуется наибольшей славой среди мусульман, второй — среди христиан.

Жизнь Авиценны (Ибн-Сина; 980–1037) прошла в таких местах, о которых обычно думают, что они существуют только в поэзии. Он родился в Бухарской провинции; когда ему исполнилось 24 года, переехал в Хиву — «уединенную Хиву в пустыне»; затем в Хорасан — «к уединенным Хорезмийским берегам». Некоторое время Авиценна преподавал медицину и философию в Исфахане; затем обосновался в Тегеране. В области медицины Авиценна был даже более знаменит, чем в области философии, хотя он мало что добавил к Галену. С XII и до XVII столетия врачебный трактат Авиценны служил в Европе руководящим пособием медиков. Авиценна не был безгрешным: если говорить начистоту, то он питал страсть к вину и женщинам. В глазах правоверных Авиценна был сомнительной личностью, но врачебное искусство снискало ему дружбу государей. Временами Авиценна попадал в передряги из-за своей враждебности к турецким военным наемникам: ему приходилось скрываться, иногда он попадал в тюрьму. Авиценна был автором энциклопедии, на Востоке оставшейся почти неизвестной ввиду враждебного отношения теологов, но на Западе оказавшей влияние благодаря ее переводам на латинский язык. Психологическое учение Авиценны характеризуется эмпирической тенденцией.

Философия Авиценны ближе к Аристотелю и содержит меньше элементов неоплатонизма, чем философия его мусульманских предшественников. Как и позднейших христианских схоластов, Авиценну занимала проблема универсалий. Платон утверждал, что они существовали до вещей. Аристотель выдвигает по этому вопросу две точки зрения: одна — когда он сам размышляет, другая — когда полемизирует с Платоном. Это делает Аристотеля идеальным источником для комментатора.

Авиценна изобрел формулу, которую потом повторили Аверроэс и Альберт Великий: «Мышление выводит всеобщее из отдельных вещей». На этом основании можно подумать, что Авиценна не верил в существование универсалий вне мышления. Однако такой взгляд был бы недопустимым упрощением. Авиценна утверждает, что *genera,* то есть универсалии, существуют одновременно до вещей, в вещах и после вещей. Он объясняет это следующим образом. Универсалии существуют *до* вещей в Божественном разуме. (Например, Бог решает сотворить кошек. Для этого требуется, чтобы он имел идею «кошки», которая тем самым в данном отношении предшествует конкретным кошкам.) *Genera* существует *в* вещах, в естественных предметах. (Когда кошки сотворены, в каждой из них заключено кошачье.) Genera существуют *после* вещей в нашем мышлении. (Рассматривая многих кошек, мы подмечаем, что они похожи друг на друга, и приходим к общей идее «кошки».) Это воззрение, очевидно, предназначено для того, чтобы примирить различные теории.

Аверроэс (Ибн-Рошд; 1126–1198) жил в противоположном по отношению к Авиценне конце мусульманского мира. Он родился в Кордове, где и отец и дед его являлись кади[1], он и сам был кади — сначала в Севилье, а затем в Кордове. Аверроэс изучал сначала теологию и юриспруденцию, затем медицину, математику и философию. Его порекомендовали «халифу» Абу Якубу Юсуфу как человека, способного дать анализ сочинений Аристотеля. (Греческого языка, однако, Аверроэс, по-видимому, не знал.) Этот правитель принял его под свое покровительство. В 1184 году он сделал Аверроэса своим врачом; но, к несчастью, уже через два года пациент умер. Его преемник, Якуб Аль-Мансур, подобно своему отцу, на протяжении 11 лет был патроном Аверроэса; но затем, перепуганный враждебным отношением правоверных к философу, отрешил его от должности придворного врача и сослал сначала в небольшое местечко близ Кордовы, а затем в Марокко. Аверроэса обвинили в том, что он проповедует философию древних в ущерб истинной вере. Аль-Мансур обнародовал указ, возвещавший, что Бог предписал гореть в адском огне тем, кто полагал, будто истина может быть

[1] Кади — судья. — *Прим. перев.*

постигнута одним разумом. Все обнаруженные книги, в которых говорилось о логике и метафизике, подлежали преданию огню[1].

Вскоре после этого христианские завоевания привели к значительному уменьшению мавританских владений в Испании. Мусульманская философия в Испании заканчивается Аверроэсом; в остальном мусульманском мире нетерпимая ортодоксия также положила конец умозрениям.

Ибервег предпринимает попытки, выглядящие довольно смешно, защитить Аверроэса от обвинений в неортодоксальности, — вопрос, который, пожалуй, уместнее было бы решить самим мусульманам. Ибервег указывает, что, согласно воззрениям мистиков, каждый текст Корана окутан 7, или 70, или 700 слоями толкований, причем буквальное значение предназначается для одного лишь невежественного простонародья. Из этого, по всей видимости, должно следовать, что учение философа вряд ли придет в противоречие с Кораном, ибо среди 700 толкований наверняка найдется по крайней мере одно, которое будет соответствовать тому, что хочет сказать философ. Однако в мусульманском мире невежественная толпа, видимо, была враждебна всякому знанию, которое преступало границы, установленные премудростью священной книги; такое знание считалось опасным, даже если в нем нельзя было обнаружить определенной ереси. Взгляд мистиков, согласно которому простой люд должен был понимать Коран буквально, а для мудрецов это было необязательно, вряд ли мог получить широкое распространение в народе.

Аверроэс ставил своей задачей дать более правильное толкование учения Аристотеля, чем дали предшествующие арабские философы, находившиеся под чрезмерным влиянием неоплатонизма. Он был преисполнен такого благоговения к Аристотелю, какое питают к основателю религии, — даже гораздо больше, чем Авиценна. Аверроэс утверждает, что бытие Бога может быть доказано разумом независимо от откровения, — взгляд, которого придерживался также Фома Аквинский. Что касается бессмертия, то, видимо, Аверроэс

[1] Утверждают, что незадолго до смерти Аверроэса халиф вновь вернул ему свое покровительство.

примыкал к воззрению Аристотеля, полагая, что душа не обладает бессмертием, разум же (nous) бессмертен. Это, однако, не приносит *личного* бессмертия, ибо интеллект, обнаруживающий себя в различных лицах, един. Подобный взгляд, естественно, был встречен в штыки христианскими философами.

Аверроэс, как и большинство позднейших мусульманских философов, хотя и был верующим, но тем не менее не придерживался строго ортодоксальных воззрений. Среди арабских мыслителей была и секта чисто ортодоксальных теологов, враждебно относившихся ко всякой философии, считая ее вредной для веры. Один из этих теологов по имени аль-Газали написал книгу под названием «Опровержение философов», в которой утверждал, что, поскольку вся необходимая истина заключена в Коране, нет никакой нужды в умозрении, независимом от откровения. Выступая против этих утверждений, Аверроэс написал книгу, которую назвал «Опровержение опровержения». В своей полемике против философов аль-Газали сделал особый упор на три религиозные догмы: сотворение мира во времени из ничего, реальность божественных атрибутов и воскрешение тела. Аверроэс рассматривает религию как верование, содержащее в иносказательной форме философскую истину. В частности, это относится к творению, которое Аверроэс в соответствии со своими философскими воззрениями истолковывает на аристотелевский лад.

Аверроэс сыграл большую роль в истории христианской философии, чем в истории мусульманской философии. В последней он означал безысходный тупик; в первой — исходную точку развития. Аверроэс был переведен на латинский язык Михаилом Скотом в начале XIII столетия; если учесть, что сочинения Аверроэса относятся ко второй половине предыдущего столетия, этому нельзя не поражаться. Аверроэс оказал в Европе весьма значительное влияние, причем не только на схоластов, но и на весьма многочисленных непрофессиональных вольнодумцев, отрицавших бессмертие; последних даже называли аверроистами. Среди профессиональных философов поклонники Аверроэса были на первых порах главным образом в кругу францисканцев

и в Парижском университете. Но это тема, которой мы коснемся в одной из последующих глав.

Арабская философия как оригинальная система мысли не имеет важного значения. Такие мыслители, как Авиценна и Аверроэс, являлись по преимуществу комментаторами. В целом же взгляды философов, в большей мере интересовавшихся наукой, были заимствованы в логике и метафизике у Аристотеля и неоплатоников, в медицине — у Галена, в математике и астрономии — из греческих и индийских источников; у мистиков религиозная философия также имела примесь старых персидских верований. Авторы, писавшие на арабском языке, обнаружили известную оригинальность в математике и химии, в последнем случае как побочный продукт алхимических исследований. Мусульманская цивилизация в свои великие дни достигла замечательных результатов в области искусств и во многих областях техники, но обнаружила полную неспособность к самостоятельным умозрительным построениям в теоретических вопросах. Ее значение, которое никоим образом нельзя недооценивать, заключается в роли передатчика. Античную и новую европейскую цивилизации разделяют века мрака. Мусульмане и византийцы, будучи лишены умственной энергии, необходимой для новаторства, сохранили аппарат цивилизации: образование, книги и ученый досуг. Мусульмане и византийцы стимулировали Запад, когда он вышел из состояния варварства: мусульмане преимущественно в XIII столетии, византийцы же большей частью в XIV столетии. В каждом случае стимул имел своим результатом новую мысль, более плодотворную, чем любые умственные достижения самих передатчиков: в одном случае схоластику, в другом — Возрождение (которое, однако, было обязано своим происхождением и другим причинам).

Плодотворное связующее звено между испанскими маврами и христианами образовали евреи. В Испании жило много евреев, которые остались в стране и после того, как она снова была завоевана христианами. Поскольку евреи знали арабский язык и поневоле приобрели знание языка христиан, они могли выступать в роли переводчиков. Другой канал посредничества был создан мусульманскими преследованиями аристотеликов в XIII столетии, которые вынудили мав-

ританских философов искать убежища у евреев, особенно в Провансе.

Испанские евреи выдвинули одного выдающегося философа — Маймонида. Он родился в Кордове в 1135 году, но в возрасте 30 лет переехал в Каир, где прошла вся его остальная жизнь. Маймонид писал по-арабски, но его сочинения тут же переводились на древнееврейский язык. Несколько десятков лет спустя после его смерти они были переведены и на латинский язык, вероятно, по повелению императора Фридриха II. Маймонид написал книгу под названием «Руководство блуждающих»; она обращена к тем философам, которые утратили свою веру. Цель книги — примирить Аристотеля с иудейской теологией. Аристотель признается авторитетом в подлунном мире, откровение — в небесном. Однако философия и откровение совпадают в познании Бога. Поиски истины — это религиозный долг. Астрология отвергается. Пятикнижие нельзя понимать неизменно в буквальном смысле; когда буквальный смысл вступает в противоречие с разумом, мы должны искать иносказательное толкование. Возражая Аристотелю, Маймонид утверждает, что Бог сотворил из ничего не только форму, но и материю. Маймонид дает краткое изложение «Тимея» (известного ему в арабском переводе); этому сочинению он в некоторых отношениях отдает предпочтение перед трудами Аристотеля. Сущность Бога непознаваема, ибо она выше всех положительных совершенств. Евреи считали Маймонида еретиком и не остановились даже перед тем, чтобы натравить против него христианские церковные власти. Некоторые полагают, что Маймонид оказал влияние на Спинозу, но это утверждение весьма сомнительно.

Глава XI
XII СТОЛЕТИЕ

Четыре аспекта XII столетия представляют для нас особый интерес:

1) продолжающийся конфликт между Империей и папством;

2) подъем ломбардских городов;
3) крестовые походы и
4) развитие схоластики.

Все эти четыре движения продолжались и в следующем столетии. Крестовые походы мало-помалу пришли к бесславному концу; что же касается остальных трех движений, то XIII столетие знаменует собой завершение того, что в XII столетии папа окончательно восторжествовал над императором, ломбардские города завоевали прочную независимость, а схоластика достигла наивысшей точки своего развития. Однако все это явилось плодом того, что подготовило XII столетие.

Не только первое из указанных четырех движений, но и остальные три тесно связаны с процессом усиления власти папства и церкви. Папа поддерживал союз с ломбардскими городами против императора; папа Урбан II был инициатором первого крестового похода, а последующие папы — главными вдохновителями позднейших походов; все философы-схоласты принадлежали к духовному сословию, и церковные соборы зорко следили за тем, чтобы они держались рамок ортодоксии, и подвергали их наказанию, когда они совращались с пути истинного. Ощущение политического торжества церкви, участниками которого схоласты себя чувствовали, несомненно, стимулировало их умственную инициативу.

Одной из любопытных черт Средневековья является то, что эта эпоха была оригинальной и творческой, сама не сознавая того. Все партии оправдывали свою политику архаическими, извлеченными из пыли веков аргументами. Император в Германии апеллировал к феодальным принципам времен Карла Великого, в Италии — к римскому праву и к власти античных императоров. Ломбардские города обращали свои взоры еще дальше в прошлое — к учреждениям республиканского Рима. Папская партия обосновывала свои притязания отчасти поддельным Константиновым даром, отчасти ветхозаветным рассказом об отношениях между Саулом и Самуилом. Схоласты апеллировали или к Священному Писанию, или к Платону, а позднее к Аристотелю; схоласты, когда высказывали оригинальные мысли, старались это скрыть. Крестовые походы были попыткой восстановить положение вещей, существовавшее до подъема ислама.

Нас этот литературный архаизм не должен обманывать. Только в случае с императором он соответствовал фактам. Феодализм пришел в упадок, особенно в Италии; Римская империя была призрачным воспоминанием. Поэтому император потерпел поражение. Что же касается городов Северной Италии, то они в своем позднейшем развитии, действительно обнаруживая сходство с городами Древней Греции, повторяли их пример не из подражания, а в силу аналогии исторических условий: в обоих случаях небольшие, богатые, высокоцивилизованные торговые республики были окружены монархиями, стоявшими на более низком уровне развития культуры. Схоласты, сколько бы они ни благоговели перед Аристотелем, обнаруживали большую оригинальность, чем любой из арабских мыслителей, пожалуй, большую, чем любой из мыслителей после Плотина или, во всяком случае, после Августина. Политику, как и мысль, характеризовала та же замаскированная оригинальность.

1. Конфликт между Империей и папством

Со времени Григория VII до середины XIII века центральное событие, вокруг которого вращалась европейская история, представляло собой борьбу между церковью и светскими монархами, в первую очередь с императором, но при случае и с королями Франции и Англии. Понтификат Григория закончился явной катастрофой, но его политика (хотя и проводимая с большей умеренностью) была возобновлена Урбаном II (1088–1099), который повторно издал декреты против светской инвеституры и домогался того, чтобы епископы свободно выбирались духовенством и населением. (Участие населения, понятно, должно было быть голой проформой.) Однако на практике он не оспаривал светских назначений, если выбор падал на достойных лиц.

В первые годы своего понтификата Урбан II чувствовал себя в безопасности только на территории, занятой норманнами. Однако в 1093 году Конрад, сын Генриха IV, взбунтовался против своего отца и в союзе с папой завоевал Северную Италию, где Ломбардская лига (союз городов во главе с Ми-

ланом) поддерживала папу. В 1094 году Урбан II совершил триумфальную поездку по Северной Италии и Франции. Он восторжествовал над Филиппом, королем Франции, который требовал развода, за что был отлучен папой от церкви и после того покорился. На Клермонском соборе 1095 года Урбан провозгласил первый крестовый поход, вызвавший волну религиозного энтузиазма, результатом которого явилось усиление власти папства, а также ужасающие еврейские погромы. Последний год своей жизни Урбан II провел в безопасности в Риме, где папы редко чувствовали себя в безопасности.

Следующий папа, Паскаль II, как и Урбан II, был выходцем из Клюни. Он продолжил борьбу за инвеституру и добился успеха во Франции и Англии. Однако после смерти Генриха IV, последовавшей в 1106 году, следующий император, Генрих V, одержал победу над папой, который был человеком не от мира сего и позволил, чтобы святость в нем взяла верх над политическим благоразумием. Папа внес такое предложение: император отказывается от права инвеституры, взамен чего епископы и аббаты отказываются от своих светских владений. Император притворно согласился; но, когда предложенный компромисс был предан огласке, церковники пришли в ярость и взбунтовались против папы. Император, находившийся в Риме, не преминул использовать возможность захватить папу, который, уступая угрозам, отказался от права инвеституры и короновал Генриха V. Однако через одиннадцать лет Вормсским конкордатом, заключенным в 1122 году, папа Каликст II все-таки вынудил Генриха V отказаться от права инвеституры, а также от контроля над выборами епископов в Бургундии и Италии.

Таким образом, конечным результатом борьбы явилось то, что папа, находившийся в зависимости от Генриха III, стал на равную ногу с императором. В то же время он стал еще более безраздельным властелином церкви, которой управлял с помощью легатов. Усиление папской власти соответственно уменьшило роль епископов. Выборы пап были освобождены от светского контроля, а церковники в общем и целом стали вести более добродетельный образ жизни, чем до движения за реформу.

2. Подъем ломбардских городов

Следующая стадия борьбы была связана с именем императора Фридриха Барбароссы (1152–1190), талантливого и энергичного человека, который добивался успеха в любом деле, в котором вообще можно было добиться успеха. Барбаросса получил хорошее образование, с удовольствием читал по-латыни, хотя говорил на этом языке с трудом. Он обладал солидными познаниями в области классической литературы и был поклонником римского права. Барбаросса считал себя наследником римских императоров и лелеял надежду приобрести такую же власть, какой пользовались они. Но он был немцем, и потому в Италии его не любили. Хотя ломбардские города были не прочь признать Барбароссу своим формальным сюзереном, но тем не менее они протестовали, когда он вмешивался в их дела, кроме тех городов, которые боялись Милана и искали против него защиты у императора. В Милане продолжалось движение патариев, связанное с более или менее демократической тенденцией; североитальянские города в своем большинстве (но отнюдь не все) солидаризировались с Миланом и заключили с ним боевой союз против императора.

Два года спустя после вступления Барбароссы на престол папой стал Адриан IV, энергичный англичанин, бывший до того миссионером в Норвегии; на первых порах они находились в хороших отношениях: примиряло их наличие общего врага. Городское население Рима требовало независимости и от императора, и от папы; на помощь себе в этой борьбе оно пригласило святого еретика Арнольда Брешианского[1]. Ересь его была весьма тяжкой: он утверждал, что «не могут быть спасены те священники, кто имеет поместья, те епископы, кто держит лены, те монахи, кто владеет собственностью». Этого взгляда придерживаться его побуждало убеждение, что духовенство должно посвятить себя одним лишь духовным делам. Хотя Арнольд как еретик пользовался дурной славой, никто не ставил под сомнение искренность его аскетизма. Даже св. Бернард, лютый враг Арнольда, говорил: «Он не ест,

[1] Говорили, что он был учеником Абеляра, но это утверждение сомнительно.

не пьет, а только, как дьявол, алчет и жаждет людской крови». Предшественник Адриана на папском престоле послал императору письмо с жалобой, что Арнольд поддерживает народную фракцию, которая домогается учреждения выборных должностей ста сенаторов и двух консулов и своего собственного императора. Фридрих, который как раз отправлялся в Италию, пришел, естественно, в ярость. Движение Рима за коммунальные свободы, поощрявшееся Арнольдом, привело к восстанию, в ходе которого был убит один кардинал. Тогда новоизбранный папа Адриан наложил на Рим интердикт. Была как раз Страстная неделя, и суеверие взяло верх над римлянами; покорившись, они обещали изгнать Арнольда. Он покинул Рим, но был захвачен войсками императора. Арнольд был сожжен, а прах его выбросили в Тибр, так как боялись, что останки его будут сохранены как святые реликвии. После проволочки, вызванной отказом Фридриха держать уздечку и стремя папы, пока тот спешивался с лошади, папа короновал императора в 1155 году в обстановке сопротивления народных масс, которое было подавлено в потоках крови.

Отделавшись от праведного человека, политические дельцы развязали себе руки для возобновления своей распри.

Папа, которому удалось заключить мир с норманнами, в 1157 году осмелился разорвать с императором. Война между императором, с одной стороны, и папой и ломбардскими городами — с другой, длилась почти без перерыва двадцать лет. Норманны обычно поддерживали папу. Главное бремя борьбы против императора легло на плечи Ломбардской лиги, лозунгом которой была «свобода» и которая вдохновлялась могучим народным чувством. Император осаждал разные города, а в 1162 году даже взял Милан; город он приказал стереть с лица земли, а жителям убираться на все четыре стороны. Однако уже через пять лет Лига отстроила Милан заново и прежние жители возвратились. В том же году император, предусмотрительно запасшись антипапой[1], во главе

[1] Почти все эти годы, помимо папы, был и антипапа. После смерти Адриана IV из-за папской мантии «сцепились» два претендента — Александр III и Виктор IV. Виктор IV (бывший антипапой), не сумев захватить мантию, получил от своих сторонников другую мантию, которую он приготовил, но второпях надел наизнанку.

огромной армии двинулся на Рим. Папа бежал, и дело его казалось проигранным, но чума уничтожила армию Фридриха, и он возвратился в Германию одиноким беглецом. Хотя теперь союзником Ломбардской лиги выступала не только Сицилия, но и греческий император, Барбаросса предпринял еще одну попытку, закончившуюся в 1176 году его поражением в битве при Леньяно. После этого ему пришлось заключить мир, предоставивший городам все реальные гарантии свободы. Что же касается конфликта между Империей и папством, то условия мирного договора не дали полной победы ни одной из сторон.

Конец Барбароссы был достойным. В 1189 году он отправился в третий крестовый поход и в следующем году умер.

Подъем свободных городов оказался наиболее значительным результатом этой длительной борьбы. Власть императора была связана с разлагающейся феодальной системой; власть папы, хотя она все еще усиливалась, покоилась главным образом на том, что тогдашнее общество нуждалось в папе как антагонисте императора, и потому пришла в упадок, когда император перестал представлять собой угрозу; власть же городов была новым фактором, результатом экономического прогресса и источником новых политических форм. И хотя это еще не обнаружилось в XII столетии, но тем не менее итальянские города вскоре создали нецерковную культуру, достигшую наивысшего своего развития именно в литературе, искусстве и науке. Все это оказалось возможным благодаря успешному сопротивлению итальянских городов Барбароссе.

Все крупные города Северной Италии жили торговлей; в XII столетии, когда в стране стало больше порядка, купцы достигли небывалого процветания. Морским городам — Венеции, Генуе и Пизе — никогда не приходилось с оружием в руках бороться за свою свободу, поэтому они были менее враждебны императору, чем города, расположенные у подножия Альп, которые были важны для него как ворота в Италию. Именно по этой причине Милан является наиболее показательным и значительным из итальянских городов того времени.

Вплоть до периода Генриха III миланцы обычно довольствовались верностью своему архиепископу. Однако движе-

ние патариев, о котором мы говорили в одной из предшествующих глав, изменило положение: архиепископ принял сторону знати, а мощное народное движение обратилось и против епископа, и против знати. Итогом этого движения явились некоторые начатки демократии и конституция, согласно которой правители города избирались гражданами. В разных северных городах, особенно же в Болонье, сложилась образованная прослойка светских юристов, весьма сведущих в римском праве; вообще богатые миряне начиная с XII столетия по уровню образования значительно превосходили феодальную знать к северу от Альп. Несмотря на то что богатые торговые города выступали в борьбе против императора в союзе с папой, они не разделяли церковного взгляда на вещи. В XII и XIII столетиях многие из этих городов переняли ереси пуританского толка, как купцы Англии и Голландии после Реформации. Позднее они склонялись к вольнодумству, на словах сохраняя верность церкви, но в действительности утратив всякое подлинное благочестие. Данте является последним представителем старого типа, Боккаччо — первым представителем нового типа.

3. Крестовые походы

Крестовые походы как войны не представляют для нас интереса, но они имеют известное значение для истории культуры. Было вполне естественно, что инициативу крестоносного движения взяло в свои руки папство, ибо цель этого движения была (по крайней мере внешне) религиозной; в итоге военная пропаганда и возбужденное крестовыми походами религиозное рвение привели к усилению власти пап. Другим важным результатом крестовых походов были массовые убийства евреев; евреи, оставшиеся в живых, часто лишались всего своего имущества и подвергались насильственному крещению. Массовые убийства евреев имели место в Германии во время первого крестового похода и в Англии во время третьего крестового похода, после вступления на престол Ричарда Львиное Сердце. Йорк, где началось правление первого христианского императора, стал ареной одного из самых

ужасающих массовых истреблений евреев. До крестовых походов евреи почти монопольно держали в своих руках торговлю восточными товарами по всей Европе; после окончания крестовых походов преследования евреев привели к тому, что эта торговля перешла в основном в руки христиан.

Другим, совершенно иным по характеру, итогом крестовых походов явилось то, что они дали толчок литературному общению с Константинополем. Результатом этого общения были многочисленные переводы с греческого языка на латинский, выполненные на протяжении XII и начала XIII столетий. Европейцы (особенно венецианцы) всегда поддерживали широкие торговые связи с Константинополем; но итальянские купцы не морочили себе голову греческими классиками, во всяком случае не больше, чем английские или американские купцы в Шанхае морочили себе голову китайскими классиками. (Знанием китайских классиков Европа была обязана в основном миссионерам.)

4. Развитие схоластики

Возникновение схоластики в узком смысле слова относится к началу XII столетия. Схоластику как философскую школу отличает ряд характерных черт. Во-первых, схоластика замыкается в пределах того, что представляется писателю религиозной ортодоксией; если его воззрения осуждаются церковным собором, он обычно выражает готовность отречься от своих взглядов. Это нельзя приписывать одной лишь трусости; такое поведение аналогично подчинению судьи решению апелляционного суда. Во-вторых, в пределах ортодоксии высшим авторитетом все больше и больше признается Аристотель, знакомство с сочинениями которого постепенно значительно расширилось на протяжении XII и XIII столетий; Платон уже утрачивает то первенствующее положение, которое он занимал ранее. В-третьих, большим почтением пользуются «диалектика» и силлогистический метод рассуждения; в общем схоластам присущи копание в мелочах и любовь к диспутам, а не мистицизм. В-четвертых, установление того факта, что Аристотель и Платон придерживались раз-

личных воззрений по вопросу об универсалиях, выдвигает этот вопрос на передний план; однако было бы ошибочно думать, что универсалии являются главной проблемой философов того времени.

XII столетие в области схоластики, как и в других областях, расчищает дорогу следующему столетию, которому принадлежат величайшие имена. Однако более ранние мыслители представляют интерес как пионеры. Представителей схоластики отличают новая уверенность в собственных умственных силах и, несмотря на благоговение перед Аристотелем, свободное и решительное применение разума во всех вопросах, обсуждение которых догма не сделала слишком опасным. Недостатки схоластического метода аналогичны тем недочетам, которые неизбежно возникают, когда упор делается на «диалектику». Недостатки эти сводятся к следующему: безразличие к фактам и науке, вера во всесилие аргумента в вопросах, которые можно решать только при помощи наблюдения, наконец, совершенно непомерное подчеркивание значения словесных различий и тонкостей. Мы уже имели случай отметить эти недостатки в связи с Платоном, но в схоластике они проявляются в гораздо более крайней форме.

Первым философом, которого можно считать схоластом в строгом смысле этого слова, является Росцелин. О нем известно не очень много. Росцелин родился в Компьене около 1050 года и преподавал в Лоше, в Бретани, где у него учился Абеляр. Реймский собор 1092 года обвинил Росцелина в ереси; из страха, что церковники, падкие к линчеванию, забьют его камнями до смерти, он отрекся от своих взглядов. Росцелин бежал в Англию, но и здесь оказался достаточно опрометчивым и сцепился со св. Ансельмом. На этот раз он бежал в Рим, где примирился с церковью. Около 1120 года Росцелин исчезает из истории; дата его смерти чисто предположительна.

Из написанного Росцелином не сохранилось ничего, кроме одного письма к Абеляру, которое касается догмата троичности. В письме этом Росцелин, унижая Абеляра, потешается над его кастрацией. Ибервега, редко обнаруживающего какие-либо чувства, это побуждает заметить, что Росцелин не мог быть очень симпатичной личностью. Кроме того письма, взгляды Росцелина известны главным образом

по полемическим сочинениям Ансельма и Абеляра. Согласно Ансельму, Росцелин утверждал, что универсалии суть лишь *flatus vocis,* «дуновение голоса». Если понимать это буквально, то смысл слов Росцелина таков: универсалия есть физическое явление — то именно, которое имеет место, когда мы произносим слово. Однако трудно предположить, чтобы Росцелин утверждал что-либо столь несуразное. Ансельм далее заявляет, что, согласно Росцелину, человек — это не нечто единое, а только общее имя; этот взгляд Ансельм, как добрый платоник, приписывает тому, что Росцелин считает реальностью лишь то, что является чувственным. В общем, по-видимому, Росцелин придерживался воззрения, что целое, имеющее части, само по себе лишено реального существования и является только словом; реально существуют части. Подобное воззрение могло привести его, а может быть, и действительно привело к крайнему атомизму. Во всяком случае, оно привело его к неприятностям в связи с толкованием догмата троичности. Росцелин считал, что три божественных лица есть три различных субстанции и что только укоренившаяся привычка мешает нам назвать их Тремя Богами. Альтернативой этого воззрения, им не принимаемой, является, по мнению Росцелина, положение, что не только Сын, но и Отец и Святой Дух были воплощены. От всех этих умозрений в той мере, в какой они были объявлены еретическими, Росцелин отрекся на Реймском соборе 1092 года. Установить истинные взгляды Росцелина по вопросу об универсалиях не представляется возможным, но, во всяком случае, ясно, что он был своего рода номиналистом.

Ученик Росцелина Абеляр (фамилия его писалась Abelard или Abailard) и по таланту, и по известности намного превосходил своего учителя. Он родился недалеко от Нанта в 1079 году, учился в Париже у Гильома из Шампо (реалиста), а затем сам преподавал в Парижской соборной школе, где выступал против взглядов Гильома и вынудил его видоизменить их. Некоторое время Абеляр посвятил изучению теологии под руководством Ансельма Лаонского (не архиепископа), а затем в 1113 году возвратился в Париж, где завоевал необычайную популярность как преподаватель. Именно в это время Абеляр стал возлюбленным Элоизы, племянницы ка-

нониka Фульберта. По настоянию каноника Абеляр был кастрирован, и ему и Элоизе пришлось удалиться от мира: ему — в монастырь Сен-Дени, ей — в Аржентейский женский монастырь. По мнению немецкого ученого Шмейдлера, знаменитая переписка Абеляра и Элоизы была от начала до конца сочинена самим Абеляром и является литературным вымыслом. Я не считаю себя компетентным судить, насколько эта теория соответствует истине, но в личности Абеляра нет ничего, что делало бы ее невозможной. Он всегда отличался тщеславием, заносчивостью и высокомерием; несчастья же, выпавшие на его долю, сделали его озлобленным и породили в нем чувство унижения. На письмах Элоизы лежит печать гораздо большей благочестивости, чем на письмах Абеляра, и вполне можно представить себе, что он сочинил письма, чтобы утешить свою уязвленную гордыню.

Даже в монастырском уединении Абеляр продолжал пользоваться огромным успехом как преподаватель. Молодежи импонировали его одаренность, диалектическое искусство и непочтительное отношение к другим преподавателям. Люди старшего поколения платили Абеляру взаимной антипатией, и в 1121 году он был осужден на Суассонском соборе за неортодоксальную книгу о догмате троичности. Принеся должное покаяние, Абеляр стал аббатом монастыря св. Гильдазия в Бретани, монахи которого показались ему дикими грубиянами. Проведя в этом изгнании четыре несчастных года, Абеляр вернулся к относительной цивилизации. О дальнейшей истории его жизни не известно, кроме того, что он продолжал преподавать с огромным успехом, как свидетельствует Иоанн Солсберийский. В 1141 году по наущению св. Бернарда Абеляр был вновь осужден, на этот раз на Санском соборе. Он удалился в Клюни и в следующем году умер.

Самой знаменитой книгой Абеляра, написанной в 1121—1122 годах, является «Да и нет» (Sic et Non). Здесь он выдвигает диалектические аргументы в пользу и против огромного множества тезисов, часто даже не пытаясь прийти к какому-либо заключению; ясно чувствуется, что он влюблен в самый процесс диспута и считает его полезным средством развития ума. Книга оказала значительное влияние на пробуждение

людей от догматической спячки. Воззрение Абеляра, согласно которому диалектика (не считая Священного Писания) является единственным путем к истине (хотя такой взгляд и не может быть принят ни одним эмпириком), в свое время оказало благотворное воздействие, ослабляя силу предрассудков и поощряя бесстрашное применение разума. Абеляр утверждал, что, помимо Священного писания, нет ничего непогрешимого, даже апостолы и отцы церкви могут заблуждаться.

С современной точки зрения Абеляр придавал слишком большое значение логике. Считая логику по преимуществу *христианской* наукой, он обыгрывал происхождение ее названия от слова «логос». «В начале было Слово», — говорит Евангелие от св. Иоанна, и это, по мнению Абеляра, доказывает первенствующее положение логики.

Абеляр сыграл наибольшую роль в развитии логики и теории познания. Его философия — это критический анализ, преимущественно лингвистический. Что касается универсалий, иначе говоря, того, что может утверждаться о многих различных вещах, то Абеляр считает, что мы утверждаем не о *вещи,* а о *слове.* В этом смысле он номиналист. Однако, возражая Росцелину, Абеляр указывает, что *«flatus vocis» есть* вещь; поэтому мы утверждаем не о слове как физическом явлении, а о слове как *значении.* В этом пункте Абеляр взывает к Аристотелю. Он заявляет, что вещи походят друг на друга и это сходство дает начало универсалиям. Однако точка сходства между двумя сходными вещами сама по себе не есть вещь, в этом и состоит заблуждение реализма. Абеляр высказывает некоторые мысли, проникнутые даже еще большей враждебностью к реализму, например, что общие понятия не имеют основания в природе вещей, а являются искаженными образами многих вещей. Тем не менее Абеляр не отвергает в целом платоновские идеи: они существуют в божественном уме как образцы для творения; фактически — они «концепции» Бога.

Все эти мысли, несомненно, весьма талантливы независимо от того, верны они или ошибочны. Самые современные обсуждения проблемы универсалий оказались ненамного более плодотворными по своим результатам.

Св. Бернард, святость которого ничего не прибавила к его короткому уму[1], не сумел понять Абеляра и очернил его несправедливыми обвинениями. Он утверждал, что Абеляр рассуждает о троице, как Арий, о благодати — как Пелагий и о лице Христа — как Несторий; что когда Абеляр в поте лица тщится превратить Платона в христианина, он доказывает лишь, что сам является язычником; более того, что Абеляр разрушает благо христианского вероучения своим утверждением, будто Бог может быть полностью познан при помощи человеческого разума. На самом деле Абеляр никогда не высказывал последней мысли и всегда оставлял большой простор для веры, хотя, как и св. Ансельм, полагал, что троичность может быть доказана рационалистически, без помощи откровения. Правда, одно время Абеляр отождествлял Святой Дух с платоновской мировой душой, но как только ему указали на еретичность этого воззрения, он отрекся от него. Может быть, обвинения в ереси навлекли на Абеляра не столько его доктрины, сколько его задиристый характер, ибо привычка хулить жрецов науки завоевала ему сильнейшую неприязнь всех влиятельных особ.

Большинство ученых того времени были меньшими поклонниками диалектики, чем Абеляр. Существовало, особенно в шартрской школе, гуманистическое движение, представители которого восхищались античностью и следовали Платону и Боэцию. Снова появился интерес к математике: Аделярд Батский в самом начале XII столетия совершил путешествие в Испанию; результатом этого явился его перевод Евклида.

В противоположность бесплодному схоластическому методу возникло сильное мистическое движение, вождем которого был св. Бернард. Отец его был рыцарем, умершим во время первого крестового похода. Сам Бернард был монахом-цистерцианцем, а в 1115 году стал аббатом вновь основанного монастыря Клерво. Он оказывал огромное влияние на церковную политику: решал судьбу антипап, боролся с ересью в Северной Италии и Южной Франции, обрушивал тяжесть ортодоксии против чересчур смелых философов и проповедовал второй крестовый поход. В своих нападках на

[1] «Св. Бернард велик не умом, а характером» («Encyclopaedia Britannica»).

философов Бернард обычно добивался успеха; но после того как его второй крестовый поход закончился катастрофой, он не сумел добиться осуждения Жильбера Порретанского, который сходился во взглядах с Боэцием больше, чем это казалось допустимым праведному истребителю ереси. Несмотря на то что Бернард был политиком и изувером, он был человеком искреннего религиозного темперамента и принадлежащие ему латинские гимны отличаются большой красотой[1]. Среди лиц, подпавших под влияние Бернарда, мистицизм получал все большее преобладание, пока он не перешел в нечто подобное ереси в учении Иоахима Флорского (ум. в 1202 году). Однако влияние последнего приходится на более поздний период. Св. Бернард и его последователи искали религиозную истину не на путях рационального мышления, а на путях субъективного опыта и созерцания. Абеляр и Бернард, возможно, в равной мере страдали односторонностью.

Будучи религиозным мистиком, Бернард сожалел по поводу того, что папство втянулось в мирские дела, и осуждал светскую власть. Хотя Бернард был проповедником крестового похода, ему, видимо, было невдомек, что ведение войны требует организации и не может держаться на одном лишь энтузиазме. Бернард сетует, что помыслы людские поглощает «не закон Господа, а закон Юстиниана». Он приходит в ужас, когда папа защищает свои владения при помощи военной силы. Дело папы — религия, а к действительности власти он не должен стремиться. Однако эта точка зрения соединяется в Бернарде с чувством безграничного благоговения перед папой, которого он величает «князем епископов, наследником апостолов, первородства Авеля, управления Ноя, патриаршества Авраама, чина Мельхиседека, сана Аарона, власти Моисея, судейства Самуила, могущества Петра, помазания Христа». Фактическим итогом деятельности св. Бернарда явилось, несомненно, огромное умножение власти папы в сфере светских дел.

Иоанн Солсберийский не был значительным мыслителем, но написанная им летопись, основанная на слухах

[1] В средневековых латинских гимнах, рифмованных и тонических, получила выражение — порой возвышенное, порой нежное и патетическое — лучшая сторона религиозных чувствований той эпохи.

и сплетнях, является ценным источником для изучения его времени. Иоанн служил секретарем у трех архиепископов Кентерберийских, одним из которых был Беккет; он являлся другом Адриана IV; к концу своей жизни он стал епископом Шартра, где и умер в 1180 году. В вопросах, лежавших за пределами веры, Иоанн — человек скептического склада; сам себя он называл академиком (в том смысле, в котором этот термин употребляет св. Августин). К королям он питал умеренное почтение: «Неграмотный король — это коронованный осел». Иоанн чтил св. Бернарда, но отлично понимал, что предпринятая им попытка примирить Платона и Аристотеля обречена на неудачу. Иоанн восхищался Абеляром, но высмеивал его теорию универсалий, впрочем, равно как и теорию Росцелина. Логику Иоанн считал полезным введением в науку, но самое по себе занятием пустым и бесполезным. Он утверждал, что Аристотель может быть превзойден даже в логике; чувство почтения к древним авторам не должно служить помехой на пути критического применения разума. Платон все еще является для Иоанна «царем всех философов». Он лично знаком с большинством ученых своего времени и принимает дружеское участие в схоластических диспутах. Посетив как-то одну философскую школу, в которой он не был тридцать лет, Иоанн с улыбкой обнаруживает, что в ней продолжают обсуждать все те же проблемы. Атмосфера общества, в котором он вращается, весьма сходна с атмосферой общих гостиных в Оксфорде лет тридцать назад. К концу жизни Иоанна соборные школы уступили место университетам, а университеты, по крайней мере в Англии, обнаружили удивительную живучесть традиций с того времени и вплоть до наших дней.

На протяжении XII столетия переводчики постепенно умножили число греческих книг, доступных западным ученым. Было три основных источника таких переводов: Константинополь, Палермо и Толедо. Наиболее значительным из них был Толедо, но переводы, проникавшие отсюда, часто выполнялись с арабского языка, а не непосредственно с греческого языка. Во второй четверти XII столетия архиепископ Толедский Раймунд основал переводческую школу, деятельность которой оказалась весьма плодотворной. В 1128 году

Иаков Венецианский перевел «Аналитику», «Топику» и «Sophistici Elenchi»[1]; «Вторая аналитика» показалась западным философам слишком трудной. Генрих Аристипп из Катании (ум. в 1162 году) перевел диалоги «Федон» и «Менон», но его переводы не оказали непосредственного влияния. Каким бы неполным ни было знание греческой философии в XII столетии, ученые сознавали, что значительную часть ее Западу еще предстоит открыть, и на этой почве возникла известная жажда более полно ознакомиться с античностью. Иго ортодоксии не было таким уж суровым, как иной раз думают; философ всегда мог изложить свои взгляды в книге, а потом, в случае необходимости, изъять из нее еретические места после того, как они будут подвергнуты всестороннему публичному обсуждению. Большинство философов того времени были французами, а Франция имела для церкви большое значение как противовес Империи. Какие бы богословские ереси ни могли возникать среди философов, в политическом отношении все ученые клирики стояли на ортодоксальных позициях; это делало особенно одиозной фигуру Арнольда Брешианского, составлявшего исключение из правила. В целом ранняя схоластика может рассматриваться в политическом отношении как детище борьбы церкви за власть.

Глава XII
XIII СТОЛЕТИЕ

В XIII столетии Средние века достигли наивысшей точки своего развития. Синтез, постепенно создававшийся со времени падения Рима, достиг предельной полноты. XIV столетие принесло с собой разложение учреждений и философий; XV столетие положило начало тех учреждений и философий, которые мы и поныне считаем новыми. Великие люди XIII столетия были действительно великими: Иннокентий III, св. Франциск, Фридрих II и Фома Аквинский являются, каждый на свой лад, высшими представителями тех типов, которые они воплощают. XIII столетие дало также великие

[1] «Софистические доказательства». — *Прим. перев.*

достижения, не столь определенно связанные с великими именами: готические соборы Франции, романтическую литературу циклов о Карле Великом, Артуре и Нибелунгах, начатки конституционного правления, воплощенные в Великой хартии и палате общин. Вопрос, интересующий нас наиболее непосредственным образом, — это история схоластической философии, особенно система Аквинского, но рассмотрение этого вопроса я откладываю до следующей главы, с тем чтобы предварительно попытаться дать общее представление о тех событиях, которые оказали наибольшее влияние на формирование духовной атмосферы века.

Центральной фигурой начала столетия является папа Иннокентий III (1198–1216), проницательный политик, человек безграничной энергии, непоколебимый поборник наиболее крайних притязаний папства, но чуждый христианского смирения. При своем посвящении он избрал для проповеди текст: «Смотри, я поставил тебя в сей день над народами и царствами, чтобы искоренять и разорять, губить и разрушать, созидать и насаждать». Сам себя Иннокентий называл «царем царей, владыкой владык, священником во веки веков по чину Мельхиседека». Чтобы навязать другим подобное представление о себе, Иннокентий пользовался всяким благоприятным обстоятельством. В Сицилии, которая была завоевана императором Генрихом VI (ум. в 1197 году), женатым на Констанции, наследнице норманнских королей, новым королем являлся Фридрих; ему было всего три года в момент вступления Иннокентия на папский престол. Королевство бурлило, и Констанция нуждалась в помощи папы. Она сделала его опекуном младенца Фридриха и добилась от Иннокентия признания прав своего сына в Сицилии ценой признания папского верховенства. Сходные признания сделали Португалия и Арагон. В Англии король Иоанн после яростного сопротивления был вынужден уступить свое королевство Иннокентию и получить его обратно в качестве папского лена.

Только венецианцы в известной мере взяли верх над Иннокентием в деле четвертого крестового похода. Крестоносное воинство должно было погрузиться на суда в Венеции, но здесь возникли трудности с обеспечением достаточного количества кораблей. Достаточное количество кораблей име-

ли одни венецианцы, но они настаивали (из чисто коммерческих соображений) на том, что было бы гораздо лучше завоевать не Иерусалим, а Константинополь, во всяком случае это явилось бы полезной промежуточной ступенью, тем более что Восточная империя никогда не обнаруживала особенно дружественных чувств по отношению к крестоносцам. Было признано необходимым пойти на уступки Венеции; Константинополь был взят, и в нем воцарился латинский император. На первых порах Иннокентий был раздражен; но затем он рассудил, что теперь-то открывается возможность воссоединить восточную и западную церкви. (Надежда эта оказалась тщетной.) Кроме этого случая, я не знаю никого, кому когда-либо и хоть в какой-то мере удалось взять верх над Иннокентием. По его приказу предприняли великий крестовый поход против альбигойцев, в результате которого в Южной Франции были с корнем вырваны ересь, счастье, процветание и культура. Иннокентий низложил Раймунда, графа Тулузского, не обнаружившего рвения к крестовому походу, и закрепил большую часть области альбигойцев за предводителем крестоносцев Симоном де Монфором, отцом создателя парламента. Иннокентий вступил в конфликт с императором Оттоном и обратился к немцам с призывом низложить своего правителя. Они так и поступили и по совету Иннокентия избрали вместо него императором Фридриха II, который достиг к этому времени совершеннолетия. Но за поддержку, оказанную Фридриху, Иннокентий потребовал ужасающую цену в виде обещаний, которые, однако, Фридрих твердо решил нарушить при первой же возможности.

Иннокентий III был первым *великим* папой, в котором не было ни грана святости. Реформа церкви дала возможность иерархам чувствовать себя спокойно относительно ее нравственного престижа, и поэтому они решили, что им нечего больше утруждать себя святым образом жизни. Стремление к власти, начиная с Иннокентия III, все более и более подчиняло себе политику папства и даже в годы его понтификата вызвало оппозицию со стороны некоторых религиозных людей. С целью усиления власти курии Иннокентий III провел кодификацию канонического права; Вальтер фон дер Фогельвейде назвал этот кодекс «самой мерзкой книгой, которую

когда-либо произвел на свет ад». И хотя самые ошеломляющие победы папства были еще впереди, но уже в этот момент можно было предугадать характер его последующего упадка.

Фридрих II, опекуном которого являлся Иннокентий III, в 1212 году отправился в Германию и с помощью папы был избран императором на место Оттона. Иннокентий не дожил, чтобы увидеть, какого страшного врага папства он взрастил в лице Фридриха.

Фридрих — один из самых замечательных правителей, каких только знает история, — провел свои детские и юношеские годы в трудных и неблагоприятных условиях. Отец его, Генрих VI (сын Барбароссы), разбил сицилийских норманнов и женился на Констанции, наследнице королевского престола. Он поставил немецкий гарнизон, который навлек на себя ненависть сицилийцев; но в 1197 году, когда Фридриху было всего три года, его отец умер. Тогда Констанция выступила против немцев и попыталась править без них, с помощью папы. Немцы затаили злобу, и Отгон предпринял попытку завоевать Сицилию; это и было причиной его конфликта с папой. Палермо, где прошли детские годы Фридриха, имел и другие поводы для волнений. Мусульмане поднимали восстания; пизанцы и генуэзцы боролись друг с другом и со всеми остальными за обладание островом; влиятельные слои в Сицилии без конца переходили из одного стана в другой, в зависимости от того, какая партия предлагала более высокую цену за предательство. Однако в культурном отношении Сицилия имела огромные преимущества. Мусульманская, византийская, итальянская и немецкая цивилизации сталкивались и перемешивались здесь, как нигде. Греческий и арабский языки продолжали оставаться в Сицилии живыми языками. Фридрих научился бегло говорить на шести языках, и на всех шести был остроумен. Он был большим знатоком арабской философии и поддерживал дружественные отношения с мусульманами, чем приводил в ужас благочестивых христиан. Фридрих являлся Гогенштауфеном и в Германии мог бы сойти за немца. Но по культуре и чувствованиям он был итальянцем с примесью византийского и арабского элементов. Современники наблюдали за его деятельностью с изумлением, мало-помалу переходившим

в ужас; они называли его «чудом мира и изумительным творцом нового». Еще при жизни Фридрих стал легендарной личностью. Ему приписывали авторство книги «О трех обманщиках» («De Tribus Impostoribus»); под тремя обманщиками имелись в виду Моисей, Христос и Магомет. Книга эта, в действительности никогда не существовавшая, последовательно приписывалась многим врагам церкви; последним из них был Спиноза.

Во время соперничества Фридриха с императором Отгоном впервые стали употребляться клички «гвельф» и «гибеллин». Они являются искажением фамильных имен двух соперников — «Вельф» и «Вейблинген». (Кстати, племянник Отгона приходится предком правящему британскому королевскому роду.)

Иннокентий III умер в 1216 году. Отгон, потерпевший поражение от Фридриха, умер в 1218 году. Новый папа Гонорий III на первых порах поддерживал с Фридрихом хорошие отношения, но вскоре между ними возникли разногласия. Во-первых, Фридрих отказался отправиться в крестовый поход; загем у него начались нелады с ломбардскими городами, которые в 1226 году заключили между собой наступагельный и оборонительный союз сроком на 25 лет. Ломбардские города питали к немцам чувство ненависти; один из их поэтов сочинил пламенные стихи, направленные против немцев: «Не любите немцев; подальше, подальше от этих сумасшедших псов». Стихи эти, по-видимому, выражали чувства всей Ломбардии. Фридрих хотел задержаться в Италии, чгобы разделаться с городами, но в 1227 году Гонорий III умер и преемником его стал Григорий IX, пылкий аскет, питавший чувство любви к св. Франциску, который платил ему взаимной любовью. (Через два года после смерти св. Франциска Григорий причислил его к лику святых.) На первом плане у Григория стоял крестовый поход, и за отказ участвовать в нем он отлучил Фридриха от церкви. Фридрих, женатый на дочери и наследнице иерусалимского короля, был вовсе не против отправиться в крестовый поход, если бы это позволили ему дела; он называл сам себя иерусалимским королем. В 1228 году, еще будучи отлучен от церкви, Фридрих и впрямь отправился на Восток; это разъярило Григория даже сильнее,

чем его предыдущий отказ, ибо как мог предводительствовать армией крестоносцев человек, преданный папой анафеме? Прибыв в Палестину, Фридрих установил дружественные отношения с мусульманами, стал оправдываться перед ними, что Иерусалим дорог христианам, хотя стратегическое значение его ничтожно, и добился того, что уговорил их мирно уступить ему Иерусалим. Это еще более взбесило папу: с неверными нужно было воевать, а не вести переговоры. Несмотря на это, Фридрих был по всей форме коронован в Иерусалиме, и никто не мог оспаривать, что он добился полного успеха. В 1230 году между папой и императором был восстановлен мир.

Следующие несколько лет, пока этот мир поддерживался, император посвятил делам Сицилийского королевства. С помощью своего первого министра Пьетро делла Винья он издал новый свод законов, построенный на основе римского права и свидетельствовавший о высоком уровне цивилизации в южных владениях Фридриха; этот свод законов был незамедлительно переведен на греческий язык в интересах той части населения, которая говорила по-гречески. Важную роль сыграл университет, основанный Фридрихом в Неаполе. Фридрих чеканил золотые монеты, получившие название «августалов» — первые золотые монеты на Западе за много столетий. Фридрих облегчил условия торговли и уничтожил все внутренние пошлины. Он даже созывал выборных представителей городов на заседания своего совета, который, однако, пользовался лишь совещательными правами.

Конец этому периоду мирных отношений наступил, когда в 1237 году Фридрих вновь вступил в конфликт с Ломбардской лигой; папа связал свою судьбу с городами и вновь отлучил императора от церкви. С этого момента и вплоть до самой смерти Фридриха, последовавшей в 1250 году, война фактически не прекращалась, становясь постепенно с обеих сторон все более ожесточенной, жестокой и предательской. Счастье резко колебалось то в одну, то в другую сторону, и исход борьбы оставался еще не ясным, когда император умер. Однако те, кто пытался быть преемником Фридриха, были лишены его силы и постепенно потерпели поражение, оставив Италию раздробленной, а папу — победителем.

Смерть пап вносила мало перемен в ход борьбы; каждый новый папа фактически без всяких изменений продолжал политику своего предшественника. Григорий IX умер в 1241 году; в 1243 году папой был избран Иннокентий IV, ярый враг Фридриха. Людовик IX, несмотря на свою безупречную ортодоксальность, пытался умерить ярость Григория IX и Иннокентия IV, но тщетно. Особенно нетерпимым был Иннокентий IV, который отверг все предложения о переговорах со стороны императора и не разбирался в средствах борьбы против него. Он объявил Фридриха низложенным с престола, провозгласил против него крестовый поход и отлучил от церкви всех тех, кто его поддерживал. Монахи агитировали против Фридриха, мусульмане поднимали восстания, заговоры возникали даже среди виднейших номинальных его приверженцев. Все это еще более ожесточало Фридриха; заговорщики были жестоко покараны, а у пленников вырывали правый глаз и отрубали правую руку.

В один момент этой титанической борьбы Фридрих подумывал об основании новой религии, в которой он должен был стать мессией, а его министр Пьетро делла Винья — занять место св. Петра[1]. Он не зашел настолько далеко, чтобы предать свой проект огласке, но поделился им в письме, адресованном делла Винья. Вдруг, однако, Фридрих уверился, основательно или безосновательно, что Пьетро задумал против него заговор; он ослепил его и выставил на всеобщее поругание в клетке; но Пьетро избежал дальнейших страданий, покончив жизнь самоубийством.

Фридрих, несмотря на всю свою талантливость, не мог бы добиться победы, ибо существовавшие в его время антипапские силы были проникнуты благочестием и демократизмом, в то время как его целью было нечто подобное восстановлению языческой Римской империи. В области культуры Фридрих был просвещенным человеком, но в политическом отношении он стоял на реакционных позициях. Двор Фридриха носил восточный характер: он имел гарем с евнухами. Но именно при этом дворе зародилась итальянская поэзия; Фридрих и сам имел некоторые заслуги как поэт. В ходе сво-

[1] См. биографическое исследование о Фридрихе II, принадлежащее перу Германа Канторовича.

ей борьбы с папством он опубликовал полемические заметки об опасностях церковного абсолютизма, которые были бы восторженно приняты в XVI столетии, но в его время не получили никакого отклика. Еретики, в которых Фридрих должен был бы видеть своих союзников, представлялись ему лишь бунтовщиками, и, чтобы угодить папе, он подвергал их преследованиям. Если бы не император, свободные города могли бы стать противниками папы; но до тех пор пока Фридрих требовал от них покорности, они приветствовали папу как своего союзника. В итоге, несмотря на то что Фридрих был свободен от суеверий своего века, а в культурном отношении намного превосходил других современных правителей, положение императора вынуждало его стать врагом всех политически свободолюбивых сил. Поражение Фридриха было неизбежным, но из всех исторических деятелей, потерпевших поражение, он остается одним из наиболее интересных.

Еретики, против которых выступал Иннокентий III и которых преследовали все правители (включая Фридриха), заслуживают изучения как сами по себе, так и потому, что они приоткрывают завесу над чувствованиями народа, которые в противном случае в литературе того времени едва ли оставили бы хоть какой-нибудь след.

Наиболее интересной и вместе с тем наиболее крупной из этих еретических сект были катары, более известные в Южной Франции под названием альбигойцев. Родиной доктрин катаров была Азия, откуда они проникли в Европу через Балканы; доктрины эти получили широкое распространение в Северной Италии, а на юге Франции их разделяло огромное большинство населения, включая знать, которая была рада предлогу захватить церковные земли. Причина широкого распространения этой ереси заключалась частично в разочаровании, порожденном крахом крестовых походов, но главным образом в том нравственном негодовании, которое вызывали богатство и порочный образ жизни духовенства. В это время широкое распространение получили чувства, аналогичные позднейшему пуританизму, в пользу личной святости; чувства эти были связаны с культом бедности. Церковь владела огромными богатствами и в значительной мере обмирщилась: очень многие священники вели кри-

чаще безнравственный образ жизни. Монахи нищенствующих орденов обвиняли монахов более старых орденов и приходских священников, утверждая, что они надругаются над исповедальней, используя ее для обольщения верующих прихожанок; враги монахов нищенствующих орденов платили им тем же обвинением. Не подлежит никакому сомнению, что в большинстве случаев эти обвинения были совершенно справедливыми. Чем более церковь притязала на верховенство, обосновывая свои притязания религиозными доводами, тем более простые люди ужасались контрасту между обетами и делами духовенства. В XIII столетии действовали те же побуждения, которые в конечном счете привели к Реформации. Главное различие заключалось в том, что светские правители не были готовы связать свою судьбу с еретиками, а это объяснялось в основном тем, что ни одна из существовавших тогда философий не могла примирить ересь с притязаниями королей на господство.

Мы лишены возможности точно установить взгляды катаров, ибо целиком зависим от свидетельств их врагов. К тому же церковники, хорошо знакомые с историей ересей, склонны были приклеивать ко всем им какой-нибудь знакомый ярлык и приписывать существующим сектам взгляды прежних сект, часто на основе какого-нибудь весьма отдаленного сходства. Тем не менее мы располагаем многими данными, почти не вызывающими никаких сомнений. По-видимому, катары были дуалистами и, подобно гностикам, считали, что ветхозаветный Иегова — дурной творец мира, а истинный Бог раскрывается только в Новом Завете. Материю катары рассматривали, по существу, как воплощение злого начала и отрицали воскрешение тел праведников. Порочные, однако, будут покараны переселением в тела животных. Поэтому катары придерживались вегетарианства, воздерживаясь даже от употребления яиц, сыра и молока. Рыбу, однако, они ели, ибо полагали, что рыбы зарождаются неполовым путем. Всякая плотская связь внушала катарам отвращение; некоторые из них утверждали, что брак даже еще омерзительнее, чем блуд, ибо он означает постоянную и совершаемую с наслаждением связь мужчины с женщиной. С другой стороны, катары не видели ничего предосудительного в самоубийстве.

Новый Завет они принимали более буквально, чем ортодоксы: они воздерживались от клятв и подставляли другую щеку. Преследователи засвидетельствовали пример человека, обвиненного в ереси, который в свое оправдание заявил, что он ел мясо, лгал, ругался и был добрым католиком.

Более строгие предписания секты обязаны были соблюдать только некоторые особенно святые люди, называвшиеся «совершенными»; остальным разрешалось есть мясо и даже вступать в брак.

Интересно проследить родословную этих доктрин. В Италию и Францию их перенесли крестоносцы от болгарской секты, называвшейся богомилами; в 1167 году, когда катары собрались на собор близ Тулузы, на заседаниях его присутствовали болгарские делегаты. В свою очередь секта богомилов образовалась в результате слияния манихеев и павликиан. Павликиане были армянской сектой, отвергавшей крещение младенцев, чистилище, заклинание святых и догмат троичности; они постепенно распространились во Фракию, а оттуда в Болгарию. Павликиане являлись последователями Марциона (ок. 150 года н. э.), который сам считал, что он следует св. Павлу, отвергая еврейские элементы в христианстве, и обнаруживал известное родство с гностиками, хотя и не примыкал к их движению.

Из других ересей, получивших широкое распространение, я рассмотрю лишь одну — ересь вальденсов. Они были последователями Петра Вальденса, энтузиаста, который в 1170 году провозгласил «крестовый поход» во имя соблюдения Христова закона. Он роздал все свое добро бедным и основал общество, названное «Лионскими бедняками», члены которого соблюдали идеал бедности и вели строго добродетельный образ жизни. На первых порах вальденсы пользовались папской поддержкой, но они слишком резко поносили безнравственный образ жизни духовенства и были осуждены Веронским собором 1184 года. Тогда они решили, что каждый праведный человек сам вправе проповедовать и истолковывать Священное Писание; они стали назначать своих собственных священников, обходясь без услуг католического духовенства. Вальденсы распространились в Ломбардии, а также в Чехии, где они расчистили дорогу гуситам. Во

время карательного похода против альбигойцев, который задел и вальденсов, многие из них бежали в Пьемонт; именно преследование пьемонтских вальденсов во времена Мильтона вызвало его сонет «Отомсти, о Господи, за твоих убиенных святых». Вальденсы уцелели до наших дней в отдаленных альпийских долинах и в Соединенных Штатах.

Все эти ереси встревожили церковь, и для их подавления были предприняты энергичные меры. Иннокентий III считал, что еретики заслуживают смерти, ибо они повинны в измене Христу. Он призвал французского короля выступить в крестовый поход против альбигойцев, что тот и сделал в 1209 году. Крестовый поход ознаменовался невероятными жестокостями; особенно ужасающая резня была устроена после взятия Каркассона. Раскрытие ереси лежало на обязанности епископов, но это оказалось слишком обременительным для людей, имевших и другие обязанности, и в 1233 году Григорий IX учредил инквизицию, которой была передана эта часть обязанностей епископата. После 1254 года лицам, обвиненным инквизицией, было запрещено пользоваться услугами адвокатов. В случае осуждения имущество обвиняемых конфисковывали — во Франции в пользу короны. Когда обвиняемый признавался виновным, его передавали в руки светских властей с просьбой пощадить его жизнь; но если светские власти отказывались предать осужденного сожжению, они сами подлежали суду инквизиции. В компетенцию инквизиции входило преследование не только ереси в обычном смысле этого слова, но и колдовства и ведовства. В Испании деятельность инквизиции была направлена главным образом против тайных евреев. Функции инквизиции исполнялись в основном доминиканцами и францисканцами. Инквизиция никогда не проникала в Скандинавию или Англию, но англичане обнаружили полную готовность воспользоваться ее услугами против Жанны д'Арк. В целом деятельность инквизиции оказалась вполне успешной; в самом начале своего существования инквизиция полностью истребила ересь альбигойцев.

В начале XIII столетия церковь стояла перед угрозой восстания, едва ли менее грозного, чем то, которое вспыхнуло против нее в XVI столетии. От этого восстания церковь была

спасена в значительной мере благодаря появлению нищенствующих орденов; св. Франциск и св. Доминик сделали для ортодоксии гораздо больше, чем даже самые энергичные папы.

Св. Франциск Ассизский (1181 или 1182–1226) был одним из самых обаятельных людей, каких только знает история. Он происходил из зажиточной семьи и в дни своей молодости не был чужд обычным развлечениям. Но как-то раз, когда Франциск проезжал верхом мимо прокаженного, внезапный порыв сострадания внушил ему спешиться с лошади и поцеловать несчастного. Вскоре после этого случая он решил отказаться от всех мирских благ и посвятить свою жизнь проповедничеству и добрым делам. Отец Франциска, почтенный деловой человек, пришел в ярость, но оказался бессильным удержать сына от этого шага. Вскоре св. Франциск собрал группу последователей, которые все дали обет соблюдения полной бедности. На первых порах церковь относилась к движению францисканцев с известной подозрительностью: уж слишком оно походило на движение «Лионских бедняков». Первые миссионеры, посланные св. Франциском в отдаленные местности, были сочтены еретиками, ибо они следовали в жизни идеалу бедности, вместо того чтобы (как монахи) ограничиваться принесением обета бедности, который никто не принимал всерьез. Но Иннокентий III оказался достаточно проницательным, чтобы разглядеть ту пользу, которую могло принести движение францисканцев, если бы его удалось удержать в рамках ортодоксии, и в 1209 или 1210 году признал новосозданный орден. Григорий IX, бывший личным другом св. Франциска, продолжал оказывать ему покровительство, навязывая в то же время ему некоторые правила, которые шли вразрез с энтузиастическими и анархическими побуждениями святого. Франциск стремился истолковывать обет бедности в самом строгом смысле, какой только ему можно было придать; он возражал против того, чтобы его последователи пользовались жилищами или церквами. Францисканцы должны были питаться только тем, что соберут нищенством, и не иметь никаких жилищ, кроме того, что могло предоставить им случайное гостеприимство. В 1219 году св. Франциск совершил путешествие на Восток

и читал проповеди перед султаном, который принял его милостиво, но мусульманства не оставил. По возвращении Франциск обнаружил, что францисканцы выстроили для себя обитель; он впал в великую скорбь, но папа уговорил или, может быть, заставил его уступить. После смерти Франциска Григорий IX возвел его в лик святых, но смягчил установленный им устав в вопросе о бедности.

Как святой, Франциск не имел себе равных; что делает его единственным в своем роде среди святых, так это непосредственность его счастья, бесконечная широта любви и поэтический дар. Добро он творил, казалось бы, всегда без всяких усилий, как будто на пути его не стояла никакая человеческая грязь. Всякое живое существо вызывало во Франциске чувство любви — не только как христианина и человека с отзывчивым сердцем, но и как поэта. Его гимн солнцу, написанный Франциском незадолго до смерти, *почти* мог бы быть написан солнцепоклонником Эхнатоном, но все же почти: гимн проникнут христианским духом, хотя и не очень явственно. Франциск ощущал в себе долг по отношению к прокаженным ради них, а не ради себя; в отличие от большинства христианских святых он больше пекся о счастье других, чем о своем собственном спасении. Франциск никогда не обнаруживал чувства превосходства, даже по отношению к самым униженным и дурным людям. Фома из Челано говорил о Франциске, что он был больше, чем святым среди святых; среди грешников он также был одним из своих.

Если бы сатана существовал, то будущее ордена, основанного св. Франциском, доставило бы ему величайшее удовлетворение. Непосредственный преемник святого на посту главы ордена, брат Илья, погряз в роскоши и разрешил предать полному забвению идеал бедности. В годы, непосредственно следующие за смертью основателя ордена, францисканцы больше всего подвизались в роли сержантов-вербовщиков в жестоких и кровавых войнах гвельфов и гибеллинов. Инквизиция, основанная семь лет спустя после смерти Франциска, в нескольких странах находилась главным образом в руках францисканцев. Небольшое меньшинство, получившее название спиритуалов, сохранило верность его учениям; многие из них были сожжены инквизицией за ересь. Люди

эти утверждали, что Христос и апостолы не владели никакой собственностью, им не принадлежала даже та одежда, которую они носили; это воззрение было осуждено как еретическое в 1323 году папой Иоанном XXII. Фактическим итогом жизни св. Франциска явилось создание еще одного богатого и развращенного ордена, усиление мощи иерархии и облегчение преследования всех тех, кто выделялся нравственной чистотой или свободой мысли. Если принять во внимание личность св. Франциска и цели, которые он сам перед собой ставил, то нельзя представить себе итога, выглядевшего более жестокой насмешкой.

Св. Доминик (1170–1221) — личность значительно менее интересная, чем св. Франциск. Он был кастильцем и, подобно Лойоле, одержим фанатической преданностью ортодоксии. Главную роль свою Доминик видел в подавлении ереси, а идеал бедности он принимал лишь как средство к достижению этой цели. Всю войну против альбигойцев Доминик находился вместе с карательной армией, хотя, как утверждают, и не одобрял некоторых из наиболее крайних ее зверств. Орден доминиканцев был основан в 1215 году Иннокентием III, и он вскоре добился успеха. Единственной человеческой чертой, которая мне известна в св. Доминике, является признание, сделанное им Иордану Саксонскому; оно заключается в том, что ему больше нравилось разговаривать с молодыми женщинами, чем со старыми. В 1242 году орден торжественно постановил, чтобы это место было изъято из написанного Иорданом жизнеописания своего основателя.

Доминиканцы принимали еще более рьяное участие в деятельности инквизиции, чем даже францисканцы. Они сослужили, однако, полезную службу человечеству своею преданностью знаниям. Это нисколько не входило в намерения самого св. Доминика; он предписал, что братья его ордена «не должны изучать светские науки или свободные искусства, кроме как с особого освобождения от обета». В 1259 году это уставное предписание было отменено, и начиная с этого времени было сделано все, чтобы облегчить доминиканцам ученый образ жизни. Ручной труд совершенно не входил в их обязанности, а часы религиозных служб были сокращены, чтобы увеличить время на занятия. Доми-

никанцы посвятили себя тому, чтобы примирить Аристотеля с Христом; Альберт Великий и Фома Аквинский (оба они принадлежали к доминиканскому ордену) выполнили эту задачу столь успешно, как это только было возможно сделать. Авторитет Фомы Аквинского настолько подавил всех, что достижения последующих доминиканцев в области философии оказались весьма скромными; несмотря на то что Франциск питал к знанию еще большую антипатию, чем даже Доминик, величайшие имена следующего периода принадлежат францисканцам: Роджер Бэкон, Дунс Скот и Уильям Оккам — все были францисканцами. Вклад, внесенный в развитие философии монахами нищенствующих орденов, составит тему последующих глав.

Глава XIII
СВ. ФОМА АКВИНСКИЙ

Фома Аквинский (род. в 1225 или 1226 году, ум. в 1274 году) считается величайшим представителем схоластической философии. Во всех католических учебных заведениях, в которых введено преподавание философии, систему св. Фомы предписано преподавать как единственно истинную философию; это стало обязательным со времени рескрипта, изданного Львом XIII в 1879 году. В результате этого философия св. Фомы не только представляет исторический интерес, но и поныне является действенной силой, как философские учения Платона, Аристотеля, Канта и Гегеля, на самом деле большей силой, чем два последних учения. В большинстве вопросов св. Фома столь точно следует Аристотелю, что в глазах католиков Стагирит является авторитетом, чуть ли не равным одному из отцов церкви; критика Аристотеля в вопросах чистой философии стала считаться едва ли не богохульством[1]. Это положение существовало не всегда. Во времена Аквинского битва за Аристотеля и с Платоном была еще впереди. Влияние Аквинского обеспечило победу Аристотеля вплоть до Возрождения; затем Платон, учение которого

[1] Когда я так говорил в одном из своих радиовыступлений, на меня посыпались многочисленные протесты со стороны католиков.

стало более известно, чем в Средние века, вновь приобрел главенство во взглядах большинства философов. В XVII столетии можно было быть ортодоксом и вместе с тем картезианцем; несмотря на то что Мальбранш был священником, он никогда не подвергался нападкам. Но в наши дни подобные вольности являются делом прошлого; служители католической церкви обязаны безоговорочно принимать систему св. Фомы, если они занимаются философией.

Св. Фома был сыном графа Аквинского, замок которого был расположен близ Монте Кассино, в Неаполитанском королевстве, где началось образование «ангелического доктора». Шесть лет он провел в университете Фридриха II в Неаполе; затем вступил в доминиканский орден и отправился в Кельн, чтобы продолжить образование под руководством Альберта Великого, который был ведущим аристотеликом среди философов того времени. Проведя некоторое время в Кельне и Париже, св. Фома в 1259 году возвратился в Италию, где прошла вся его остальная жизнь, за исключением трехлетия, 1269–1272 годов. Эти три года он пробыл в Париже, где у доминиканцев на почве их приверженности аристотелеизму возникли нелады с университетскими властями; их заподозрили в еретических симпатиях к аверроистам, которые составляли в университете могущественную партию. Аверроисты, основываясь на собственном толковании Аристотеля, утверждали, что душа, поскольку она является индивидуальной, не обладает бессмертием; бессмертие принадлежит одному лишь разуму, который безличен и един в различных разумных существах. Когда аверроистов привлекли к ответственности, указав, что подобная доктрина противоречит католическому вероучению, они прибегли к уловке в виде «двойственной истины»: в философии, дескать, существует одна истина, основанная на разуме, а в теологии — другая, основанная на откровении. Все это навлекло на Аристотеля дурную славу, и задачей св. Фомы в Париже как раз и было исправить то зло, которое причинила излишне тесная приверженность арабским доктринам. С этой задачей он справился с замечательным успехом.

В отличие от своих предшественников Аквинский обладал действительно полным знанием сочинений Аристотеля.

Друг Аквинского, Уильям Мербеке, снабдил его переводами с греческого языка, а сам он писал комментарии. До эпохи Аквинского представления людей об Аристотеле были затемнены неоплатонистскими наслоениями. Он же следовал подлинному Аристотелю, а к платонизму, даже в том его виде, в каком он предстает в учении св. Августина, относился с антипатией. Аквинскому удалось убедить представителей церкви в том, что систему Аристотеля следовало предпочесть системе Платона в качестве основы христианской философии и что мусульманские и христианские аверроисты дали неверное истолкование Аристотеля. Я бы лично сказал, что «О душе» гораздо более естественно ведет к взглядам Аверроэса, чем к воззрениям Аквинского; но церковь со времени св. Фомы придерживалась иного мнения. Далее я бы сказал, что воззрения Аристотеля по большинству проблем логики и философии не были окончательными и, как показало дальнейшее развитие философии, были в значительной мере ошибочными; но придерживаться этого мнения также запрещено всем католическим философам и преподавателям философии.

Наиболее значительное произведение св. Фомы — «Summa contra Gentiles» («Сумма против язычников») — было написано на протяжении 1259–1264 годов. Целью его является утвердить истинность христианской религии доводами, обращенными к читателю, который предполагается еще не христианином; по всей вероятности, под этим вымышленным читателем обычно имеется в виду человек, сведущий в арабской философии. Св. Фома написал и другую книгу — «Summa Theologiae» («Сумма теологии»), — имеющую почти такое же значение, но для нас представляющую несколько меньший интерес, ибо, в соответствии с замыслом автора, в ней меньше используются доводы, не включающие в себя заранее принятие истинности христианства.

То, что читатель найдет на последующих страницах, представляет собой краткое изложение содержания «Summa contra Gentiles».

Прежде всего рассмотрим, что подразумевается под «мудростью». Человек может быть мудрым в каком-либо частном занятии, вроде строительства домов; это значит, что ему известны средства к достижению некоей частной цели. Но все

частные цели подчинены цели Вселенной, и мудрость *per se* имеет дело с целью Вселенной. Что же касается цели Вселенной, то она заключается в благе разума, то есть в *истине*. Достижение мудрости в этом смысле является самым высоким, возвышенным, полезным и восхитительным из всех занятий. Все это доказывается ссылкой на авторитет «Философа», то есть Аристотеля.

Цель моя, заявляет св. Фома, заключается в том, чтобы возвестить истину, исповедуемую каноническим вероучением. Но здесь я должен прибегнуть к помощи естественного разума, ибо язычники не принимают авторитета Священного Писания. Однако естественный разум недостаточен в том, что касается Бога; он может доказать лишь некоторые части вероучения, но отнюдь не все. Он может доказать существование Бога и бессмертие души, но не троичности, воплощения или последнего суда. Все, что может быть доказано при помощи разума (поскольку дело касается этого), находится в полном соответствии с христианским вероучением, и в откровении нет ничего *противоречащего* разуму. Но важно разграничить и отделить те части вероучения, которые могут быть доказаны при помощи разума, от тех, что посредством разума доказаны быть не могут. В соответствии с этим из четырех книг, на которые подразделяется «Summa», в первых трех нет никаких ссылок на откровение, кроме показа того, что оно находится в полном соответствии с выводами, получаемыми при помощи разума; и только в четвертой книге рассматриваются вопросы, которые не могут быть познаны помимо откровения.

Первым шагом является доказательство существования Бога. Некоторые полагают, что в этом нет нужды, ибо существование Бога (как они заявляют) очевидно само собой. Это было бы верно, если бы нам была известна сущность Бога, ибо (как доказывается позднее) в Боге сущность и существование совпадают. Но сущность Бога нам неизвестна, если не считать весьма не совершенного знания. Мудрые люди знают о сущности Бога больше, чем люди невежественные, а ангелы — больше, чем те и другие; но ни одно творение не знает о ней достаточно, чтобы суметь вывести существование Бога из его сущности. На этом основании онтологическое доказательство отвергается.

Важно помнить, что та религиозная истина, которая может быть доказана, может быть также постигнута при помощи веры. Доказательства трудны и доступны пониманию лишь ученых людей; вера же необходима также людям невежественным, юнцам, тем, кому занятость делами не оставляет досуга изучать философию. Для них достаточно откровения.

Некоторые утверждают, что Бог может быть познан *только* при помощи веры. Они ссылаются в качестве довода на то, что если принципы доказательства становятся известными нам благодаря чувственному опыту, как говорится во «Второй аналитике», то все, что выходит за рамки чувственного восприятия, не может быть доказано. Но это заключение ошибочно; и даже если бы оно было верно, Бог все равно мог бы быть познан по своим чувственным проявлениям.

Существование Бога доказывается, как и у Аристотеля, аргументом неподвижного двигателя[1]. Вещи делятся на две группы — одни только движимы, другие движут и вместе с тем движимы. Все, что движимо, приводится чем-то в движение, и, поскольку бесконечный регресс невозможен, в какой-то точке мы должны прийти к чему-то, что движет, не будучи само движимо. Этот неподвижный двигатель и есть Бог. Можно было бы возразить, что это доказательство предполагает признание вечности движения, — принцип, отвергаемый католиками. Но такое возражение было бы ошибочно: доказательство имеет силу, когда исходят из гипотезы вечности движения, но становится лишь еще более веским, когда исходят из противоположной гипотезы, предполагающей признание начала и потому — первопричины. В «Summa Theologiae» приводится пять доказательств существования Бога. Во-первых, доказательство неподвижного двигателя, о котором речь шла выше. Во-вторых, доказательство первой причины, покоящееся опять-таки на невозможности бесконечного регресса. В-третьих, доказательство того, что должен существовать конечный источник всякой необходимости; этот аргумент мало чем отличается от второго доказательства. В-четвертых, доказательство того, что мы обнаруживаем

[1] Однако у Аристотеля из этого аргумента выводится существование 47 или 55 богов.

в мире различные степени совершенства, которые должны иметь свой источник в чем-то абсолютно совершенном. В-пятых, доказательство того, что мы обнаруживаем, как даже безжизненные вещи служат цели, которая должна быть целью, установленной неким существом вне их, ибо лишь живые существа могут иметь внутреннюю цель.

Но возвратимся к «Summa contra Gentiles»; доказав существование Бога, мы можем теперь высказать о нем много определений, но все они в известном смысле будут негативными: природа Бога становится известной нам через отрицательные определения. Бог вечен, ибо он недвижим; он нетленен, ибо в нем нет никакой пассивной потенциальности. Давид Динант (материалист-пантеист начала XIII столетия)«бредил», будто Бог есть то же самое, что и первичная материя; это чушь, ибо первичная материя есть чистая пассивность, Бог же — чистая активность. В Боге нет никакой сложности, и поэтому он не является телом, так как тела слагаются из частей.

Бог — это своя собственная сущность, ибо иначе он был бы не простым, а слагался бы из сущности и существования. (Это важный момент.) В Боге сущность и существование тождественны друг другу. В Боге нет никаких акциденций. Он не может быть специфицирован никакими субстанциальными различиями; он находится вне всякого рода; его нельзя определить. Однако Бог заключает в себе совершенство всякого рода. Вещи в некоторых отношениях подобны Богу, в других — нет. Более подходяще говорить, что вещи подобны Богу, чем что Бог подобен вещам.

Бог является благом и своим собственным благом; он — благо всякого блага. Он — интеллектуальный, и его акт интеллекта — его сущность. Он познает при помощи своей сущности и познает Себя совершенным образом. (Напомним, что Иоанн Скот придерживался по данному вопросу иного воззрения.)

Хотя в божественном интеллекте нет никакой сложности, тем не менее ему дано познание многих вещей. В этом можно усмотреть трудность, но надо учитывать, что познаваемые им вещи не имеют в нем отдельного бытия. Не существуют они и *per se,* как полагал Платон, ибо формы естественных

вещей не могут существовать или быть познаны отдельно от материи. Тем не менее Богу должно быть доступно познание вещей до сотворения мира. Разрешается эта трудность следующим образом: «Понятие божественного интеллекта, как Он познает Самого Себя, которое есть Его Слово, это — не только подобие Самого познанного Бога, но и всех вещей, подобием которых служит божественная сущность. Посему Богу дано познание многих вещей; оно дано одному интеллигибельному виду, который является божественной сущностью, и одному познанному понятию, которое является божественным Словом»[1]. Каждая форма, поскольку она есть нечто положительное, представляет собой совершенство. Божественный интеллект включает в его сущность то, что свойственно каждой вещи, познавая там, где оно подобно ему и где отлично от него; например, сущность растения составляет жизнь, а не знание, сущность же животного — знание, а не разум. Таким образом, растение подобно Богу тем, что оно живет, но отлично от него тем, что лишено знания; животное подобно Богу тем, что оно обладает знанием, но отлично от него тем, что лишено разума. И всегда отличие творения от Бога носит негативный характер.

Бог познает все вещи в одно и то же мгновение. Его познание — не привычка, оно не имеет ничего общего с дискурсивным, или доказательным, познанием. Бог — сама истина. (Это надо понимать в буквальном смысле.)

Теперь мы подходим к вопросу, над которым бились уже и Платон и Аристотель. Может ли Бог познавать единичные вещи или его познанию доступны лишь универсалии и всеобщие истины? Христианин, поскольку он верит в провидение, должен полагать, что Богу доступно познание единичных вещей; но против этого взгляда выдвигаются веские доводы. Св. Фома перечисляет семь таких доводов, а затем принимается их опровергать. Вот эти семь доводов:

1. Так как единичное по природе своей материально, оно не может быть познано ничем нематериальным.
2. Единичные вещи не имеют вечного существования и не могут быть познаны, когда они не существуют; поэтому они не могут быть познаны нетленным существом.

[1] Summa contra Gentiles, b. I, ch. LIII.

3. Единичные вещи случайны, а не необходимы; поэтому о них нет достоверного знания, за исключением того, что они существуют.
4. Некоторые единичные вещи обязаны своим существованием волевым актам, которые могут быть известны только тому человеку, от которого исходит воля.
5. Число единичных вещей бесконечно, а бесконечное как таковое непознаваемо.
6. Единичные вещи слишком ничтожны, чтобы Бог уделял им внимание.
7. В некоторых единичных вещах заключается зло, Бог же не может знать зла.

Аквинский, возражая, указывает, что Бог познает единичные вещи в качестве их причины; что Он познает вещи, еще не существующие, точно так же, как это делает ремесленник, когда он что-либо мастерит; что Он познает будущие случайности, ибо сам Он существует вне времени и потому видит каждую вещь во времени, как если бы она уже существовала; что Он познает наши мысли и тайные воли и что Он познает бесконечное количество вещей, хотя нам это и недоступно. Бог познает ничтожные вещи, ибо нет ничего, что было бы *всецело* ничтожным и не заключало в себе *чего-то* возвышенного; иначе Богу было бы доступно познание лишь самого себя. К тому же порядок Вселенной в высшей степени возвышен и не может быть познан без познания даже ничтожных частей. Наконец, Бог познает вещи, заключающие зло, ибо познание чего-то доброго предполагает познание его противоположности — зла.

В Боге заключена воля; Его воля — Его сущность, а ее главный объект — божественная сущность. Желая самого Себя, Бог хочет также и других вещей, ибо Бог — это конец всех вещей. Он хочет даже еще не существующих вещей. Он хочет свое собственное существо и благо; других же вещей, хотя Он и хочет их, Он хочет не *необходимым образом.* В Боге воля свободна; Его волевому акту может быть приписано *разумное основание,* а не *причина.* Он не может хотеть вещи, сами по себе невозможные; например, Он не может сделать противоречие истинным. Пример Аквинского о том, что есть нечто такое, что находится за пределом божественной власти,

не очень-то удачен: он говорит, что Бог не мог бы превратить человека в осла.

В Боге заключены восторг, радость и любовь; Богу неведомо чувство ненависти; Он обладает созерцательной и активной добродетелями. Он счастлив и есть свое собственное счастье.

Теперь (в книге II) мы подходим к рассмотрению вопроса о творениях. Рассмотрение этого вопроса полезно для опровержения заблуждений, противных вере. Бог сотворил мир из ничего, вопреки мнению древних. Далее, Аквинский возвращается к теме о деяниях, недоступных даже Богу. Он не может быть телом или изменить самого Себя; Он не может терпеть неудач; Он не может уставать, забывать, раскаиваться, гневаться или печалиться; Он не может лишить человека души или сделать сумму углов треугольника равной не двум прямым углам. Он не в состоянии уничтожить прошлое, впасть в грех, сотворить другого Бога или сделать Себя не существующим.

В основном же книга II посвящена проблеме человеческой души. Все разумные субстанции нематериальны и нетленны; ангелы бестелесны, в людях же душа существует вместе с телом. Она есть форма тела, согласно воззрениям Аристотеля. В человеке не три души, а только одна. Вся душа наличествует целиком в каждой частице тела. Души животных в отличие от душ людей не обладают бессмертием. Разум является частью души каждого человека; не прав Аверроэс, утверждавший, будто существует только один разум, которому сопричастны разные люди. Душа не передается наследственно с семенем, а творится заново в каждом человеке. Правда, в связи с этим возникает трудность: когда ребенок рождается не от законного супруга, то можно подумать, что Бог является соучастником супружеской измены. Но это софистическое возражение. (Есть и веское возражение, над которым бился уже св. Августин; оно касается наследственной передачи первородного греха. Ведь грешит-то душа, и если душа не передается наследственно, а творится заново, то как она может унаследовать грех Адама? Но св. Фома в обсуждение этого вопроса не входит.)

В связи с вопросом о разуме рассматривается проблема универсалий. Св. Фома стоит на позиции Аристотеля. Уни-

версалии не существуют вне души, но разум, познавая универсалии, познает и вещи, находящиеся вне души.

Третья книга касается преимущественно вопросов этики. Зло непреднамеренно; оно не существенно, а имеет случайную причину, заключающуюся в добре. Все вещи имеют тенденцию уподобляться Богу, который есть конец всех вещей. Человеческое счастье не состоит в плотских наслаждениях, почестях, славе, богатстве, мирской власти или благах тела, оно не носит чувственного характера. Наивысшее счастье для человека не может заключаться в деяниях, основанных на нравственной добродетели, ибо последние служат только средствами; наивысшее счастье — в познании Бога. Но познание Бога, которым обладает большинство людей, вовсе не достаточно для достижения наивысшего счастья; недостаточно и познание Бога, достигаемое через доказательства; недостаточно даже то познание Бога, к которому приходят через посредство веры. В настоящей жизни нам не дано узреть Бога и его сущности или достигнуть наивысшего счастья; но в грядущем мире мы узрим его лицом к лицу. (Не в буквальном смысле, предупреждает св. Фома, ибо у Бога лица нет.) Это будет достигнуто не нашими естественными силами, а благодаря божественному свету; и даже тогда нам не будет дано узреть всего Бога. Это видение делает нас сопричастными вечной жизни, то есть жизни за пределами времени.

Божественное провидение не исключает зла, случайности, свободы воли, удачи или счастья. Зло вызывается вторичными причинами, как у хорошего художника, работающего скверными инструментами.

Ангелы не равны между собой; они разделяются на ранги. Каждый ангел является единственным представителем своего вида, ибо ангелы бестелесны и потому могут отличаться только своими видовыми различиями, а не своим положением в пространстве.

Астрология должна быть отвергнута, в пользу чего выдвигаются обычные доводы. На вопрос «Есть ли судьба?» Аквинский отвечает, что мы *можем* присвоить название «судьбы» порядку, которым провидение поражает наш ум, но благоразумнее этого не делать, ибо «судьба» — слово языческое. Из этого выводится доказательство того, что молитвы полез-

ны, несмотря на то что воля провидения не может быть изменена. (Я не смог понять этого аргумента.) Бог изредка творит чудеса, но, кроме Бога, это никому не дано. Магия, однако, возможна с помощью демонов; но с настоящими чудесами она ничего общего не имеет и вершится без помощи звезд.

Божественный закон направляет нас возлюбить Бога, а также в меньшей мере — нашего ближнего. Божественный закон запрещает блуд, ибо отец должен быть вместе с матерью, пока воспитываются дети. Божественный закон запрещает противозачаточные меры как дело противоестественное; но пожизненное безбрачие по той же причине он не запрещает. Узы брака должны быть нерасторжимы, ибо отец необходим для воспитания детей — как потому, что он разумнее матери, так и потому, что он обладает большей физической силой, когда детей приходится наказывать. Не всякое плотское совокупление греховно, потому что оно естественно; но полагать, что брачное состояние столь же добродетельно, как и воздержание, значит впадать в ересь Иовиниана. Брак должен основываться на строжайшей моногамии: полигамия унизительна для женщины, а полиандрия не позволяет установить истинного отца ребенка. Кровосмешение осложнило бы семейную жизнь и потому должно быть запрещено. Весьма любопытен довод, выдвигаемый против кровосмесительной любви брата и сестры: если с любовью мужа и жены соединится еще любовь брата и сестры, то взаимное тяготение окажется настолько сильным, что будет вызывать чересчур частое совокупление.

Необходимо отметить, что вся эта аргументация по вопросам этики взаимоотношения полов обосновывается чисто рациональными соображениями, а не божественными заповедями и запретами. Здесь, как и на протяжении всех первых трех книг, Аквинский рад, завершая рассмотрение того или иного вопроса, процитировать тексты, показывающие, что разум привел его к заключению, которое находится в полном согласии со Священным Писанием; но к авторитету он взывает только тогда, когда поставленная цель оказалась достигнутой.

В необычайно живой и интересной форме рассматривается вопрос о добровольной бедности; как и можно было

ожидать, Фома Аквинский приходит в конечном счете к выводу, находящемуся в полном согласии с принципами нищенствующих орденов; но возражения против своего взгляда он формулирует с такой силой и реализмом, которые свидетельствуют о том, что он действительно слышал их из уст белого духовенства.

Затем Фома Аквинский переходит к проблемам греха, предопределения и избранности, по которым он придерживается в общем и целом взглядов св. Августина. Совершая смертный грех, человек навеки лишает себя конца в вечности, и потому его заслуженным уделом является вечная кара. Никто не может быть освобожден от греха, кроме как при помощи благодати, но тем не менее грешник достоин осуждения, если он не обращается на путь праведности. Человек нуждается в благодати, чтобы держаться пути праведности, но никому не дано *заслужить* божественной помощи. Бог не служит причиной греха, но одних он оставляет коснеть в грехе, а других от него освобождает. Что касается проблемы предопределения, то, по-видимому, взгляд св. Фомы совпадал с взглядом св. Августина: объяснить, почему одни избраны и попадают на небо, а другие остаются проклятыми и отправляются в ад, — невозможно. Разделял св. Фома и мнение, что некрещеные люди не могут вступить на небеса. Но эта истина не принадлежит к числу тех, которые могут быть доказаны при помощи одного лишь разума; она открывается нам в тексте от Иоанна (3; 5)[1].

Четвертая книга касается проблем троичности, воплощения, папского верховенства, таинств и воскрешения тела. В целом эта книга обращена не столько к философам, сколько к богословам, и поэтому я коснусь ее лишь вкратце.

Есть три вида познания Бога: через разум, через откровение и через интуицию по вещам, прежде познанным только посредством откровения. Однако о третьем виде Аквинский почти ничего не говорит. Автор, склонный к мистицизму, уделил бы этому виду больше внимания, чем двум остальным, но Аквинский обладал скорее логическим, чем мистическим темпераментом.

[1] «Иисус отвечал: истинно, истинно говорю тебе: если кто не родится от воды и духа, не может войти в Царствие Божие».

Греческая церковь обвиняется в двух вещах: она отрицает двойное исхождение Святого духа и не признает папского верховенства. Аквинский предостерегает читателя, что, хотя Христос был зачат от Святого духа, это не следует понимать в том смысле, что он был сыном Святого духа во плоти.

Таинства имеют силу даже тогда, когда они совершаются дурными клириками. Это был важный пункт христианской доктрины. Дело в том, что очень многие священники жили в смертном грехе, и набожные люди опасались, что такие священники не имеют права совершать таинства. Создавалось трудное положение; никто не мог знать, действительно ли он женат или имеет ли силу полученное им отпущение грехов. Все это вело к ереси и расколу, ибо люди, настроенные на пуританский лад, пытались создать особое духовенство, отличавшееся более безупречной добродетелью. В результате церкви пришлось весьма решительно провозгласить, что грех в священнике не лишает его способности отправлять свои духовные обязанности.

Одним из последних рассматривается вопрос о воскрешении тела. Здесь, как и всюду, Аквинский очень отчетливо формулирует те доводы, которые выдвигались против ортодоксального воззрения. Один из этих доводов на первый взгляд оказывается весьма сложным. Какая судьба должна постигнуть, вопрошает святой, того человека, который всю свою жизнь питался одним человеческим мясом и родители которого делали то же самое? Представляется несправедливым, чтобы его жертвы лишились своих тел в последний день из-за его кровожадности; но если им оставят их тела, то что же останется, чтобы составить его собственное тело? Я счастлив заявить, что эта трудность, которая на первый взгляд может показаться непреодолимой, победоносно преодолена. Тождественность тела, указывает св. Фома, не зависит от сохранения одних и тех же материальных частичек; ведь пока мы живем, вещество, составляющее наше тело, в результате процессов еды и пищеварения подвергается постоянным изменениям. Поэтому людоед может при воскрешении получить то же самое тело, даже если оно и не составлено из того же вещества, из которого тело его состояло в момент смерти. Этой утешительной мыслью мы можем заключить наше краткое изложение «Summa contra Gentiles».

В своих общих чертах философия Аквинского сходна с философией Аристотеля и будет принята или отвергнута читателем соответственно тому, принимает или отвергает он философию Стагирита. Оригинальность Аквинского обнаруживается в том, как он сумел приспособить Аристотеля к христианской догме, подвергнув его учение лишь самым незначительным изменениям. В свое время Аквинский считался смелым новатором; даже после его смерти многие из его доктрин были осуждены Парижским и Оксфордским университетами. Еще ярче, чем даже способность к оригинальному мышлению, в Аквинском обнаруживается дар систематизации. Если бы даже все его доктрины были ошибочны, «Summa contra Gentiles» все равно осталась бы внушительным умственным построением. Когда Аквинский задается целью опровергнуть какую-либо доктрину, он сначала формулирует ее, зачастую с большой силой и почти всегда пытаясь сохранить беспристрастие. Замечательны те отчетливость и ясность, с которыми он отличает доказательства, полученные при помощи разума, от доказательств посредством откровения. Аквинский хорошо знает Аристотеля и превосходно его понимает, чего нельзя сказать ни об одном из предшествующих католических философов.

И все же заслуги эти едва ли могут быть признаны достаточными, чтобы оправдать огромную славу св. Фомы. Его апелляция к разуму должна быть признана в известном смысле неискренней, ибо вывод, к которому он должен был прийти, определен им заранее. Возьмем, например, вопрос о нерасторжимости брака. Нерасторжимость брака защищается св. Фомой на основании того, что отец необходим в воспитании детей: (а) потому что он разумнее матери, (б) потому что, обладая большей силой, он лучше справится с задачей физического наказания. На это современный педагог мог бы возразить, что (а) нет никаких оснований считать мужчин в целом более разумными, чем женщин, (б) что наказания, требующие большой физической силы, вообще нежелательны в воспитании. Современный педагог мог бы пойти еще дальше и указать, что в современном мире отцы вообще вряд ли принимают какое-нибудь участие в воспитании детей. Но ни один последователь св. Фомы не откажется на этом осно-

вании от веры в пожизненную моногамию, так как действительные основания этой веры совсем не те, на которые ссылаются в ее обоснование.

Или возьмем в качестве другого примера аргументы, при помощи которых, как это кажется св. Фоме, он доказывает существование Бога. Все они, кроме ссылки на телеологию, обнаруживаемую в безжизненных вещах, покоятся на предполагаемой невозможности ряда, не имеющего первого члена. Любому математику известно, что это отнюдь не невозможно; примером, опровергающим посылку св. Фомы, является ряд отрицательных целых чисел, заканчивающийся числом минус единица. Но и в данном случае вряд ли найдется такой католик, который оставит веру в Бога, даже если он убедится в несостоятельности аргументации св. Фомы; он придумает новые аргументы или найдет прибежище в откровении.

Утверждения, что сущность Бога есть вместе с тем его бытие, что Бог — это свое собственное благо, своя собственная сила и так далее, ведут к смешению способа существования единичного и способа существования всеобщего, которое имело место у Платона, но считалось преодоленным Аристотелем. Сущность Бога, должно быть предположено, имеет природу универсалии, а Его существование ее не имеет. Трудность эту нелегко сформулировать удовлетворительным образом, ибо она возникает в системе логики, которая более не может быть принята. Но трудность эта ясно указывает на наличие известного рода синтаксической путаницы, без которой значительная часть аргументации относительно Бога утратила бы свою убедительность.

В Аквинском мало истинного философского духа. Он не ставит своей целью, как платоник Сократ, следовать повсюду, куда его может завести аргумент. Аквинского не интересует исследование, результат которого заранее знать невозможно. Прежде чем Аквинский начинает философствовать, он уже знает истину: она возвещена в католическом вероучении. Если ему удается найти убедительные рациональные аргументы для тех или иных частей вероучения — тем лучше; не удается — Аквинскому нужно лишь вернуться к откровению. Но отыскание аргументов для вывода, данного заранее, — это не философия, а система предвзятой аргумента-

ции. Поэтому я никак не могу разделить мнения, что Аквинский заслуживает быть поставленным на одну доску с лучшими философами Греции или Нового времени.

Глава XIV
ФРАНЦИСКАНСКИЕ СХОЛАСТЫ

Францисканцы в целом не могли похвастаться такой же безупречной ортодоксией, как доминиканцы. Два ордена разделяло резкое соперничество, и францисканцы не были склонны признавать авторитет св. Фомы. Тремя наиболее значительными францисканскими философами были Роджер Бэкон, Дуне Скот и Уильям Оккам. Заслуживают внимания также св. Бонавентура и Матвей Акваспарта.

Роджер Бэкон (ок. 1214 — ок. 1294) не пользовался особенно доброй славой среди своих современников, но в Новое время ему расточали похвалы гораздо больше, чем он того заслуживал. Бэкон был не столько философом в узком смысле слова, сколько универсально образованным человеком, питавшим особую страсть к математике и науке. Наука во времена Бэкона была переплетена с алхимией; думали также, что она переплетена и с черной магией; Бэкон без конца попадал в передряги из-за того, что его подозревали в ереси и магии. В 1257 году св. Бонавентура, генерал францисканского ордена, установил за ним надзор в Париже и запретил ему публиковать свои труды. Тем не менее, когда запрет этот был еще в силе, папский легат в Англии Ги де Фульк повелел Бэкону, вопреки противоположным приказам, изложить свою философскую систему на благо папе. Выполняя это повеление, Бэкон за очень короткое время написал три книги: «Opus Majus» («Большой труд»), «Opus Minus» («Малый труд») и «Opus Tertium» («Третий труд»). По-видимому, они произвели хорошее впечатление, и в 1268 году Бэкону было разрешено возвратиться в Оксфорд, откуда его выслали в своего рода тюремное заточение в Париж. Но ничто не могло научить Бэкона вести себя тихо. Всех современных ему столпов учености он презрительно высмеивал; особенно он нападал на переводчиков с греческого и арабского языков, до-

казывая, что они были совершенно несведущими людьми. В 1271 году Бэкон написал книгу «Compendium Studii Philosophiae», в которой избрал мишенью своих нападок невежество духовенства. Это не содействовало популярности Бэкона среди своих коллег, и в 1278 году генерал ордена предал осуждению его сочинения, а сам Бэкон был заключен в тюрьму, в которой провел 14 лет. В 1292 году его освободили, но вскоре после этого он умер.

Бэкон обладал энциклопедическими познаниями, но они не были систематизированы. В отличие от большинства философов своего времени, он высоко ценил опыт и иллюстрировал его значение на примере теории радуги. В сочинениях Бэкона много полезного материала по географии. Колумб читал эту часть его труда, которая оказала на него бесспорное влияние. Бэкон был отличным математиком; он цитирует шестую и девятую книги Евклида. Бэкон разрабатывал проблему перспективы, следуя арабским источникам. Логику он считал занятием бесполезным; алхимию, напротив, ценил достаточно, чтобы писать о ней.

Чтобы дать представление о широте взглядов Бэкона и его методе, я дам краткое изложение отдельных разделов его «Opus Majus».

Бэкон заявляет, что есть четыре причины невежества. Во-первых, преклонение перед неосновательным и недостойным авторитетом. (Поскольку сочинение было написано для папы, Бэкон из осторожности заявляет, что при этом не имеется в виду церковь.) Во-вторых, влияние привычки. В-третьих, суждения невежественной толпы. (Под невежественной толпой, по всей вероятности, Бэкон подразумевал всех своих современников, кроме самого себя.) В-четвертых, скрытие собственного невежества под маской несомненной мудрости. От этих четырех язв, из которых худшей является четвертая, проистекают все человеческие беды.

Подкрепляя какое-либо суждение, ошибочно аргументировать ссылкой на мудрость наших предков либо на привычку, либо на то, что так думают все. В подтверждение своего взгляда Бэкон цитирует Сенеку, Цицерона, Авиценну, Аверроэса, Аделярда Батского, св. Иеронима и св. Иоанна Хризостома. Видимо, Бэкон полагал, что ссылка на эти автори-

теты служит достаточным доказательством того, что не следует почитать авторитеты.

К Аристотелю Бэкон питает большое, но не безграничное почтение. «Один Аристотель да его последователи удостоились титула философа в суждении всех мудрых людей». Как и почти все его современники, Бэкон употребляет обозначение «Философ», когда речь заходит об Аристотеле; но даже Стагирит, заявляет он, не достиг предела человеческой мудрости. После него «царем и предводителем философии» был Авиценна, хотя и он не смог до конца разобраться в теории радуги, ибо не понял ее конечной причины, заключающейся, согласно Книге бытия, в рассеянии водных паров. (Тем не менее это не мешает Бэкону, когда он сам подходит к рассмотрению радуги, весьма восторженно цитировать Авиценну.) То и дело в сочинениях Бэкона проскальзывают положения, отдающие ортодоксией, вроде того, что единственная совершенная мудрость заключена в Священном Писании, как оно истолковано каноническим правом и философией. Но голос Бэкона звучит более искренне, когда он заявляет, что нет ничего предосудительного, если мы черпаем наши знания у язычников; помимо Авиценны и Аверроэса, он часто цитирует Аль-Фараби[1] и время от времени Аль-Бумазара[2] и других авторов. Аль-Бумазар цитируется в доказательство того, что математика была известна до потопа Ною и его сыновьям; думается, что это и есть в глазах Бэкона пример того, чему мы можем научиться у неверных. Бэкон расточает хвалу математике как единственному (помимо откровения) достоверному источнику знания и необходимому инструменту астрономии и астрологии.

Следуя Аверроэсу, Бэкон утверждает, что деятельный разум является субстанцией, по сущности своей отделенной от души. В подкрепление этого взгляда, противоречащего взгляду св. Фомы, Бэкон цитирует также разных выдающихся богословов, среди них Гроссетеста, епископа Линкольнского. Те места у Аристотеля, которые, по-видимому, противоречат этому взгляду, заявляет Бэкон, представляют собой результат неверного перевода. Платона он цитирует не по оригиналу,

[1] Последователь Кинди; умер в 950 году.

[2] Астроном (805–885).

а из вторых рук — по Цицерону, или даже из третьих рук — по арабским комментариям Порфирия. Это вовсе не означает, что Бэкон питает большое почтение к Порфирию, учение которого об универсалиях он называет «ребяческим».

В Новое время Бэкону расточали хвалу за то, что он ставил опыт как источник знания выше аргумента. Спору нет, интересы Бэкона и его научный метод весьма отличают его от типичных схоластов. Тяга Бэкона к энциклопедизму сближает его с арабскими мыслителями, которые, несомненно, оказали на него более глубокое влияние, чем на большинство других христианских философов. Арабские мыслители, как и Бэкон, интересовались наукой и верили в магию и астрологию, в то время как христиане считали магию занятием дурным, а астрологию — обманом. Бэкон действительно поражает тем, что столь разительно отличается от других христианских философов Средневековья, но он оказал слабое влияние на своих современников, и его философия, на мой взгляд, не являлась такой уж научной, как это порой полагают. Английские авторы утверждали, будто Бэкон изобрел порох, но это утверждение, безусловно, лишено всякого основания.

Св. Бонавентура (1221–1274), тот самый, кто в качестве генерала францисканского ордена запретил Бэкону публиковать свои труды, был человеком совершенно иного склада. Бонавентура примыкал к традиции св. Ансельма, онтологическое доказательство которого он поддерживал. В новом аристотелизме Бонавентура видел течение, в основе своей враждебное христианству. Он верил в существование платоновских идей, совершенное познание которых, однако, дано одному лишь Богу. В сочинениях Бонавентуры постоянно цитируется Августин, но ни разу арабы и весьма редко мыслители языческой античности.

Матвей Акваспарта (ок. 1235–1302) был последователем Бонавентуры, но в меньшей мере незатронутым влиянием новой философии. Матвей Акваспарта являлся францисканцем и стал кардиналом; он выступал против св. Фомы с августинианских позиций. Но Аристотель уже стал для него «Философом»; он его цитирует постоянно. В сочинениях Матвея Акваспарты часто упоминается Авиценна; с почтением цитируются св. Ансельм и псевдо-Дионисий; но высший авторитет

в его глазах представляет собой св. Августин. Мы должны, заявляет он, найти средний путь между Платоном и Аристотелем. Идеи Платона являются «грубейшим заблуждением»: они утверждают мудрость, но не знание. С другой стороны, заблуждается и Аристотель: он утверждает знание, но не мудрость. Наше знание, таков конечный вывод рассуждений Матвея Акваспарты, вызывается и низшим, и высшим факторами, внешними предметами и идеальным разумом.

Полемику францисканцев против Аквинского продолжил Дунс Скот (ок. 1270–1308). Он родился не то в Шотландии, не то в Ольстере, в ряды францисканского ордена вступил в Оксфорде, а последние годы жизни провел в Париже. Возражая св. Фоме, Дунс Скот отстаивал догмат непорочного зачатия, и в этом вопросе на его сторону стали Парижский университет, а в конечном счете и вся католическая церковь. Дунс Скот является августинианцем, но в менее крайней форме, чем Бонавентура или даже Матвей Акваспарта; разногласия Дунса Скота, как и этих двух философов, со св. Фомой являются результатом большей примеси в его философии платонизма (проникшего через Августина).

Дунс Скот обсуждает, например, вопрос: «Может ли путник прийти к точной и чистой истине естественным путем при помощи своего разума, если на помощь ему не приходит особое освещение несотворенного света?» И отвечает на этот вопрос отрицательно. Взгляд свой он подкрепляет в своем вводном аргументе одними лишь цитатами из св. Августина; единственную трудность он находит в тексте (Рим. 1; 20): «Ибо невидимое Его, вечная сила Его и Божество, от создания мира через рассмотрение творений видимы, так что они безответны».

Дунс Скот был умеренным реалистом. Он верил в свободу воли и обнаруживал склонность к пелагианству. Дунс Скот утверждал, что *бытие* совпадает с *сущностью.* Наибольший интерес он проявлял к *очевидному,* то есть к тем родам вещей, которые могут быть познаны без доказательства. Таких родов три: 1) принципы, познаваемые сами по себе; 2) вещи, познаваемые при помощи опыта; 3) наши собственные действия. Но без божественного света мы ничего познать не можем.

Большинство францисканцев предпочитало следовать Дунсу Скоту, а не Фоме Аквинскому.

Дунс Скот утверждал, что поскольку нет различия между существом и сущностью, «принцип индивидуации» — то есть то, что делает одну вещь отличной от другой, — должен заключаться в форме, а не в материи. «Принцип индивидуации» являлся одной из важных проблем схоластической философии. В разных формах вопрос этот остался проблемным вплоть до сегодняшнего дня. Отвлекаясь от постановки проблемы у отдельных авторов, мы можем, вероятно, сформулировать ее следующим образом.

Среди свойств индивидуальной вещи одни существенны, другие второстепенны; второстепенными свойствами вещи являются те, которые она может утратить, не теряя своей идентичности, например для человека — ношение шляпы. Теперь возникает вопрос: если ее индивидуальные вещи принадлежат к одному и тому же роду, то всегда ли они различаются по сущности или сущность в обеих вещах может быть совершенно одинаковой? Св. Фома придерживался последнего взгляда относительно материальных субстанций и первого — относительно субстанций нематериальных. Дунс Скот же утверждал, что две различные индивидуальные вещи *всегда* различаются по сущности. Взгляд св. Фомы основывался на теории, согласно которой чистая материя состоит из неразличимых частиц, отличающихся только различным положением в пространстве. Таким образом, человек, состоящий из ума и тела, может отличаться *физически* от другого человека лишь пространственным положением своего тела. (Теоретически это возможно с близнецами, похожими друг на друга как две капли воды.) Напротив, Дунс Скот утверждает, что если вещи отличны друг от друга, то они должны отличаться какими-то качественными особенностями. Ясно, что этот взгляд ближе к платонизму, чем к воззрению св. Фомы.

Эта проблема должна пройти через разные ступени разработки, прежде чем мы сможем изложить ее в терминах современной философии. Первый шаг, предпринятый Лейбницем, заключался в том, чтобы отделаться от различия между существенными и второстепенными свойствами, которое, как и многое из того, что схоласты заимствовали от Аристотеля, при первой же попытке точной его формулировки оказывается нереальным. Таким образом, вместо «сущности» мы

получаем «все предложения, которые будут верны относительно данной вещи». (В общем и целом, однако, положение вещи в пространстве и времени по-прежнему исключается.) Лейбниц настаивает, что в этом смысле две вещи не могут быть совершенно одинаковы; это и есть его принцип «тождества неразличимого». Принцип этот подвергся нападкам физиков, утверждавших, что две частицы материи могут различаться только своим положением в пространстве и времени, — взгляд, который был осложнен теорией относительности, сводящей пространство и время к отношениям.

Модернизация проблемы требует еще одного шага, а именно — нужно отделаться также и от концепции «субстанции». Когда это будет сделано, «вещь» должна будет превратиться в совокупность качеств, ибо исчезнет всякое ядро чистой «вещественности». Из сказанного, по-видимому, вытекает, что если мы отвергаем «субстанцию», то нам приходится принимать взгляд, более родственный воззрению Скота, чем Аквинского. Но это приводит к значительным затруднениям в связи с пространством и временем. Этого вопроса, как я его понимаю, я коснулся в главе «Собственные имена» своей книги «Исследование проблем значения и истины» («Inquiry into Meaning and Truth»).

Уильям Оккам является наиболее значительным схоластом после св. Фомы. Обстоятельства его жизни известны очень плохо. Родился он, по-видимому, между 1290 и 1300 годами; умер 10 апреля, но какого года — 1349 или 1350 — точно не известно. (В 1349 году свирепствовала «черная смерть», так что эта дата является, вероятно, более правдоподобной.) Большинство авторов утверждает, что он родился в Оккаме, находящемся в графстве Серрей, но Делисл Берне отдает предпочтение Оккаму из графства Йоркшир. Уильям Оккам учился в Оксфорде, а затем в Париже, где он был сначала учеником, а позднее соперником Дунса Скота. Уильям Оккам оказался втянутым в конфликт францисканского ордена с папой Иоанном XXII, который возник из-за вопроса об идеале бедности. Папа преследовал спиритуалов, в чем ему оказывал поддержку Михаил Чезенский, генерал ордена. Однако существовал порядок, по которому собственность, дарованная братии ордена, передавалась ими папе, разрешавшему им поль-

зоваться ею, не впадая в грех собственничества. Иоанн XXII покончил с этим порядком: он потребовал от францисканцев принятия принципа открытого собственничества. Это вызвало бунт большинства ордена во главе с Михаилом Чезенским. Оккам, вызванный папой в Авиньон, чтобы дать ответ по обвинению в еретическом толковании догмата пресуществления, принял сторону Михаила Чезенского, как поступил и другой выдающийся деятель — Марсилий Падуанский. Всех троих в 1328 году отлучили от церкви, но им удалось бежать из Авиньона и найти прибежище у императора Людвига. Людвиг был одним из двух претендентов на титул императора; он был тем претендентом, которого поддерживала Германия, другого же поддерживал папа. Папа отлучил Людвига от церкви, но тот апеллировал против него к Вселенскому собору. Сам папа был обвинен в ереси.

Говорят, что при встрече с императором Оккам сказал: «Защищай меня мечом, а я буду защищать тебя пером». Во всяком случае, Оккам и Марсилий Падуанский поселились в Мюнхене под защитой императора; здесь были написаны их политические трактаты, имеющие выдающееся значение. Что случилось с Оккамом после смерти императора, последовавшей в 1338 году, точно не известно. Некоторые говорят, что он примирился с церковью, но это утверждение, по-видимому, не соответствует действительности.

Империя к этому времени уже утратила то положение, которое она занимала в эпоху Гогенштауфенов; папство также, несмотря на непрестанный рост своих притязаний, не внушало прежнего почтения. Бонифаций VIII в начале XIV столетия перенес папскую резиденцию в Авиньон, и папа оказался в политической зависимости от французского короля. Империя пала даже еще ниже; она больше не могла притязать даже на самое призрачное подобие всемирного господства ввиду усиления могущества Франции и Англии; с другой стороны, папа своим раболепием перед французским королем также подорвал основу для своих притязаний на всемирное верховенство в светских делах. Таким образом, конфликт между папой и императором фактически являлся конфликтом между Францией и Германией. Англия в правление Эдуарда III воевала с Францией и потому находилась

в союзе с Германией; это было причиной того, что Англия также заняла антипапскую позицию. Враги папы требовали созыва Вселенского собора — единственного церковного органа, власть которого могла считаться выше власти папы.

Характер оппозиции папе в это время изменился. Вместо того чтобы направляться по руслу простой поддержки императора, как было прежде, она приобрела теперь демократическое звучание, особенно в вопросах церковного управления. Это придало оппозиции новую силу, которая в конце концов привела к Реформации.

Несмотря на то что Данте (1265–1321) как поэт был великим новатором, как мыслитель он плелся несколько позади своего времени. Книга его «О монархии» написана с гибеллиновских позиций и была бы более своевременной лет так на сто раньше. Данте считает императора и папу независимыми владыками; оба они, в его глазах, установлены божественным промыслом. Сатана, изображенный Данте в «Божественной комедии», имеет три пасти, в которых он вечно гложет Иуду Искариота, Брута и Кассия; все трое в равной мере повинны в предательстве — первый против Христа, Брут и Кассий — против Цезаря. Взгляды Данте представляют бесспорный интерес не только сами по себе, но и как выражение точки зрения мирянина; но они не оказали никакого влияния на современников и были безнадежно устарелыми.

Напротив, Марсилий Падуанский (1270–1342) положил начало новой форме оппозиции папству, в которой императору отводилась в основном роль почетного украшения. Марсилий Падуанский был близким другом Уильяма Оккама, на развитие политических взглядов которого он оказал влияние. Как политический мыслитель, Марсилий Падуанский имеет большее значение, чем Оккам. Он утверждает, что законодательная власть принадлежит большинству народа и что большинство вправе наказывать государей. Марсилий Падуанский применяет принцип народного суверенитета и к церкви; в систему ее управления он включает мирян. Система, предложенная Марсилием Падуанским, предусматривает созыв местных соборов населения, включая мирян; местные соборы должны избирать представителей на Вселенские соборы. Право отлучать от церкви и давать обязательные толкования

Священного Писания должно принадлежать одному лишь Вселенскому собору. Это позволит всем верующим иметь голос в решении доктринальных вопросов. Церковь не должна иметь никакой светской власти; нельзя отлучать от церкви без согласия гражданских властей; папа не может располагать какой-либо особой властью.

Оккам не заходил так далеко, как Марсилий, но он разработал совершенно демократическую систему избрания Вселенского собора.

Соборное движение достигло высшей точки своего развития в начале XV столетия, когда было необходимо ликвидировать Великий раскол. Но, выполнив эту задачу, соборное движение пошло на убыль. Его исходная точка зрения, как можно убедиться уже на примере Марсилия, была иной, чем та, что была принята позднее, в теории, протестантами. Протестанты выдвинули требование признания права личного суждения и вовсе не желали подчиняться Вселенскому собору. Они настаивали на том, что религиозное верование не является делом, которое можно решать при помощи аппарата управления, наделенного властью. Марсилий, напротив, неизменно стремился оградить единство католического вероучения, но желал, чтобы цель эта достигалась демократическими средствами, а не при помощи папского абсолютизма. На практике большинство протестантов, когда они пришли к власти, просто заменили папу королем и тем самым оказались бессильными обеспечить как свободу личного суждения, так и демократическую систему решения доктринальных вопросов. Но в своей оппозиции папе они смогли опереться на доктрины соборного движения. Единственным схоластом, которому отдал предпочтение Лютер, был Оккам. Необходимо отметить, что значительная часть протестантов продолжала придерживаться доктрины личного суждения даже там, где протестантизм стал государственной религией. Это составляло главный пункт расхождения между индепендентами и пресвитерианами в английской гражданской войне.

Политические сочинения Оккама[1] написаны в стиле философского диспута; он выдвигает доводы «за» и «против»

[1] См. *Guillelmi de Ockham.* Opera Politica. Manchester University Press, 1940.

различных тезисов, иногда не приходя ни к какому определенному заключению. Мы привыкли к более непосредственному типу политической пропаганды, но во времена Оккама избранная им форма была, вероятно, достаточно действенной.

Несколько примеров послужат нам иллюстрацией метода и точки зрения Оккама.

Ему принадлежит пространный трактат, носящий название «Восемь вопросов касательно власти папы». Первый вопрос касается того, вправе ли один человек обладать верховной властью и в церкви, и в государстве. Второй вопрос: как произошла светская власть — непосредственно от Бога или нет? Третий вопрос: имеет ли право папа даровать светскую юрисдикцию императору и другим государям? Четвертый вопрос: дает ли всю полноту власти германскому королю факт избрания его избирателями? Пятый и шестой вопросы: какие права приобретает церковь благодаря принадлежащему епископам праву помазать королей на царство? Седьмой вопрос: имеет ли силу акт коронации, если он совершен недостойным архиепископом? Восьмой вопрос: дает ли германскому королю титул императора факт избрания его избирателями? Все это были во времена Оккама жгучие вопросы практической политики.

Другой трактат посвящен вопросу, может ли государь получить имущество церкви без разрешения папы. Постановка этого вопроса была призвана оправдать действия Эдуарда III, обложившего налогами духовенство для покрытия расходов войны, которую он вел с Францией. Не забудем, что Эдуард являлся союзником императора.

Следующий трактат — «Обсуждение дела о бракосочетании» — посвящен вопросу о том, был ли вправе император жениться на своей кузине.

Мы видим, что Оккам старался изо всех сил, чтобы заслужить защиту императорского меча.

Теперь пора перейти к чисто философским воззрениям Оккама. Этой теме посвящено великолепное исследование Эрнеста Е. Муди «Логика Уильяма Оккама». В значительной мере моя последующая характеристика основана на этом исследовании, в котором проводится несколько необычная, но, на мой взгляд, совершенно правильная точка зрения.

Авторы трудов по истории философии склонны истолковывать изучаемых ими мыслителей в свете последующего развития философской мысли, но в общем и целом это ошибочный метод. Оккама считали философом, знаменующим собой крушение схоластики, предшественником Декарта, Канта или иного любого философа, который может особенно понравиться среди представителей философии Нового времени тому или иному историку. По мнению Муди, которое я полностью разделяю, все это ошибочно от начала до конца. Оккам, утверждает Муди, видел свою главную задачу в восстановлении чистого Аристотеля, освобожденного как от августинианских, так и от арабских влияний. Эту же цель в значительной мере ставил перед собой и св. Фома: разница заключалась только в том, что францисканцы, как мы видели, продолжали гораздо более строго следовать св. Августину, чем св. Фома. По мнению Муди, оценка Оккама новыми историками была искажена желанием выискать *постепенный* переход от схоластической философии к философии Нового времени; это вынуждало историков вкладывать в уста Оккама доктрины Нового времени, в то время как в действительности он был всего лишь истолкователем Аристотеля.

Оккам больше всего известен афоризмом, который отсутствует в его трудах, но тем не менее получил название «бритвы Оккама». Афоризм этот гласит: «Сущностей не следует умножать без необходимости». Хотя фразы такой Оккам и не произносил, но он высказал мысль, в значительной мере клонящуюся к тому же самому, а именно: «Тщетно делать с большим то, что можно сделать с меньшим». Иначе говоря, если в какой-нибудь науке все может быть истолковано без допущения той или иной гипотетической сущности, то и нет никакой нужды ее допускать. Я лично убедился в необычайной плодотворности этого принципа в логическом анализе.

В логике (но, по-видимому, не в метафизике) Оккам был номиналистом; номиналисты XV столетия[1] считали его основателем своей школы. Оккам полагал, что сторонники Скота неверно истолковали Аристотеля и что это неверное толкование было обязано частично влиянию Августина, ча-

[1] Например, Свайнсхед, Хейтесбюри, Герсон и д'Альи.

стично Авиценне, частично же более древней причине — трактату Порфирия о «Категориях» Аристотеля. В этом трактате Порфирий поднял три вопроса: 1) Являются ли роды и виды субстанциями? 2) Материальны они или нематериальны? 3) Если материальны, то совпадают они с самими чувственными вещами или существуют отдельно от них? В постановке Порфирия данные вопросы оказались неразрывно связанными с «Категориями» Аристотеля, и это привело к тому, что в Средние века «Органон» истолковывали чересчур метафизически. Аквинский попытался освободить умы людей от этого заблуждения, но Дунс Скот вновь его утвердил. В итоге логика и теория познания оказались зависимыми от метафизики и теологии. Оккам принялся за дело, чтобы вновь отделить их друг от друга.

Для Оккама логика является инструментом философии природы, который может быть независимым от метафизики. Логика есть анализ дискурсивной науки; наука имеет дело с вещами, логика же с самими вещами дела не имеет. Вещи индивидуальны, универсалии же находятся среди терминов; логика изучает универсалии, в то время как наука пользуется ими без всякого обсуждения. Логика занята терминами или понятиями, рассматривая их не как физические состояния, а как значения. Фраза «человек есть вид» не является логическим предложением, ибо для этого необходимо познание человека. Логика имеет дело с вещами, созданными умом в пределах самого ума, которые не могут существовать иначе, как через посредство существования разума. Понятие — это *естественный* знак, слово — *условный* знак. Необходимо отличать, когда о слове мы говорим, как о вещи, и когда употребляем его в качестве значения, иначе мы можем впасть в софизмы, вроде: «Человек есть вид, Сократ — человек, следовательно, Сократ — вид».

Термины, относящиеся к самим вещам, называются «терминами первой интенции»; термины, относящиеся к терминам же, называются «терминами второй интенции». Наука пользуется терминами первой интенции; логика — второй. Своеобразие *метафизических* терминов состоит в том, что они обозначают как вещи, обозначаемые словами первой интенции, так и вещи, обозначаемые словами второй интен-

ции. Метафизических терминов всего шесть: бытие, вещь, нечто, одно, истинный, благий[1]. Своеобразие этих терминов состоит в том, что все они могут быть высказаны друг о друге. Но в логике можно обходиться и без них.

Познаются вещи, а не формы, порожденные умом; формы эти являются не тем, *что* познается, а тем, *при помощи чего* вещи познаются. Универсалии (в логике) представляют собой лишь термины или понятия, утверждающие нечто о многих других терминах или понятиях. *Универсалия, род, вид* — все это термины второй интенции и потому не могут обозначать *вещи.* Но так как *одно* и *бытие* — термины обратимые, то если бы универсалия реально существовала, она была бы термином некоего и индивидуальной вещи. Универсалия есть просто знак многих вещей. В этом вопросе Оккам согласен с Аквинским и расходится с Аверроэсом, Авиценной и августинианцами. И Оккам, и Аквинский полагают, что реально существуют лишь индивидуальные вещи, индивидуальные умы и акты познания. Правда, и Аквинский, и Оккам допускают *universale ante rem,* но только для того, чтобы объяснить сотворение мира; идея сотворения мира должна была быть в уме Бога до того, как он смог его сотворить. Однако это допущение относится к области теологии, а не к объяснению *человеческого* познания, которое имеет дело лишь с *universale post rem.* Объясняя человеческое познание, Оккам никогда не допускает, что универсалии суть *вещи.* Взгляды Сократа сходны с воззрениями Платона, заявляет он, но не потому, что существует третья *вещь,* называемая сходством. Сходство представляет собой термин второй интенции и является продуктом нашего разума. (Все эти мысли великолепны.)

Предложения о событиях, возможных в будущем, не могут пока считаться, по Оккаму, ни истинными, ни ложными. Он не делает никаких попыток примирить это воззрение с божественным всемогуществом. В данном вопросе, как и во всех других, Оккам полностью отделяет логику от метафизики и теологии.

Несколько примеров рассуждений Оккама могут быть полезными для понимания его взглядов.

---

[1] Я не останавливаюсь здесь на критике того употребления, которое сделал из этих терминов Оккам.

Он задает вопрос: «Является ли то, которое известно через понимание первым, в соответствии с первенством возникновения, единственной вещью?»

Довод против: первым и собственным объектом познания служит общее.

Довод за: объект чувства и объект познания совпадают; первый же объект чувства представляет собой единичное.

Таким образом, первоначальная формулировка вопроса остается в силе. (По-видимому, потому, что оба довода кажутся вескими.)

Оккам продолжает: «Вещь, находящаяся вне души и не являющаяся знаком, понимается первой таким познанием (то есть познанием единичным); поэтому единичная вещь познается первой, ибо все, что находится вне души, представляет собой единичное».

Далее Оккам заявляет, что абстрактное познание всегда предполагает познание «интуитивное» (то есть основанное на чувственном восприятии), а последнее вызывается единичными вещами.

Затем Оккам перечисляет четыре сомнения, которые могут возникнуть в связи с рассматриваемым вопросом, и все их разрешает.

В заключение Оккам дает утвердительный ответ на свой первый вопрос, но добавляет, что «если считать не по первенству возникновения, а по первенству соответствия, то первым объектом будет универсалия».

Вопрос, лежащий в основе всего этого рассуждения, заключается в следующем: является ли (или насколько является) восприятие источником нашего познания? Не забудем, что Платон в диалоге «Теэтет» отвергает определение познания как восприятия. Совершенно очевидно, что Оккам и понятия не имел о «Теэтете», но если бы этот диалог был ему известен, то он не согласился бы с Платоном.

На вопрос: «Реально ли различаются в человеке чувственная душа и душа разумная?» — Оккам отвечает, что действительно они различаются реально, хотя доказать это нелегко. Одно из его доказательств заключается в том, что мы можем желать в соответствии с нашим аппетитом то, что отвергаем нашим разумом; следовательно, аппетит и разум принадле-

жат различным субъектам. Другое доказательство заключается в том, что чувства субъективны в чувствующей душе, но не субъективны в разумной душе. Кроме того, чувствующая душа протяженна и материальна, в то время как разумная душа непротяженна и нематериальна. Оккам рассматривает четыре возражения против этого взгляда — все теологического порядка[1] — и устраняет их. По данному вопросу Оккам принимает, пожалуй, совсем не тот взгляд, который от него можно было бы ожидать. Однако он соглашается со св. Фомой и расходится с Аверроэсом во мнении, что разум всех людей индивидуален, а не есть нечто безличное.

Своим подчеркиванием возможности изучения логики и человеческого познания безотносительно к метафизике и теологии труд Оккама дал толчок научному исследованию. Августинианцы, заявлял он, сначала объявили вещи непознаваемыми, а людей — неспособными к разумному мышлению, а потом добавили свет из бесконечности, при помощи которого познание стало возможно; в этом они заблуждались. В данном пункте Оккам соглашался с Аквинским, но различие между ними было только в том, что они подчеркивали: Аквинский был в первую очередь теологом, Оккам же, поскольку это касалось логики, являлся в первую очередь светским философом.

Позиция, занятая Оккамом, придавала чувство уверенности исследователям конкретных проблем, например его непосредственному последователю Николаю Орезмскому (ум. в 1382 году), который изучал планетарную теорию. Николай Орезмский был в известной мере предшественником Коперника; он изложил обе теории — геоцентрическую и гелиоцентрическую — и заявил, что каждая из них в состоянии объяснить все фактические данные, известные в то время, так что решить, какая из них верна, — невозможно.

После Уильяма Оккама не было ни одного великого схоласта. Следующий период для великих философов начался в эпоху позднего Возрождения.

---

[1] Например, между Страстной пятницей и Пасхой душа Христа спускалась в ад, в то время как тело его оставалось в могиле Иосифа из Аримафеи. Если чувствующая Душа отличается от души разумной, то где пребывала все это время чувствующая Душа Христа: в аду или в могиле?

Глава XV
УПАДОК ПАПСТВА

XIII столетие завершило тот великий синтез — философский, теологический, политический и социальный, — который был создан мало-помалу в результате соединения многих элементов. Первым элементом была чистая греческая философия, особенно философские учения Пифагора, Парменида, Платона и Аристотеля. Затем, вследствие завоеваний Александра, в большом количестве нахлынули восточные верования[1]. Последние, используя орфизм и мистицизм, преобразили умственный облик мира грекоговорящего, а в конечном счете и латиноговорящего. Идея об умирающем и воскресающем Боге, сакраментальное вкушение того, что считалось плотью Бога, второе рождение к новой жизни, достигаемое путем известной церемонии, аналогичной крещению, — все это стало частью теологии значительных групп населения языческого римского мира. С этими религиозными представлениями была связана этика освобождения от рабской покорности плоти, аскетическая по своему характеру, по крайней мере теоретически. Из Сирии, Египта, Вавилона и Персии проник в Европу институт духовенства, обособленного от мирского населения, наделенного более или менее сверхъестественными дарами и способного оказывать значительное политическое влияние. Из тех же источников был заимствован пышный, поражающий воображение ритуал, в значительной мере связанный с верованием в загробную жизнь. Из Персии, в частности, проник дуализм, рассматривавший мир как арену столкновения двух огромных армий — одной, воплощающей добро и предводительствуемой Ахуро Маздой, и другой, представляющей зло и возглавляемой Ариманом. *Черная* магия относилась к тому, что было создано Ариманом и его последователями в мире духов. Сатана является развитием Аримана.

Этот наплыв варварских идей и обычаев был синтезирован с рядом эллинистических элементов в философии неоплатонизма. В орфизме, пифагореизме и некоторых раз-

[1] См. *Cumont.* Oriental Religions in Roman Paganism.

делах учения Платона греки развили теоретические представления, которые легко поддавались соединению с теоретическими представлениями Востока, возможно, потому, что они сами задолго до этого были заимствованы с Востока. С Платоном и Порфирием развитие языческой философии завершается.

Однако теории этих мыслителей, несмотря на свою глубокую религиозность, не могли без значительных преобразований вдохновить победоносную народную религию. Их философские учения были трудны и недоступны для широких масс; слишком интеллектуальным для масс являлся и предложенный ими путь к спасению. Консерватизм этих философов побуждал их поддерживать традиционную религию Греции, которую, однако, им приходилось толковать иносказательно, чтобы смягчить ее аморальные элементы и примирить ее со своим философским монотеизмом. Греческая религия не могла конкурировать с восточными ритуалами и теологиями и потому пришла в упадок. Оракулы умолкли, жречество же никогда не составляло могущественной обособленной касты. Поэтому попытка оживить греческую религию носила архаический характер, придававший ей известную хилость и педантичность, особенно явственные при императоре Юлиане. Уже в III столетии можно было предвидеть, что какая-либо азиатская религия покорит римский мир, хотя в данное время на эту роль продолжали претендовать несколько соперничающих религий, каждая из которых, казалось, имела шансы на победу.

Христианство соединяло в себе ряд сильных элементов, заимствованных из разных источников. От евреев христианство переняло Священную книгу и доктрину о лживости и порочности всех религий, кроме одной; но оно отвергло расовую исключительность евреев и неудобства Моисеева закона. Позднему иудаизму уже было известно верование в загробную жизнь, но христиане придали новую определенность представлениям о небе и аде и о том, какими путями достигать одного и избегать другого. Христианская пасха соединила в себе еврейскую пасху с языческими празднествами в честь воскресающего Бога. Христианство впитало в себя и персидский дуализм, но с более твердой уверенностью

в конечном всемогуществе доброго начала и с добавлением представления о том, что языческие боги были последователями сатаны. На первых порах христиане уступали своим противникам в области философии или ритуала, но постепенно этот пробел был ликвидирован. На первых порах наибольшие успехи в области философии были достигнуты среди полухристианских гностиков, а не ортодоксальных христиан; но со времени Оригена христиане развили адекватную их учению философию, подвергнув переработке неоплатонизм. Раннехристианский ритуал является несколько темной темой, но, во всяком случае, ко времени св. Амвросия он приобрел необычайно пышные, поражающие воображение формы. Могущественное и обособленное положение духовенства было заимствовано с Востока, но в христианстве оно постепенно усилилось при помощи методов церковного управления, во многом обязанных практике Римской империи. Ветхий Завет, мистические религии, греческая философия и римские методы управления — все это слилось воедино в католической церкви и соединилось, чтобы придать ей силу, равной которой не знала ни одна из предшествующих социальных организаций.

Западная церковь, подобно Древнему Риму, хотя и более медленно, развилась из республики в монархию. Мы уже проследили этапы роста власти папства — от Григория Великого через Николая I, Григория VII и Иннокентия III до конечного поражения Гогенштауфенов в войнах гвельфов и гибеллинов. В то же время христианская философия, до того носившая августинианский и потому в значительной мере платоновский характер, обогатилась новыми элементами благодаря соприкосновению с Константинополем и мусульманами. На протяжении XIII столетия Запад приобрел довольно полное знание Аристотеля, который под влиянием Альберта Великого и Фомы Аквинского был утвержден в умах ученых в качестве высшего авторитета после Священного Писания и церкви. Это положение среди христианских философов Аристотель сохранил вплоть до сегодняшнего дня. Но я не могу не думать, что замена Платона и св. Августина Аристотелем была ошибкой с христианской точки зрения. Платон являлся по темпераменту более религиозным

человеком, чем Аристотель, а христианская теология почти с момента своего возникновения была приспособлена к платонизму. Платон учил, что знание есть не ощущение, а своего рода вспоминающее видение; Аристотель был в гораздо большей мере эмпириком. Св. Фома, хотя это совершенно не входило в его намерения, расчистил дорогу для возвращения от платоновской фантастики к научному наблюдению.

Внешние события оказали большее воздействие на распад католического синтеза, начавшийся в XIV столетии, чем философия. Византийская империя в 1204 году была завоевана латинянами и оставалась в их руках до 1261 года. На протяжении этих лет государственной религией в ней являлся католицизм, а не греческое православие; но после 1261 года Константинополь оказался навеки потерянным для папы, несмотря на формальную унию, заключенную в Ферраре в 1438 году. Поражение Западной империи в ее конфликте с папством оказалось бесполезно для церкви, так как этому помешал подъем национальных монархий во Франции и Англии; на протяжении большей части XIV столетия папа в политическом отношении был орудием в руках французского короля. Еще более важными причинами были подъем богатого торгового класса и рост знаний среди мирян. Оба этих процесса начались в Италии, которая вплоть до середины XVI столетия шла в этом отношении впереди других стран Запада. В XIV столетии североитальянские города намного превосходили по богатству все города Севера; а прослойка ученых мирян, особенно в юридических и медицинских науках, становилась здесь все более и более многочисленной. Североитальянские города были проникнуты духом независимости, который теперь, когда император больше не представлял угрозы, склонен был направиться против папы. Однако те же самые движения, хотя и в меньшей степени, существовали повсюду. Фландрия переживала пору процветания; пору процветания переживали и ганзейские города. В Англии торговля шерстью являлась главным источником богатства. Это была эпоха, когда весьма значительную силу приобрели тенденции, которые можно назвать демократическими (в широком значении этого термина), а национальные тенденции были даже еще сильнее. Папство, весьма сильно обмирщившееся, представало преимуществен-

но как фискальное ведомство, присваивавшее те доходы, которые большинство стран желало сохранить у себя. Папы больше не пользовались или не заслуживали того морального авторитета, который им дала власть. Св. Франциск мог действовать в полном согласии с Иннокентием III и Григорием IX; но наиболее благочестивые деятели XIV столетия были вынуждены вступить в конфликт с папством.

Однако в начале столетия эти причины упадка папства еще не были явными. Бонифаций VIII в булле «Unam Sanctam» выдвинул столь крайние притязания, которых еще никогда не выдвигал ни один из предшествующих пап. Он же в 1300 году учредил проведение юбилейного года, в течение которого всем католикам, посещающим Рим и исполняющим во время своего пребывания здесь определенные церемонии, даруется полное отпущение грехов. Это привлекло в сундуки курии и карманы римского населения огромные суммы денег. Первоначально предусматривалось, что юбилейный год будет проводиться каждые сто лет, но прибыли оказались столь значительными, что этот срок был сокращен до пятидесяти лет, а затем и до двадцати пяти, каким он остается по сей день. Первый юбилей — 1300 год — явил папу на вершине его успехов, и эта дата может быть удобно принята как начальная веха упадка папства.

Бонифаций VIII являлся итальянцем; родиной его был город Ананьи. Во время пребывания Бонифация в Англии его заточили в лондонский Тауэр, чтобы заставить поддержать Генриха III от имени папы против мятежных баронов, но в 1267 году его освободил из неволи сын короля, будущий Эдуард I. Уже в то время в церкви была могущественная французская партия, и избрание Бонифация папой натолкнулось на противодействие французских кардиналов. Бонифаций вступил в яростный конфликт с французским королем Филиппом IV по вопросу о том, вправе ли король облагать налогами французское духовенство. Бонифаций был привержен непотизму и отличался алчностью; поэтому он жаждал удержать в своих руках контроль над столькими источниками доходов, сколько было возможно. Бонифация обвинили в ереси, и, возможно, справедливо; по-видимому, он был аверроистом и не верил в бессмертие. Столкновение

Бонифация с французским королем приняло такой ожесточенный характер, что король послал вооруженный отряд, чтобы арестовать папу; имелось в виду низложить его решением Вселенского собора. Папа был схвачен в Ананьи, но сумел бежать в Рим, где и умер. После этого долгое время ни один папа не дерзал перечить французскому королю.

После весьма непродолжительного междуцарствия кардиналы в 1305 году избрали папой архиепископа Бордоского, который принял имя Климента V. Он был гасконцем и последовательно представлял интересы французской партии в церкви. На протяжении всего своего понтификата он ни разу даже не выехал в Италию. Коронован Климент V был в Лионе, а в 1309 году обосновался в Авиньоне, который оставался папской резиденцией почти семьдесят лет. Климент V ознаменовал свой союз с французским королем совместной акцией против тамплиеров. Оба они испытывали нужду в деньгах — папа потому, что был привержен фаворитизму и непотизму, король — в связи с расходами, которых требовали война с Англией, фландрское восстание и непрерывно разраставшийся деятельный государственный аппарат. После того как король ограбил ломбардских банкиров, а в преследованиях евреев дошел до предела того, что «могла вынести торговля», его осенило, что есть еще тамплиеры, бывшие банкирами и, кроме того, владевшие во Франции огромными земельными владениями, на которые он мог наложить руку с помощью папы. Поэтому условились, что церковь раскроет, будто тамплиеры впали в ересь, а король и папа поделят между собой добычу. В условленный день в 1307 году все видные тамплиеры во Франции были арестованы; всем им предъявили заранее подготовленный список наводящих вопросов; под пыткой они признались, что воздавали почести сатане и совершали разные другие мерзкие деяния; дело кончилось тем, что в 1313 году папа запретил орден, а вся его собственность была конфискована. Лучший отчет о деле тамплиеров дан в «Истории инквизиции в Средние века» Генри Ч. Ли, где после всестороннего и полного исследования относящихся к делу фактов автор приходит к выводу, что ни одно из обвинений, выдвинутых против тамплиеров, не имело никакого основания.

В деле тамплиеров финансовые интересы папы и короля совпадали. Но в большинстве случаев и в большинстве районов христианского мира они приходили в столкновение. Во времена Бонифация VIII король смог обеспечить поддержку сословиями (даже духовным сословием) тех требований, которые он отстаивал в споре с папой по вопросу о налоговом обложении. Когда же папы оказались в политической зависимости от Франции, то государи, враждебные французскому королю, неизбежно стали врагами папы. Это-то и привело к защите Уильяма Оккама и Марсилия Падуанского императором; немного позднее это же привело к защите Виклефа Джоном Гонтом.

Епископы в целом находились в то время в полной зависимости от папы; во все растущей степени они не только номинально, но и фактически назначались им. Столь же покорными были монашеские ордена и доминиканцы, но францисканцы сохранили в какой-то мере дух независимости. Это привело к их конфликту с папой Иоанном XXII (1316–1334), о котором уже шла речь в связи с Уильямом Оккамом. Во время этого конфликта Марсилий уговорил императора двинуться на Рим, где население возложило на него императорскую корону и объявило Иоанна XXII низложенным, после чего был избран францисканский антипапа. Однако из всей этой затеи ничего не вышло, кроме общего падения уважения к папству.

Бунт против папского владычества принимал разные формы в разных странах. Иногда он оказывался связанным с монархическим национализмом, иногда — с пуританским негодованием по поводу развращенности и обмирщения папского двора. В самом Риме этот бунт был связан с архаическим демократизмом. В правление Климента VI (1342–1352) Рим на время попытался освободиться от отсутствующего папы; движение это возглавил замечательный человек Кола ди Риенци. Рим страдал не только от владычества пап, но и от местной аристократии, продолжавшей поддерживать ту анархию, которая привела папство на край падения в X столетии. По существу, папы отчасти для того и бежали в Авиньон, чтобы спастись от беззакония римской знати. На первых порах Риенци, сын трактирщика, восстал только против зна-

ти и на этом этапе пользовался поддержкой папы. Он возбудил такой подъем народного энтузиазма, что знать бежала (1347). Петрарка, восхищавшийся Риенци и посвятивший ему одну из своих од, побуждал его продолжать свое великое и благородное дело. Риенци принял титул трибуна и провозгласил верховенство римского народа над империей. Это верховенство он мыслил, по-видимому, демократическим, ибо созвал представителей от всех итальянских городов на своего рода парламент. Успех, однако, породил в Риенци манию величия. В это время, как и частенько, титул императора оспаривали два претендента. Риенци приказал предстать перед собой обоим претендентам и князьям-избирателям для решения вопроса. Это, естественно, сделало его врагом обоих претендентов на титул императора, а также врагом папы, который считал вынесение приговоров в подобных делах своей прерогативой. Риенци был схвачен папой (1352) и два года провел в тюремном заточении, пока не умер Климент VI. Тогда он получил свободу и возвратился в Рим, где снова на несколько месяцев захватил власть. Однако во второй период правления Риенци его популярность оказалась непродолжительной, и в конце концов он был убит толпой. Байрон, как и Петрарка, воспел его в одной из своих поэм.

Ход событий сделал очевидным, что если папство желало остаться действительным главой всей католической церкви, то оно должно было освободиться от зависимости от Франции и для этого возвратиться в Рим. К тому же англо-французская война, в ходе которой Франция терпела жестокие поражения, сделала положение Франции шатким. Поэтому Урбан V в 1367 году переехал в Рим; но итальянская политика оказалась для него слишком путаным делом, и незадолго до своей смерти он возвратился в Авиньон. Следующий папа Григорий XI был более решителен. Враждебность к французской курии сделала многие итальянские города, особенно Флоренцию, ярыми противниками папства, но, возвратившись в Рим и выступив против французских кардиналов, Григорий XI сделал все, что было в его силах, чтобы спасти положение. Однако, когда он умер, столкновение французской и римской партий в коллегии кардиналов приняло непримиримый характер. В соответствии с желаниями римской пар-

тии папой был избран Бартоломео Приньяно, который принял имя Урбана VI. Но ряд кардиналов объявил его избрание противоречащим каноническому праву и избрал папой Роберта Женевского, принадлежавшего к французской партии. Он принял имя Клемента VII и остался жить в Авиньоне.

Так начался Великий раскол, который длился почти сорок лет. Франция, понятно, признала авиньонского папу, а враги Франции — римского папу. Шотландия была врагом Англии, а Англия — врагом Франции; поэтому Шотландия также признала авиньонского папу. Авиньонский и римский папы подбирали кардиналов из числа своих приспешников, а когда один из пап умирал, поддерживавшие его кардиналы быстро избирали его преемника. В силу этого единственным способом ликвидации раскола было противопоставить обоим папам некую высшую власть. Так как было ясно, что один из пап должен быть законным, то задача заключалась в том, чтобы найти власть, которая была бы выше *законного* папы. Единственным решением являлся созыв Вселенского собора. Парижский университет, главой которого был Герсон, развил новую теорию, согласно которой право законодательной инициативы в церкви принадлежит собору. Светские государи, весьма недовольные церковным расколом, оказали поддержку соборному движению. Наконец, в 1409 году был созван собор, заседания которого происходили в Пизе. Однако он потерпел неудачу, причем самым смехотворным образом. Собор объявил обоих пап низложенными за ересь и раскол и избрал третьего папу, который вскоре умер; но поддерживавшие новоизбранного папу кардиналы избрали в качестве его преемника бывшего пирата по имени Балдассаре Косса, который принял имя Иоанна XXIII. Таким образом, фактическим результатом собора явилось то, что вместо двух пап их стало три, причем соборный папа был отъявленный негодяй. На этой стадии положение казалось более безнадежным, чем когда-либо.

Однако приверженцы соборного движения не сложили оружия. В 1414 году был созван новый собор в Констанце, который перешел к энергичным действиям. Прежде всего собор предписал, что папы не могут распускать соборы и обязаны в некоторых отношениях подчиняться им; он решил

также, что будущие папы обязаны созывать Вселенский собор каждые семь лет. Собор низложил Иоанна XXIII, а римского папу побудил отречься от престола. Авиньонский папа отказался отречься от престола, а после его смерти в результате происков арагонского короля был избран его преемник. Но Франция, оказавшаяся к этому времени во власти Англии, отказалась признать авиньонского папу, и поддерживавшая его партия растеряла все свое влияние и в конце концов перестала существовать. Таким образом, наконец никто не противостоял папе, избранному собором, и в 1417 году собор выбрал папу, принявшего имя Мартина V.

Эти мероприятия делают честь Констанцскому собору, чего нельзя сказать о поведении собора по отношению к Гусу, чешскому ученику Виклефа. Гуса вызвали в Констанцу, обещав ему неприкосновенность личности, но, когда он прибыл сюда, его осудили и сожгли на костре. Виклеф был в безопасности в могиле, но собор приказал вырыть из земли его останки и сжечь их на костре. Приверженцы соборного движения изо всех сил старались отвести от себя всякое подозрение в неортодоксальности.

Констанцский собор ликвидировал раскол, но он надеялся достигнуть гораздо большего — заменить папский абсолютизм конституционной монархией. Перед своим избранием Мартин V надавал много обещаний; некоторые из них он выполнил, другие — нарушил. Он дал согласие на декрет, обязывавший пап созывать собор каждые семь лет, и этому декрету оставался послушным. После того как Констанцский собор был распущен в 1417 году, в 1424 году был созван новый собор, не сыгравший никакой роли; затем, в 1431 году, созвали еще один собор, заседания которого должны были происходить в Базеле. Как раз в это время Мартин V умер, а его преемник Евгений IV на протяжении всего своего понтификата находился в жестоком конфликте с реформаторами, которые держали в своих руках собор. Евгений IV распустил собор, но последний отказался считать себя распущенным; в 1433 году папа на время уступил, но в 1437 году снова распустил собор. Несмотря на это, собор продолжал заседать вплоть до 1448 года, когда для всех стало очевидным, что папа добился полного триумфа. В 1439 году собор сам лишил себя

сочувствия тем, что объявил папу низложенным и избрал антипапу (последнего антипапу в истории), который, однако, почти сразу после своего избрания отрекся от престола. В том же году Евгений IV завоевал престиж тем, что созвал свой собственный собор в Ферраре, на котором греческая церковь, в смертельном страхе перед турками, формально признала свою зависимость от Рима. Таким образом, папство вышло из этой борьбы политическим победителем, но в весьма значительной степени растеряв свою прежнюю способность внушать нравственное почтение.

Виклеф (ок. 1320–1384) иллюстрирует своей жизнью и своим учением падение авторитета папства в XIV столетии. В отличие от ранних схоластов Виклеф принадлежал к белому духовенству, а не к монашескому или нищенствующему ордену. Он пользовался огромной славой в Оксфорде, где в 1372 году получил степень доктора богословия. Короткое время он возглавлял колледж Баллиоль. Виклеф был последним значительным оксфордским схоластом. Как философ, он не являлся прогрессивным мыслителем: он был реалистом и скорее платоником, чем аристотеликом. Виклеф утверждал, что Божественный промысел не произволен, как полагают некоторые; действительный мир представляет собой не один из возможных миров, а единственный возможный мир, так как Бог не может не выбрать самое совершенное. Но не эти воззрения делают Виклефа интересной фигурой, да и не на них, по-видимому, сосредоточивались его главные интересы, ибо он покинул Оксфорд, чтобы вести жизнь сельского священника. Последние десять лет своей жизни Виклеф был по назначению короны приходским священником в Латтеруэрте. Однако он продолжал читать лекции в Оксфорде.

Виклеф поражает необычайной медлительностью своего духовного развития. В 1372 году, когда ему было уже 50 лет или даже больше, он все еще являлся правоверным католиком; только позднее, по-видимому, он стал еретиком. На путь ереси Виклефа, очевидно, толкнула исключительно сила его нравственных чувствований — его любовь к бедным и отвращение к богатым церковникам, погрязшим в мирских заботах. На первых порах нападки Виклефа на папство носили только политический и нравственный, а не доктриальный

характер; и только постепенно ход событий толкнул его на путь более широкого бунта.

Отход Виклефа от ортодоксии начался в 1376 году курсом лекций в Оксфорде на тему «О гражданском владении». Виклеф выдвинул теорию, согласно которой право на владение и собственность дается лишь праведностью; неправедное духовенство лишено такого права; право решать, следует сохранить собственность тому или иному церковнику или нет, предоставлено гражданской власти. Далее Виклеф учил, что собственность является плодом греха; Христос и апостолы не имели никакой собственности, и священники тоже не должны иметь никакой собственности. Эти доктрины вызвали негодование всего духовенства, кроме членов нищенствующих орденов. Однако английское правительство поддержало Виклефа, ибо папа выкачивал из Англии огромную дань, и доктрина о том, что Англия не должна посылать денег папе, оказывалась весьма удобной. Учение Виклефа было особенно кстати в условиях, когда папа зависел от Франции, а Англия находилась с Францией в состоянии войны. Джон Гонт, являвшийся фактическим правителем страны, пока Ричард II был несовершеннолетним, оказывал Виклефу дружескую поддержку до тех пор; пока это было возможно. Напротив, папа Григорий XI осудил 18 тезисов в лекциях Виклефа, заявив, что они были позаимствованы у Марсилия Падуанского. Виклефу приказали предстать на суде перед епископским трибуналом, но королева и толпа защитили его, а Оксфордский университет отказался признать юрисдикцию папы над своими преподавателями. (Даже в наши дни английские университеты остаются верны принципу американской свободы.)

Между тем на протяжении 1378 и 1379 годов Виклеф продолжал писать ученые трактаты, в которых отстаивал мнение, что король — это наместник Бога и что епископы подвластны королю. Когда наступил Великий раскол, Виклеф пошел еще дальше и стал клеймить позором «папу как Антихриста и утверждать, что принятие Константинова дара сделало всех последующих пап отступниками. Виклеф перевел Вульгату на английский язык и положил начало движению «бедных священников», ряды которых пополнялись из числа мирян. (Этим шагом он, наконец, навлек на себя гнев также и членов

нищенствующих орденов.) Виклеф использовал «бедных священников» в качестве странствующих проповедников, пастырское слово которых должно было в первую очередь быть обращено к бедным. В конце концов в своих нападках на священнические дары Виклеф дошел до того, что стал отрицать пресуществование, которое он назвал обманом и богохульственным безумием. Тут даже и Джон Гонт приказал ему заткнуть рот. Крестьянское восстание 1381 года, которое возглавлял Уот Тайлер, сделало положение Виклефа еще более затруднительным. Мы не располагаем доказательствами того, что он активно поддерживал крестьянское восстание, но, в отличие от Лютера в сходных обстоятельствах, он не поднял свой голос в его осуждение. Джон Болл, социалистический священник, лишенный сана, который являлся одним из вождей крестьянского восстания, относился к Виклефу с восхищением, что не могло не бросить тени и на него самого. Однако если учесть, что Джона Болла отлучили от церкви в 1366 году, когда Виклеф был еще ортодоксом, то он должен был прийти к своим воззрениям независимо от Виклефа. Коммунистические воззрения Виклефа, несмотря на то что «бедные священники», несомненно, способствовали их распространению, им самим излагались только в латинских сочинениях и потому были недоступны крестьянам из первых рук.

Нельзя не поразиться тому, что Виклеф не пострадал за свои взгляды и демократическую деятельность больше того, чем он действительно пострадал. Оксфордский университет защищал его от епископов до тех пор, пока это было возможно. Когда палата лордов осудила виклефовских странствующих проповедников, палата общин отказалась поддержать этот приговор. Нет никаких сомнений в том, что если бы Виклеф прожил дольше, тучи над его головой сгустились бы еще сильнее, но до самой своей смерти, последовавшей в 1384 году, он формально все ж не был осужден. Виклефа похоронили в Латтеруэрте, где он умер, и труп его почил в мире, пока Констанцский собор не приказал вырыть из земли его останки и сжечь их на костре. Английские последователи Виклефа — лолларды — стали жертвой беспощадных преследований и фактически были истреблены. Однако благодаря тому, что жена Ричарда II была чешкой, учение Виклефа стало известно в Чехии,

где его учеником оказался Гус; в Чехии же последователи Виклефа, несмотря на преследования, уцелели вплоть до Реформации. Хотя в Англии бунт против папства загнали в подполье, но он тем не менее продолжал жить в умах людей и подготовил почву для протестантизма.

На протяжении XV столетия к тем причинам упадка папства, о которых мы уже говорили, прибавился ряд новых, что привело к очень быстрому изменению положения как в политической, так и в культурной области. Появление пороха усилило центральные правительства в ущерб феодальной знати. Во Франции и Англии Людовик XI и Эдуард IV заключили союз с богатым средним классом, который помог им сокрушить аристократическую анархию. Италия до последних лет столетия была совершенно свободна от северных армий и проделала быстрый прогресс в отношении богатства и культуры. Характерные черты новой культуры были языческими и представляли восхищение Грецией и Римом и презрение к Средним векам. Архитектура и литературный стиль были приспособлены к античным образцам. Когда Константинополь, последний пережиток античности, был взят турками, гуманисты Италии радостно приветствовали прибывших сюда греческих беглецов. Васко да Гама и Колумб раздвинули границы мира, а Коперник — границы неба. Константинов дар был отвергнут, как лживая выдумка, и уничтожен насмешками ученых. С помощью византийцев Запад познакомился с учением Платона, причем не только в неоплатоновской и августинианской редакциях, но и из первых рук. Наш подлунный мир уже больше не казался юдолью слез и местом скорбного паломничества в иной мир; он представлялся миром, открывающим возможности языческих радостей, славы, красоты и приключений. Долгие столетия аскетического отрешения от жизни были преданы забвению в оргии искусства, поэзии и наслаждения. Правда, даже в Италии средние века умерли не без борьбы; Савонарола и Леонардо родились в одном и том же году. Но в общем и целом прежние пугала перестали страшить людей, и они были опьянены новой свободой духа. Опьянение долго длиться не могло, но на какой-то момент оно разогнало страх. В этот момент радостного освобождения родился новый мир.

КНИГА ТРЕТЬЯ

ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Часть первая
ОТ ВОЗРОЖДЕНИЯ ДО ЮМА

Глава I
ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

Духовный облик, присущий периоду истории, который обычно называют Новым временем, во многих отношениях отличается от духовного облика периода Средневековья. Из этих отличительных черт наиболее важны две: падение авторитета церкви и рост авторитета науки. С этими двумя чертами связаны и другие. В культуре Нового времени светские элементы преобладают над элементами церковными. Государства все более и более заменяют церковь как орган управления, контролирующий культуру. Бразды правления народами находятся на первых порах в основном в руках королей; в дальнейшем, подобно тому как это было в Древней Греции, короли постепенно заменяются демократиями или тиранами. Власть и компетенция национальных государств неуклонно возрастают в течение всего периода (не считая некоторых незначительных колебаний), но на протяжении большей его части государства оказывают меньшее влияние на воззрения философов, чем церковь в Средние века. Феодальная аристократия, которой к северу от Альп до XV века удавалось успешно противостоять центральным правительствам, утрачивает сначала политическое, а затем и экономическое значение. Она заменяется союзом короля с богатыми купцами, которые в разных странах в разной пропорции делят между собой власть. Наблюдается тенденция к переходу богатых

купцов в ряды аристократии. Со времени американской и французской революций значительной политической силой становится демократия (в современном смысле слова). Социализм в противоположность демократии, основанной на частной собственности, впервые становится государственной силой в 1917 году. Однако очевидно, что эта форма правления в случае своего распространения должна принести с собой и новую форму культуры: культура, которой мы будем касаться, является в основном «либеральной», то есть принадлежит к тому типу, который наиболее естественным образом связан с торговлей. Правда, есть и важные исключения, особенно в Германии: мировоззрение Фихте и Гегеля, ограничиваясь двумя примерами, совершенно не связано с торговлей. Однако подобные исключения не типичны для их века.

Отвержение церковного авторитета, являющееся негативной характерной чертой новой эры, начинается раньше, чем принятие авторитета науки, составляющее ее позитивную характерную черту. В итальянском Возрождении наука играла весьма небольшую роль; оппозиция церкви связывалась в умах людей с античностью и искала себе опоры неизменно в прошлом, но в прошлом более далеком, чем времена ранней церкви и Средних веков. Первым серьезным вторжением науки явилось опубликование теории Коперника в 1543 году; однако влияние эта теория приобрела лишь с того времени, когда она была подхвачена и усовершенствована Кеплером и Галилеем в XVII веке. Это было началом длительной войны между наукой и догмой, в которой традиционалисты вели безнадежную борьбу против нового знания.

Авторитет науки, признаваемый большинством философов новой эры, весьма существенно отличается от авторитета церкви, ибо он является по своему характеру интеллектуальным, а не правительственным. Никакие кары не обрушиваются на головы тех, кто отвергает авторитет науки; никакие соображения выгоды не влияют на тех, кто его принимает. Он завоевывает умы исключительно присущим ему призывом к разуму. Другой чертой, отличающей авторитет науки, является то, что он как бы соткан из кусков и частичек, а не представляет собой, подобно канону католической догмы, цельной системы, охватывающей человеческую

мораль, человеческие надежды, прошлую и грядущую историю Вселенной. Авторитет науки высказывает свое суждение только о том, что в данный момент представляется научно установленным, а это составляет лишь крошечный островок в океане неведения. Авторитет науки еще в одном отношении отличается от церковного авторитета, который провозглашает свои суждения абсолютно верными и неизменными во веки веков: суждения науки являются опытными, делаются на основе вероятностного подхода и признаются подверженными процессу изменения. Это порождает склад ума, весьма отличный от склада ума средневекового догматика.

До сих пор я говорил о *теоретической* науке, представляющей собой попытку *познать* мир. С самого начала важное значение приобрела и *практическая* наука, представляющая собой попытку *изменить* мир, и это значение неуклонно возрастало, пока она почти совершенно не вытеснила в умах людей науку теоретическую. Практическое значение науки было впервые признано в связи с войной; Галилей и Леонардо добились должностей на службе государства своими проектами усовершенствования артиллерии и фортификационного искусства. Начиная со времени Галилея и Леонардо роль ученых в войне неуклонно возрастала. Только позднее они начали играть роль в развитии машинного производства и во внедрении в широкое пользование населения сначала пара, а затем электричества, причем значительные политические результаты всего этого начали обнаруживаться лишь с конца XVIII века. Наука восторжествовала главным образом благодаря своей практической полезности, и на этой почве возникла попытка отделить данный аспект от аспекта теоретического, делая, таким образом, науку все более и более техникой и все менее и менее доктриной, объясняющей природу мира. Проникновение этой точки зрения в среду философов относится к самому недавнему времени.

Освобождение от авторитета церкви привело к росту индивидуализма вплоть до анархизма. Дисциплина — интеллектуальная, нравственная и политическая — связывалась в умах людей Возрождения с схоластической философией и церковной властью. Аристотелевская логика схоластов была ограниченной, но она приучала к известного рода точности.

Когда эта школа логики была отвергнута как устаревшая, она была заменена на первых порах не чем-то лучшим, а лишь эклектическим подражанием античным образцам. Вплоть до XVII столетия в области философии не было создано ничего значительного. В Италии XV века царила ужасающая нравственная и политическая анархия, явившаяся той почвой, на которой выросли доктрины Макиавелли. В то же время освобождение от духовных оков привело к изумительному раскрытию человеческого гения в области искусства и литературы. Однако такое общество неустойчиво. Реформация и Контрреформация, а также покорение Италии Испанией, положили конец итальянскому Возрождению со всем, что в нем было хорошего и дурного. Когда движение распространилось к северу от Альп, оно не носило такого анархического характера.

Тем не менее философия Нового времени сохранила по большей части индивидуалистические и субъективные тенденции. Это весьма явственно выражается в философии Декарта, которая всякое познание ставит в зависимость от достоверности своего собственного существования, а критериями истины считает ясность и отчетливость (понимаемые в субъективистском смысле). Не так заметно это в философии Спинозы, но вновь появляется в лишенных окон монадах Лейбница. Локку, человеку исключительно объективного *темперамента,* против своей воли приходится отстаивать субъективистскую доктрину, согласно которой познание заключается в согласии и несогласии идей, — воззрение, столь противное ему, что он избегает его ценой кричащих противоречий. Беркли, уничтожив материю, спасается от полного субъективизма только тем, что прибегает к Богу, что большинство последовавших за ним философов считало недопустимым. В философии Юма эмпирическая философия получила свое высшее развитие в скептицизме, который никто не может опровергнуть и никто не может принять. Кант и Фихте были субъективистами и по темпераменту и по философским воззрениям; Гегель спасся от субъективизма при помощи влияния Спинозы. Руссо и романтическое движение распространили субъективизм с теории познания на область этики и политики, что логически завершилось полным анар-

хизмом бакунинского толка. Эта крайняя разновидность субъективизма является формой безумия.

Между тем наука, ставшая техникой, утверждала в людях практики взгляд на мир, совершенно отличный от любого взгляда на мир, который можно обнаружить у теоретических философов. Техника принесла с собой ощущение власти: человек ныне в значительно меньшей степени находится во власти окружающего его мира, чем это было в прошлом. Однако власть, которую принесла нам техника, носит общественный, а не индивидуальный характер; средний индивидуум, выброшенный кораблекрушением на необитаемый остров, в XVII веке добился бы большего, чем он мог добиться ныне. Научная техника требует сотрудничества многих индивидуумов, организованных под единым руководством. Поэтому тенденции ее развития направляются против анархизма и даже против индивидуализма, ибо она требует крепко сколоченной общественной структуры. В отличие от религии научная техника в этическом отношении нейтральна: она вселяет в людей уверенность в том, что они в состоянии творить чудеса, но не указывает им, какие чудеса следует творить. В этом заключается ее неполнота. На практике цели, для достижения которых прилагается научное искусство, зависят в значительной степени от случая. Люди, стоящие во главе гигантских организаций, которые вызывает к жизни научная техника, могут в известных пределах направлять ее по своему усмотрению в ту или иную сторону. Таким образом, импульс власти приобретает размах, которого он никогда прежде не имел. Философские системы, вдохновленные научной *техникой,* являются философскими системами власти и склонны рассматривать все нечеловеческое лишь как сырой материал. Конечные цели более не принимаются во внимание; ценится только мастерство процесса. Это также является формой безумия. В наши дни эта форма является наиболее опасной, и именно против нее здравая философия должна предложить противоядие.

Античный мир смог прекратить анархию в Римской империи, но Римская империя была грубым фактом, а не идеей. Католический мир искал выхода их анархии в церкви, которая была идеей, но никогда не получила достаточного вопло-

щения в факте. Ни античное, ни средневековое решения не были удовлетворительными: первое — потому, что оно не могло быть идеализировано, второе — потому, что оно не могло быть актуализировано. Современный мир, по-видимому, движется по направлению к решению, подобному античному: социальный порядок, утверждаемый силой и представляющий скорее волю власть имущих, чем чаяния рядовых людей. Проблему длительного и удовлетворительного социального порядка можно решить, лишь соединив основательность Римской империи и идеализм «града Божьего» св. Августина. Для достижения этого потребуется новая философия.

Глава II
ИТАЛЬЯНСКОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ

Взгляд Нового времени на мир, противоположный взгляду Средневековья на мир, зародился в Италии с движением, получившим название Возрождения. На первых порах этот взгляд на мир разделяли лишь немногие одиночки (среди которых выделялся Петрарка), но в течение XV столетия он стал свойствен значительному большинству культурных итальянцев, как мирян, так и церковников. В некоторых отношениях итальянцам Возрождения, за исключением Леонардо и некоторых других мыслителей, был чужд тот культ науки, который характеризовал наиболее значительных новаторов с XVII столетия; с этим пробелом связано и их весьма неполное освобождение от суеверия, особенно в форме астрологии. Многие из них продолжали благоговеть перед авторитетом, подобно средневековым философам, с той лишь разницей, что авторитет церкви они заменили авторитетом античности. Конечно, и это было шагом вперед по пути освобождения от авторитета церкви, ибо мыслители античности расходились во мнениях друг с другом и требовалось индивидуальное суждение для решения того, кому из них следовать. Однако весьма немногие итальянцы XV столетия дерзнули бы придерживаться мнения, для которого нельзя было найти авторитета либо в античности, либо в учении церкви.

Для того чтобы понять Возрождение, необходимо предварительно дать краткий обзор политического положения Италии. После смерти Фридриха II, последовавшей в 1250 году, Италия в общем и целом была свободна от иностранного вмешательства, пока французский король Карл VIII не вторгся в страну в 1494 году. На территории Италии было пять значительных государств: Милан, Венеция, Флоренция, Папская область и Неаполь; кроме того, было множество мелких княжеств, которые в разных комбинациях вступали в союз с одним из более крупных государств или же покорялись тому или иному крупному государству. До 1378 года Генуя оспаривала торговое и морское могущество у Венеции, но в дальнейшем она попала под протекторат Милана.

Милан, возглавлявший оппозицию феодализму в XII и XIII столетиях, после окончательного поражения Гогенштауфенов попал под господство Висконти — талантливого рода, власть которого носила не феодальный, а плутократический характер. Висконти правили 170 лет, с 1277 по 1447 год; затем, после трехлетнего промежутка, когда было восстановлено республиканское правительство, власть захватил новый род — Сфорца, связанный с Висконти и присвоивший себе титул герцогов Миланских. С 1494 по 1535 год Милан был ареной военных действий между французами и испанцами; Сфорца вступали в союз то с одной стороной, то с другой. В течение этого периода они оказывались то в изгнании, то номинальными правителями. В конце концов в 1535 году Милан был присоединен к владениям императора Карла V.

Венецианская республика стоит несколько в стороне от итальянской политики, особенно в первые столетия своего величия. Она никогда не завоевывалась варварами и на первых порах считала себя подданной восточных императоров. Эта традиция, соединенная с тем фактом, что Венеция торговала с Востоком, обеспечивала ей независимость от Рима, которая удержалась вплоть до Тридентского собора (1545); история этого собора, написанная венецианцем Паоло Сарпи, проникнута резким антипапским духом. Мы уже знакомы с тем, как во время четвертого крестового похода Венеция настояла на завоевании Константинополя. Это способствовало росту венецианской торговли, которая в свою очередь

пострадала от завоевания Константинополя турками в 1453 году. По разным причинам, частично связанным с проблемой снабжения продуктами питания, венецианцы признали необходимым в XIV и XV столетиях приобрести значительные территории на итальянском материке; это создало им врагов и в конце концов в 1509 году привело к образованию Камбрейской лиги — союза могущественных государств, который нанес поражение Венеции. От этого несчастья еще можно было бы оправиться, но не от открытия Васко да Гамой пути в Индию вокруг мыса Доброй Надежды (1497–1498). Это событие, в сочетании с усилением могущества турок, погубило Венецию, которая продолжала влачить жалкое существование, пока Наполеон не лишил ее независимости.

Конституция Венеции, первоначально носившая демократический характер, постепенно его утрачивала, и закончила после 1297 года олигархией. Основой политической власти был Большой совет, членство в котором начиная с этого времени было наследственным и ограничивалось крупнейшими родами. Исполнительная власть принадлежала Совету десяти, который избирался Большим советом. Дож, церемониальный глава государства, избирался пожизненно; номинально его власть была весьма ограниченной, но в действительности его влияние обычно оказывалось решающим. Венецианская дипломатия считалась исключительно проницательной, и донесения венецианских послов отличались значительной глубиной. Со времени Ранке историки обращались к ним как к одному из лучших источников для изучения тех событий, которые они описывают.

Флоренция была наиболее цивилизованным городом мира и главным источником Возрождения. С Флоренцией связаны почти все великие имена в литературе, а также ранние и некоторые из позднейших великих имен в искусстве; однако сейчас нас интересует не столько культура, сколько политика. В XIII веке население Флоренции состояло из трех враждовавших между собой классов: знати, богатых купцов и мелкого люда. Знать в большинстве своем принадлежала к гибеллинам, другие два класса были гвельфами. Гибеллины в конце концов потерпели поражение в 1266 году, и в XIV столетии партия мелкого люда взяла верх над богатыми купцами.

Однако конфликт разрешился не установлением прочной демократии, а постепенным ростом той формы правления, которую греки назвали бы «тиранией». Род Медичи, которые в конце концов стали правителями Флоренции, начал с роли политических боссов демократического лагеря. Козимо Медичи (1389–1464), первый представитель рода, добившийся неоспоримого превосходства, все еще не занимал никакого официального положения; власть его держалась на искусном манипулировании выборами. Он был проницателен и, когда возможно, действовал лаской, когда необходимо, был беспощаден. Преемником Козимо, после короткого перерыва, стал его внук Лоренцо Великолепный, который правил с 1469 года до самой своей смерти, последовавшей в 1492 году. Оба Медичи были обязаны своим положением богатству, которое они нажили в основном торговлей, а также занятиями горным делом и в других отраслях промышленности. Они умели обогащать Флоренцию и самих себя, и под их властью город преуспевал.

Сын Лоренцо, Пьетро, был лишен достоинств своего отца, и в 1494 году его изгнали. За этим последовал четырехлетний период влияния Савонаролы, в течение которого своего рода пуританское возрождение обратило людей против веселия и роскоши, вызвало разрыв с вольнодумством и направило умы людей к благочестию, которое, как предполагали, характеризовало более простой век. Однако в конце концов, в основном по причинам политического порядка, враги Савонаролы восторжествовали, сам он был казнен, а тело его сожжено (1498). Республика, по замыслу демократическая, но в действительности плутократическая, просуществовала до 1512 года, когда была восстановлена власть Медичи. Один из сыновей Лоренцо, который еще в возрасте 14 лет стал кардиналом, в 1513 году избран папой и принял имя Льва X. Род Медичи, под титулом великих герцогов Тосканских, правил Флоренцией до 1737 года; однако тем временем Флоренция, как и остальная Италия, обеднела и утратила прежнее значение.

Светская власть пап, обязанная своим происхождением Пипину и поддельному Константинову дару, значительно возросла в период Возрождения; однако методы, при помощи

которых папы достигли этой цели, лишили папство духовного авторитета. Соборное движение, бесславным концом которого был конфликт между Базельским собором и папой Евгением IV (1431–1447), представляло наиболее благочестивые элементы в церкви; пожалуй, еще важнее было то, что оно представляло точку зрения деятелей церкви к северу от Альп. Победа пап была победой Италии и (в меньшей мере) Испании. Итальянская цивилизация второй половины XV столетия коренным образом отличалась от цивилизации северных стран, сохранявшей средневековый характер. Серьезно относясь к культуре, итальянцы были равнодушны к морали и религии; даже в глазах церковников изящный латинский стиль искупал множество грехов. Николай V (1447–1455), первый папа-гуманист, раздавал папские должности тем ученым, которых он чтил за глубокие познания, не придавая значения другим соображениям; апостолическим секретарем был назначен Лоренцо Балла, эпикуреец, тот самый человек, который доказал поддельность Константинова дара, высмеивал стиль Вульгаты и обвинил св. Августина в ереси. Эта политика покровительства гуманизму, которому отдавалось предпочтение перед благочестием или ортодоксией, продолжалась вплоть до разграбления Рима в 1527 году.

Покровительство гуманизму, хотя оно и приводило в ужас благочестивый Север, с нашей точки зрения может быть признано похвальным; но никакими доводами нельзя оправдать воинствующую политику и безнравственный образ жизни некоторых пап, помимо доводов неприкрытой державной политики. Александр VI (1492–1503) весь свой понтификат посвятил возвышению собственной личности и семьи. Он имел двух сыновей — герцога Гандиа и Чезаре Борджа, из которых явно благоволил к первому. Однако герцог был убит, возможно, собственным же братом; поэтому папе пришлось сосредоточить свое династическое честолюбие на Чезаре. Совместными усилиями они завоевали Романью и Анкону, из которых имелось в виду образовать княжество для Чезаре; но, когда папа умер, Чезаре был тяжело болен и потому не смог действовать быстро. В результате завоеванные ими территории были возвращены в патримонию св. Петра. Порочность этих двух людей вскоре стала легендарной, и трудно

отделить истину от лжи в рассказах о бесчисленных убийствах, в совершении которых их обвиняли. Однако не может быть никакого сомнения, что в искусстве вероломства они превзошли все то, что к тому времени дал мир. Юлий II (1503–1513), преемник Александра VI, не мог похвастаться особым благочестием, но давал меньше поводов для скандала, чем его предшественник. Он продолжал политику расширения папских владений; как воин, он имел заслуги, но не как глава христианской церкви. Естественным результатом языческой политики пап эпохи Возрождения явилась Реформация, начавшаяся при преемнике Юлия, Льве X (1513–1521).

Южная оконечность Италии была занята Неаполитанским королевством, с которым на протяжении большей части времени была соединена Сицилия. Неаполь и Сицилия были особым личным королевством императора Фридриха II; здесь он установил абсолютную монархию мусульманского типа, просвещенную, но деспотическую и лишившую всякой власти феодальную знать. После смерти Фридриха II, последовавшей в 1250 году, Неаполь и Сицилия перешли к его побочному сыну Манфреду, который, однако, унаследовал непримиримую враждебность к церкви и был изгнан французами в 1266 году. Французы своим поведением навлекли на себя ненависть и были перебиты во время «сицилийской вечерни» (1282); в дальнейшем королевство принадлежало Педро III Арагонскому и его наследникам. После разных перипетий, приведших к временному разделению Неаполя и Сицилии, они были вновь объединены в 1445 году под властью Альфонсо Великодушного, выдающегося патрона литературы. Начиная с 1495 года три французских короля предпринимали попытки завоевать Неаполь, но в конце концов королевство стало владением Фердинанда Арагонского (1502). Карл VIII, Людовик XII и Франциск I, короли Франции, предъявляли притязания (довольно шаткие в юридическом отношении) на Милан и Неаполь; все они вторгались в Италию, добивались временных успехов, но в конце концов были разбиты испанцами. Победа Испании и Контрреформация положили конец итальянскому Возрождению. Так как папа Климент VII был помехой на пути Контрреформации и к тому же, как происходящий из дома Медичи, был другом Франции, Карл V

в 1527 году спровоцировал разграбление Рима армией, в которой преобладали протестанты. После этого папы стали религиозными, а итальянскому Возрождению пришел конец.

Державная политика в Италии была невероятно запутанной. Мелкие князьки, в большинстве тираны, обязанные своею властью самим себе, заключали союз то с одним, то с другим из более крупных государств; если они просчитывались в этой игре, их ждала смерть. Войнам не было конца, но до прихода французов в 1494 году они были почти бескровными: солдаты, будучи военными наемниками, старались свести к минимуму риск, связанный с их профессией. Эти чисто итальянские войны были слабо связаны с торговыми интересами и не мешали росту богатства страны. Много времени уделялось государственным делам, но велись они неумело; вторжение французов застало страну фактически беззащитной. Французские войска навели ужас на итальянцев тем, что они и в самом деле убивали людей в сражениях. Последовавшие войны между французами и итальянцами были настоящими войнами, принесшими с собой страдания и разорение. Однако итальянские государства продолжали строить козни друг против друга, обращаясь в своих внутренних распрях за помощью к Франции или Испании, что свидетельствовало о полном отсутствии чувства национального единства. В конце концов все они потерпели крушение. Необходимо подчеркнуть, что Италия неминуемо утратила бы свое значение в результате открытия Америки и пути на Восток вокруг мыса Доброй Надежды; но крушение могло быть менее катастрофическим и оказать менее разрушительное воздействие на итальянскую цивилизацию.

Возрождение не было периодом великих достижений в области философии, но оно дало известные плоды, которые явились необходимой предпосылкой величия XVII столетия. Прежде всего Возрождение разрушило окостенелую схоластическую систему, которая превратилась в интеллектуальную смирительную рубашку. Далее, оно возродило изучение Платона и этим создало потребность в независимости мысли по крайней мере в такой степени, какая была необходима для того, чтобы сделать выбор между ним и Аристотелем. Что касается обоих этих философов, то Возрождение способство-

вало получению о них точного, основанного на первоисточниках представления, свободного от толкований неоплатоников и арабских комментаторов. Еще важнее было то, что Возрождение утвердило обычай видеть в умственной деятельности не размышление в монастырском уединении, целью которого является сохранение раз и навсегда установленной ортодоксии, а восхитительное общественное приключение.

Замена схоластического Аристотеля Платоном была ускорена соприкосновением с византийской ученостью. Уже на Феррарском соборе (1438), формально воссоединившем восточную и западную церкви, разгорелся спор, в котором византийцы отстаивали мнение о превосходстве Платона над Аристотелем. Большую роль в распространении платонизма в Италии сыграл Гемист Плифон — ревностный греческий платоник сомнительной ортодоксии; велики заслуги и Виссариона — грека, ставшего кардиналом. Козимо и Лоренцо Медичи были поклонниками Платона; Козимо основал, а Лоренцо продолжил деятельность Флорентийской академии, в значительной мере посвященной изучению Платона. Козимо умер, слушая один из диалогов Платона. Однако гуманисты того времени были слишком увлечены изучением античности, чтобы быть в состоянии создать что-либо оригинальное в области философии.

Возрождение не было народным движением; это было движение немногочисленной группы ученых и художников, которым покровительствовали щедрые патроны, особенно Медичи и папы-гуманисты. Если бы этой помощи не было, Возрождение не могло бы достигнуть таких значительных успехов. Петрарка и Боккаччо, жившие в XIV столетии, духовно принадлежали к эпохе Возрождения, но так как в их время политические условия были другими, они оказали на современников меньшее влияние, чем гуманисты XV столетия.

Отношение ученых Возрождения к церкви трудно охарактеризовать простой формулой. Среди них были и открытые вольнодумцы, хотя даже они обычно соглашались соблюдать, примиряясь с церковью, когда чувствовали приближение смерти. Большинство же возмущалось порочностью современных пап, но тем не менее они были рады идти к ним на службу. Вот что писал историк Гвиччардини в 1529 году:

«Мне более, чем кому бы то ни было, противны честолюбие, корысть и разврат священников, как потому, что каждый из этих пороков сам по себе вызывает отвращение, так и потому, что каждый из них и все они вместе меньше всего к лицу людям, причисляющим себя к избранным служителям Бога, и, наконец, еще потому, что эти пороки часто находятся в противоречии один другому и, следовательно, в союзе между собой могут уживаться только в совершенно особого рода субъектах. Мое служебное положение возле многих пап внушало мне всегда желание видеть их на высоте величия, так как мои собственные выгоды тесно связывались с этим величием; но если бы не последнее, я возлюбил бы Мартина Лютера, как самого себя, не для того, чтобы избавиться от обязанностей, налагаемых на нас христианским учением, как мы его привыкли понимать, но для того, чтобы увидеть когда-нибудь всю эту шайку негодяев заключенной в такие границы, чтобы они вынуждены были отказаться или от порока, или от своих привилегий»[1].

Сказано с завидной откровенностью и делает совершенно ясным, почему гуманисты не могли выступить в роли инициаторов Реформации. С другой стороны, большинство из них не видело никакой возможности компромисса между ортодоксией и вольнодумством; занять позицию, подобную лютеровской, они не могли, ибо освободились от средневековой любви к премудростям теологии. Мазуччо, описав порочность монахов, монахинь и членов нищенствующих орденов, заявляет: «Не было бы лучшего наказания для них, как если бы господь уничтожил адский огонь; тогда они не могли бы жить на чужой счет и принуждены были бы взять в руки заступ»[2]. Однако ему не приходит в голову (как пришло Лютеру), что можно отрицать существование чистилища и вместе с тем сохранить большую часть католической веры.

Богатства Рима лишь в малой степени зависели от доходов, получаемых из папских владений; в основном они представляли собой дань, извлекаемую из всего католического мира при помощи теологической системы, которая утверждала, что в руках пап находятся ключи от неба. Итальянец,

[1] Цит. по: *Burckhardt.* Renaissance in Italy, part IV, ch. ii.

[2] *Burckhardt.* Op. cit, part. IV, ch. ii.

который подорвал бы доверие к этой системе, рисковал бы вызвать обнищание Италии и утрату позиций Рима в Западном мире. В силу этого отрицание ортодоксии в итальянском Возрождении носило чисто интеллектуальный характер и не привело к расколу или какой-либо попытке вызвать народное антицерковное движение. Единственным, да и то не во всех отношениях, исключением был Савонарола, который духовно принадлежал Средним векам.

Большинство гуманистов сохранило те суеверные представления, которые находили поддержку в античности. Магию и ведовство могли признавать дурными, но невозможными их, во всяком случае, не считали. В 1484 году Иннокентий VIII издал буллу против ведовства, которая вызывала ужасающее преследование ведьм в Германии и других странах. Самыми ревностными поклонниками астрологии были вольнодумцы; она приобрела популярность, какой не пользовалась со времен античности. Первым результатом освобождения людей от церкви явилась не способность мыслить рационально, а их готовность принять любой античный вздор.

Столь же гибельным был и первый результат освобождения в нравственном отношении. Старые правила морали утратили всякое уважение; большинство правителей государств пришло к власти при помощи предательства и удерживало ее при помощи беспощадной жестокости. Когда кардиналы получали приглашение на обед по случаю коронации папы, из страха быть отравленными они являлись со своим собственным вином и своим собственным виночерпием[1]. Кроме Савонаролы, вряд ли можно назвать хоть одного итальянца этого периода, который рискнул бы чем-либо ради общественного блага. Зло, проистекавшее от развращенности пап, было очевидным, но против него ничего не предпринималось. Ясной была и желательность итальянского единства, но правители не могли объединиться между собой. Над страной нависла опасность чужеземного господства, но тем не менее каждый итальянский правитель готов был призвать на помощь любую чужеземную державу, даже турок, в любой распре с любым другим итальянским правителем. Я не могу представить ни одного преступления, кроме

[1] *Burckhardt.* Op. cit, part. VII, ch. i.

уничтожения античных рукописей, в которых не были бы часто повинны люди Возрождения.

Вне сферы нравственности Возрождение имело великие заслуги. Слава Возрождения в архитектуре, живописи и поэзии осталась немеркнущей. Возрождение породило титанов, таких как Леонардо, Микеланджело и Макиавелли. Возрождение освободило образованных людей от ограниченности средневековой культуры и, даже оставаясь рабом культа античности, раскрыло ученым глаза на то, что почтенные авторитеты почти по каждому вопросу придерживались самых разноречивых суждений. Возродив знание греческого мира, Возрождение создало духовную атмосферу, в которой вновь стало возможным соперничать с эллинскими достижениями и в которой индивидуальный гений смог обрести свободу, неведомую со времени Александра. Политические условия Возрождения благоприятствовали индивидуальному развитию, но были неустойчивы; эта неустойчивость и индивидуализм были тесно связаны между собой, как это уже было в Древней Греции. Устойчивая общественная система является необходимостью, но все до сих пор изобретенные устойчивые системы препятствовали развитию исключительных художественных или интеллектуальных дарований. Сколько убийств и анархии готовы мы снести ради великих достижений, подобных достижениям Возрождения? В прошлом — много; ныне — гораздо меньше. Решение этой проблемы до сих пор не найдено, несмотря на то что рост общественной организации делает ее все более и более значимой.

Глава III
МАКИАВЕЛЛИ

Хотя Возрождение не дало ни одного значительного теоретического философа, в области *политической* философии оно дало одного исключительно выдающегося мыслителя — Никколо Макиавелли. При имени его обычно приходят в ужас, и порой он действительно ужасает. Но эту участь разделили бы многие другие, если бы они были так же свободны от

фальши, как Макиавелли. Его политическая философия носит научный и эмпирический характер, основана на его собственном деловом опыте и ставит своей целью указать средства для достижения намеченных целей, безотносительно к тому, признаются ли эти цели хорошими или дурными. Когда при случае Макиавелли решается назвать те цели, которые ему самому представляются желательными, они оказываются достойными нашего всеобщего одобрения. Во многом традиционное злословие, которое неотделимо от имени Макиавелли, обязано негодованию лицемеров, ненавидящих откровенное признание в совершенном зле. Конечно, в учении Макиавелли остается немало такого, что действительно заслуживает осуждения, но в этом он является выражением своего века. Подобная интеллектуальная честность в вопросах, касающихся политической бесчестности, едва ли была бы возможна в какое-либо иное время и в какой-либо иной стране, кроме, разве, Греции, среди людей, обязанных своим теоретическим образованием софистам, а практической выучке — войнам мелких государств, которые в классической Греции (как и в Италии эпохи Возрождения) составляли политическое окружение индивидуального гения.

Макиавелли (1467–1527) был флорентийцем; его отец, юрист, не был ни богат, ни беден. Макиавелли было около тридцати лет, когда во Флоренции владычествовал Савонарола; его трагическая гибель, очевидно, глубоко потрясла Макиавелли, ибо он замечает, что «все вооруженные пророки победили, а невооруженные погибли», называя далее в качестве примера второй группы как раз Савонаролу. В другой группе он упоминает Моисея, Кира, Тезея и Ромула. Показательно для Возрождения, что Христос не упоминается.

Сразу после казни Савонаролы Макиавелли получил небольшой пост в правительстве Флоренции (1498). Он оставался на службе правительства Флоренции, иногда выезжая с важными дипломатическими миссиями, до реставрации Медичи в 1512 году; после этого он, как постоянный противник Медичи, подвергся аресту, но был оправдан и получил разрешение жить в деревенском уединении близ Флоренции. Будучи лишен иных занятий, Макиавелли сделался писателем. Самое знаменитое его произведение «Князь» было на-

писано в 1513 году и посвящено Лоренцо Великолепному, ибо Макиавелли надеялся (как выяснилось, тщетно) добиться благоволения Медичи. Этой практической цели, возможно, обязан тон книги; более крупное сочинение Макиавелли «Рассуждения», писавшееся одновременно с «Князем», носит заметно более республиканский и либеральный характер. На первых страницах «Князя» Макиавелли заявляет, что в этой книге он будет говорить о республиках, ибо коснулся данной темы в другом месте. Те читатели «Князя», которые не ознакомятся также с его произведением «Рассуждения», рискуют получить весьма одностороннее представление о взглядах Макиавелли.

Неудача попытки примирения с Медичи вынудила Макиавелли продолжать писать. Он жил в уединении до самой своей смерти, последовавшей в том же году, когда Рим был разграблен войсками Карла V. Этот год может считаться также датой смерти итальянского Возрождения.

Цель «Князя» — раскрыть на основании опыта истории и современных событий, как завоевывается княжеская власть, как она удерживается и как теряется. Италия XV века давала для этой темы множество примеров, больших и малых. Редкий правитель мог похвастаться законностью своей власти; даже папы во многих случаях обеспечивали свое избрание бесчестными средствами. Правила достижения успеха были совсем иными, чем они стали во времена более спокойные, ибо никого не ужасали жестокости и предательства, которые лишили бы всякого кредита претендента на власть в XVIII или XIX столетии. Может быть, нашему веку вновь дано лучше оценить Макиавелли, ибо некоторые из наиболее знаменитых успехов нашего времени были достигнуты методами, не уступающими по подлости любым методам, которые применялись в Италии Возрождения. Макиавелли, как тонкий знаток государственного искусства, приветствовал бы такие акты Гитлера, как поджог рейхстага, чистку партии в 1934 году и послемюнхенское вероломство.

Героем «Князя», которому Макиавелли расточает величайшие похвалы, является Чезаре Борджа. Он задался трудной целью: во-первых, убив собственного брата, одному пожать плоды династического честолюбия своего отца; во-вторых,

силой оружия завоевать от имени папы территории, которые после смерти Александра VI должны были стать собственностью не папского государства, а самого Чезаре; в-третьих, обработать коллегию кардиналов, чтобы следующим папой стал его друг. С большим искусством Чезаре преследовал эту трудную цель; его поведение, заявляет Макиавелли, должно служить поучительным примером для нового князя. Правда, Чезаре потерпел неудачу, но только вследствие «необычайной и крайней враждебности судьбы». Случилось так, что в момент смерти отца сам Чезаре был также опасно болен; а к тому времени, когда он выздоровел, враги его собрались с силами, и папой был избран его злейший недруг. В день этих выборов Чезаре говорил Макиавелли, что он предусмотрел все, что могло произойти, «не подумал лишь об одном: что, когда отец будет умирать, он окажется при смерти сам».

Макиавелли, которому была известна вся подноготная преступлений Чезаре, заканчивает так: «Подводя итог делам герцога [Чезаре], я не мог бы упрекнуть его ни в чем; наоборот, мне кажется, что его можно, как я это сделал, поставить в пример всем, кто достиг власти милостью судьбы с помощью чужого оружия».

Интересна глава «О княжествах церковных», в которой, учитывая то, что говорится на ту же тему в «Рассуждениях», Макиавелли явно скрыл часть своих мыслей. Причина этой скрытности очевидна: «Князь» был написан с расчетом угодить Медичи, а как раз тогда, когда книга писалась, Медичи стал папой (Лев X). Что же касается церковных княжеств, заявляет Макиавелли в «Князе», то единственная трудность заключается в том, чтобы их приобрести, ибо когда они приобретены, то защитой им служат старинные, созданные верой учреждения, которые поддерживают власть князей, как бы те ни поступали. Церковные князья не нуждаются в армиях (подлинные слова Макиавелли), ибо «ими управляет высшая сила, непостижимая человеческому уму». Они «возвеличены и хранимы Богом, и было бы поступком человека самонадеянного и дерзкого о них рассуждать». Но все же, продолжает Макиавелли, позволительно интересоваться тем, какими средствами Александру VI удалось достичь столь огромного умножения светской власти папства.

Более подробно и искренне рассматривается вопрос о папской власти в «Рассуждениях». Здесь Макиавелли начинает с того, что располагает знаменитых людей в этической иерархии. Всего знаменитее, заявляет он, основатели религий; затем идут основатели монархии или республик; затем — ученые. Это все доблестные люди, но есть и гнусные люди — разрушители религий, ниспровергатели республик или королевств и враги добродетели или знания. Гнусны основатели тираний, включая Юлия Цезаря; напротив, Брут был доблестным человеком. (Контраст между этим взглядом и взглядом Данте свидетельствует о том влиянии, которое на Макиавелли оказала классическая литература.) Религия, по мнению Макиавелли, должна играть выдающуюся роль в жизни государства не потому, что она истинна, а потому, что служит общественной связью: римляне были правы, делая вид, что верят в предсказания, и карая тех, кто пренебрегал ими. Церкви своего времени Макиавелли предъявляет два обвинения: в том, что дурным поведением она подрывает религиозную веру и что светская власть пап, с той политикой, которую она порождает, является препятствием на пути объединения Италии. Эти обвинения высказаны в выражениях весьма энергичных: «Народы, наиболее близкие к римской церкви, главе нашей религии, оказываются наименее религиозными... Мы близки или к погибели, или к наказанию... Итак, мы итальянцы, обязаны нашей церкви и нашему духовенству прежде всего тем, что потеряли религию и развратились; но мы обязаны им еще и худшим — тем, что сделалось причиной нашей погибели. Именно церковь держала и держит нашу страну раздробленной»[1].

Подобные отрывки неизбежно наводят на мысль, что Макиавелли восхищался Чезаре Борджа не за цели, которые он перед собой ставил, а только за то искусство, с которым он их преследовал. Восхищение искусством и делами, посредством которых приобретается слава, достигало громадных размеров в эпоху Возрождения. Конечно, чувство такого рода существовало всегда; многие враги Наполеона восторженно восхищались им как военным стратегом. Однако в Италии во времена Макиавелли псевдоартистическое вос-

[1] Это обвинение оставалось справедливым вплоть до 1870 года.

хищение ловкостью достигало намного больших размеров, чем в предшествующие или последующие столетия. Было бы ошибкой пытаться примирить это восхищение с теми более возвышенными политическими целями, которые представлялись значительными Макиавелли: эти два чувства — культ искусства достижения цели и патриотическая жажда единства Италии — жили в его уме бок о бок, нисколько не сливаясь друг с другом. Именно поэтому Макиавелли может расточать хвалу Чезаре Борджа за ловкость и хулить его за то, что по его вине Италия остается раздробленной. Надо думать, что идеалом Макиавелли был человек столь же ловкий и беспринципный (поскольку речь идет о средствах), как Чезаре Борджа, но преследующий совершенно иные цели. «Князь» завершается страстным призывом к Медичи освободить Италию из рук «варваров» (то есть французов и испанцев), господство которых «смердит». Макиавелли не обольщал себя тем, что такое дело будет предпринято из неэгоистических побуждений; на такое дело может толкнуть только жажда власти и еще более — славы.

В «Князе» весьма откровенно отвергается общепринятая мораль, когда речь заходит о поведении правителей. Правитель погибнет, если он всегда будет милостивым; он должен быть хитрым, как лиса, и свирепым, как лев. Одна из глав (XVIII) названа: «Как князья должны держать свое слово». Здесь мы узнаем, что они должны держать слово только в том случае, если это выгодно. В случае же необходимости князь должен быть вероломным.

«Однако необходимо уметь хорошо скрыть в себе это лисье существо и быть великим притворщиком и лицемером: ведь люди так просты и так подчиняются необходимости данной минуты, что кто обманывает, всегда найдет такого, который даст себя обойти. Об одном недавнем примере я не хочу умолчать. Александр VI никогда ничего другого не делал, как только обманывал людей, никогда ни о чем другом не думал и всегда находил кого-нибудь, с кем можно было бы это проделать. Никогда не было человека, который убеждал бы с большей силой, утверждал бы что-нибудь с большими клятвами и меньше соблюдал; однако ему всегда удавались любые обманы, потому что он хорошо знал мир с этой сто-

роны. Итак, нет необходимости князю обладать всеми описанными выше добродетелями, но непременно должно казаться, что он ими наделен».

Важнее же всего для князя, продолжает Макиавелли, *казаться* религиозным.

Совершенно в другом тоне выдержаны «Рассуждения», которые по форме представляют собой комментарий к Ливию. Здесь есть целые главы, которые кажутся написанными чуть ли не Монтескье; под большей частью книги мог бы подписаться либерал XVIII века. Четко сформулирована теория контроля и равновесия. Конституция должна предоставлять часть в управлении и государям, и знати, и народу: «Тогда эти три силы будут взаимно контролировать друг друга». Лучшая конституция та, что была установлена Ликургом в Спарте, ибо она воплощала наиболее совершенное равновесие; конституция Солона была слишком демократической и потому привела к тирании Писистрата. Хорошей была и республиканская конституция Рима, ибо она сталкивала сенат и народ.

Макиавелли повсюду употребляет слово «свобода» как обозначающее что-то драгоценное, хотя что именно оно обозначает, не очень ясно. Оно, конечно, унаследовано от античности и в дальнейшем было перенято XVIII и XIX столетиями. Тоскана обязана сохранению своих свобод тому, что в ней нет владельцев замков или дворян. («Дворяне», конечно, перевод неправильный, но льстящий[1].) По-видимому, Макиавелли считал, что политическая свобода предполагает наличие в гражданах известного рода личной добродетели. Единственная страна, говорит он, в которой честность и религиозность еще велики в народе, — это Германия, и потому там существует много республик. Вообще говоря, народ умнее и постояннее государей, вопреки мнению Ливия и большинства других авторов. Недаром говорится: «Глас народа — глас Божий».

Макиавелли служит интересной иллюстрацией того, как политическая мысль греков и римлян (республиканского

[1] В подлиннике стоит слово «gentlemen», что можно понимать и как «дворяне» и как «джентльмены» в современном смысле этого термина. — *Прим. ред.*

периода) вновь приобрела в XV веке действенность, которую она утратила в Греции со времени Александра, а в Риме — со времени Августа. Неоплатоники, арабы и схоласты были страстными поклонниками метафизики Платона и Аристотеля, но совершенно не интересовались их политическими сочинениями, ибо политические системы века городов-государств бесследно исчезли. В Италии рост городов-государств совпал по времени с возрождением знания, и это сделало возможным использование гуманистами политических теорий греков и римлян республиканского периода. Любовь к «свободе» и теория контроля и равновесия были заимствованы Возрождением от античности, а Новым временем — в основном от Возрождения, хотя частично и непосредственно от античности. Эта сторона воззрений Макиавелли не в меньшей мере важна, чем знаменитые «аморальные» доктрины «Князя».

Примечательно, что Макиавелли никогда не обосновывает политические аргументы христианскими или библейскими доводами. Средневековые авторы придерживались концепции «законной власти», под которой они подразумевали власть папы и императора или власть, берущую в них свое начало. Авторы северных стран, даже столь поздние, как Локк, аргументируют ссылкой на события в Эдемском саду, полагая, что таким образом они могут доказать «законность» некоторых родов власти. В Макиавелли нет и следа подобных концепций. Власть должна принадлежать тем, кому удастся захватить ее в свободном соревновании. Предпочтение, оказываемое Макиавелли народному правительству, выводится не из некоей идеи «прав», а из наблюдения, что народные правительства менее жестоки, беспринципны и непостоянны, чем тирании.

Попытаемся свести воедино (чего сам Макиавелли не сделал)«моральные» и «аморальные» части его доктрины. В дальнейшем я излагаю не мои собственные мысли, а мысли, прямо или косвенно принадлежащие Макиавелли.

В мире существует ряд политических благ, из которых особенно важны три: национальная независимость, безопасность и хорошо устроенная конституция. Лучшей конституцией является та, которая распределяет юридические права

между государем, знатью и народом пропорционально их реальной власти, ибо при такой конституции трудно осуществить успешные революции, и потому возможен устойчивый порядок; если бы не соображения устойчивого порядка, было бы благоразумно дать больше власти народу. До сих пор речь шла о целях.

Однако политика включает в себя также вопрос о средствах. Бесполезно исследовать политическую цель при помощи методов, заведомо обреченных на неудачу; если цель признается хорошей, то мы должны избирать такие средства, которые обеспечивают ее достижение. Вопрос о средствах можно рассматривать в чисто научном плане безотносительно к тому, являются ли цели хорошими или дурными. «Успех» означает достижение намеченной вами цели, какой бы она ни была. Если существует наука успеха, то ее можно изучать на примере успехов порочных людей не хуже, чем на примере успехов людей добродетельных, — даже лучше, ибо примеры добивающихся успехов грешников более многочисленны, чем примеры добивающихся успехов святых. Однако такая наука, будучи раз установлена, пойдет на пользу святому точно так же, как и грешнику, ибо святой, если он вступает на поприще политики, точно так же как и грешник, должен жаждать достижения успеха.

Вопрос в конечном счете сводится к вопросу о силе. Для достижения политической цели необходима сила того или иного рода. Этот очевидный факт скрыт лозунгами, вроде «право восторжествует» или «торжество зла недолговечно». Если торжествует сторона, которую вы считаете правой, то происходит это потому, что на ее стороне находится перевес в силе. Правда, часто сила зависит от общественного мнения, а общественное мнение в свою очередь — от пропаганды; правда также и то, что в пропаганде выгодно казаться добродетельнее своего противника, а один из способов казаться добродетельным заключается в том, чтобы действительно быть добродетельным. Вот почему иногда может случиться, что побеждает именно та сторона, которая обладает большей частью того, что широкие массы считают добродетелью. Мы должны согласиться с Макиавелли, что это было важным элементом роста власти церкви в XI, XII и XIII веках, равно

как и успеха Реформации в XVI веке. Однако сказанное требует существенных оговорок. Во-первых, те, кто захватил власть, могут, держа в своих руках пропаганду, представить свою партию воплощением добродетели; никто, например, не смел бы заикнуться о преступлениях Александра VI в нью-йоркской или бостонской государственной школе. Во-вторых, бывают такие периоды хаоса, когда успех нередко сопутствует отпетым негодяям; к числу таких периодов относился и период Макиавелли. Такие времена характеризуются быстрым ростом цинизма, побуждающим людей прощать все что угодно, лишь бы это было выгодно. Но даже в такие времена, как заявляет сам Макиавелли, желательно представать в личине добродетели перед невежественным народом.

Вопрос может быть поставлен несколько шире. По мнению Макиавелли, цивилизованные люди почти наверняка являются беспринципными эгоистами. Если бы кто захотел ныне основать республику, говорит Макиавелли, то он обнаружил бы, что легче добиться успеха среди горцев, чем среди жителей больших городов, ибо последние уже развращены[1]. Но если люди являются беспринципными эгоистами, то правильная линия его поведения зависит от населения, среди которого ему предстоит действовать. Церковь периода Возрождения стяжала всеобщую ненависть, но только к северу от Альп эта ненависть достигла достаточных размеров, чтобы вызвать Реформацию. В то время когда Лютер поднял знамя своего бунта, доходы папства были, вероятно, больше, чем они были бы, если бы Александр VI и Юлий II вели себя более добродетельно, и если это верно, то причиной тому был цинизм Италии Возрождения. Из этого следует, что политики добьются большего успеха, когда они будут зависеть от добродетельного населения, чем когда они будут зависеть от населения, равнодушного к моральным соображениям; они добьются также большего успеха в обществе, где их преступления (если они их, конечно, совершают) могут быть преданы широкой огласке, чем в обществе, где царит строгая цензура, контролируемая ими самими. Конечно, известных ре-

[1] Интересно отметить у Макиавелли это предвосхищение Руссо. Было бы занимательно и отнюдь не совсем неверно истолковывать Макиавелли как разочарованного романтика.

зультатов всегда можно добиться при помощи лицемерия, но количество их может быть значительно уменьшено соответствующими учреждениями.

В одном отношении политическая мысль Макиавелли, подобно политической мысли древних, несколько поверхностна. Примеры свои он черпает из деятельности великих законодателей, таких как Ликург и Солон, приписывая им создание единого общества; то, что предшествовало этому, почти выпадает из поля зрения Макиавелли. Представление о том, что общество является результатом естественного роста и что государственные деятели могут воздействовать на него только в определенных границах, принадлежит в целом Новому времени и получило могущественную опору в теории эволюции. Макиавелли подобное представление было совершенно неведомо, и в этом отношении он не подвинулся нисколько вперед по сравнению с Платоном.

Однако можно утверждать, что эволюционная точка зрения на общество, хотя она и была верна в прошлом, более неприменима и должна быть для современной эпохи и будущего заменена более механистическим воззрением.

В России и Германии были созданы новые общества, и сделано это было точно так же, как мифический Ликург, по преданию, создал Спартанское государство. Древний законодатель был благосклонным мифом; устрашающей реальностью является современный законодатель. Мир стал похож на мир Макиавелли больше, чем он был действительно в его времена, и современный человек, который надеется опровергнуть его философию, должен размышлять более обстоятельно, чем это казалось необходимым в XIX веке.

Глава IV
ЭРАЗМ И МОР

В северных странах Возрождение началось позднее, чем в Италии, и вскоре переплелось с Реформацией. Однако был короткий период, в самом начале XVI века, в течение которого новое знание стремительно распространялось во Фран-

ции, Англии и Германии, оставаясь в стороне от теологических споров. Это северное Возрождение во многих отношениях существенно отличалось от Возрождения итальянского. Ему были чужды анархизм или аморализм, напротив — оно связывалось с благочестием и общественной добродетелью. Среди интересов северного Возрождения большое место занимало применение принципов научного исследования к Библии и создание более точного текста, чем текст Вульгаты. Северное Возрождение было менее блистательным, но зато более основательным, чем его итальянский прародитель, менее занято личной ученой славой, но зато более озабочено распространением знания вширь, насколько это было возможно.

Типичными представителями северного Возрождения являются два человека — Эразм и Томас Мор. Они были близкими друзьями и вообще имели много общего. Оба были эрудитами, хотя Мор уступал в этом отношении Эразму; оба презирали схоластическую философию; оба стремились к внутренней реформе церкви, но осудили протестантский раскол, когда он произошел; оба были остроумны, обладали чувством юмора и выдающимся литературным талантом. До лютеровского бунта они были умственными вождями своего времени, но после этого оба лагеря оказались слишком бурными для людей такого типа. Мор погиб мученической смертью, а Эразм потерял все свое влияние.

Ни Эразм, ни Мор не были философами в строгом смысле слова. Причиной, побуждающей меня говорить о них, является то, что они иллюстрируют характер предреволюционной эры, когда требование умеренной реформы охватило широкие круги и люди робкого десятка еще не бросились в объятия реакции из страха перед экстремистами. Эразм и Мор воплощают также отвращение ко всему возведенному в систему в теологии или философии, что характеризовало реакцию против схоластики.

Эразм (1466–1536) родился в Роттердаме[1]. Он был незаконнорожденным; позднее он сочинил весьма романтический, но далекий от правды рассказ об обстоятельствах своего рождения. В действительности отец Эразма был священ-

[1] В том, что касается жизни Эразма, я следовал в основном замечательному биографическому исследованию Гейсинги (Huizinga).

ником; он не был чужд учености и, в частности, знал греческий язык. Еще в детстве Эразм потерял родителей, и опекуны (видимо, потому, что растранжирили его деньги) обманом и лестью уговорили его поступить монахом в Штейровский монастырь, — шаг, в котором он раскаивался всю свою жизнь. Один из его опекунов был школьным учителем, но латынь знал хуже, чем Эразм знал уже в школьные годы; получив от мальчика письмо, написанное по-латыни, школьный учитель писал в ответ: «Если тебе еще раз доведется писать столь же изящно, то я прошу тебя сопроводить письмо комментарием».

В 1493 году Эразм стал секретарем епископа Камбрэ, который был президентом ордена Золотого руна. Это дало Эразму возможность оставить монастырь и отправиться в путешествие, правда не в Италию, как он надеялся. Греческий язык он знал тогда еще очень плохо, но латинистом был блестящим; кумиром его был Лоренцо Валла, написавший книгу об изяществе латинского языка. В глазах Эразма латинский стиль был вполне совместим с истинным благочестием, в подтверждение чего он приводил пример Августина и Иеронима, — запамятовав, видимо, о том сне, в котором Господь осудил последнего за чтение Цицерона.

Эразм пробыл некоторое время в Парижском университете, но не нашел здесь ничего полезного для себя. Этот университет имел славное прошлое — с зарождением схоластики до Герсона и соборного движения, но ко времени Эразма старые диспуты выродились в пустые словопрения. Томисты и скотисты, которых называли общим именем древних, вели борьбу с оккамистами, которых называли терминистами, или новыми. В конце концов в 1482 году они примирились и объединились против гуманистов, которые добились заметных успехов во внеуниверситетских кругах Парижа. Эразм ненавидел схоластов, взгляды которых считал устарелыми и отжившими. В одном письме он рассказывает, каких усилий ему стоило удерживаться от изящных или остроумных выражений, когда он хотел получить докторскую степень. Он не питал настоящей любви ни к какой философии, даже к философии Платона и Аристотеля, хотя о последних следовало говорить уважительно, ибо они были древними.

В 1499 году Эразм в первый раз посетил Англию, где ему понравился обычай целовать девушек. В Англии он подружился с Колетом и Мором, которые побуждали его бросить литературные безделушки и заняться серьезным трудом. Колет читал лекции о Библии, не зная греческого языка; Эразм чувствовал желание посвятить себя библейским исследованиям, но считал необходимым для этого овладеть греческим языком. Хотя Эразм был слишком беден, чтобы нанять учителя, он принялся за изучение греческого языка после отъезда из Англии, состоявшегося в начале 1500 года; осенью 1502 года он уже хорошо владел языком, а когда в 1506 году поехал в Италию, то обнаружил, что ему нечему учиться у итальянцев. Эразм решил издать сочинения св. Иеронима и опубликовать греческий текст Нового Завета с новым латинским переводом; и то, и другое было осуществлено в 1516 году. Открытие ошибок в Вульгате было впоследствии использовано в полемических целях протестантами. Эразм предпринял попытку изучить и древнееврейский язык, но не довел ее до конца.

Единственной книгой Эразма, которая и в наше время находит читателей, является «Похвальное слово Глупости». Замысел книги зародился у него в 1509 году, когда он пересекал Альпы по пути из Италии в Англию. Книга была в короткий срок написана в Лондоне, в доме Томаса Мора, которому была посвящена с шутливым намеком на сходство, ибо «moros» значит по-латыни «глупец». Книга написана как монолог, произносимый самой Глупостью; захлебываясь от восторга, она распевает сама себе дифирамбы, и речь ее еще более оживляют иллюстрации Гольбейна. Глупость охватывает все проявления человеческой жизни, все классы и профессии. Если бы не глупость, человеческий род вымер бы, ибо кто может сочетаться браком, не становясь глупцом? Она советует, в качестве противоядия мудрости, «сочетаться браком с женщиной, скотинкой непонятливой и глупой, но зато забавной и милой, дабы она своей бестолковостью приправила и подсластила тоскливую важность мужского ума». Кто может быть счастлив, не обольщаясь лестью или себялюбием? Но такое счастье — глупость. Самые счастливые люди те, которые близки к скотскому состоянию и лишены разума. Высшее счастье то, которое покоится на обмане, ибо так

живется лучше: легче быть королем в собственном воображении, чем на самом деле. Далее Эразм высмеивает национальную гордость и профессиональное тщеславие: почти все мужи искусств и науки в высшей степени тщеславны и счастье свое черпают из своего тщеславия.

В ряде мест сатира уступает обличению, и речи Глупости выражают сокровенные мысли самого Эразма; эти места касаются церковных злоупотреблений. Отпущения грехов и индульгенции, в которых священники «измеряют срок пребывания душ всех людей в чистилище»; почитание святых, не исключая Богородицы, «которую простой народ чтит даже более, чем Ее Сына»; распри теологов о Троице и Воплощении; доктрина пресуществления, схоластические секты; папы, кардиналы и епископы — все служат мишенью злых насмешек Эразма. Особенно злым нападкам подвергаются монашеские ордена: это сборище «сумасшедших идиотов», которые далеки от всякого благочестия, «а между тем сами они вполне собою довольны». Ведут они себя так, как будто бы религия заключалась в одной лишь мелочной проформе: «Сколько узлов обязан носить монах на своем башмаке, какого цвета должен быть его пояс, какими внешними признаками должна отличаться его одежда, из какой ткани подобает ее шить, какой ширины должен быть пояс» и так далее. Нетрудно было бы услышать, что они скажут перед судом Христа. «Тогда один выставит напоказ свое брюхо, раздувшееся от рыбы всевозможных пород. Другой вывалит сто мер псалмов... Иной станет бахвалиться тем, что пятьдесят лет подряд притрагивался к деньгам не иначе, как обмотав предварительно пальцы двойной перчаткой». Но Христос прервет их: «Откуда эта новая порода иудеев? Лишь один закон признаю я моим, и как раз о нем ничего до сих пор не слышу». [«Горе вам, книжники и фарисеи... Я завещал вам лишь одну заповедь — возлюбить друг друга, и как раз о ней ничего до сих пор не слышу».] Однако на земле эти люди внушают страх, ибо благодаря исповеди они знают много тайн и часто выбалтывают их, когда напьются пьяными.

Не пощажены и папы. Верховные первосвященники должны были бы подражать своему Господу в смирении и бедности. «Они же уповают на оружие да на те сладкие словеса,

о которых упоминает апостол Павел и которых никогда не жалели папы в своем милосердии, а именно — на интердикты, на освобождение подданных от присяги, на повторные отлучения, на анафемы, на картинки с изображением чертей и, наконец, на те грозные молнии, при помощи которых души смертных низвергаются в самую глубину Тартара. Святейшие отцы поражают этими молниями тех, кто, наученный дьяволом, пытается умалить или расхитить достояние св. Петра».

Подобные места наводят на мысль, что Эразм должен был бы приветствовать Реформацию, но в действительности он занял противоположную позицию.

Книга заканчивается серьезным заключением, что истинная религия является разновидностью Глупости. На протяжении всей книги Эразм говорит о двух видах Глупости — одном, восхваляемом иронически, и другом, восхваляемом серьезно; тот вид Глупости, который восхваляется серьезно, раскрывается в христианской простоте. Это восхваление находится в полном соответствии с тем отвращением, которое Эразм питает к схоластической философии и ученым докторам, не знавшим классической латыни. Однако это восхищение имеет и более глубокий аспект. Насколько мне известно, оно представляет собой первое выражение в литературе взгляда, сформулированного Руссо в «Савойском викарии», — взгляда, согласно которому истинная религия идет от сердца, а не от ума и, следовательно, всякая сложная теология является ненужной. С течением времени эта точка зрения получала все большее и большее распространение, а ныне принята почти всеми протестантами. В сущности своей она является отвержением эллинистического интеллектуализма в пользу сентиментализма Севера.

В свой второй приезд в Англию Эразм оставался здесь целых пять лет (1509–1514), живя частью в Лондоне, частью в Кембридже. Он оказал значительное влияние на развитие английского гуманизма. Система образования в английских государственных школах до самых недавних пор оставалась почти такой же, какой она могла бы представляться желательной Эразму: основательная подготовка по греческому и латинскому языкам, включающая не только перевод, но и сочинения в стихах и прозе. Наука, несмотря на то что уже

с XVII века она заняла господствующее положение в интеллектуальной сфере, считалась недостойной внимания джентльмена или служителя церкви; изучение Платона одобрялось, но не тех отраслей знания, которые сам Платон считал достойными изучения. Все это находится в полном соответствии с влиянием Эразма.

Люди Возрождения были необыкновенно любознательны: по словам Гейсинги, «эти умы никогда не могли насытить своей жажды удивительных приключений, курьезных подробностей, редкостных и необычайных явлений». Однако на первых порах они искали все это не в реальном мире, а в древних книгах. Что касается Эразма, то он интересовался реальным миром, но не мог переварить его в сыром виде: этот мир надо было преподнести в латинской или греческой форме, прежде чем он мог его усвоить. Рассказы путешественников ставились ни во что, зато любое диво, вычитанное у Плиния, принималось на веру. Постепенно, однако, любознательность с книг была перенесена на реальный мир; люди стали интересоваться действительно открытыми дикарями и необычайными животными, а не теми, что были описаны классическими авторами. Калибан заимствован у Монтеня, но каннибалы Монтеня позаимствованы из рассказов путешественников. Отелло собственными глазами видел «антропофагов, людей с головою, растущей ниже плеч», а не позаимствовал их у античности.

Так любопытство Возрождения из литературного постепенно становилось научным. Лавина новых фактов с такой силой захлестнула людей, что на первых порах они могли только нестись по течению. Древние системы, очевидно, не годились; физика Аристотеля, астрономия Птолемея и медицина Галена были слишком узки, чтобы вместить совершенные открытия. Монтень и Шекспир довольствуются сумятицей: восхитителен самый процесс открытия, а система является его врагом. Только в XVII веке способность систематизации достигла уровня нового знания о реальном мире. Все это, однако, увело нас далеко от Эразма, который сам интересовался Колумбом меньше, чем аргонавтами.

Эразм был литератором до мозга костей, безнадежным и воинствующим. Он написал книгу «Enchiridion militis

christiani»[1], содержащую наставления необразованным солдатам: им вменялось читать Библию, а также Платона, Амвросия, Иеронима и Августина. Эразм составил обширный сборник латинских поговорок, который в последующих изданиях был пополнен многими греческими поговорками; его первоначальным замыслом было дать возможность людям писать по-латыни разговорным языком. Огромным успехом пользовалась книга Эразма «Домашние беседы», написанная с целью научить людей говорить по-латыни о будничных делах, вроде игры в шары. Это принесло, возможно, больше пользы, чем представляется нам ныне. Латынь была единственным международным языком, и в Парижский университет стекались студенты со всей Западной Европы. Часто случалось, что единственным языком, на котором два студента могли общаться между собой, была латынь.

После Реформации Эразм жил сначала в Лувене, придерживавшемся чистейшей католической ортодоксии, а затем в Базеле, который стал протестантским городом. Каждая партия пыталась перетянуть его на свою сторону, но долгое время безуспешно. Эразм, как мы видели, подверг резкому обличению церковные злоупотребления и порочность пап; в 1518 году, том самом году, когда Лютер поднял свой бунт, он опубликовал сатиру «Julius exclusus»[2], в которой описывалось, как Юлий II тщетно пытался попасть на небо. Однако неистовость Лютера отталкивала Эразма, ненавидевшего борьбу. В конце концов он пристал к католической партии. В 1524 году Эразм написал книгу в защиту принципа свободы воли, который Лютер, следуя Августину и даже приписывая ему то, чего тот не говорил, отверг. Лютер ответил озлобленно, и это еще более толкнуло Эразма в объятия реакции. С этого времени и до самой своей смерти он все более и более терял остатки своего влияния. Эразм всегда принадлежал к людям робкого десятка, а такие люди уже не годились для наступивших времен. Единственным честным выбором для честных людей была мученическая смерть или победа. Его другу Томасу Мору пришлось избрать мученическую смерть, и Эразм заметил по этому поводу: «Как бы я хотел, чтобы

[1] «Руководство христианского воина». — *Прим. перев.*

[2] «Недопущенный Юлий». — *Прим. перев.*

Мор никогда не связывался с этим опасным делом и предоставил разбирать теологические споры самим теологам». Эразм жил слишком долго, до века новых добродетелей и новых пороков — героизма и нетерпимости, которые приобрести ему было не под силу.

Томас Мор (1478–1535) как человек был гораздо обаятельнее Эразма, но значительно уступал ему по степени влияния, оказанного на современников. Мор был гуманистом и вместе с тем человеком глубочайшего благочестия. В Оксфорде он принялся за изучение греческого языка, что было тогда делом необычайным и навлекло на него подозрение в симпатиях к итальянским безбожникам. Университетские власти и его отец выразили сильнейшее неудовольствие, и Мора забрали из университета. Затем он увлекся учением картезианцев, вел аскетическую жизнь и подумывал о вступлении в орден. От этого шага он отказался, по-видимому, под влиянием Эразма, с которым впервые повстречался как раз в это время. Отец Мора был юристом, и он решил посвятить себя профессии отца. В 1504 году Мор стал членом парламента, где возглавил оппозицию Генриху VII, требовавшему введения новых налогов. Борьба Мора увенчалась полным успехом, но король был взбешен; он бросил отца Мора в Тауэр, правда, освободив его после уплаты штрафа в 100 фунтов стерлингов. После смерти короля, последовавшей в 1509 году, Мор вернулся к юридической деятельности и завоевал благоволение Генриха VIII. В 1514 году Мор был возведен в рыцарское звание и работал в нескольких посольствах. Король много раз приглашал его посетить двор, но Мор не являлся; в конце концов сам король явился без приглашения на обед к Мору в его дом в Челси. Мор не питал никаких иллюзий относительно Генриха VIII; когда его как-то поздравили с милостивым расположением короля, Мор ответил: «Если бы ценой моей головы он мог завоевать какой-нибудь замок во Франции, она тут же слетела бы с плеч».

Когда Уолсей пал, король назначил Мора канцлером вместо него. Вопреки обычной практике, он отказывался принимать какие бы то ни было подарки от тех, кто обращался в королевский суд. Но уже вскоре Мор попал в немилость, ибо король решил развестись с Екатериной Арагонской, чтобы

жениться на Анне Болейн, а Мор был непреклонным противником развода. Это было причиной его отставки в 1532 году. Насколько Мор был неподкупен, занимая пост канцлера, видно из того, что после своей отставки он получал лишь 100 фунтов стерлингов годового дохода. Не считаясь с убеждениями Мора, король пригласил его на церемонию своего бракосочетания с Анной Болейн, но Мор отклонил это приглашение. В 1534 году король добился от парламента принятия Акта о супрематии, объявившего его главой английской церкви вместо папы. На основании этого акта подданные обязаны были принести «присягу супрематии», что Мор отказался исполнить; юридически это считалось только недонесением об измене — преступлением, не влекущим за собой смертного приговора. Однако было доказано при помощи весьма сомнительных свидетелей, будто Мор заявил, что парламент *не имел права* провозглашать Генриха главой церкви; на основании этих свидетельств Мор был признан виновным в государственной измене и обезглавлен. Собственность его была передана принцессе Елизавете, которая берегла ее до дня своей смерти.

В наше время Мора помнят почти исключительно как автора «Утопии» (1518). Утопия — это остров, расположенный в Южном полушарии, где все вершится наилучшим способом, какой только возможен. Случайно его посетил моряк по имени Рафаил Гитлодей, который провел здесь 5 лет и возвратился в Англию лишь затем, чтобы сделать известными мудрые учреждения Утопии.

В Утопии, как и в «Государстве» Платона, все находится в общей собственности, ибо благополучие общества невозможно там, где существует частная собственность, без коммунизма не может быть равенства. Мор в беседе, завязавшейся с Гитлодеем, возражает, что коммунизм непременно сделает людей бездельниками и уничтожит всякое уважение к властям; но Рафаил на это отвечает, что тот, кто пожил в Утопии, никогда не пришел бы к такому заключению.

В Утопии пятьдесят четыре города, выстроенные по одному и тому же плану, за исключением того, что один является столицей. Все улицы имеют одинаковую ширину — 20 футов, совершенно одинаковы и все частные дома — с одной дверью на улицу и другой в сад. Двери не имеют никаких

замков, и каждый может входить в любой дом. Крыши сделаны плоские. Каждые десять лет жители меняют дома, очевидно, чтобы не зарождались никакие собственнические чувства. В деревнях есть фермы, в каждой из которых живет не менее сорока человек, включая двух рабов; каждая такая ферма управляется отцом и матерью семейства, людьми преклонных лет и мудрыми. Цыплята выращиваются не наседками, а в инкубаторах (которые были неизвестны во времена Мора). Все утопийцы одеваются одинаково, за исключением того, что одежда мужчин отличается от одежды женщин, а одежда людей женатых — от одежды людей неженатых. Моды никогда не меняются, летняя одежда не отличается от одежды зимней. На работе утопийцы прикрываются кожей или шкурами, которых хватает на 7 лет. После окончания работы они надевают шерстяной плащ поверх своей рабочей одежды. Все эти плащи одинаковы, естественного цвета шерсти. Каждое семейство само изготовляет для себя одежды.

Все — как мужчины, так и женщины — работают 6 часов в день: три часа до обеда и три часа после. Все ложатся спать в восемь часов и спят восемь часов. В ранние утренние часы читаются лекции, которые собирают множество слушателей, хотя посещение их не обязательно. После ужина 1 час посвящается забавам. Шестичасового труда совершенно достаточно, ибо в Утопии нет бездельников и не тратятся усилия на бесполезные занятия; у нас же, говорится в «Утопии», женщины, священники, богачи, челядь и нищие в большинстве своем не делают ничего полезного, а благодаря существованию богачей много труда тратится на производство бесполезных предметов роскоши; ничего этого нет в Утопии. Иногда обнаруживается избыток, и тогда городские власти на время сокращают рабочий день.

Некоторые лица отбираются для ученой деятельности и освобождены от прочих трудов, если они оправдывают возложенные на них надежды. Все высшие должностные лица избираются из числа ученых. Формой правления является представительная демократия, покоящаяся на системе многоступенчатых выборов; во главе стоит князь, который избирается пожизненно, но может быть низложен за стремление к тирании.

Семейная жизнь носит патриархальный характер; женатые сыновья живут в доме отца и повинуются ему, если только его умственные способности не ослабели от старости. Если какое-либо семейство становится чересчур многолюдным, то излишние дети перечисляются в какое-нибудь другое семейство. Если чересчур многолюдным становится целый город, то часть жителей перечисляется в другой город. Если же все города оказываются чересчур многолюдными, то на свободной от обработки земле основывается новый город. Мор ничего не говорит о том, как надо поступить в том случае, когда вся свободная от обработки земля окажется использованной. Резать скот на мясо позволяют только рабам, чтобы свободным гражданам оставалось неведомо чувство жестокости. Для больных существуют больницы, устроенные столь прекрасно, что люди, страдающие каким-либо недугом, предпочитают лежать там, а не у себя дома. Разрешается питаться дома, но большинство граждан предпочитает питаться в общественных дворцах. Все «грязные работы» исполняются здесь рабами, но приготовление пищи входит в обязанности женщин, а прислуживают кушающим дети старшего возраста. Мужчины сидят на одной скамье, женщины — на другой; кормящие матери, а также все дети, которым не исполнилось пяти лет, сидят в особой столовой. Все матери сами кормят своих детей. Дети старше пяти лет, если по возрасту не могут прислуживать кушающим, «стоят тут, и притом в глубоком молчании», пока старшие едят; они не имеют специального времени для еды и должны довольствоваться тем, что им дадут сидящие.

Что касается брака, то как мужчины, так и женщины подвергаются тяжкому наказанию, если вступают в брак не девственниками: глава того семейства, в чьем доме был совершен позор, навлекает на себя сильное бесчестье, как небрежно выполнивший лежавшую на нем обязанность. Прежде чем вступить в брак, невеста и жених видят друг друга голыми; ведь никто же не станет покупать коня, не сняв сначала седло и сбрую, и точно так же надо подходить и к браку. Развод разрешается исключительно в случае прелюбодеяния или «нестерпимо тяжелого характера» одной из сторон, но виновная сторона не может вступить в новый брак. Впрочем, ино-

гда развод разрешается просто потому, что обе стороны его желают. Оскорбители брачного союза караются рабством.

Утопийцы торгуют с другими странами, главным образом затем, чтобы получить железо, которого на острове нет. Торговля служит также целям, связанным с войной. Утопийцы совершенно не помышляют о славе, добытой войной, но, несмотря на это, все учатся военному делу — как мужчины, так и женщины. Они прибегают к войне ради трех целей: чтобы защитить свою территорию в случае вторжения; чтобы защитить территорию своего союзника, подвергшегося вторжению, и чтобы освободить угнетенный народ от тирании. Однако, когда только возможно, они ведут войны не сами, а при помощи военных наемников. Утопийцы стремятся поставить другие народы в долговую зависимость от себя и разрешают им выплачивать долг поставкой военных наемников. Из тех же военных соображений утопийцы признают полезным иметь запас золота и серебра, ибо они могут быть использованы для жалованья иноземным военным наемникам. Сами же утопийцы не пользуются деньгами, а используют золото на изготовление ночных горшков и цепей, которыми сковывают рабов, чтобы воспитывать презрение к золоту. Жемчуг и бриллианты служат украшением малолеток, но ни в коем случае не взрослых. Во время войны утопийцы обещают огромные награды тому, кто убьет вражеского государя, а еще большие награды тому, кто приведет его живым, или ему самому, если он сдастся. Они жалеют массу простого народа того государства, с которым воюют, ибо «знают, что эти люди идут на войну не по своей воле, а гонимые безумием государей». Женщины сражаются наравне с мужчинами, но только по доброй воле. «Военные машины они изобретают очень искусно». Можно заключить, что в отношении утопийцев к войне больше благоразумия, чем героизма, хотя в случае необходимости они проявляют огромную храбрость.

Что касается этики, то мы узнаем, что утопийцы решительно склоняются к мнению, согласно которому счастье состоит в удовольствии. Однако это воззрение не имеет своим следствием никаких дурных поступков, ибо утопийцы полагают, что после настоящей жизни за добродетель назначены награды, а за пороки — наказания. Они не аскеты и пост по-

читают глупостью. Среди утопийцев существует много религий, и все они пользуются полной терпимостью. Почти все верят в Бога и бессмертие; те немногие, что отвергают эту веру, не считаются гражданами и отстранены от участия в политической жизни, но в остальном не подвергаются никаким наказаниям. Отдельные святые люди совершенно воздерживаются от употребления мяса и брачных услад; их считают людьми святыми, но не благоразумными. Священниками могут быть и женщины, но только вдовы и притом пожилые. Священников очень немного; они пользуются почетом, но не властью.

Рабы — это граждане, осужденные за позорные деяния, или иноземцы, которые у себя на родине были приговорены к казни, но которых утопийцы согласились принять к себе как рабов.

В случае мучительной неизлечимой болезни страдальца уговаривают кончить жизнь самоубийством, но если он отказывается совершить это, за ним продолжают усердно ухаживать.

Рафаил Гитлодей рассказывает, что он проповедовал среди утопийцев христианство; многие обратились в эту веру, когда узнали, что Христос был противником частной собственности. Непрестанно подчеркивается значение коммунизма; почти в самом конце Гитлодей заявляет, что «другие государства представляются не чем иным, как некиим заговором богачей, ратующих под именем и вывеской государства о своих личных выгодах».

Широта взглядов, выраженных в «Утопии» Мора, во многих отношениях поразительна. Я имею в виду не проповедь коммунизма, являющуюся традицией многих религиозных движений. Я имею в виду скорее то, что Мор говорит о войне, о религии и религиозной терпимости, его осуждение нелепого убийства животных (одно из самых красноречивых мест книги посвящено осуждению охоты) и выступление в пользу мягкого уголовного законодательства. (Книга открывается аргументацией против обычая карать смертью воровство.) Однако надо признать, что жить в Утопии Мора, как и в большинстве других Утопий, было бы нестерпимо скучно. Для счастья необходимо разнообразие, а в Утопии трудно было бы найти какое-либо разнообразие.

Глава V
РЕФОРМАЦИЯ И КОНТРРЕФОРМАЦИЯ

Реформация и Контрреформация в равной степени представляют собой восстание менее цивилизованных народов против интеллектуального господства Италии. В случае Реформации восстание носило одновременно политический и теологический характер; отвергался авторитет папы, и дань, которую он получал благодаря своей папской власти, в его казну больше не поступала. В случае Контрреформации восстание было лишь против интеллектуальной и нравственной свободы Италии эпохи Возрождения; власть папы не уменьшалась, а увеличивалась, в то же время становилось очевидным, что его авторитет несовместим с беспечной распущенностью Борджа и Медичи. Грубо говоря, Реформация была германской, Контрреформация — испанской; религиозные войны одновременно были и войнами между Испанией и ее врагами, совпадая по времени с периодом, когда испанское могущество было в расцвете.

Отношение общественного мнения северных народов к Италии эпохи Возрождения иллюстрируется английской пословицей того времени:

> Италинизированный англичанин —
> воплощенный дьявол.

Вспомним, сколько негодяев у Шекспира были итальянцами. Яго является, вероятно, наиболее выдающимся примером, но еще более показательный пример — это Якимо в «Цимбелине», который сбивает с истинного пути добродетельного британца, путешествующего по Италии, а сам приезжает в Англию, чтобы осуществить свои коварные замыслы над его ничего не подозревающими близкими. Нравственное возмущение итальянцами было тесно связано с Реформацией, но, к сожалению, в Реформацию входило также интеллектуальное отрицание всего того, что сделала Италия для цивилизации.

Тремя великими личностями Реформации и Контрреформации являются Лютер, Кальвин и Лойола. Все трое

в интеллектуальном отношении — представители средневековой философии и в сравнении с итальянцами, которые непосредственно им предшествовали, и в сравнении с такими людьми, как Эразм Роттердамский и Мор. Столетие, последовавшее за началом Реформации, в философском отношении было бесплодным. Лютер и Кальвин возвратились к св. Августину, сохранив, однако, только ту часть его учения, которая связана с отношением души к Богу, а не ту часть, которая имеет отношение к церкви. Их теология была направлена на подрыв власти церкви. Они упразднили чистилище, из которого можно было освобождать души усопших при помощи месс. Они отвергали учение об индульгенциях, от которого зависела большая часть папских доходов. Учением о предопределении судьбы души после смерти была достигнута полная независимость от действий духовенства. Эти нововведения, помогая борьбе с папой, мешали протестантской церкви стать столь же могущественной в протестантских странах, какой была католическая церковь в католических странах. Протестантские богословы были (по крайней мере вначале) так же нетерпимы, как и католическое духовенство, но у них было меньше власти и поэтому было меньше возможности приносить вред.

Почти с самого начала среди протестантов существовали разногласия относительно роли государственной власти в делах религии. Лютер желал бы повсюду, где государи были протестантами, признать их главами церкви в своих странах. В Англии Генрих VIII и Елизавета упорно настаивали на своем праве быть главой церкви; так же поступали протестантские государи в Германии, Скандинавии и в Голландии, после отпадения ее от Испании. Это усилило уже существовавшую тенденцию к увеличению власти королей.

Но те протестанты, которые серьезно относились к индивидуалистическим аспектам Реформации, не хотели бы подчиняться королю в той же степени, как и папе. Анабаптисты в Германии были подавлены, но их учение проникло в Голландию и Англию. Конфликт между Кромвелем и Долгим Парламентом имел много сторон; в теологическом отношении он частично был конфликтом между теми, кто отвергал, и теми, кто разделял взгляд, что решать религиоз-

ные вопросы должно государство. Постепенно усталость, явившаяся следствием религиозных войн, привела к возрастанию веротерпимости, что и было одним из источников направления, развившегося впоследствии в либерализм XVIII — XIX веков.

Успех протестантов, вначале удивительно быстрый, был приостановлен главным образом таким противодействующим фактором, как создание Лойолой ордена иезуитов; Лойола был солдатом, и его орден был устроен по военному образцу: в ордене должно было существовать непререкаемое послушание генералу и каждый иезуит должен был считать себя участником войны против ереси. Еще во времена Тридентского собора иезуиты приобрели большое влияние. Они были дисциплинированными, способными, глубоко преданными своему делу и умелыми пропагандистами. Их богословское учение было противоположно учению протестантов. Они отвергали те части учения св. Августина, которые подчеркивали протестанты. Они верили в свободу воли и выступали против учения о предопределении судьбы. Спасение достигалось не одной лишь верой, но верой и деятельностью в их соединении. Иезуиты приобрели престиж своим миссионерским рвением, особенно на Дальнем Востоке. Они стали популярны в качестве исповедников, потому что (если верить Паскалю) они были более снисходительны ко всему, кроме ереси, чем другие духовные лица. Они сконцентрировали свое внимание на образовании и, таким образом, приобрели глубокое влияние на умы молодежи. Образование, которое они давали, когда ему не мешало богословие, было наилучшим из всего, что тогда существовало; мы видим, что они обучили Декарта математике лучше, чем он мог бы научиться ей где-либо еще. Политически они были единственной объединенной дисциплинированной организацией, не отступающей ни перед какими опасностями и трудностями; они убеждали католических государей не останавливаться перед казнями и, следуя по пятам карательной испанской армии, восстановили террор инквизиции даже в Италии, в которой почти столетие существовало свободомыслие.

Последствия Реформации и Контрреформации в интеллектуальной сфере сначала в целом были неблагоприятны,

но в конечном счете оказались благотворны. Тридцатилетняя война убедила каждого, что ни протестантов, ни католиков полностью победить нельзя, поэтому появилась необходимость отбросить средневековую надежду создать единство веры, а это увеличило свободу людей самостоятельно думать даже о самых фундаментальных вопросах. Различие между вероучениями в разных странах дало возможность избегать преследований, живя за границей. Отвращение к религиозным войнам привело к тому, что внимание наиболее способных людей все больше привлекали светские знания, особенно математика и естественные науки. Это одна из причин, объясняющих тот факт, что в то время как XVI век после возвышения Лютера ничего не дал в философском отношении, XVII век породил величайшие имена и был отмечен самым выдающимся со времен греков прогрессом. Этот прогресс начался в естественных науках, о чем я поведу речь в следующей главе.

Глава VI
РАЗВИТИЕ НАУКИ

Почти все, чем отличаются нынешние времена от более ранних веков, обусловлено наукой, которая достигла своих наиболее поразительных успехов в XVII веке. Итальянское Возрождение, хотя оно и не относится к Средневековью, не относится и к Новому времени; его можно сравнить с лучшим периодом Греции. XVI век, с его засильем теологии, более средневековен, чем мир Макиавелли. Новое время, насколько это касается духовных ценностей, начинается с XVII века. Нет такого итальянца эпохи Возрождения, которого не поняли бы Платон или Аристотель; Лютер привел бы в ужас Фому Аквинского, но последнему было бы нетрудно понять его. С XVII веком дело обстоит иначе: Платон и Аристотель, Фома Аквинский и Оккам не смогли бы понять Ньютона.

Новые концепции, выдвинутые наукой, глубоко повлияли на новую философию. Декарт, который являлся в известном смысле основателем новой философии, сам был одним из творцов науки XVII века. Чтобы можно было понять ду-

ховную атмосферу времени, в которой появилась новая философия, нужно хотя бы кратко сказать о методах и достигнутых результатах в астрономии и физике.

В создании науки выдающееся место принадлежит четырем великим личностям: Копернику, Келлеру, Галилею и Ньютону. Из них Коперник жил в XVI веке, но при жизни имел мало влияния.

Коперник (1473–1543) был польским священником безупречной веры. В молодости он путешествовал по Италии и впитал в себя атмосферу Возрождения. В 1500 году он был профессором математики в Риме, но в 1503 году возвратился на родину, где стал каноником во Фрауэнбурге. Много времени он, по-видимому, уделял борьбе с немцами и реформе денежной системы, но свой досуг посвящал астрономии. Скоро он пришел к убеждению, что Солнце является центром мироздания и что Земля имеет двойное движение: суточное вращение и годовое круговое вращение вокруг Солнца. Страх перед церковной цензурой заставил его отложить опубликование своих взглядов, хотя он и не препятствовал тому, чтобы о них узнали. Его главная работа «Об обращении небесных сфер» была опубликована в год его смерти (1543) с предисловием его друга Осиандера, в котором говорилось, что гелиоцентрическая теория была выдвинута только в качестве гипотезы. Точно неизвестно, насколько Коперник санкционировал это заявление, но данный вопрос не слишком важен, так как он сам сделал подобное же заявление в своей книге. Книга была посвящена папе и не подверглась официальному осуждению католицизма до времен Галилея. В годы, когда жил Коперник, церковь была либеральнее, чем она стала после того, как Тридентский собор, иезуиты и ожившая инквизиция сделали свое дело.

По духу работа Коперника не современна; ее можно определить, пожалуй, как пифагорейскую. Он принимает за аксиому, что все небесные движения должны быть круговыми и равномерными, и, подобно грекам, попадает под влияние эстетических мотивов. В его системе все еще есть эпициклы, хотя их центры находятся на Солнце, или скорее около Солнца. Тот факт, что Солнце расположено не точно в центре, портила простоту его теории. Хотя он знал кое-что

о пифагорейских доктринах, он не знал, по-видимому, о гелиоцентрической теории Аристарха Самосского, но в его построениях нет ничего, к чему не мог бы прийти греческий астроном. Действительно, что было важно в его работе, так это развенчание представления о Земле как об особом геометрическом центре. В конечном счете, исходя из теории Коперника, становилось трудно признать за человеком космическую значимость, приписанную ему христианской теологией, но такие выводы из его теории не были бы приняты Коперником, ортодоксальная вера которого была искренней и который протестовал против взгляда, что его теория противоречит Библии.

В теории Коперника были и подлинные трудности, самой большой из которых было отсутствие звездного параллакса. Если Земля в любой из точек своей орбиты находится на расстоянии 283 664 000 *км* от точки, в которой она будет через шесть месяцев, это должно вызвать изменения в видимом расположении звезд, точно так же как корабль, находящийся на море прямо к северу от одной точки берега, не может быть прямо к северу от другой. Но никакого параллакса не наблюдалось, и Коперник правильно заключил, что неподвижные звезды должны быть значительно более удалены от нас, чем Солнце. Только в XIX веке, когда техника измерений стала достаточно точной, оказалось возможным наблюдать звездные параллаксы, и то только в отношении немногих ближайших звезд.

Другая трудность возникла в отношении падающих тел. Если Земля постоянно вращается с запада на восток, то тело, брошенное с какой-либо высоты, не может упасть в точку, расположенную строго вертикально от места, с которого началось ее падение, а упадет несколько далее к западу, так как Земля за время падения тела пройдет некоторое расстояние. На эту трудность ответ был найден при помощи закона инерции Галилея, но во времена Коперника ответа найти было нельзя.

Есть интересная книга Э.А. Барта под названием «Метафизические основы современной физической науки» (1925), в которой убедительно рассказывается о многих необоснованных предположениях, сделанных людьми, создавшими современную науку. Он совершенно верно указывает, что во

времена Коперника не были известны факты, которые заставили бы принять его систему, но был известен ряд фактов, которые говорили против нее. «Современные эмпиристы, если бы они жили в XVI веке, первыми бы высмеяли новую философию мироздания». Основная цель книги состоит в том, чтобы дискредитировать современную науку предположением, что ее открытия были счастливыми случайностями, возникшими из суеверий столь же глубоких, как и суеверия Средних веков. Я думаю, что это обнаруживает непонимание научного подхода автором книги: ученого отличает не то, во *что́* он верит, а то, *ка́к* и *почему* он верит в это. Его верования не догматические, а опытные. Они базируются на доказательствах, а не на авторитете или интуиции. Коперник *был* вправе назвать свою теорию гипотезой; его оппоненты неправильно считали, что новые гипотезы нежелательны.

У людей, которые основали современную науку, было два достоинства, которые не всегда сопутствуют друг другу: это огромное терпение в наблюдениях и большая смелость в выдвижении гипотез. Последним из этих достоинств обладали ранние греческие философы, первое в значительной степени имелось у более поздних астрономов античности. Но никто из древних, за исключением, может быть, Аристарха, не обладал обоими достоинствами, никто не обладал ими одновременно и в Средние века. Коперник, как и его великие преемники, обладал обоими достоинствами. Он знал все, что можно было узнать о видимых движениях небесных тел по небесной сфере при помощи существовавших в его дни приборов, и понимал, что гипотеза о суточном вращении Земли была более экономна, чем гипотеза о круговом вращении всех небесных сфер. Согласно современным взглядам, которые рассматривают все движение как относительное, простота является единственным выигрышем от гипотезы Коперника, но так не думали ни он, ни его современники. Что касается годового вращения Земли, то и здесь также было упрощение, но не столь заметное, как в случае с суточным вращением. Ведь Копернику еще нужны были эпициклы, хотя и в меньшей степени, чем это было нужно в системе Птолемея. И только после открытия законов Кеплера новая теория обрела свою окончательную простоту.

Кроме революционизирующего влияния на понимание космоса, у новой астрономии было еще два больших достоинства: первое — это признание того, что все то, во что верили с древних времен, могло быть ложным; второе — что проверкой научной истины является терпеливый сбор фактов вместе со смелой догадкой относительно законов, объединяющих факты. Ни то, ни другое достоинства у Коперника не были так полно развиты, как у его преемников, но оба они уже в полной мере проявляются в его работе.

Некоторые из тех, кого Коперник познакомил со своей теорией, были немецкими лютеранами, но, когда Лютер об этом узнал, он был глубоко потрясен. «Люди, — сказал он, — слушают выскочку-астролога, который тщится показать, что вращается Земля, а не небеса или небесный свод, Солнце и Луна. Всякий, кто желает казаться умнее, должен выдумать какую-то новую систему, которая, конечно, из всех систем является самой лучшей. Этот дурак хочет перевернуть всю астрономию, но Священное Писание говорит нам, что Иисус Навин приказал остановиться Солнцу, а не Земле». Подобным же образом, то есть текстом из Библии, опровергал Коперника и Кальвин: «Потому Вселенная тверда, не подвигнется» (Псалмы, 92(93), 1) — и воскликнул: «Кто осмелится поставить авторитет Коперника выше авторитета Святого Духа?» Протестантское духовенство было по меньшей мере так же фанатично, как и католическое; тем не менее в протестантских странах скоро появилось значительно большее свободомыслие, чем в католических, потому что в них духовенство имело меньше власти. Важной стороной протестантизма *была* не ересь, а раскол, так как последний вел к созданию национальных церквей, а национальные церкви не обладали достаточной силой, чтобы контролировать светскую власть. В целом это можно считать выигрышем, так как практически церкви повсюду противостояли, насколько они могли, каждому новшеству, которое служило увеличению счастья или знания здесь, на Земле.

У Коперника не было возможности дать какое-либо исчерпывающее доказательство в пользу своей гипотезы, и долгое время астрономы отвергали ее. Следующим по значению астрономом был Тихо Браге (1546–1601), который занял

промежуточную позицию: он считал, что Солнце и Луна вращаются вокруг Земли, но планеты вращаются вокруг Солнца. Что касается теории, он был не очень оригинален. Однако он выдвинул два хороших аргумента против взглядов Аристотеля о том, что все в надлунном мире неизменно. Одним из них было появление новой звезды в 1572 году, которая, как было установлено, не имеет суточного параллакса и должна поэтому быть более удаленной, чем Луна. Второй аргумент был получен из наблюдения над кометами, которые, как было установлено, тоже были более отдаленными, чем Луна. Читатель помнит теорию Аристотеля о том, что изменение и разрушение относится только к подлунному миру; эта теория, подобно другим теориям Аристотеля, касающимся научных вопросов, препятствовала научному прогрессу.

Тихо Браге имеет значение не как теоретик, а как наблюдатель: сначала покровительствуемый королем Дании, потом императором Рудольфом II, он составил звездный каталог и зафиксировал расположение планет в течение многих лет. К концу его жизни его ассистентом стал Кеплер, тогда еще молодой человек. Для Кеплера эти наблюдения были неоценимы.

Кеплер (1571–1630) является одним из самых выдающихся примеров того, чего можно достигнуть, не будучи гением, при помощи терпения. Он был первым крупным астрономом после Коперника, принявшим гелиоцентрическую теорию; однако наблюдения Тихо Браге показывали, что она не может быть полностью верна в той форме, которую ей придал Коперник. Кеплер находился под влиянием пифагореизма и более или менее непроизвольно склонялся к солнцепоклонению, хотя и был хорошим протестантом. Эти мотивы, несомненно, побуждали его придерживаться гелиоцентрической гипотезы. Но его пифагореизм склонял к приданию, как это делал Платон в «Тимее», космической важности пяти правильным многогранникам. Он использует их для выдвижения гипотез, соответствующих его взглядам, и, наконец, благодаря счастливой случайности одна из них сработала.

Величайшим достижением Кеплера было открытие трех законов движения планет. Два из них он опубликовал в 1609 году, а третий — в 1619 году. Его первый закон гласит: планеты движутся по эллипсам, в одном из фокусов которых

находится Солнце. Второй закон: линия, соединяющая планету с Солнцем, заметает в равные промежутки времени равные площади. Третий его закон гласит: квадраты времен обращения планет пропорциональны кубам их средних расстояний от Солнца.

Следует несколько слов сказать в объяснение важности этих законов.

Первые два закона во времена Кеплера могли быть *доказаны* только в отношении Марса; что касается других планет, то наблюдения над ними свидетельствовали о том, что их движения подчиняются первым двум законам, но не настолько, чтобы можно было говорить о точном совпадении данных наблюдений с законами. Однако вскоре им было найдено решающее подтверждение.

Открытие первого закона, согласно которому планеты движутся по эллипсам, потребовало больших усилий для освобождения от традиций, чем способен это ясно понять современный человек. Единственно, на чем сходились без исключения все астрономы, было то, что все небесные движения являются движениями круговыми или составленными из кругов. Там, где было найдено, что круги недостаточны, чтобы объяснить движения планет, употреблялись эпициклы. Эпицикл — это кривая, описываемая точкой окружности, которая катится по другой окружности. Например, возьмите колесо и укрепите его плашмя на земле; возьмите затем другое, меньшее колесо, в обод которого вбит гвоздь, и катите меньшее колесо (также плашмя по земле) вокруг большого колеса так, чтобы острие гвоздя касалось земли. Тогда след гвоздя на земле будет эпициклом. Орбита Луны по отношению к Солнцу примерно такого же вида: Земля описывает вокруг Солнца почти круг, а Луна тем временем описывает круг, вращаясь по орбите вокруг Земли. Но это верно только приблизительно. Когда наблюдения стали более точными, то было установлено, что ни одна система эпициклов не соответствовала точно действительности. Гипотеза Кеплера в том виде, как он ее установил, гораздо лучше согласовывалась с движением Марса, чем гипотеза Птолемея или даже гипотеза Коперника.

Замена кругов эллипсами влекла за собой отказ от эстетического уклона, которым руководствовалась астрономия

со времени Пифагора. Круг был совершенной фигурой, а небесные тела — совершенными телами (первоначально божествами) и даже у Платона и Аристотеля тесно связанными с божествами. Казалось очевидным, что совершенное тело должно двигаться по совершенной фигуре. Более того, так как небесные тела движутся свободно, без внешнего воздействия, то их движение должно быгь «естественным». Теперь легко было предположить, что именно в круге, а не в эллипсе имеется что-то «естественное». Таким образом, нужно было отбросить многие глубоко укоренившиеся предрассудки, прежде чем мог быть принят первый закон Кеплера. Ни один древний — ни даже Аристарх из Самоса — не предвидел такой гипотезы.

Второй закон связан с изменением скорости планеты в различных точках ее орбиты. Если S — солнце, P_1, P_2, P_3, P_4, P_5 — последовательные положения планеты через равные интервалы времени, скажем, в один месяц, то закон Кеплера утверждает, что площади P_1SP_2, P_2SP_3, P_3SP_4, P_4SP_5 равны между собой. Поэтому планета движется с наибольшей скоростью тогда, когда она ближе всего к Солнцу, а с наименьшей скоростью тогда, когда наиболее удалена от него. Это опять нарушало все существовавшие представления: планета должна быть слишком величественная, чтобы то ускорять, то замедлять свое движение.

Третий закон важен потому, что он сравнивает движения различных планет, тогда как первых два закона связаны лишь с отдельными планетами. Третий закон гласит: если r есть среднее расстояние планеты от Солнца и T — продолжительность ее года, тогда отношение r^3 и T^2 одинаково для всех планет. Этот закон дает доказательство (насколько это касается Солнечной системы) ньютоновскому закону об обратной пропорциональности силы притяжения квадрату расстояния. Но об этом будет идти речь ниже.

Галилей (1564–1642) является, разве только за исключением Ньютона, величайшим из основателей современной науки. Он родился почти в тот же день, в какой умер Микеланджело, и умер в том году, в котором родился Ньютон. Я рекомендую эти факты для тех (если вообще такие существуют), которые все еще верят в метемпсихоз. Он имеет большое

значение как астроном, но, может быть, даже еще большее как основатель динамики.

Галилей первым открыл значение *ускорения* в динамике. «Ускорение» означает изменение скорости либо по величине, либо по направлению; таким образом, тело, равномерно двигаясь по кругу, в каждый момент времени имеет ускорение, направленное к центру круга. В выражениях, которые были обычны в период, предшествовавший периоду жизни Галилея, мы могли бы сказать, что он рассматривает равномерное движение по прямой линии как единственно «естественное» и на Земле, и на небесах. Раньше думали, что для небесных тел «естественно» двигаться по кругу, а для земных — по прямой; но считалось, что движущиеся земные тела постепенно перестали бы двигаться, если бы они были предоставлены самим себе. Вопреки этому взгляду, Галилей считал, что всякое тело, если оно будет предоставлено самому себе, будет продолжать двигаться по прямой линии с постоянной скоростью; всякие изменения либо в скорости, либо в направлении движения объясняются действием какой-либо «силы». Этот принцип был провозглашен Ньютоном как «первый закон движения». Его называют также законом инерции. Я вернусь к его содержанию ниже, здесь же необходимо остановиться на некоторых деталях открытий Галилея.

Галилей первым установил закон падения тел. Этот закон, в котором вводится понятие «ускорения», в высшей степени прост. Он говорит, что, когда тело падает свободно, его ускорение постоянно, если не учитывать сопротивления, которое может оказать воздух; далее, ускорение одинаково для всех тел, тяжелых или легких, больших или малых. Но доказать этот закон исчерпывающим образом было невозможно до тех пор, пока не изобрели воздушный насос, что произошло около 1654 года. После этого стало возможным наблюдать падение тел в условиях, которые практически можно было считать условиями, близкими к вакууму, и было установлено, что перья падают с такой же скоростью, как и свинец. Таким образом, Галилей доказал, что нет заметного различия между большим и маленьким кусками одного и того же вещества. До него предполагали, что большой кусок свинца упадет быстрее, чем маленький, но Галилей экспериментально до-

казал, что это не так. Измерение в его время не было таким точным, каким оно стало впоследствии; но, несмотря на это, он пришел к правильной формулировке закона падения тел. Если тело свободно падает в вакууме, его скорость увеличивается на постоянную величину. В конце первой секунды его скорость равна 9,8 *м/сек,* в конце второй — 19,6 *м/сек,* в конце третьей — 29,4 *м/сек* и т. д. Ускорение, то есть величина, на которую увеличивается скорость, всегда постоянно: каждую секунду скорость увеличивается приблизительно на 9,8 *м/сек*.

Галилей изучал также полет снарядов — предмет, важный для его работодателя герцога Тосканы. Тогда думали, что снаряд, выпущенный горизонтально, будет некоторое время двигаться горизонтально, а потом внезапно начнет падать вертикально. Галилей показал, что если не считать сопротивления воздуха, то в соответствии с законом инерции горизонтальная скорость будет оставаться постоянной, а вертикальная скорость будет увеличиваться в соответствии с законом падения тел. Для того чтобы узнать, как будет двигаться снаряд в течение какого-то короткого периода времени, допустим, в течение секунды, после того как он уже летел в течение какого-то времени, поступим следующим образом. Во-первых, если бы он не падал, то покрыл бы определенное расстояние по горизонтали, равное тому, которое он покрыл в первую секунду своего полета. Во-вторых, если бы он не двигался горизонтально, а просто падал, он падал бы вертикально со скоростью, возрастающей пропорционально времени, истекшего с начального момента полета. Фактически изменение его местоположения такое, какое было бы, если бы сначала в течение секунды он двигался горизонтально со скоростью, равной начальной скорости, а потом падал бы в течение секунды вертикально со скоростью, возрастающей пропорционально времени, в течение которого он находился в полете. Простой расчет показывает, что получающаяся в результате траектория представляет собой параболу, и это подтверждалось наблюдениями постольку, поскольку исключалось сопротивление воздуха.

Вышеизложенное дает простой пример принципа, который оказался чрезвычайно полезным в динамике, — принципа, говорящего о том, что когда несколько сил действует

одновременно, действие таково, как если бы каждая сила действовала по очереди. Это часть более общего принципа, называемого законом параллелограмма. Допустим, например, что вы находитесь на палубе движущегося корабля и гуляете поперек нее. В то время, когда вы шли, корабль прошел какое-то расстояние, так что относительно воды вы продвинулись как вдоль, так и поперек направления движения корабля. Если вы захотите узнать, где вы оказались относительно воды, вы можете предположить, что сначала стояли неподвижно вы, тогда как корабль двигался, а потом в течение такого же промежутка времени неподвижно стоял корабль, тогда как вы шли в пересекающем его направлении. Тот же самый принцип применяется и к силам. Это дает возможность узнать общий результат действия целого ряда сил и позволяет анализировать физические явления, раскрывая особые законы нескольких сил, действию которых подвергаются движущиеся тела. Именно Галилей ввел этот чрезвычайно плодотворный метод.

Выше я стремился говорить, насколько это возможно, языком XVII века. Современный язык имеет существенные отличия, но для того чтобы объяснить достижения XVII столетия, желательно усвоить манеру выражения, присущую тому времени.

Закон инерции объяснил ту загадку, которую до Галилея система Коперника была неспособна объяснить. Как отмечалось выше, если вы бросите камень с вершины башни, он упадет к ее подножию, а не где-то к западу от нее; однако, если Земля вращается, она должна была за время падения камня пройти некоторое расстояние. Причина, по которой камень не отклоняется, заключается в том, что камень сохраняет скорость вращения, которая у него одинакова со всеми остальными телами на земной поверхности. Фактически, если бы башня была достаточно высока, получился бы результат, противоположный тому, которого ожидали противники Коперника. Вершина башни, находясь дальше от центра Земли, чем ее основание, движется быстрее, и поэтому камень должен был бы упасть немного к востоку от подножия башни. Однако этот результат слишком незначителен, чтобы его можно было измерить.

Галилей горячо отстаивал гелиоцентрическую систему; он переписывался с Кеплером и соглашался с его открытиями. Услышав, что некий голландец изобрел телескоп, Галилей и сам сделал телескоп и очень скоро обнаружил ряд важных явлений. Он нашел, что Млечный Путь состоит из множества отдельных звезд. Он наблюдал фазы Венеры, предположение о существовании которых, как это знал еще Коперник, вытекало из его теории, но которые невооруженный глаз не мог воспринять. Он открыл спутники Юпитера, которые в честь своего покровителя назвал «Медические звезды». Было установлено, что эти спутники подчиняются законам Кеплера. Однако возникло одно затруднение. Всегда было семь небесных тел: пять планет, Солнце и Луна; значит, семь — это священное число. Разве воскресенье не седьмой день? Разве подсвечники не семиствольны, а церквей в Азии не семь? Что же тогда могло быть более подходящим, как ни то, что должно быть и семь небесных тел? Но если к ним нужно добавить еще четыре луны Юпитера, то их станет одиннадцать, — число, которое не имеет никаких мистических свойств. На этой почве приверженцы традиций поносили телескоп, отказывались смотреть в него и утверждали, что все, что обнаруживается при помощи телескопа, — это иллюзия. Галилей писал Кеплеру о своем желании посмеяться над глупостью «толпы»; в конце его письма выясняется, что «толпа» — это профессора философии, которые пытались изгнать луны Юпитера, употребляя «софизмы так, как будто они были магическими заклинаниями».

Галилей, как известно, был осужден инквизицией сначала секретно в 1616 году, а потом публично в 1633 году; в этом последнем случае он отрекся от своих теорий и обещал больше никогда снова не утверждать, что Земля вращается вокруг своей оси или вокруг Солнца. Инквизиции удалось положить конец развитию науки в Италии, которая там так и не возродилась в течение столетий. Но ей не удалось помешать ученым принять гелиоцентрическую теорию, а своей косностью она нанесла значительный ущерб церкви. К счастью, существовали протестантские страны, где священники, тоже всемерно стремясь причинить вред науке, не могли добиться контроля над государством.

Ньютон (1642–1727) достиг окончательного и полного триумфа, который подготовили Коперник, Кеплер и Галилей. Исходя их своих трех законов движения (из которых двумя первыми обязан Галилею), он доказал, что три закона Кеплера равнозначны положению о том, что каждая планета в каждый данный момент времени имеет ускорение, которое направлено к Солнцу и изменяется обратно пропорционально квадрату ее расстояния от него. Он показал, что ускорение в направлении к Земле и Солнцу в соответствии с той же самой формулой объясняет движение Луны и что в соответствии с законом обратной пропорциональности квадрату расстояния ускорение тел, падающих на поверхность Земли, родственно ускорению Луны. Он определил «силу» как причину изменения скорости движения, то есть ускорения. Таким образом, он смог сформулировать свой закон всемирного тяготения. «Каждое тело притягивает каждое другое тело с силой, прямо пропорциональной произведению их масс и обратно пропорциональной квадрату расстояния между ними». Из этой формулировки он смог вывести все остальное в планетарной теории: движение планет и их спутников, орбиты комет, приливы. Позже оказалось, что даже самые незначительные отклонения от эллиптических орбит со стороны планет объяснялись законами Ньютона. Торжество было столь полным, что Ньютону грозила опасность стать вторым Аристотелем и оказаться непреодолимым барьером на пути прогресса. В Англии лишь спустя столетие после его смерти люди в достаточной степени освободились от его авторитета, чтобы создать действительно оригинальные работы по вопросам, которые он разрабатывал.

XVII век был замечателен не только в области астрономии и динамики, но и во многих других областях, связанных с наукой.

Обратимся сначала к вопросу о научных приборах[1]. Сложный микроскоп был изобретен незадолго до начала XVII века, около 1590 года. В 1608 году был изобретен телескоп голландцем Липперсеем, хотя именно Галилей впервые серьезно

[1] По этому вопросу см. гл. «Scientific Instruments in a History of Science, Technology and Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries», by A. Wolf.

использовал его для научных целей. Галилей изобрел также термометр, по крайней мере это кажется наиболее вероятным. Его ученик, Торричелли, изобрел барометр. Герике (1602–1686) изобрел воздушный насос. Часы, хотя и не созданные заново, в XVII веке были значительно усовершенствованы, прежде всего трудами самого Галилея. Благодаря этим изобретениям научные наблюдения стали значительно более точными и более обширными, чем когда-либо прежде.

Существовали, далее, важные работы и в других науках, кроме астрономии и динамики. Гильберт (1540–1603) опубликовал свою большую книгу о магните в 1600 году. Гарвей (1578–1657) открыл кровообращение и опубликовал свое открытие в 1628 году. Левенгук (1632–1723) открыл сперматозоиды, хотя Стефан Гэм открыл их, по-видимому, несколькими месяцами раньше; Левенгук открыл также протозоа, или одноклеточные организмы, и даже бактерии. Роберт Бойль (1627–1691) был, как учили детей в годы моей молодости, «отцом химии и сыном графа Коркского»; сейчас его знают главным образом по «закону Бойля», говорящему о том, что в данном количестве газа при данной температуре давление обратно пропорционально объему.

Я до сих пор ничего не сказал об успехах чистой математики, однако они действительно были очень велики и необходимы для успешной работы в физических науках. В 1614 году Непер опубликовал свое изобретение логарифмов. Аналитическая геометрия явилась результатом работ нескольких математиков XVII века, из которых величайший вклад был сделан Декартом. Дифференциальное и интегральное исчисление было изобретено независимо друг от друга Ньютоном и Лейбницем. Оно стало орудием почти всей высшей математики. Это только наиболее выдающиеся достижения в чистой математике, но имелось большое множество и других важных открытий.

Следствием рассмотренной нами научной деятельности было то, что взгляды образованных людей совершенно изменились. В начале века Томас Броун принимал участие в суде над ведьмами; в конце века такая вещь была бы совершенно невозможна. Во времена Шекспира кометы все еще были чудом; после опубликования «Начал...» Ньютона

в 1687 году стало известно, что он и Галлей вычислили орбиты некоторых комет и что кометы так же подчинены закону тяготения, как и планеты. Власть закона установила свое господство над мыслями, делая невероятными такие вещи, как магия и колдовство. В 1700 году мировоззрение образованных людей было вполне современным, тогда как в 1600 году, за исключением очень немногих, оно было еще большей частью средневековым.

В оставшейся части главы я попытаюсь коротко осветить философские взгляды, явившиеся, по-видимому, следствием науки XVII века, и некоторые стороны, отличающие современную науку от науки Ньютона.

Первое, что нужно отметить, — это устранение почти всех следов анимизма из законов физики. Греки, хотя они и не говорили об этом совершенно ясно, очевидно, считали силу движения признаком жизни. Здравомыслящему наблюдателю кажется, что животные двигаются сами, в то время как мертвая материя движется только тогда, когда ее принуждает к этому внешняя сила. Душа животного, по Аристотелю, имеет различные функции, и одна из них — двигать тело животного. Солнце и планеты, по мнению греков, достойны быть богами или по меньшей мере управляться и двигаться богами. Анаксагор думал иначе, но он был безбожником. Демокрит тоже думал иначе, но им, в пользу Платона и Аристотеля, пренебрегали все, за исключением эпикурейцев. Аристотелевские сорок семь или пятьдесят пять неподвижных двигателей были божественными духами и являлись первоисточником всего движения на небесах. Предоставленное самому себе любое неодушевленное тело вскоре стало бы неподвижным; таким образом, воздействие души на материю должно быть непрерывным, для того чтобы движение не прекратилось.

Открытие первого закона движения изменило это представление. Безжизненная материя, однажды приведенная в движение, продолжает двигаться до тех пор, пока какая-нибудь внешняя причина не остановит ее. Более того, внешние причины изменения движения сами оказывались материальными всякий раз, когда их можно было определенно установить. Во всяком случае, Солнечная система сохраняла

свое движение посредством своего собственного количества движения и своих собственных законов; не требовалось никакого внешнего вмешательства. Вероятно, тогда еще казалось, что Бог необходим, чтобы пустить в ход весь механизм; планеты, согласно Ньютону, первоначально были приведены в движение рукой Бога. Но когда Бог привел в движение планеты и установил закон тяготения, все пошло само собой, без дальнейшей необходимости в божественном вмешательстве. Когда же Лаплас предположил, что те же самые силы, которые действуют сейчас, возможно, явились причиной возникновения планет, которые выделились под действием этих сил из Солнца, роль Бога в развитии природы уменьшилась еще больше. Он мог оставаться творцом, но даже это было сомнительно, поскольку не было ясно, имел ли мир начало во времени. Хотя большинство ученых являли собой пример набожности, однако воззрение, которое складывалось под влиянием их научной деятельности, представляло собой угрозу для религии, и совершенно естественно, что теологи были встревожены.

Другое важное следствие, вытекавшее из развития науки, — это глубокое изменение в представлении о месте человека в мироздании. В Средние века Земля считалась центром небес и все имело целью служение человеку. В ньютоновском мире Земля была второстепенной планетой, не очень-то выделяющейся звездой; астрономические расстояния были так огромны, что в сравнении с ними Земля была просто булавочной головкой. Казалось невероятным, чтобы весь этот громадный механизм был устроен для блага каких-то жалких тварей, обитающих на этой булавочной головке. Кроме того, цель, которая со времен Аристотеля составляла внутреннюю сторону научных концепций, была теперь выброшена из научного процесса. Возможно, кое-кто еще верил, что небеса существуют для того, чтобы провозглашать славу Господу, но никто не мог позволить этому верованию вмешиваться в астрономические вычисления. Возможно, мир имел цель, но она не могла больше учитываться при научном объяснении мира.

Теория Коперника должна была бы унизить человеческую гордость, но в действительности произошло противополож-

ное, так как торжество науки возродило человеческую гордость. Умирающий античный мир мучился чувством греха и завещал его как тяжелую ношу Средним векам. Быть смиренным перед Богом было и правильно, и вместе с тем благоразумно, так как Бог наказал бы за гордость. Эпидемии, наводнения, землетрясения, турки, татары и кометы ставили в тупик эти мрачные века, и считалось, что только все большим и бóльшим смирением можно предотвратить эти действительные или угрожающие бедствия. Но оставаться смиренным, когда люди достигли таких успехов, стало невозможно.

> Природа и ее законы были скрыты во тьме,
> Но Бог сказал: «Да будет Ньютон», — и стало светло[1].

А что касается вечных мук, то, вероятно, у творца такой огромной Вселенной были и более важные дела, чем посылать людей в ад за небольшие отступления от религии. Можно было осудить на вечные муки Иуду Искариота, но не Ньютона, хотя он и был арианцем.

Конечно, для того чтобы быть довольными собой, у людей существовало много и других важных причин. Татары сдерживались в пределах Азии, перестали быть угрозой и турки, Галлей своим открытием сделал кометы безобидными, а что касается землетрясений, то они, хотя все еще грозные, были настолько интересны, что ученые едва ли могли сожалеть о них. Западные европейцы быстро богатели и становились господами всего мира: они завоевали Северную и Южную Америку, были полновластны в Африке и в Индии, их уважали в Китае и боялись в Японии. Когда ко всему этому прибавилась еще победа науки, то не удивительно, что люди XVII века почувствовали себя живыми людьми, а не несчастными грешниками, как они все еще называли себя в воскресных богослужениях.

В некоторых отношениях концепции современной теоретической физики отличаются от взглядов ньютоновской системы. Прежде всего было установлено, что понятие «сила», которое было одним из ведущих понятий в XVII веке, не

[1] Nature & Newton's Law lay hid in hight God said 'Let Newton be', and all was light.

нужно. «Сила» у Ньютона — это причина изменения движения по величине или направлению. Понятие причины рассматривается, как важное, а сила, понимаемая образно, — это что-то вроде того, что мы испытываем, когда толкаем или тянем. При таком понимании силы возникало возражение против признания тяготения, поскольку оно действовало на расстоянии, и Ньютон сам допускал, что должна быть какая-то среда, посредством которой оно передается. Постепенно было установлено, что все уравнения можно написать, не вводя силы. То, что поддавалось наблюдению, было отношением между ускорением и положением; сказать, что это отношение создано посредством «силы», это значило ничего не добавить к нашему знанию. Наблюдение показывает, что планеты в каждый момент имеют ускорение, направленное к Солнцу, которое изменяется обратно пропорционально квадрату расстояний их от Солнца. Сказать, что оно обязано «силе» тяготения, — это просто оговорка, это все равно что сказать, что опиум усыпляет людей, потому что он обладает снотворным свойством. Поэтому современный физик просто устанавливает формулу, которая определяет ускорение, и избегает вместе с тем слова «сила». Понятие «сила» — это неясный призрак виталистических взглядов относительно причин движения, и постепенно этот призрак был изгнан.

До тех пор пока не появилась квантовая механика, в науке не было таких открытий, которые хоть в какой-то степени видоизменили бы основной смысл первых двух законов движения, а именно то, что законы динамики должны быть сформулированы в терминах ускорения. В этом отношении Коперника и Кеплера все еще нужно зачислять в одну группу с древними; они искали законы, определяющие форму орбит небесных тел. Ньютон показал ясно, что законы, сформулированные в этом виде, могут быть лишь приближенно верными. Планеты не движутся *точно* по эллипсам из-за возмущений, вызываемых влиянием других планет. И орбиты планет никогда точно не повторяются по той же причине. Но закон тяготения, связанный с ускорениями, был очень прост, и его считали совершенно точным в течение двух веков после Ньютона. Когда его исправил Эйнштейн, он все еще оставался законом, связанным с ускорениями.

Правда, закон сохранения энергии — это закон, связанный со скоростями, а не с ускорением. Но в расчетах, в которых используется этот закон, все еще во внимание принимается ускорение.

Что касается изменений, введенных квантовой механикой, они очень глубоки, но вопрос еще до некоторой степени противоречив и неопределенен.

Существует одно изменение по сравнению с философией Ньютона, которое следует упомянуть сейчас, — это отказ от абсолютного пространства и времени. Читатель помнит об упоминании этого вопроса в связи с Демокритом. Ньютон верил в пространство, составленное из точек, и во время, образованное из моментов, которые существуют независимо от тел и событий, находящихся в них. В отношении пространства он подкреплял свою точку зрения, опираясь на эмпирический аргумент, а именно то, что физические явления дают нам возможность различать абсолютное вращение. Если вода в ведре вращается, она поднимается у стенок и опускается в центре, но если вращается ведро, а не вода, такого результата не происходит. С того времени был проведен эксперимент с маятником Фуко, дающий то, что считается доказательством вращения Земли. Даже с точки зрения самых современных взглядов вопрос об абсолютном вращении представляет трудности. Если все движение относительно, то разница между гипотезой о том, что вращается Земля, и гипотезой о том, что вращаются небеса, является чисто словесной — она не больше, чем разница между предложениями «Джон — отец Джемса» и «Джемс — сын Джона». Но если вращаются небеса, то звезды должны двигаться со скоростью, превышающей скорость света, что считается невозможным. Нельзя сказать, что современное разрешение этих трудностей совершенно удовлетворительно, но оно достаточно удовлетворительно для того, чтобы заставить почти всех физиков принять точку зрения о том, что движение и пространство чисто относительны. Это вместе с соединением пространства и времени в пространство-время существенно изменило наш взгляд на Вселенную по сравнению с тем, который проистекал из работ Галилея и Ньютона. Но на этом, как и на квантовой механике, я больше останавливаться не стану.

Глава VII
ФРЭНСИС БЭКОН

Фрэнсис Бэкон (1561–1626), хотя его философия во многих отношениях и неудовлетворительна, имеет неувядаемое значение как основатель современного индуктивного метода и зачинатель логической систематизации процесса научной деятельности.

Он был сыном Николаса Бэкона, лорда Хранителя Большой печати, а его тетка была женою Сэра Вильяма Сессиля, впоследствии лорда Бэрли; таким образом, он вырос в атмосфере государственных дел. В возрасте двадцати трех лет он стал членом парламента и советником Эссекса. Тем не менее, когда Эссекс впал в немилость, он помогал его преследовать. Его сурово осуждали за это, например, Литгон Стрэчи в своей книге «Елизавета и Эссекс» представляет Бэкона чудовищем измены и неблагодарности. Но это совершенно несправедливо. Он работал с Эссексом, пока тот был лоялен, но покинул его, когда лояльность к нему была бы предательством; в этом не было ничего, что мог бы осудить даже самый строгий моралист того века.

Несмотря на то что он отказался от Эссекса, он никогда не был в большой милости при жизни королевы Елизаветы. Однако с вступлением на престол Якова II его положение при дворе улучшилось. В 1617 году он получил должность своего отца — Хранителя Большой печати, а в 1618 году стал Лордом-Канцлером. Но находился он на этом важном посту всего лишь два года, после чего был обвинен в том, что брал взятки от тяжущихся сторон. Он согласился, что обвинение правильно, указывая лишь на то, что эти подарки никогда не влияли на его решения. Относительно этого каждый может составить свое собственное мнение, так как нет никаких доказательств относительно решений, к которым пришел бы Бэкон при других обстоятельствах. Его присудили к штрафу в 40 000 фунтов стерлингов, к заключению в Тауэр впредь до распоряжения короля, к постоянному удалению от двора и к лишению прав занимать государственные должности. Этот приговор был приведен в исполнение лишь в незначительной части. Его не заставили уплатить штраф, и содер-

жался он в Тауэре только четыре дня. Но он был вынужден отказаться от общественной деятельности и провести остаток своих дней в писании важных книг.

Этика юридической профессии в те дни была невысока. Почти каждый судья принимал приношения обычно от обеих сторон. В настоящее время мы считаем, что для судьи брать взятки ужасно, но еще более ужасно, взяв их, вынести решение против того, кто их дал. Но в те дни приношения были делом обычным и судья показывал свою «добродетель», именно не поддаваясь их влиянию. Бэкон был осужден случайно, в партийной ссоре, а не в силу его исключительной виновности. Он не был человеком высоких моральных достоинств, как его предшественник Томас Мор, но не был он также и исключительно испорчен. С точки зрения морали он был обычным человеком, не лучше и не хуже, чем масса его современников.

Спустя пять лет, проведенных в уединении, он умер от простуды, схваченной им во время опытов по консервированию кур путем замораживания их в снегу.

Наиболее значительная книга Бэкона «О достоинстве и преумножении наук» во многих отношениях исключительно современна. Его обычно рассматривают как автора изречения «знание — сила»; и хотя, возможно, у него были предшественники, которые сказали то же самое, но он по-новому подчеркнул важность этого положения. Вся основа его философии была практической: дать человечеству возможность средствами научных открытий и изобретений овладеть силами природы. Он считал, что философия должна быть отделена от теологии и не переплетаться с ней так тесно, как это было в схоластике. Он принимал ортодоксальную религию; он не был таким человеком, чтобы ссориться с правительством по такому вопросу. Но в то время как он думал, что разум мог бы доказать существование Бога, он считал все остальное в теологии познаваемым только через откровение. В самом деле, он считал, что торжество веры наиболее велико тогда, когда беспомощному разуму догма кажется наиболее нелепой. Однако философия должна зависеть только от разума. Таким образом, он был сторонником доктрины «двойственной истины»: истины разума и истины открове-

ния. Эта доктрина была выдвинута некоторыми аверроистами в XIII веке, но была осуждена церковью. «Торжество веры» для официальных представителей церкви было опасным девизом. Позже, в XVII веке, Бейль употребил его иронически. Излагая с большими подробностями все те положения, которые разум мог бы высказать против некоторой ортодоксальной веры, он потом заключает: «Триумф веры тем больше, что, несмотря на все это, мы верим в нее». Насколько преданность вере у Бэкона была искренней, узнать невозможно.

Бэкон был первым из целого ряда интересующихся наукой философов, который подчеркивал важность индукции в противоположность дедукции. Как и большинство его последователей, он попытался найти некий лучший вид индукции, чем то, что называется «индукция через простое перечисление». Индукция через простое перечисление может быть проиллюстрирована такой притчей. Жил однажды чиновник по переписи, который должен был переписать фамилии всех домовладельцев в каком-то уэльском селе. Первый, которого он спросил, назвался Уильямом Уильямсом, то же было со вторым, третьим, четвертым... Наконец он сказал себе: «Это утомительно, очевидно, все они Уильямы Уильямсы. Так я и запишу их всех и буду свободен». Но он ошибся, так как все же был один человек по имени Джон Джонс. Это показывает, что мы можем прийти к неправильным выводам, если слишком безоговорочно поверим в индукцию через простое перечисление.

Бэкон верил, что он имеет метод, при помощи которого индукция сможет сделать нечто большее, чем это. Он, например, хотел раскрыть природу теплоты, которая, как он предполагал (и это правильно), состоит из быстрых и беспорядочных движений мельчайших частиц тел. Его метод должен был привести к созданию таблиц горячих тел, холодных тел и тел различной степени тепла. Он надеялся, что эти таблицы покажут, что некоторые качества всегда присущи только горячим телам и отсутствуют в холодных, а в телах с различной степенью тепла они присутствуют в различной степени. Применяя этот метод, он надеялся установить общие законы, имеющие на первой ступени самую малую степень общности. Из ряда таких законов он надеялся вывести закон второй

степени общности и т. д. Предполагаемый закон должен быть испытан применением в новых условиях; если бы он действовал и в этих условиях, он был бы подтвержден. Некоторые примеры особенно ценны потому, что они дают нам возможность выбрать между двумя теориями, каждая из которых возможна в той мере, в какой это касается предыдущих наблюдений. Такие примеры называются «преимущественными примерами».

Бэкон не только презирал силлогизм, но недооценивал и математику, рассматривая ее как недостаточно экспериментальную. Он с открытой враждой относился и к Аристотелю, однако очень высоко ценил Демокрита. Хотя он не отрицал того, что природа служит примером божественной цели, он отвергал любую примесь теологических объяснений в фактическом исследовании явлений; он считал, что все нужно объяснять как необходимое следствие действующих причин.

Он ценил свой метод за то, что тот показывал, как классифицировать наблюдаемые факты, на которых должна базироваться наука. Мы не должны, говорит он, уподобляться ни паукам, которые ткут нить из самих себя, ни муравьям, которые просто собирают, а быть подобными пчелам, которые и собирают, и упорядочивают. В этом есть кое-что несправедливое по отношению к муравьям, но зато это иллюстрирует мысль Бэкона.

Одна из наиболее знаменитых частей философии Бэкона — это его перечисление того, что он называет «идолами», под которыми подразумевает плохие привычки ума, которые приводят людей к ошибкам. Из них он перечисляет пять видов. «Идолами рода» являются те, которые свойственны самой природе человека; в частности, он упоминает привычку ожидания большего порядка, чем действительно можно найти в явлениях природы. «Идолы пещеры» — это личные суеверия, присущие отдельному исследователю. «Идолы рынка» — это те, которые связаны с тиранией слов. «Идолы театра» — это те, которые связаны с общепринятыми системами мышления; из них, естественно, система мышления Аристотеля и схоластов представляются наиболее заслуживающими внимания примерами.

Хотя именно наука интересовала Бэкона и хотя в целом его взгляд был научным, он проглядел большую часть из того, что сделала наука его времени. Он отвергал теорию Коперника, что было извинительно, поскольку сам Коперник не выдвинул ни одного веского аргумента. Но Бэкона мог бы убедить Кеплер, чья «Новая астрономия» появилась в 1609 году. Бэкон, очевидно, не знал о работе Везалия, основоположника современной анатомии, хотя восхищался Гильбертом, чья работа по магнетизму великолепно иллюстрировала индуктивный метод. Удивительно то, что он, кажется, не осознал значения работ Гарвея, хотя Гарвей был его врачом. Правда, при жизни Бэкона Гарвей не опубликовал своего открытия кровообращения, но можно предположить, что Бэкон знал о его исследованиях. Гарвей был не очень-то высокого мнения о нем, говоря, что «он пишет философию, как Лорд-Канцлер». Несомненно, Бэкон мог бы писать лучше, если бы он меньше обращал внимание на светский успех своих сочинений.

Индуктивный метод Бэкона ошибочен из-за того, что он недостаточно подчеркивал значение гипотез. Он надеялся, что простое упорядочивание фактов сделало бы правильные гипотезы очевидными, но это редко случается. Как правило, формирование гипотез — это наиболее трудная часть научной работы и та ее часть, где необходимы большие способности. До сих пор не найдено ни одного метода, который сделал бы возможным изобретение гипотез по заранее установленным правилам. Обычно какая-нибудь гипотеза является необходимой предпосылкой для сбора фактов, так как для того чтобы отобрать факты, требуется какой-то метод определения того, что факты имеют отношение к делу. Без этого простое умножение фактов сбивает с толку.

Роль, которую играет в науке дедукция, гораздо значительнее, чем предполагал Бэкон. Часто, когда нужно проверить гипотезу, происходит длительный дедуктивный процесс от гипотезы к некоторым последствиям, которые могут быть проверены наблюдениями. Обычно дедукция является математической, и в этом отношении Бэкон недооценивал важность математики в научных исследованиях.

Проблема индукции через простое перечисление остается нерешенной и по сей день. Бэкон был совершенно прав,

отвергая простое перечисление, когда это касается деталей научных исследований, так как в отношении деталей мы можем допустить общие законы, на базе которых, поскольку они принимаются как имеющие силу, можно построить более или менее убедительный метод. Джон Стюарт Милль сформулировал четыре правила индуктивного метода, которые могут успешно применяться, пока допускается существование закона причинности; но сам этот закон, признавался он, в свою очередь должен допускаться только на основе индукции через простое перечисление. То, что достигается теоретическим аппаратом науки, — это сбор всех подчиненных индукций в несколько всеобъемлющих, возможно, только в одну. Такие всеобъемлющие индукции подтверждаются столь многими примерами, что, думается, законно принять в отношении их индукцию через простое перечисление. Это положение глубоко неудовлетворительно, но ни Бэкон, ни кто другой из его последователей не нашел из него выхода.

Глава VIII
«ЛЕВИАФАН» ГОББСА

Гоббс (1588–1679) является таким философом, которого трудно причислить к какому-либо направлению. Он был эмпириком, как Локк, Беркли и Юм, но в отличие от них он был приверженцем математического метода не только в чистой математике, но и в ее приложениях к другим отраслям знания. На его общее воззрение Галилей оказал большее влияние, чем Бэкон. Континентальная философия начиная от Декарта и до Канта многие свои концепции о природе человеческого познания взяла из математики, но она считала, что математику можно познать независимо от опыта. Это, таким образом, вело, как и в платонизме, к умалению той роли, которую играет мысль. С другой стороны, на английский эмпиризм математика оказала мало влияния, и он имел склонность к ложной концепции научного метода. У Гоббса не было ни одного из этих недостатков. Вплоть до нашего времени нельзя найти ни одного философа, который, будучи

эмпириком, все же отдавал бы должное математике. В этом отношении достоинства Гоббса огромны. Однако у него были и серьезные недостатки, которые не дают возможности с полным правом относить его к числу самых выдающихся мыслителей. Он нетерпелив к тонкостям и слишком склонен разрубать гордиев узел. Его решения проблем логичны, но сопровождаются сознательным упущением неудобных фактов. Он энергичен, но груб; он лучше владеет алебардой, чем рапирой. Несмотря на это его теория государства заслуживает тщательного рассмотрения, тем более что она более современна, чем любая предыдущая теория, даже теория Макиавелли.

Отец Гоббса был викарием, вспыльчивым и необразованным; он и работу потерял из-за ссоры у дверей храма с соседним викарием. После этого Гоббс был взят на воспитание дядей. Он приобрел хорошее знание классиков и в четырнадцатилетнем возрасте перевел латинскими ямбами «Медею» Еврипида. (Позже он справедливо хвастался, что, хотя он воздерживается от цитирования классических поэтов и ораторов, это происходит не от недостатка знакомства с их работами.) В пятнадцать лет он поступил в Оксфордский университет, где его обучали схоластической логике и философии Аристотеля. Они оставались пугалами и в дальнейшей его жизни, и он утверждал, что мало получил от пребывания в университете; действительно, он постоянно критикует в своих работах университеты в целом. В 1610 году, когда ему было двадцать два года, он стал наставником лорда Гардвика (впоследствии второго графа Девонширского), с которым проделал большое путешествие. Именно в это время он начал изучать труды Галилея и Кеплера, оказавшие на него глубокое влияние. Его ученик стал его покровителем и оставался им вплоть до своей смерти в 1628 году. Благодаря ему Гоббс познакомился с Беном Джонсоном, Бэконом, лордом Гербертом Чарберси и многими другими выдающимися людьми. После смерти графа Девонширского, у которого остался маленький сын, Гоббс жил некоторое время в Париже, где начал изучать Евклида, а затем он стал наставником сына своего прежнего ученика. С ним он путешествовал по Италии, где посетил в 1636 году Галилея. В 1637 году он возвратился в Англию.

Гоббс долгое время придерживался в высшей степени роялистских политических взглядов, выраженных им в «Левиафане». Когда в 1628 году парламент составил Декларацию прав, он опубликовал перевод Фукидида с явно выраженным намерением показать зло демократии. Но когда в 1640 году собрался Долгий Парламент и отправил Лода и Страффорда в Тауэр, Гоббс испугался и бежал во Францию. Его книга «О гражданине», написанная в 1641 году (хотя и не увидевшая свет до 1647 года), содержала, в сущности, ту же самую теорию, что и «Левиафан». Его взгляды вызваны фактически не самой гражданской войной, а ее предвидением; однако естественно, что его убеждения укрепились, когда оправдались страхи.

В Париже его приветствовали многие ведущие математики и представители науки. Он был одним из тех, кто видел «Метафизические размышления» Декарта до выхода их в свет и написал против них возражения, которые были опубликованы Декартом с ответами на них. Вскоре вокруг Гоббса образовалась большая группа английских эмигрантов-роялистов, с которыми он общался. Некоторое время, а именно с 1646 по 1648 год, он обучал математике будущего короля Карла II. Однако опубликование им «Левиафана» в 1651 году вызвало недовольство им. Его рационализм оскорбил большинство эмигрантов, а его резкие нападки на католическую церковь оскорбили французское правительство. Поэтому Гоббс тайно бежал в Лондон, где подчинился Кромвелю и воздерживался от всякой политической деятельности.

Однако он не оставался праздным ни в этот, ни в какой-либо другой период своей долгой жизни. У него была полемика с епископом Брэмхоллом по вопросу о свободе воли; сам он был убежденным детерминистом. Переоценивая свои способности как геометра, он вообразил, что открыл квадратуру круга; по этому вопросу он очень самонадеянно начал дискутировать с Уоллесом, профессором геометрии в Оксфорде. И, естественно, профессор успешно его высмеял.

При Реставрации Гоббсу покровительствовали наименее искренние из друзей короля и сам король, который не только держал портрет Гоббса на стене, но и наградил его пенсией в 100 фунтов стерлингов в год, которую, однако, его величество забывал выплачивать. Лорда-канцлера Кларендона

оскорбляла благосклонность, оказываемая человеку, подозреваемому в атеизме; такого же мнения был и парламент. После чумы и большого пожара, когда суеверные страхи народа возросли, палата общин назначила комитет, чтобы исследовать атеистические работы, особо упомянув работы Гоббса. Начиная с этого времени он не мог добиться разрешения печатать в Англии что-либо по дискуссионным вопросам. Даже свою историю Долгого Парламента, которую он называл «Бегемот» (хотя она излагала самую ортодоксальную доктрину), пришлось напечатать за границей (1668). А собрание его сочинений появилось в 1688 году в Амстердаме. В старости его слава была значительно шире за границей, чем в Англии. Для того чтобы заполнить свой досуг, в возрасте 84 лет он написал латинскими стихами автобиографию, а в 87 лет опубликовал перевод Гомера. Я не мог установить, чтобы он написал какую-нибудь большую книгу после 87-летнего возраста.

Обратимся теперь к доктринам «Левиафана», на которых в основном и покоится слава Гоббса.

Уже в самом начале книги он провозглашает свой радикальный материализм. Жизнь, говорит он, есть не что иное, как движение членов тела, и поэтому автоматы имеют искусственную жизнь. Государство, которое он называет Левиафаном, — это создание искусства и фактически является искусственным человеком. Это больше, чем простая аналогия, и она разрабатывается в деталях. Верховная власть — это искусственная душа. Договоры и соглашения, при помощи которых первоначально был создан Левиафан, заняли место божьего повеления, когда тот сказал: «Да будет человек».

Первая часть связана с человеком как индивидуумом и с такой общей философией, какую Гоббс считал необходимой. Ощущения возникают под действием объектов; цвета, звуки и т. д. не имеются в предметах. Качества в предметах, которые соответствуют нашим ощущениям, — это движения. Устанавливается первый закон движения и непосредственно применяется к психологии: воображение — это ослабленное ощущение, и оба являются движениями. Воображение спящего — это сны; религии язычников произошли из неумения отличать сны от бодрствования. (Опрометчивый читатель

может применить тот же самый аргумент к христианской религии, но Гоббс слишком осторожен, чтобы сделать это самому[1].) Вера в то, что сны являются пророчеством, — это такое же заблуждение, как вера в колдовство и духов.

Последовательность наших мыслей не произвольна, а управляется законами — иногда законами ассоциации, иногда законами, зависящими от цели нашего мышления (это важно как применение детерминизма к психологии).

Гоббс, как и следовало ожидать, является убежденным номиналистом. Нет ничего общего, говорит он, кроме имен, и без слов мы не могли бы воспринимать никаких общих идей. Вне языка не было бы ни истины, ни лжи, так как «истина» и «ложь» — свойства речи.

Он рассматривает геометрию как единственную подлинную науку, созданную до сих пор. Разум является по своей природе исчислением и должен начинать с определений. Но в определениях необходимо избегать внутренне противоречивых понятий, что обычно не делают в философии. Например, «бестелесная субстанция» — это бессмыслица. Когда возражали против этого, утверждая, что бестелесная субстанция — Бог, Гоббс отвечал на эти возражения: во-первых, что Бог не есть объект философии, во-вторых, что многие философы думали, что Бог — телесен. Все ошибки в *общих* предложениях, говорит он, происходят от абсурдности (то есть от внутренних противоречий); он приводит как пример абсурдности идею свободы воли, и сыра, с примесью хлеба. (Известно, что, согласно католической вере, элементы хлеба *могут* быть присущими субстанции, которая не является хлебом.)

В этом отрывке у Гоббса проявляется старомодный рационализм. Кеплер пришел к общему высказыванию: «Планеты вращаются вокруг Солнца, по эллипсам», — но и другие взгляды, как, например, взгляд Птолемея, не являются логически абсурдными. Гоббс, вопреки своему восхищению Кеплером и Галилеем, не понял пользы индукции для овладения общими законами.

В противоположность Платону Гоббс считал, что разум не является врожденным, а развит трудолюбием.

[1] Где-то он говорит, что языческие боги были созданы страхом людей, но что наш Бог является первым двигателем.

Затем он переходит к рассмотрению страстей. «Усилие» может быть определено как малое начало движения, когда усилие направлено в сторону чего-нибудь — это *желание,* когда же оно идет в противоположную сторону от чего-нибудь — это *отвращение.* Любовь — то же самое, что и желание, а ненависть — то же, что и отвращение. Мы называем вещь «хорошей», когда она является объектом желания, и плохой, когда она является объектом отвращения. (Нужно заметить, что эти определения не дают объективных оснований «хорошему» и «плохому»; и когда желания людей расходятся, то не имеется теоретического метода, чтобы урегулировать их расхождения.) Определения различных страстей большей частью основаны на сталкивающихся концепциях жизни. Например, смех — это внезапный триумф. Страх перед невидимой силой, если он допущен публично, — это религия, если не допущен — суеверие. Таким образом, решение относительно того, что является религией и что суеверием, остается на усмотрение законодателя. Счастье включает в себя постоянный прогресс; оно состоит в преуспевании, а не в том, что успех уже достигнут; нет такой вещи, как постоянное счастье, за исключением, конечно, небесного блаженства, которое превосходит наше понимание.

Воля — это не что иное, как окончательное желание или отвращение, оставшееся в результате обдумывания. Иными словами, воля не есть нечто отличное от желания и отвращения, а просто сильнейшая сторона в случае противоречия между ними. Очевидно, что это связано с отрицанием свободы воли у Гоббса.

В отличие от большинства защитников деспотического правительства, Гоббс считает, что все люди равны от природы. Но в естественном состоянии, до того как появляется какая-либо власть, каждый человек хочет не только сохранить свою собственную свободу, но и приобрести господство над другими; оба этих желания диктуются инстинктом самосохранения. Из их противоречий возникает война всех против всех, что делает жизнь «беспросветной, звериной и короткой». В естественном состоянии нет собственности, нет справедливости или несправедливости, есть только война, а «сила и коварство являются на войне двумя кардинальными добродетелями».

Вторая часть книги рассказывает о том, как люди избегают этих бед, объединившись в общины с подчинением каждой из них центральной власти. Все это представлено как результат действия общественного договора. Предполагается, что ряд людей собрались и согласились выбрать правителя или верховный орган, который будет пользоваться правами власти над ними и положит конец всеобщей войне. Я не думаю, чтобы этот «завет» (как его обычно называет Гоббс) мыслился как определенное историческое событие; полагание такового вовсе не является существенным для аргумента. Это объясняющий миф, употребленный для объяснения того, почему человек подчиняется и должен подчиняться ограничениям личной свободы, пришедшим вслед за подчинением власти. Целью обуздания, которое люди возложили на себя, говорит Гоббс, является самосохранение от всеобщей войны, проистекающей из нашей любви к свободе для себя и к господству над другими.

Гоббс рассматривает также вопрос о том, почему невозможно сотрудничество, подобное тому, которое есть у муравьев и пчел. Пчелы, находясь в одном и том же улье, не конкурируют между собой, у них нет желания достичь почета, и они не используют разум для того, чтобы критиковать правительство. Их соглашение естественно, но завет людей может быть только искусственным. Договор должен даровать власть одному человеку или собранию лиц, так как иначе он не сможет принуждать к повиновению. «Завет без содействия меча суть лишь слова». (Президент Вильсон, к несчастью, это забыл.) Договор происходит не между гражданами и правящей властью, как впоследствии было у Локка и Руссо, — это договор, заключенный гражданами между собой, о том, чтобы повиноваться такой правящей власти, которую изберет большинство. Избранием этой власти их политические полномочия заканчиваются. Меньшинство связано так же крепко повиновением государству, как и большинство, так как договор обязывает повиноваться правительству, избранному большинством. Когда правительство избрано, граждане теряют все права, за исключением тех, которые сочтет целесообразным предоставить им правительство. Отрицается право восстания, потому что правитель не связан никаким договором, тогда как его подданные связаны.

Объединенное таким образом множество людей называется государством. Это — «Левиафан», смертное божество.

Гоббс предпочитает монархию другим формам правления, но все его абстрактные доводы равно применимы и ко всем другим формам правления, в которых есть одна верховная власть, не ограниченная юридическими правами других органов власти. Он может примириться только с парламентом, но не с системой, в которой правительственная власть разделена между королем и парламентом. Это прямой антитезис взглядам Локка и Монтескье. Гоббс говорит, что английская гражданская война произошла потому, что власть была разделена между королем, палатой лордов и палатой общин.

Верховная власть, будь то человек или собрание лиц, называется сувереном. Власть суверена в системе Гоббса — неограниченна. Он имеет право цензуры над всяким выражением общественного мнения. Полагают, что его главный интерес заключается в сохранении внутреннего мира, и что поэтому он не использует право цензуры, чтобы замалчивать правду, так как доктрина, противоречащая миру, не может быть истиной (безусловно прагматистский взгляд!). Законы собственности должны быть полностью подчинены суверену, так как в естественном состоянии нет собственности, и поэтому собственность создана правительством, которое может контролировать свое творение, как ему угодно.

Допускается, что суверен может быть деспотичным, но даже худший деспотизм лучше, чем анархия. Кроме того, интересы суверена во многих отношениях совпадают с интересами его подданных. Он богаче, если богаче они, он в большей безопасности, если они послушны законам, и т. д. Восстание неправильно и потому, что оно обычно неудачно, и потому, что, если оно удачно, оно дает плохой пример и учит восставать других. Аристотелевское различие между тиранией и монархией отвергается, «тирания», согласно Гоббсу, — это просто монархия, которую употребляющий это слово не любит.

Далее даются различные обоснования того, что правительство монарха предпочтительнее правительства собрания. Допускается, что монарх будет обычно следовать своим личным интересам, когда они сталкиваются с интересами народа, то

так же может действовать и собрание. Монарх может иметь фаворитов, но они могут быть и у каждого члена собрания; поэтому общее число фаворитов при монархии, вероятно, должно быть меньше. Монарх может слушать советы от кого-нибудь и секретно, а собрание может слушать только советы от своих собственных членов и публично. Случайное отсутствие некоторых членов в собрании может быть причиной того, что другая партия получит большинство и, таким образом, произведет изменение политики. Кроме того, если собрание разделится на враждебные партии, результатом может быть гражданская война. На основании всего этого Гоббс заключает, что монархия является наилучшей формой правления.

Во всем «Левиафане» Гоббс нигде не рассматривает возможность влияния периодических выборов для обузданий стремлений собрания пожертвовать общественными интересами ради личных интересов своих членов. По-видимому, он в действительности думает не о демократически избираемых парламентах, а об органах, подобных Большому совету в Венеции или палате лордов в Англии. Он представляет демократию наподобие античной, предполагающей непосредственное участие каждого гражданина в законодательной и исполнительной власти; по крайней мере таким был его взгляд.

Участие народа, согласно системе Гоббса, полностью исчерпывается первым избранием монарха. Престолонаследование должно определяться монархом, как это практиковалось в Римской империи, когда этому не мешали мятежи. Допускается, что монарх обычно изберет одного из своих детей или ближайшего родственника, если он не имеет детей, но считается, что не должно существовать таких законов, которые мешали бы ему сделать иной выбор.

Есть глава о свободе подданных, которая начинается исключительно точным определением: свобода — это отсутствие внешних препятствий к движению. В этом смысле свобода совместна с необходимостью, например, вода *необходимо* течет вниз по холму, когда ее движению нет препятствий и когда поэтому, согласно определению, она свободна. Человек свободен делать то, что он хочет, но вынужден делать, что желает Бог. Все наши воления имеют причины и в этом смысле необходимы. Что касается свободы поддан-

ных, они свободны там, куда не распространяется действие законов; это не является ограничением верховной власти, так как действие законов могло бы быть распространено, если бы этого захотел суверен. Подданные не имеют прав в отношении монарха, за исключением тех, которые суверен уступит добровольно. Когда Давид присудил Урию к смерти, он не оскорбил его, так как Урия был его подданным, но он оскорбил Бога, потому что он был подданным Бога и не повиновался закону Бога.

Древние авторы своими похвалами свободе привели людей, согласно Гоббсу, к тому, чтобы они стали одобрять бунты и мятежи. Он утверждает, что если их правильно истолковать, то свобода, которую они хвалили, была свободой для суверенов, то есть свободой от иностранного господства. Внутреннее сопротивление правителям он осуждает даже тогда, когда оно, кажется, возможно наиболее оправданным. Например, он считает, что св. Амвросий не имел права отлучать от церкви императора Феодосия после резни в Фессалониках. И он яростно осуждает папу Захария за его помощь в низложении с престола последнего из Меровингов в пользу Пипина.

Он, однако, в одном отношении ограничивает обязанность подчиняться суверенам. Он рассматривает право самосохранения как абсолютное: подданные имеют право самозащиты даже против монархов. Это логично, так как самосохранение является у него лейтмотивом в учреждении правительства. На этой основе он считает (хотя и с оговорками), что человек имеет право отказаться сражаться, когда к этому призывает правительство. Это то право, которое ни одно современное правительство не признает. Любопытным результатом его эгоистической этики является утверждение, что сопротивление правительству оправдано только в случае *самозащиты,* сопротивление же с целью защиты другого всегда преступно.

Есть еще другое совершенно логичное исключение: человек не имеет обязанностей перед правителем, у которого нет силы защитить его. Это оправдывало подчинение Гоббса Кромвелю в то время, когда Карл II находился в ссылке.

Конечно, таких органов, как политические партии, или того, что мы назвали бы сегодня тред-юнионами, быть не должно. Все учителя должны быть исполнителями воли су-

верена и должны учить только тому, что считает полезным суверен. Права собственности имеют силу только в отношении других подданных, но не в отношении суверена. Суверен имеет право регулировать внешнюю торговлю. Он не подчиняется гражданскому праву. Его право наказывать исходит не из какой-либо концепции справедливости, но потому, что он сохранил свободу, которой все люди обладали в естественном состоянии, когда ни один человек не мог быть наказан за нанесение обид другим.

Интересен перечень причин (не считая иностранного завоевания), вызывающих распад государства. Это — предоставление суверену слишком малой власти; разрешение личных суждений подданным; теория о том, что все, что против совести, является грехом; вера во вдохновение; доктрина о том, что суверен должен подчиняться гражданским законам; признание абсолютного права частной собственности; разделение верховной власти; подражание грекам и римлянам; отделение светской власти от духовной; отказ суверену в праве на налогообложение; популярность могущественных подданных и свобода спора с сувереном. Всему этому было множество примеров в тогдашней истории Англии и Франции.

Гоббс считает, что не должно быть большой трудности в том, чтобы научить людей верить в права суверена, так как не были ли они обучены верить в христианство и даже в пресуществление, что является противоречащим разуму? Нужно выделить дни для изучения обязанностей подчинения. Обучение народа зависит от права обучения в университетах, за которыми поэтому должен быть тщательный надзор. Должно быть единообразие вероисповедания: религия устанавливается сувереном.

Вторая часть заканчивается надеждой, что какой-нибудь суверен прочтет книгу и сделает себя абсолютным монархом, — надежда менее химерическая, чем надежда Платона, что короли превратятся в философов. Монархов уверяют, что книга легко читается и очень интересна.

Третья часть, «О христианском государстве», объясняет, что не существует никакой общей церкви, потому что церковь должна зависеть от гражданского правительства. В каждой стране король должен быть главой церкви. Господство и не-

погрешимость папы не могут быть допущены. Она, как можно было ожидать, допускает, что христианин, который является подданным нехристианского правителя, внешне должен подчиниться: разве не подчинялся Нееман, когда поклонялся капищу Риммона?

Четвертая часть, «О царстве тьмы», связана главным образом с критикой римской церкви, которую Гоббс ненавидел потому, что она ставит духовную власть над светской. Остальная часть этого раздела представляет собой нападки на «пустую философию», под которой обычно подразумевается Аристотель.

Теперь попытаемся высказать свое мнение о «Левиафане». Вопрос нелегкий, потому что в книге хорошее и плохое неразрывно связаны между собой.

В политике имеется два различных вопроса: один — о лучшей форме государства, другой — о его власти. Лучшей *формой* государства, согласно Гоббсу, является монархия, но не это представляет важнейшую часть его доктрины. Важнейшая часть доктрины заключается в утверждении того, что *власть* государства должна быть абсолютной. Эта доктрина или что-то похожее на нее возникла в Западной Европе в период Возрождения и Реформации. Сначала феодальное дворянство было терроризировано Людовиком XI, Эдуардом IV, Фердинандом и Изабеллой и их преемниками. Затем Реформация в протестантских странах дала возможность светскому правительству взять верх над церковью. Генрих VIII сосредоточил в своих руках такую власть, какой прежде не пользовался ни один английский король. Но во Франции Реформация сначала имела противоположный результат; короли были почти бессильны повлиять на борьбу гизов и гугенотов. Генрих IV и Ришелье незадолго до того времени, когда писал Гоббс, заложили фундамент абсолютной монархии, которая просуществовала во Франции вплоть до революции. В Испании Карл V одержал победу над кортесами, а Филипп II имел уже абсолютную власть, он не имел этой абсолютной власти только по отношению к церкви. Однако в Англии пуритане погубили дело Генриха VIII; их действия навели Гоббса на мысль, что следствием сопротивления суверену должна быть анархия.

Каждое общество сталкивается с двумя опасностями: анархией и деспотизмом. Пуритане, особенно индепенденты, более всего были напуганы опасностью деспотизма. Гоббса, наблюдавшего конфликт соперничающих фанатиков, наоборот, преследовал страх анархии. Лишь либеральные философы, которые появились после Реставрации и заняли ведущее положение после 1688 года, сознавали обе опасности; они не любили ни Страффорда, ни анабаптистов. Это и привело Локка к доктрине о разделении власти и к доктрине о политическом равновесии. В Англии действительно существовало разделение власти до тех пор, пока король имел влияние, потом верховную власть получил парламент и в конечном счете кабинет министров. В Америке все еще существует система политического равновесия в той мере, насколько Конгресс и Верховный суд могут оказывать сопротивление правительству; но налицо имеется тенденция к постоянному увеличению власти правительства. В Германии, Италии, России и Японии власть у правительства даже большая, чем считал это желательным Гоббс. Поэтому в общем, что касается власти государства, мир пошел так, как того желал Гоббс, после долгого периода либерализма, в течение которого, по крайней мере по виду, он двигался в противоположном направлении. Каков бы ни был исход настоящей войны, кажется очевидным, что функции государства должны продолжать увеличиваться и что сопротивление ему должно становиться все более и более трудным.

Основание, которое Гоббс выдвигает в защиту государства, а именно, что это лишь единственная альтернатива анархии, в основном правильно. Однако государство может быть настолько плохим, что временная анархия кажется предпочтительнее его сохранения, как это было во Франции в 1798 году и в России в 1917 году. Больше того, тенденция всякого правительства к тирании не может быть распознана, если у правительства не будет страха перед восстанием. Правительства были бы хуже, чем они есть, если бы подданные полностью приобрели покорность, которую проповедовал Гоббс. Это правильно и в сфере политики, где правительства будут пытаться, насколько это в их силах, сделать себя лично несменяемыми, это правильно и в сфере экономической, где

они будут пытаться обогатить себя и своих друзей за счет общества, это правильно и в сфере интеллектуальной, где они будут подавлять каждое новое открытие или доктрину, которые, возможно, угрожают их власти. Таковы резоны размышлять не только об опасности анархии, но также и об опасности несправедливости и косности, которые связаны с всемогуществом правительства.

Заслуги Гоббса наиболее ясно выступают при сопоставлении его с более ранними политическими теоретиками. Он совершенно свободен от суеверий; он не спорит о том, что случилось с Адамом и Евой во время грехопадения. Он ясен и логичен; его этика, правильная она или неправильная, совершенно понятна и не использует каких-либо сомнительных концепций. За исключением Макиавелли, который значительно более ограничен, он является первым действительно современным писателем по политической теории. Там, где он не прав, он не прав из-за слишком большой упрощенности, а не потому, что основа его мыслей нереалистична и фантастична. В силу этой причины он все еще достоин опровержения.

Кроме возражений, которые вызывают метафизика и этика Гоббса, есть еще два момента, которые также вызывают возражения. Первый — это то, что он всегда рассматривает национальные интересы как целое и молчаливо допускает, что основные интересы всех граждан одинаковы. Он не понимает значения противоречий между различными классами, которые Маркс сделал главной причиной социальных перемен. Это связано с признанием того, что интересы монарха в целом совпадают с интересами его подданных. Во время войны действительно имеется единство интересов, особенно если война жестокая, но в мирное время противоречия между интересами одного класса и интересами другого класса могут быть очень большими. Совсем не обязательно, чтобы в такой ситуации всегда было правильным считать, что лучшим путем предотвращения анархии является проповедь абсолютной власти правителя: некоторые уступки по пути разделения власти, возможно, являются единственным путем предотвращения гражданской войны. Это должно быть очевидным Гоббсу из современной ему истории Англии.

Другой момент, который говорит о весьма ограниченном характере доктрины Гоббса, заключается в рассмотрении отношений между различными государствами. Содержание «Левиафана» не дает никакого основания для предположения между государствами каких-либо отношений, за исключением отношений войн и захватов, сопровождаемых редкими передышками. В соответствии с его взглядами это проистекает из отсутствия международного правительства, так как отношения между государствами находятся все еще в естественном состоянии, которое является отношением войны всех против всех. До тех пор пока существует международная анархия, далеко не очевидно, чтобы увеличение производительности в отдельном государстве было в интересах человечества, так как это увеличивает жестокость и разрушительность войн. Каждый аргумент, который он приводит в пользу правительства, насколько он правилен вообще, правилен и в отношении международного правительства. Пока существуют и борются друг против друга национальные государства, только низкая производительность может сохранить человеческий род. Усовершенствование вооруженных сил отдельных государств, при отсутствии в мире средств предотвращения войны, — это дорога к всеобщему уничтожению.

Глава IX
ДЕКАРТ

Ренэ Декарта (1596–1650) обычно считают, и я думаю, правильно, основателем современной философии. Он — первый человек больших философских способностей, на чьи взгляды глубокое влияние оказали новая физика и астрономия. Хотя правда, что в его теориях сохраняется многое от схоластики, однако он не придерживается основ, заложенных его предшественниками, а пытается создать *заново* законченное философское здание. Подобного еще не случалось со времени Аристотеля, и это являлось признаком возродившейся веры в свои силы, вытекавшей из прогресса науки. От его работ веет свежестью, которую после Платона нельзя было найти

ни у одного знаменитого предшествующего ему философа. Все средневековые философы были учителями, обладавшими профессиональным чувством превосходства, присущим этому роду деятельности. Декарт пишет не как учитель, а как исследователь и ученый, и стремится передать то, что он открыл. Его стиль, легкий и непедантичный, обращен больше к интеллигентным людям мира, чем к ученикам. А кроме того, это поразительно превосходный стиль. Большая удача для современной философии, что ее родоначальник имел такой замечательный литературный талант. Его последователи и на континенте, и в Англии вплоть до Канта сохранили непрофессионалистский характер его философии, а некоторые из них, кроме того, кое-что от его стилистических достоинств.

Отец Декарта был членом совета парламента Бретани и владел небольшим участком земли. Когда Декарт после смерти отца получил наследство, он продал землю, а деньги положил в банк, получая доход в размере шести или семи тысяч франков в год. С 1604 по 1612 год он воспитывался в иезуитском коллеже Ла Флеш, что, по-видимому, дало ему более основательные познания в современной математике, чем он мог бы получить их в большинстве университетов того времени. В 1612 году он переехал в Париж, но, устав от светской жизни, поселился в уединении в предместье Сен-Жермен и здесь занялся геометрией. Однако друзья нашли его и там, поэтому, чтобы обеспечить себе надежное спокойствие, он записался в голландскую армию (1617). А так как в Голландии временно наступил мир, он, по-видимому, мог спокойно предаваться размышлениям в течение почти двух лет. Однако начало Тридцатилетней войны побудило его вступить в баварскую армию (1619). Здесь, в Баварии, зимой 1619/20 года с ним произошло то, что он описывает в «Рассуждении о методе». Поскольку погода была холодной, утром он залез в печь[1] и, размышляя, просидел там весь день; по его собственному мнению, его философия была наполовину закончена, когда он оттуда вылез, но понимать это слишком

[1] Декарт говорит, что это была именно печь (poele), но большинство комментаторов считает это невозможным. Однако те, которые знают старомодные баварские дома, уверили меня, что это вполне вероятно.

буквально нельзя. Сократ обычно размышлял целый день на снегу, но мозг Декарта успешно работал только тогда, когда Декарт находился в тепле.

В 1621 году он ушел из армии и после посещения Италии обосновался в Париже в 1625 году. Но друзья снова посещают его, *обычно* в то время, когда он еще спит (а он редко вставал раньше полудня), так что в 1628 году он присоединился к армии, которая осаждала Ла Рошель — крепость гугенотов. Когда же это событие закончилось, он решил поселиться в Голландии, вероятно, для того, чтобы избежать опасности преследования. Он был робким человеком, исполнительным католиком, но разделял еретические взгляды Галилея. Некоторые считали, что он слышал о первом (секретном) осуждении Галилея, которое состоялось в 1616 году. Возможно, это и могло быть, так как он решил не публиковать свою большую книгу «Трактат о свете», над которой работал. Причиной было то, что она содержала две еретические доктрины: о вращении Земли и о бесконечности Вселенной. (Эта книга никогда не была опубликована полностью, а фрагменты из нее были опубликованы после его смерти.)

Он прожил в Голландии 20 лет (1629–1649), не считая нескольких коротких деловых поездок во Францию и одной в Англию. Трудно преувеличить значение Голландии в XVII веке — единственной страны, где существовала свобода мысли. Там вынужден был печатать свои книги Гоббс, там в течение пяти самых тяжелых лет реакции в Англии перед 1688 годом нашел себе убежище Локк, там считал необходимым жить Бейль (сотрудник «Словаря»), и Спинозе едва ли разрешили бы создать его труд в какой-либо другой стране.

Я сказал, что Декарт был робким человеком, но, может быть, будет вернее сказать, что он хотел, чтобы его оставили в покое, для спокойной работы над своим трудом. Он всегда льстил духовным лицам, особенно иезуитам, и не только в то время, когда был в их власти, но и после своей эмиграции в Голландию. Его психология неясна, но я склонен думать, что он был искренним католиком и хотел убедить церковь, в такой же степени в ее собственных интересах, как и в своих, быть менее враждебной к современной науке, чем она проявила себя в случае с Галилеем. Есть люди, которые ду-

мают, что его вера была просто политикой, но хотя этот взгляд вполне допустим, я не считаю его наиболее вероятным.

Даже в Голландии он был объектом досадных нападок, и не только со стороны римской церкви, но и со стороны протестантских фанатиков. Говорили, что его взгляды приводят к атеизму, и его преследовали бы, если бы не вмешательство французского посла и принца Оранского. Это выступление против него окончилось неудачно; другое выступление, менее существенное, было сделано несколько лет спустя администрацией Лейденского университета, запретившей всякое упоминание о нем, благоприятное или неблагоприятное. Но опять вмешался принц Оранский и посоветовал университету не делать глупостей. Это показывает, что выиграли протестантские страны от подчинения церкви государству и от сравнительной слабости церквей, которые не были международными.

К сожалению, через Шаню, французского посла в Стокгольме, Декарт вступил в переписку с королевой Христиной Шведской, пылкой и ученой дамой, которая думала, что она, как королева, имеет право отнимать время у великого человека. Он послал ей трактат о любви, о предмете, которым он до сих пор как-то пренебрегал. Он послал ей также работу о страстях души, которую первоначально сочинил для принцессы Елизаветы, дочери курфюрста Пфальцграфского. Эти рукописи побудили ее пригласить его к своему двору; наконец он согласился, и она послала за ним военный корабль (сентябрь 1649 года). Далее выяснилось, что она хотела брать у него ежедневные уроки, но не могла выбрать свободного времени, за исключением 5 часов утра. Этот непривычный для него ранний подъем в холодную скандинавскую зиму был отнюдь не приятным занятием для изнеженного человека. Кроме того, Шаню опасно заболел, и Декарт ухаживал за ним. Посол поправился, но Декарт заболел и умер в феврале 1650 года.

Декарт никогда не был женат, но у него была внебрачная дочь, которая умерла в возрасте пяти лет; это было, говорил он, величайшим огорчением его жизни. Декарт всегда был хорошо одет и носил шпагу. Он не был трудолюбивым, работал он всего в течение нескольких часов в день, читал мало.

Когда он уехал в Голландию, то взял с собой немного книг, но среди них Библию и сочинения Фомы Аквинского. Его труды, по-видимому, были написаны с большим напряжением сил, в течение коротких периодов, но, возможно, он делал вид, что работает меньше, чем работал в действительности, чтобы казаться аристократом-любителем, иначе его успехи едва ли были бы возможны.

Декарт был философом, математиком и ученым. В философии и математике он создал работы величайшей важности; в естествознании хотя его работы и делают ему честь, но они не столь значительны, как работы некоторых его современников.

Его громадным вкладом в геометрию явилось создание аналитической геометрии, хотя и не совсем в законченной форме. Он использовал аналитический метод, в основе которого лежит предположение, что проблема разрешена, а затем рассматриваются следствия, вытекающие из этого предположения; он применил алгебру к геометрии. В обоих этих случаях у него были предшественники, а что касается первых из них, то были предшественники даже среди древних. Что было у него оригинально, так это употребление координат, то есть определение положения точки на плоскости при помощи ее расстояния от двух неподвижных линий. Сам он не раскрыл всю силу этого метода, но он сделал достаточно, чтобы облегчить дальнейший прогресс. Это было ни в коей мере не единственным его вкладом в математику, но наиболее важным.

Книга, в которой он излагает большинство своих научных теорий, называется «Начала философии»; она опубликована в 1644 году. Но есть у него и другие важные книги: «Философские опыты» (1637), имеющая отношение к оптике, так же как и к геометрии; одна из его книг называется «О формировании детеныша». Он приветствовал открытие кровообращения Гарвеем и всегда надеялся (хотя и тщетно) сделать какое-либо значительное открытие в медицине. Он рассматривал тела людей и животных как машины; животных он рассматривал как автоматы, полностью подчиняющиеся законам физики и лишенные чувств или сознания. Люди отличаются от животных: у них есть душа, которая помещается в шишковидной железе. Там душа вступает в контакт с «жиз-

ненными духами» и посредством этого контакта осуществляется взаимодействие между душой и телом. Общее количество движения во Вселенной постоянно, и поэтому душа не может повлиять на него, но она может изменить *направление* движения жизненных духов, а отсюда косвенно и других частей тела.

От этой части Декартовой теории его школа отказалась — сначала голландский ученик Декарта Гейлинкс, а позже Мальбранш и Спиноза. Физики открыли закон сохранения количества движения, согласно которому общее количество движения в мире в любом данном *направлении* постоянно. Это показало, что нечто вроде воздействия ума на материю, которое, представлял Декарт, было невозможно. Допуская, как это обычно допускалось картезианской школой, что всякое физическое действие имело характер воздействия, приходили к мысли, что законов динамики вполне достаточно, чтобы определить движение материи, и поэтому не остается места для какого-либо влияния ума. Но из этого возникала трудность: моя рука двигается, когда я захочу, чтобы она двигалась, но моя воля — это психическое явление, а движение руки — это явление физическое. Тогда почему же, если ум и материя не могут взаимодействовать, мое тело ведет себя так, *как будто* мой ум и его контролирует? На это нашел ответ Гейлинкс. Этот ответ известен как теория «двух часов». Допустим, что у вас двое часов и они ходят синхронно: всякий раз, когда первые показывают час, другие отбивают час так, что если вы видите одни часы и слышите другие, вы подумали бы, что первые заставили отбивать вторые. Так же обстоит дело с умом и телом. Каждой душе установлено от Бога действовать синхронно с телом, так что в случае моего веления чисто физические законы заставляют мою руку двигаться, хотя моя воля на самом деле не действует на мое тело.

Конечно, были трудности и в этой теории. Во-первых, она была очень странной; во-вторых, так как физические события были твердо определены законами природы, то и умственные явления, которые протекали параллельно им, должны быть столь же детерминированы. Если теория была правильной, то должно было быть что-то вроде возможного «словаря», в котором каждое мозговое явление переводилось бы в соответствующее умственное. Идеальный вычислитель

смог бы вычислить мозговые явления по законам динамики и при помощи этого «словаря» выводить сопутствующие им умственные явления. Даже без «словаря» вычислитель мог бы вывести любые слова и действия, так как они являются целиком телесными движениями. Этот взгляд трудно было бы совместить с христианской этикой и наказанием за грехи.

Однако эти последствия стали очевидны не сразу. Появившаяся теория имела два достоинства. Первым было то, что она делала душу в некотором смысле полностью независимой от тела, так как душа никогда не находилась под воздействием тела. Вторым было то, что она делала возможным признание основного принципа: «Одна субстанция не может воздействовать на другую». Ведь существовало две субстанции — ум и материя, и они были так различны, что взаимодействие между ними казалось непостижимым. Теория Гейлинкса объясняла *видимость* взаимодействия, отрицая в то же время его *реальность*.

В механике Декарт принимает первый закон движения, согласно которому тело, предоставленное самому себе, будет двигаться по прямой с постоянной скоростью. Но, по Декарту, не существует действия на расстоянии, о существовании которого позже стало утверждаться в теории тяготения Ньютона. Нет и такой вещи, как вакуум, нет никаких атомов, и все же всякое взаимодействие имеет характер воздействия. Если бы мы достаточно знали, у нас была бы возможность свести химию и биологию к механике; процесс развития семени в животное или растение является чисто механическим. Нет необходимости в аристотелевских трех душах; существует только одна из них — разумная душа, и та только в человеке.

С достаточной осторожностью, чтобы избежать церковной цензуры, Декарт развил космогонию, похожую на космогонию некоторых доплатоновских философов. Мы знаем, говорил он, что мир, как говорится в Книге Бытия, был сотворен, но интересно посмотреть, как бы он *мог* появиться естественным образом. Он разрабатывает теорию образования вихрей: вокруг Солнца существует огромный вихрь в пространстве, наполненном материей, который увлекает вместе с собой и планеты. Теория остроумна, но она не может объяснить, почему планеты движутся по орбитам, которые име-

ют форму эллипса, а не окружности. Она стала общепризнанной во Франции, где только постепенно ее вытеснила теория Ньютона. Котс — издатель первого английского издания «Начал» Ньютона — красноречиво убеждал, что теория вихря ведет к атеизму, в то время как теория Ньютона нуждается в Боге, чтобы привести планеты в движение в направлении от Солнца. На этом основании он считает, что нужно предпочесть теорию Ньютона.

Сейчас я перехожу к двум наиболее важным с точки зрения чистой философии книгам Декарта — это «Рассуждение о методе» (1637) и «Метафизические размышления» (1642). В большей части они совпадают, и нет необходимости рассматривать их порознь.

Эти книги Декарт начинает с объяснения метода «картезианского сомнения», как он стал позже называться. Для того чтобы иметь твердый базис для своей философии, он принимает решение сомневаться во всем, в чем он может сколько-нибудь усомниться. Как он и предвидит, этот процесс может занять некоторое время, а тем временем он решает регулировать свое поведение на основе обычных, общепринятых правил. Это оставляет его ум свободным от возможных последствий его сомнений в отношении практики.

Он начинает со скептицизма относительно чувств. Могу я сомневаться, спрашивает он, в том, что я в халате сижу здесь у камина? Да, так как иногда мне снилось, что я был здесь же, тогда как фактически я лежал совсем раздетый в постели (пижамы и даже ночные рубашки тогда еще не были в ходу). Кроме того, иногда бывают галлюцинации у сумасшедших, так что, возможно, я могу быть в подобном состоянии.

Однако сны, подобно живописцам, дают нам копии реальных вещей, по крайней мере в отношении их элементов. (Вам может сниться крылатый конь, но лишь только потому, что вы видели прежде лошадей и крылья.) Поэтому телесную природу вообще, включая такие вещи, как протяженность, величина и количество, менее легко подвергнуть сомнению, чем веру в индивидуальные вещи. Арифметика и геометрия, которые не имеют отношения к индивидуальным вещам, более поэтому достоверны, чем физика и астрономия; они более истинны даже в отношении объектов сна, которые не

отличаются от реальных вещей в отношении количества и протяженности. Однако даже в отношении арифметики и геометрии возможны сомнения. Возможно, что Бог вынуждает меня делать ошибки всякий раз, когда я пытаюсь пересчитать стороны квадрата или прибавить 2 к 3. Возможно, что несправедливо даже в воображении приписывать Богу такое отсутствие доброты, но, может быть, существует злой демон, столь же коварный и лживый, сколь и могущественный, который употребил все свое искусство, чтобы ввести меня в заблуждение. Если бы существовал такой демон, тогда, возможно, все вещи, которые я вижу, — это только иллюзии, которые он расставляет как ловушки моему легковерию.

Однако остается что-то, в чем я не могу сомневаться: ни один демон, как бы он ни был коварен, не смог бы обмануть меня, если бы я не существовал. У меня может не быть тела: оно может быть иллюзией. Но с мыслью дело обстоит иначе. «В то время как я готов мыслить, что все ложно, необходимо, чтобы я, который это мыслит, был чем-нибудь; заметив, что истина *я мыслю, следовательно, я существую* столь прочна и столь достоверна, что самые причудливые предположения скептиков неспособны ее поколебать, я рассудил, что могу без опасения принять ее за первый искомый мною принцип философии»[1].

Этот отрывок составляет сущность теории познания Декарта и содержит то, что является самым важным в его философии. Большинство философов после Декарта придавали большое значение теории познания, и тем, что они так поступали, они в значительной степени обязаны ему. «Я мыслю, следовательно, я существую» делает сознание более достоверным, чем материю, и мой ум (для меня) более достоверен, чем ум других. Таким образом, во всякой философии, которая берет свое начало в философии Декарта, существует тенденция к субъективизму и к рассмотрению материи как единственного, что можно познать, если вообще что-то можно познать путем вывода из того, что известно об уме. Эти две тенденции существуют и в континентальном идеализме

[1] Вышеуказанный аргумент «Я мыслю, следовательно, я существую» (cogilo ergo sum) известен как девиз Декарта, и процесс, которым это достигается, называется «картезианским сомнением».

и в британском эмпиризме, но в первом это провозглашается с торжественностью, в последнем — признается с сожалением. Совсем недавно была сделана попытка избежать этого субъективизма посредством философии, известной под названием «инструментализм», но об этом сейчас я не стану говорить. За этим исключением, современная философия очень широко принимала те формулировки своих проблем, которые давались философией Декарта, вместе с тем не принимая его решений.

Читатель помнит, что св. Августин выдвинул аргумент, очень похожий на декартовский принцип cogito ergo sum. Однако он не придал этому должного значения, и проблема, которую он стремился разрешить, основываясь на этом принципе, заняла только небольшую часть его размышлений. Следовательно, нужно принять оригинальность Декарта, хотя она в меньшей степени состоит в нахождении аргументов, чем в понимании их важности.

После того как Декарт обеспечил твердое основание, он принимается за перестройку всего здания познания. Существование *Я* было доказано выводом из того факта, что я мыслю. Следовательно, я существую тогда, когда я мыслю и только тогда. Если бы я перестал мыслить, не стало бы доказательств моего существования. Я — вещь, которая мыслит; субстанция, вся природа или сущность которой состоит только в мышлении и которая, чтобы существовать, не нуждается ни в каком пространстве и ни в какой материальной вещи. Следовательно, душа совершенно отлична от тела и более легко познаваема, чем тело; она была бы всем тем, что она есть, даже если бы тела не было вовсе.

Далее Декарт спрашивает себя: почему принцип cogito ergo sum так очевиден? И он приходит к выводу, что это только потому, что он ясен и отчетлив. Поэтому как общее правило принимает он принцип: *все вещи, которые мы воспринимаем очень ясно и вполне отчетливо, — истинны*. Однако он допускает, что иногда бывает трудно понять, какие вещи воспринимаются отчетливо.

«Мышление» Декарт употребляет в очень широком смысле. Вещь, которая мыслит, говорит он, — это вещь, которая сомневается, понимает, воспринимает, утверждает, отрицает,

хочет, воображает и чувствует, ибо чувствование, как это случается в снах, является формой мышления. Так как мысль является сущностью ума, то ум всегда должен мыслить, даже во время глубокого сна.

Теперь Декарт снова ставит вопрос о нашем познании тел. Он берет в качестве примера кусочек воска из медовых сот. Некоторые вещи непосредственно очевидны чувствам: так, воск имеет вкус меда, пахнет цветами, имеет какой-то видимый цвет, размер и форму, он тверд и холоден, и, если ударить, он звучит. Но если вы положите его близко к огню, эти качества изменятся, хотя воск как таковой продолжает существовать; следовательно, то, что представлялось чувствам, был не самый воск. Самый воск составлен из протяженности, гибкости и движения, которые понимаются умом, а не воображением. *Вещь,* которая является воском, сама по себе не может быть чувственно-воспринимаемой, так как она равно включена во все явления воска данным различным органам чувств. Восприятие воска «не составляет ни зрения, ни осязания, ни представления... но составляет только усмотрение умом». Я *вижу* воск не больше, чем я вижу людей на улице, когда я вижу шляпы и пальто. «Благодаря одной только способности суждения, находящейся в моем духе, я понимаю то, что мне казалось, будто бы я вижу глазами». Познание посредством чувств беспорядочно и обще нам с животными; но сейчас я снимаю с воска его покровы и мысленно воспринимаю его обнаженным. То, что я своими органами чувств вижу воск, достоверно говорит о моем собственном существовании, но не о существовании воска. Познание внешних вещей должно осуществляться умом, а не чувствами.

Это ведет к рассмотрению различных видов идей. Наиболее общие ошибки, говорит Декарт, состоят в том, чтобы считать, что мои идеи подобны внешним вещам. (Слово «идея», как его обычно употреблял Декарт, включает чувственные восприятия.) По-видимому, существуют идеи трех видов: 1) врожденные; 2) чуждые и приходящие извне; 3) изобретенные мной самим. Мы, естественно, предполагаем, что второй вид идей одинаков с внешними объектами. Мы предполагаем это частично потому, что так думать учит нас природа, частично потому, что такие идеи приходят незави-

симо от воли (то есть через чувства), и поэтому кажется разумным предположить, что посторонняя вещь запечатлевает свой образ во мне. Но является ли все это достаточно разумным? Когда я в этой связи говорю о том, что «природа учит», я только подразумеваю то, что у меня есть определенная склонность верить этому, а не то, что я вижу это естественным светом моего ума. То, что усматривается посредством естественного света моего ума, нельзя отрицать, но простая склонность может быть направлена к тому, что ложно. А что касается чувственных идей, которые являются непроизвольными, это не является аргументом, так как сны тоже непроизвольны, хотя они и не приходят извне. Основания для предположения о том, что чувственные идеи приходят извне, поэтому не убедительны.

Более того, иногда есть две различные идеи одного и того же внешнего объекта, например солнце, как оно является чувствам, и солнце, в которое верят астрономы. Обе эти идеи не могут быть одинаково похожими на солнце, и разум показывает, что одна из них, которая приходит прямо из опыта, должна быть наименее похожей на солнце.

Но эти рассуждения не опровергли скептических аргументов, в которых содержались сомнения в отношении существования внешнего мира. Это может быть сделано сперва доказательством существования Бога.

Доказательства существования Бога Декартом не очень оригинальны; в основном они взяты из схоластической философии. Их лучше сформулировал Лейбниц, и я не стану рассматривать их до тех пор, пока мы не перейдем к нему.

Когда существование Бога доказано, все остальное может быть легко выведено. Так как Бог добр, он не будет действовать подобно коварному демону, которого Декарт выдумал как основание для сомнения. Значит, Бог дал мне такую сильную склонность верить в существование тел, что Он стал бы обманщиком, если бы ничего не существовало; следовательно, тела существуют. Кроме того, Он, вероятно, дал мне способность исправлять ошибки. И я использую эту способность, когда исхожу из принципа, что все, что ясно и отчетливо, — истинно. Это дает мне возможность знать математику, а также физику, если я помню, что я должен знать ис-

тину о телах с помощью одного ума, а не с помощью совместно ума и тела.

Конструктивная часть теории познания Декарта значительно менее интересна, чем его более ранняя негативная часть. Здесь используются все виды схоластических принципов, как, например, то, что действие никогда не может быть более совершенным, чем его причина, которая как-то избежала начального критического исследования. Никаких обоснований для принятия этих принципов не дается, хотя они, конечно, менее самоочевидны, чем чье-либо собственное существование, которое *доказывается* столь громко. В «Теэтете» Платона, у св. Августина и св. Фомы содержалась большая часть из того, что утверждается в «Метафизических размышлениях».

Метод критического сомнения, хотя сам Декарт и применял его очень нерешительно, имел большое философское значение. С точки зрения логики было ясно, что он мог только в том случае принести положительные результаты, если его скептицизм должен был где-то прекратиться. Если должно быть и логическое, и эмпирическое познание, то должно быть и два вида сдерживающих моментов: несомненные факты и несомненные принципы вывода. Несомненные факты Декарта — это его собственные мысли, употребляя слово «мысль» в самом широком смысле. Его исходная предпосылка: «Я мыслю». Но здесь слово «я» действительно логически неправильно; он должен был бы сформулировать свою исходную предпосылку в виде: «Имеются мысли». Слово «я» удобно грамматически, но оно не описывает фактов. Когда он дальше говорит: «Я — *вещь,* которая мыслит», — он уже некритично использует аппарат категорий, унаследованный от схоластики. Он нигде не доказывает ни того, что мысли нуждаются в мыслителе, ни того, есть ли основание верить этому, кроме как в грамматическом смысле. Однако решение рассматривать скорее мысли, чем внешние объекты как начальные эмпирические достоверности, было очень важно и оказало глубокое воздействие на всю последующую философию.

Философия Декарта важна и в двух других отношениях. Во-первых, она привела к завершению или почти к завершению дуализма ума и материи, который был начат Платоном

и развивался большей частью по религиозным причинам христианской философией. Если не учитывать любопытные труды о шишковидной железе, которые оставили последователи Декарта, картезианская система изображает два параллельных, но независимых друг от друга мира: мир ума и мир материи, — каждый из которых можно изучать безотносительно к другому. То, что ум не приводит в движение тело, было новой идеей, высказанной в явном виде Гейлинксом, а в скрытом виде — Декартом. Это имело то преимущество, что давало возможность сказать, что тело не движет умом. В «Метафизических размышлениях» есть очень большое рассуждение относительно того, почему ум чувствует «грусть», когда тело испытывает жажду. Правильный картезианский ответ заключался в том, что тело и ум подобны двум часам, и когда одни указывают «жажда», другие указывают «грусть». Однако с религиозной точки зрения в этой теории был серьезный недостаток, и это приводит меня к второй черте картезианства, о которой я упоминал выше.

В целом теория картезианцев относительно материального мира была твердо детерминистской. Живые организмы, так же как и мертвая материя, управлялись законами физики; не было больше нужды, как в аристотелевской философии, в энтелехии или душе, для того чтобы объяснить рост организмов и движения животных. Но сам Декарт допускал одно маленькое исключение: человеческая душа может по желанию изменить хотя и не количество движения жизненных духов, но их направление. Однако это было противоположно всему существу системы и вступало в противоречие с законами механики; поэтому от него отказались. Из этого вытекало, что все движения материи определялись физическими законами и в силу параллелизма психические явления также должны быть равно детерминированными. Следовательно, у картезианцев были трудности в отношении свободы воли. А для тех, кто уделял больше внимания науке Декарта, чем его теории познания, нетрудно было расширить его теорию о том, что животные — это автоматы; почему не сказать того же о человеке и упростить систему, делая ее последовательно материалистической. Этот шаг фактически был предпринят в XVIII веке.

У Декарта был неразрешимый дуализм между тем, что он черпал из современной ему науки, и схоластикой, которую он изучал в Ла Флеш. Это привело его к противоречиям, но это также привело его к тому, что он высказал больше плодотворных идей, чем любой логически последовательный философ. Непротиворечивость его взглядов, возможно, сделала бы его просто основателем новой схоластики, тогда как противоречия в его взглядах сделали его источником двух важных, но развивавшихся в различных направлениях школ философии.

Глава X
СПИНОЗА

Спиноза (1632–1677) — самый благородный и привлекательный из великих философов. Интеллектуально некоторые превосходили его, но нравственно он выше всех. Естественным следствием этого было то, что на протяжении всей его жизни и в течение века после смерти его считали человеком ужасающей безнравственности. Он родился в еврейской семье, но евреи отлучили его от церкви. Одинаково ненавидели его и христиане. Хотя во всей его философии господствует идея Бога, церковники обвиняли его в атеизме. Лейбниц, который был ему многим обязан, скрывал это и в целях предосторожности воздерживался от того, чтобы сказать хоть слово в похвалу ему; он зашел даже настолько далеко, что говорил неправду о степени своего личного знакомства с еретиком евреем.

Жизнь Спинозы была очень простой. Его семья приехала в Голландию из Испании или, может быть, из Португалии, чтобы избежать инквизиции. Сам он был знатоком иудейской учености, но счел невозможным остаться ее приверженцем. Ему предложили 1000 флоринов в год с тем, чтобы он скрыл свои сомнения, когда же он отказался, то была сделана попытка убить его, но когда и она не удалась, он был отлучен от церкви со всеми проклятиями Второзакония и проклятиями, которые Елисей послал на детей, разорванных впоследствии на куски медведицей. Но ни одна медведица не напала

на Спинозу. Он спокойно жил сначала в Амстердаме, а потом в Гааге, зарабатывая себе на жизнь шлифовкой линз. Его потребности были малы и просты, и в течение всей своей жизни он обнаруживал редкое равнодушие к деньгам. Те немногие, которые знали Спинозу, любили его, даже если не одобряли его принципов. Голландское правительство с его обычным либерализмом терпело его мнения по теологическим вопросам, хотя однажды он оказался в политическом отношении в немилости, так как был на стороне де Витта против дома Оранских. В возрасте сорока пяти лет он умер от чахотки.

Его главная работа «Этика» была опубликована посмертно. Прежде чем перейти к ее рассмотрению, нужно сказать несколько слов о двух других его книгах — «Богословско-политическом трактате» и «Политическом трактате». Первый является любопытной комбинацией критики Библии и политической теории; последний связан только с политической теорией. В критике Библии Спиноза частично предвосхищает современные взгляды, в частности, определяя более поздние даты различных книг Ветхого Завета по сравнению со сроками, указанными легендой. Он повсюду пытается доказать, что Священное Писание можно истолковать так, чтобы совместить его с либеральной теологией.

Политическая теория Спинозы в основном идет от Гоббса, несмотря на огромную разницу в характере этих людей. Он считает, что в естественном состоянии не существует правильного и неправильного, так как неправильное заключается в неповиновении закону. Он считает, что суверен не может поступать неправильно, и согласен с Гоббсом, что церковь должна быть полностью подчинена государству. Он против всякого восстания, даже направленного против плохого правительства, и приводит примеры бедствий в Англии в доказательство вреда, который происходит от насильственного сопротивления властям. Но он не согласен с той мыслью Гоббса, что монархия является наиболее естественной формой правления. Он не согласен также и с тем, что подданные должны жертвовать *всеми* своими правами в пользу правителя. В частности, он считает важной свободу мнений. Я абсолютно не понимаю, как он совмещал это с мнением о том,

что вопросы религии должны решаться государством. По-моему, когда он это говорил, он имел в виду, что они должны решаться скорее государством, чем церковью; в Голландии государство было гораздо более терпимо, чем церковь.

В своей работе «Этика» Спиноза рассматривает три отдельных вопроса. Она начинается с метафизики, потом переходит к психологии аффектов и воли и, наконец, излагается этика, основанная на ранее изложенных метафизике и психологии. Метафизика Спинозы является видоизменением метафизики Декарта, психология же напоминает психологию Гоббса, но этика у него оригинальна и является самым ценным из того, что есть в книге. Отношение Спинозы к Декарту в какой-то мере напоминает отношения Плотина к Платону. Декарт был многосторонним человеком, с обширными интеллектуальными интересами, но не слишком отягощенный грузом добродетели. Хотя он изобрел «доказательства», направленные на поддержание ортодоксальных верований, но скептики могли бы использовать его, так же как Карнеад использовал Платона. Спиноза, хотя он и не был лишен научных интересов и даже написал трактат о радуге, в основном интересовался религией и добродетелью. От Декарта и его современников он воспринял материалистическую и детерминистскую физику и пытался в этих рамках найти место для благоговения и жизни, посвященной Богу. Его попытка была величественна и вызывает восхищение, даже в тех, кто не верит в ее успех.

Метафизическая система Спинозы принадлежит к типу, начало которому положил Парменид. Существует только одна субстанция: «Бог или природа», — и ничто, что ограничено, не является самосуществующим. Декарт допускал три субстанции: Бога, ум и материю; правда, даже для него Бог в известном смысле был более субстанциональным, чем и ум и материя, так как он их сотворил и мог бы при желании уничтожить. Но, за исключением того, что касается всемогущества Бога, ум и материя были двумя независимыми субстанциями, которые определялись соответственно атрибутами мышления и протяженности. У Спинозы ничего этого не было. Для него и мышление и протяженность были атрибутами Бога. У Бога есть также безграничное число и других

атрибутов, так как в любом отношении он должен быть бесконечен; но эти другие атрибуты нам не известны. Индивидуальные души и отдельные части материи, согласно Спинозе, имеют характер прилагательных; они не являются *вещами,* а просто аспектами божественного Существа. Такого личного бессмертия, в которое верят христиане, не может быть, но может быть такой безличный его вид, который заключается в достижении все большего и большего единства с Богом. Конечные вещи определяются своими физическими или логическими границами — иными словами, тем, чем они *не* являются: «Всякое определение есть отрицание». Может быть только одно Существо совершенно положительное, и Оно должно быть абсолютно безгранично. Исходя из этого, Спиноза пришел к полному и безраздельному пантеизму.

Согласно Спинозе, все в мире управляется абсолютной логической необходимостью. Нет такой вещи, как свобода воли в духовной сфере или случайность в мире физическом. Все, что случается, есть проявление непостижимой природы Бога, и логически невозможно, чтобы события были иными, нежели они есть. Это ведет к трудностям в отношении греха, на что не замедлили указать критики. Один из них, отмечая, что, согласно Спинозе, все идет от Бога и поэтому является благом, негодующе спрашивает: было ли благом то, что Нерон убил свою мать? Было ли благом то, что Адам съел яблоко? Спиноза отвечал, что то, что было положительным в этих действиях, было благом, и только то, что было отрицательным, было злом; но отрицательное существует только с точки зрения конечных созданий. В Боге же, кто единственно полностью реален, нет отрицательного, и поэтому зла, которым нам кажутся грехи, не существует, когда их рассматривают как часть целого. Это учение, хотя оно в той или иной форме поддерживалось большинством мистиков, очевидно, не может совпасть с официальным церковным учением относительно греха и проклятия. Оно тесно связано с полным отрицанием свободы воли Спинозой. Хотя Спиноза ни в коей мере не был любителем споров, однако он был слишком честен, чтобы прятать свои взгляды, какими бы ужасными они ни казались для современников; поэтому неприязнь к его учению не была удивительной.

«Этика» излагается в стиле геометрии Евклида, с определениями, аксиомами и теоремами; предполагается, что все, что следует за аксиомами, должно быть строго доказано дедуктивным способом, что делает эту работу трудной для чтения. У современного человека, изучающего философию, который не может предположить, что имеются строгие «доказательства» таких вещей, которые он считает установленными, испытывает нетерпение с деталями доказательств, которые фактически не стоят того, чтобы их возводить: достаточно прочесть формулировки теорем и изучить схолии, которые содержат в себе многое из того, что является наилучшим в «Этике». Но порицать Спинозу за его геометрический метод значило бы показать недостаток понимания. И этически, и метафизически существом его системы было утверждение, что все можно доказать и поэтому важно дать доказательства. *Мы* не можем принять его метод, но это происходит потому, что мы не можем принять его метафизики. Мы не можем поверить, что взаимосвязи частей Вселенной — логические, потому что мы считаем, что научные законы должны быть раскрыты наблюдением, а не одним размышлением. Но для Спинозы геометрический метод был необходим и был связан с наиболее существенными частями его доктрины.

Я подхожу сейчас к теории аффектов Спинозы. Она следует за метафизическим обсуждением природы и происхождения ума, которое приводит к удивительной теореме о том, что «человеческий ум имеет адекватное познание вечной и бесконечной сущности Бога». Но страсти, которые обсуждаются в третьей части «Этики», отвлекают нас и мешают нашему интеллектуальному видению целого. Нам сообщается, что «всякая вещь, насколько она является сама собой, стремится пребывать в своем существовании (бытии)». Отсюда возникают любовь, ненависть и борьба. Психология в части третьей целиком эгоистична: «Кто увидит, что то, что он ненавидит, уничтожается, будет чувствовать удовольствие». — «Если мы увидим, что кто-либо получает удовольствие от чего-либо, владеть чем может только он один, то мы будем стремиться сделать так, чтобы он не владел этим». Но даже в этой части имеются моменты, когда Спиноза отбрасывает вид математически доказанного цинизма, например,

когда он говорит: «Ненависть увеличивается вследствие взаимной ненависти и, наоборот, может быть уничтожена любовью». Согласно Спинозе, самосохранение является основным мотивом страстей, но самосохранение изменяет свой характер, когда мы понимаем, что реальное и положительное в нас — это то, что объединяет нас с целым, а не то, что сохраняет видимость разделенности.

Две последние части «Этики», озаглавленные «О человеческом рабстве или о силах аффектов» и «О могуществе разума или о человеческой свободе», наиболее интересны. Мы находимся в рабстве настолько, насколько то, что случается с нами, обусловлено внешними причинами, и свободны соответственно тому, насколько мы действуем по своему усмотрению. Спиноза, подобно Сократу и Платону, полагает, что все неправильные действия связаны с интеллектуальными ошибками: человек, который правильно понимает окружающие его обстоятельства, действует мудро и будет счастлив перед лицом того, что для других будет несчастьем. Он не призывает к бескорыстию, он считает, что влечение к собственной пользе в определенном смысле, и в особенности в смысле самосохранения, управляет всем человеческим поведением. «Никакая добродетель не может иметь преимущества перед этим стремлением сохранения своего собственного существа». Но его концепция о том, что мудрый человек выберет своей целью свою пользу, отличается от концепции обычных эгоистов. «Высшее благо ума есть познание Бога, а высочайшая добродетель — знать Бога». Аффекты называются «страстями» тогда, когда они возникают из неадекватных идей; страсти в различных людях могут конфликтовать, но люди, которые живут, подчиняясь разуму, найдут путь к согласию. Удовольствие само по себе есть благо, но надежда и страх — зло, так же как покорность и раскаяние: «Тот, кто раскаивается в каком-либо поступке, — вдвойне жалок или бессилен». Спиноза считает время не существующим реально, и поэтому все аффекты, которые, по существу, должны быть связаны с событием, как в прошлом, так и в будущем, противны разуму. «Поскольку душа представляет вещи по внушению разума, она подвергается одинаковому аффекту, все равно, будет ли это идея вещи будущей, или прошедшей, или же настоящей».

Это трудное выражение, но в нем сущность системы Спинозы, и мы поступим правильно, если хотя бы коротко задержимся на нем. Общераспространенное мнение утверждает, что «все хорошо, что хорошо кончается»; если вселенная постепенно улучшается, мы о ней думаем лучше, чем если бы она постепенно ухудшалась, даже если сумма добра и зла будет одинаковой в обоих случаях. Нас больше волнуют бедствия нашего времени, чем времен Чингисхана. Согласно Спинозе, это иррационально. Ведь все, что случается, — это часть вечного вневременного мира, такого, каким видит его Бог; для него время не существенно. И мудрый человек, насколько ему позволяет человеческая ограниченность, пытается видеть мир таким, как его видит Бог, sub specie aeternitatis (с точки зрения вечности). Но вы можете возразить, что мы, наверное, правы, будучи более озабоченными будущими несчастьями, которые, возможно, могут быть предотвращены, чем прошлыми бедствиями, в отношении которых мы уже ничего не можем сделать. И на этот аргумент детерминизм Спинозы дает ответ. Только невежество заставляет нас думать, что мы можем изменить будущее; что будет — то будет, и будущее установлено так же незыблемо, как и прошлое. Вот почему надежда и страх осуждаются: оба зависят от взгляда на будущее как на неустановленное — и поэтому возникают из недостатка мудрости.

Когда мы достигаем, насколько можем, видения мира, аналогичного видению Бога, мы все видим как часть целого и как необходимое для блага целого. Поэтому «познание зла есть познание неадекватное». У Бога нет познания зла потому, что нет зла, которое должно быть познано; видимость зла возникает только посредством рассмотрения частей вселенной как самостоятельно существующих.

Точка зрения Спинозы направлена на освобождение людей от тирании страха. «Человек свободный ни о чем так мало не думает, как о смерти, и его мудрость состоит в размышлении не о смерти, а о жизни». Спиноза жил полностью в соответствии с этим правилом. В последний день своей жизни он был совершенно спокоен, не экзальтирован, подобно Сократу в «Федоне», а разговаривал со своим собеседником об интересующих его вопросах так, как он сделал бы это

в обычный день. В отличие от некоторых других философов, он не только верил в свои доктрины, но и применял их на практике; я не знаю ни одного случая, когда бы он, несмотря на большое возбуждение, предался чему-то похожему на гнев или раздражение, которые осуждались его этикой. В спорах он был вежлив и разумен, никогда не обвинял, но делал со своей стороны все возможное, чтобы убедить.

Если то, что случается с нами, происходит из нас самих, оно является благом, и только то, что происходит извне, является злом для нас. «Но так как все то, для чего человек служит производящей причиной, необходимо хорошо, то, следовательно, зло для человека может возникнуть только из внешних причин». Поэтому, очевидно, ничего плохого не может случиться с вселенной в целом, так как она не является субъектом для внешних причин: «Мы составляем часть целой природы, порядку которой и следуем. Если мы ясно и отчетливо осознаем это, то та наша часть, которая определяется как разумеющая способность, то есть лучшая наша часть, найдет в этом полное удовлетворение и будет стремиться пребывать в нем». Насколько человек является невольной частью общего целого, он связан, но насколько посредством понимания он сознает единственную реальность целого, он свободен. Следствия этой доктрины развиты в последней книге «Этики».

Спиноза, подобно стоикам, не возражает против всех аффектов, он возражает только против тех, которые являются «страстями», то есть тех, в которых мы кажемся самим себе пассивными, находящимися во власти внешних сил. «Аффект, являющийся страстью, перестает быть ею, как только мы образуем ясную и отчетливую идею его». Понимание того, что все вещи необходимы, помогает нашему уму достигнуть власти над аффектами. «Познающий себя самого и свои аффекты ясно и отчетливо любит Бога, и тем больше, чем больше он познает себя и свои аффекты». Это утверждение подводит нас к «интеллектуальной любви к Богу», в чем и заключается мудрость. Интеллектуальная любовь к Богу — это соединение мысли и эмоции: оно состоит — я думаю, каждый может это сказать — в истинном мышлении вместе с радостью постижения истины. Вся радость в истинном мышле-

нии — это часть интеллектуальной любви к Богу, так как она не содержит ничего отрицательного и является поэтому поистине частью целого, но не только кажущейся, как это случается с отдельными вещами, которые настолько отделены в мысли, что кажутся злом.

Несколько ранее я сказал, что интеллектуальная любовь к Богу включает в себя радость, но, может быть, это было ошибкой, так как Спиноза говорит, что «Бог не подвержен никаким аффектам удовольствия или неудовольствия и что интеллектуальная любовь души к Богу составляет часть бесконечной любви, которой Бог любит самого себя». Тем не менее я думаю, что существует что-то в «интеллектуальной *любви»,* что не является просто интеллектом; может быть, радость, включенная в нее, рассматривается как нечто более высшее по отношению к удовольствию.

«Любовь к Богу, — говорят нам, — должна всего более наполнять душу». Я опустил доказательства Спинозы, но, делая так, я не нарисовал полной картины его размышлений. Так как доказательство вышеприведенной теоремы коротко, я процитирую его полностью, и тогда читатель мысленно может восполнить доказательства других теорем. Доказательство вышеуказанной теоремы следующее:

«Эта любовь находится в связи со всеми состояниями тела, которые все способствуют ей. А потому она все более должна наполнять душу; что и требовалось доказать».

В теореме, к которой отсылало вышеупомянутое доказательство, говорится: «Душа может достигнуть того, что все состояние тела или образы вещей будут относиться к идее Бога»; теорема 15, цитированная выше, утверждает: «Познающий себя самого и свои аффекты ясно и отчетливо любит Бога, и тем больше, чем больше он познает себя и свои аффекты»; теорема 11 утверждает: «Чем к большему числу вещей относится какой-либо образ, тем он постояннее, иными словами — тем чаще он возникает и тем более владеет душой».

«Доказательство», цитированное выше, можно было выразить следующим образом: всякое углубление и понимание того, что случается с нами, состоит в отнесении событий к идее Бога, так как в действительности все является частью Бога. Это понимание всего как части Бога *есть* любовь к Богу.

Когда *все* объекты будут отнесены к Богу, идея Бога полностью овладеет душой.

Таким образом, утверждение, что «любовь к Богу должна всего более наполнять душу», не представляет собой главным образом моральную проповедь, а является рассуждением о том, что неизбежно должно случиться, когда мы достигнем понимания.

Нам говорят, что никто не может ненавидеть Бога, но, с другой стороны: «Кто любит Бога, тот не может стремиться, чтобы и Бог в свою очередь любил его». Гёте, который восхищался Спинозой, даже не пытаясь понять его, думал, что это предложение является примером самопожертвования. Но ничего подобного нет, а есть лишь логическое следствие из метафизики Спинозы. Он не говорит, что человек не *должен* хотеть, чтобы Бог любил его, он говорит, что человек, который любит Бога, не *может* хотеть, чтобы Бог любил его. Это ясно из доказательства, которое гласит: «Если бы человек стремился к этому, то, значит (по кор. т. 17), он желал бы, чтобы Бог, которого он любит, не был Богом, и следовательно (по т. 19, ч. III), желал бы подвергнуться неудовольствию, а это (по т. 28, ч. III) нелепо». Теорема 17, на которую мы уже ссылались и которая гласит, что Бог не подвержен никакому аффекту удовольствия или неудовольствия; королларий, на который мы ссылались выше, утверждает, что Бог никого не любит и ни к кому не питает ненависти. Здесь снова то, что подразумевается, не является этической предпосылкой, а является логической необходимостью человек, который любил бы Бога и желал бы, чтобы Бог его любил, тем самым желал бы подвергнуться неудовольствию, «что является нелепостью».

Утверждение, что Бог не может никого любить, не следует рассматривать как противоречие утверждению, что Бог любит Себя бесконечной интеллектуальной любовью. Он может любить Себя, так как это возможно без ложной веры, и, во всяком случае, интеллектуальная любовь — это весьма специфический вид любви.

Здесь Спиноза говорит, что теперь он дал нам «все средства против аффектов». Лучшими из них являются ясные и отчетливые идеи относительно характера аффектов и их отношения к внешним причинам. В любви к Богу по срав-

нению с любовью к человеческим существам есть еще и другое преимущество: «Душевные беспокойства и неудачи главнейшим образом берут свое начало от излишней любви к вещи, подверженной многим изменениям». Но ясное и отчетливое познание «порождает любовь к вещи неизменной и вечной», и такая любовь не носит бурный и беспокойный характер любви к преходящему и изменчивому объекту.

Хотя личное бессмертие после смерти — это иллюзия, тем не менее в человеческой душе имеется нечто вечное. Душа может воображать или вспоминать, только пока продолжает существовать тело, но в Боге существует идея, выражающая сущность того или другого человеческого тела в форме вечности, и эта идея является вечной частью души. Интеллектуальная любовь к Богу, когда ее испытывает индивидуум, заключена в этой вечной части души.

Благословенность, которая заключается в любви к Богу, не есть награда за добродетель, но сама добродетель, и мы наслаждаемся ей не потому, что обуздываем свои страсти, но, наоборот, вследствие того, что мы наслаждаемся ей, мы в состоянии обуздывать свои страсти.

«Этика» заканчивается такими словами:

«Мудрый как таковой едва ли подвергнется какому-либо душевному волнению; познавая с некоторой вечной необходимостью себя самого, Бога и вещи, он никогда не прекращает своего существования, но всегда обладает истинным душевным удовлетворением. Если же путь, который, как я показал, ведет к этому, и кажется весьма трудным, однако все же его можно найти. Да он и должен быть трудным, ибо его так редко находят. В самом деле, если бы спасение было у всех под руками и могло бы быть найдено без особого труда, то как же могли бы почти все пренебрегать им? Но все прекрасное так же трудно, как и редко».

Давая критическую оценку значения Спинозы как философа, необходимо отделить его этику от его метафизики и рассмотреть, как много из первой может выжить после отказа от последней.

Метафизика Спинозы является лучшим примером того, что можно назвать «логическим монизмом», а именно доктрины о том, что мир в целом есть единая субстанция, ни

одна из частей которой логически не способна существовать самостоятельно. Исходной основой этого взгляда является убеждение в том, что каждое предложение имеет один субъект и один предикат, что ведет нас к заключению о том, что отношения и множественность должны быть иллюзорными. Спиноза думал, что природа мира и человеческой жизни могла бы быть логически выделена из самоочевидных аксиом; нам нужно так же покориться событиям, как мы покоряемся факту, что два плюс два — четыре, так как то и другое в одинаковой степени есть результат логической необходимости. В целом эту метафизику принять невозможно: она несовместима с современной логикой и научным методом. *Факты* нужно раскрывать наблюдением, а не рассуждением: когда мы успешно делаем вывод в отношении будущего, мы делаем это при помощи принципов, которые подсказаны эмпирическими фактами, а не являются логической необходимостью. И концепция субстанции, на которую опирался Спиноза, есть концепция, которую ни наука, ни философия в наше время принять не могут.

Но когда мы переходим к этике Спинозы, мы чувствуем, или по крайней мере я чувствую, что кое-что, хотя и не все, можно принять, даже когда отвергнута ее метафизическая основа. Вообще говоря, Спиноза хотел показать, как можно жить благородно даже тогда, когда мы признаем пределы человеческой власти. Он сам своей доктриной необходимости делает эти пределы уже, чем они есть; но когда они, несомненно, существуют, принципы Спинозы, вероятно, лучшее из всего, что возможно. Возьмем, например, смерть: ничто из того, что человек может сделать, не сделает его бессмертным, и поэтому бесполезно тратить время на страхи и стенания над тем фактом, что мы должны умереть. Мучиться страхом смерти — это вид рабства; Спиноза прав, говоря, что «человек свободный ни о чем так мало не думает, как о смерти». Но даже в этом случае так нужно рассматривать только смерть вообще; смерть же от любой конкретной болезни следует по возможности предотвращать обращением к медицине. Чего нужно избегать даже в этом случае, это какого-то беспокойства и ужаса; нужно спокойно принять необходимые меры, а наши мысли, насколько это возможно,

нужно направить на другие дела. Те же соображения применяются и ко всем другим чисто личным несчастьям.

Ну, а как быть относительно несчастий с людьми, которых вы любите? Давайте подумаем о том, что, вероятно, может случиться в наше время с жителями Европы или Китая. Допустим, что вы еврей и ваша семья вырезана. Допустим, что вы борец-подпольщик против нацизма и ваша жена расстреляна, потому что не могли схватить вас. Допустим, что ваш муж за какое-то чисто воображаемое преступление послан на принудительные работы в Арктику и умер там от жестокости и голода. Допустим, что ваша дочь изнасилована, а затем убита вражескими солдатами. Следует ли вам в этих обстоятельствах сохранять философское спокойствие?

Если вы следуете учению Христа, вы скажете: «Господи, прости их, ибо они не ведают, что творят». Я знал квакеров, которые могли сказать это искренне и от глубины души и которыми я восхищался именно потому, что они могли это сделать. Но прежде чем восхищаться, каждый должен быть глубоко уверен в том, что несчастья чувствуются с должной глубиной. Нельзя принять точку зрения тех стоиков, которые говорили: «Что из того, что страдает моя семья? Я все-таки могу быть добродетельным». Христианская заповедь «Любите врагов своих» хороша, но заповедь стоиков «Будьте безразличны к вашим друзьям» плоха. Да и христианская заповедь внушает не спокойную, а страстную любовь даже к худшим из людей. Против этого ничего нельзя сказать, за исключением того, что для большинства из нас слишком трудно искренне следовать этому в жизни.

Примитивная реакция на такие бедствия — это месть. Когда Макдуф узнал, что его жена и дети были убиты Макбетом, он решил убить тирана. Эта реакция все еще восхищает большинство людей тогда, когда обида велика и такова, что вызывает нравственный ужас в незаинтересованных людях. Но и осудить это полностью нельзя, так как это одна из сил, порождающих наказание, а наказание иногда необходимо. Кроме того, с точки зрения здоровья психики импульс к мщению, вероятно, так силен, что если ему не дать выхода, то все воззрение человека на жизнь может стать искаженным и более или менее ненормальным. Это не является универ-

сальной истиной, но это истинно в большинстве случаев. Но, с другой стороны, нужно сказать, что месть — это очень опасное побуждение. Насколько она допускается обществом, она разрешает человеку быть судьей в своем собственном деле, которое есть в точности то, что пытается предотвратить закон. Кроме того, это обычно чрезмерное побуждение: оно ведет к большему наказанию, чем это желательно. За пытку, например, не должны наказывать пыткой, но человек, сведенный с ума жаждой мести, будет думать, что безболезненная смерть слишком хороша для объекта его ненависти. Более того, и в этом Спиноза прав, жизнь, над которой господствует единственная страсть, — это убогая жизнь, не совместимая с каким-либо видом мудрости. Поэтому месть как таковая не лучшая реакция на обиды.

Спиноза мог бы сказать то, что говорят христиане, и даже нечто большее. Для него весь грех обусловлен невежеством; он говорит: «Простите их, ибо они не ведают, что творят». Но он хочет, чтобы вы избежали ограниченности кругозора, из которой, по его мнению, возникает грех, и убеждает вас даже при самых больших несчастьях не замыкаться в вашем горе; он хочет, чтобы вы поняли свое горе, рассматривая его в связи с его причинами и как часть общего порядка природы. Как мы видели, он полагает, что ненависть можно победить любовью: «Ненависть увеличивается вследствие взаимной ненависти и, наоборот, может быть уничтожена любовью. Ненависть, совершенно побеждаемая любовью, переходит в любовь, и эта любовь будет вследствие этого сильнее, чем если бы ненависть ей вовсе не предшествовала». Я хотел бы поверить этому, но не могу, кроме исключительных случаев, когда ненавидящая личность целиком находится во власти лица, которое отказывается ненавидеть. В таких случаях удивление перед тем, что не последовало наказания, может иметь соответствующее воздействие. Но, поскольку злодеи имеют власть, мало пользы уверять их, что вы не питаете к ним ненависти, так как они будут относить ваши слова за счет неправильных побуждений и вы не сможете лишить их власти непротивлением злу.

Для Спинозы вся эта проблема проще, чем для того, кто не верит в исходную благость вселенной. Спиноза считает,

что, если вы будете рассматривать свои несчастья такими, какими они являются в действительности — в качестве момента взаимосвязи причин, простирающейся от начала времени до настоящего времени, — вы увидите, что они являются несчастьями только для вас, а не для вселенной, для которой они просто преходящий диссонанс в увеличении окончательной гармонии. Я не могу этого принять; я думаю, что единичные события есть то, что они есть, и не становятся другими, если они будут растворены в целом. Каждый акт жестокости является неизменно частью вселенной; ничто, что случится позже, не сможет превратить этот акт из плохого в хороший или не сможет даровать совершенство целому, частью которого оно является.

Тем не менее, когда ваша судьба состоит в том, чтобы терпеть нечто, что является (или кажется вам) хуже, чем обычная судьба человечества, принципы мышления Спинозы о целом или, во всяком случае, о делах больших, чем ваше собственное горе, — полезны. Бывают даже времена, когда мысль, что человеческая жизнь со всем тем, что содержит в себе зло и страдание, есть бесконечно малая часть жизни вселенной, приносит утешение. Такие размышления, возможно, недостаточны, чтобы составить религию, но в мире горестей они помогают здравомыслию и являются противоядием от паралича абсолютной безнадежности.

Глава XI
ЛЕЙБНИЦ

Лейбниц (1646–1716) был одним из выдающихся умов всех времен, но как человеческим существом им трудно восхищаться. Правда, он имел те добродетели, которые каждый хотел бы найти в рекомендациях будущего служащего: он был трудолюбив, бережлив, воздержан и честен в денежных делах. Но у него совсем не было тех возвышенных философских достоинств, которые были так характерны для Спинозы. Его лучшая мысль не доставила бы ему популярности, и он оставил свои рукописи, в которых излагалась эта мысль, неопуб-

ликованными. А то, что он опубликовал, имело целью заслужить одобрение государей и государынь. Следствием этого является то, что есть две системы философии, каждую из которых можно рассматривать как представляющую взгляды Лейбница: одна, которую он открыто провозглашал, была оптимистичной, ортодоксальной, фантастичной и мелкой; другая, которую постепенно извлекли из его рукописей относительно недавние издатели, была глубокой, ясной, во многом сходной с философией Спинозы и удивительно логичной. Именно популярный Лейбниц изобрел теорию, что наш мир — лучший из всех возможных миров (к чему Ф.Г. Брэдли добавил сардоническое замечание «и все в нем — это необходимое зло»); именно на этого Лейбница Вольтер дал карикатуру в образе доктора Панглосса. Было бы неисторично игнорировать этого Лейбница, но другой сыграл значительно большую роль в философии.

Лейбниц родился за два года до окончания Тридцатилетней войны в Лейпциге, где его отец был профессором нравственной философии. В университете он изучал право, а в 1666 году в Альтдорфе получил степень доктора, там же ему предложили профессуру, от которой он отказался, сославшись на то, что «имеет в виду совершенно иное». В 1667 году он поступил на службу к епископу Майнцскому, который, как и другие западноевропейские князья, находился в постоянном страхе перед Людовиком XIV. С одобрения епископа Лейбниц сделал попытку убедить французского короля лучше вторгнуться в Египет, нежели в Германию, но ему вежливо напомнили, что священная война против неверных вышла из моды со времен Людовика Святого. Широкие круги общества о его проекте не знали до тех пор, пока его не открыл Наполеон, когда он в 1803 году (спустя четыре года после своего неудачного египетского похода) захватил Ганновер. В 1672 году в связи с этим планом Лейбниц выехал в Париж, где и провел большую часть времени из последующих четырех лет. Его парижские знакомства имели большое значение для его духовного развития, так как в это время Париж стоял во главе мира и в области философии, и в области математики. Именно там в 1675–1676 годах создал он исчисление бесконечно малых величин, не зная предшест-

вующую, но не опубликованную работу Ньютона по этому же самому вопросу. Работа Лейбница впервые была опубликована в 1684 году, а работа Ньютона — в 1687 году. Последующий спор относительно приоритета был неблаговидным и позорным для обеих сторон.

Лейбниц был немного скуп. Когда какая-нибудь молодая фрейлина ганноверского двора выходила замуж, он обычно преподносил ей то, что называл «свадебным подарком», состоявшим из полезных правил, заканчивавшихся советом не отказываться от умывания теперь, когда она заполучила мужа. История не отметила, были ли довольны этим новобрачные.

В Германии Лейбница научили неосхоластической аристотелевской философии, кое-что от которой он сохранил в течение всей своей последующей жизни. Но в Париже он познакомился с картезианской философией и материализмом Гассенди, оказавшими на него влияние; он говорил, что в это время он отказался от «ненаучных школ», подразумевая под этим схоластику. В Париже он познакомился с Мальбраншем и Арно Янсенистом. Наконец, значительное влияние на его философию оказала философия Спинозы, которого он посетил в 1676 году. Он провел месяц в частых спорах с ним и получил в рукописи часть «Этики». Позже он присоединился к травле Спинозы и всячески преуменьшал свое знакомство с ним, говоря, что встретился с ним только раз и Спиноза рассказал лишь несколько удачных политических анекдотов.

В 1673 году начались его связи с ганноверским двором, при котором он с тех пор и служил всю свою жизнь. Начиная с 1680 года он был библиотекарем в Вольфенбюттеле, и ему официально было поручено написать историю Брауншвейгской династии. Он умер, доведя ее до 1005 года. Его работа была опубликована лишь в 1843 году. Некоторое время он посвятил проекту воссоединения церквей, который оказался неудачным. Он ездил в Италию, чтобы найти доказательства того, что герцоги Брауншвейгские были связаны с семьей Эсте. Несмотря на эти услуги, его оставили в Ганновере, когда Георг I стал королем Англии; главной причиной этого было то, что его ссора с Ньютоном настроила Англию против него. Однако, как он сообщал всем своим корреспондентам,

принцесса Уэльская была на его стороне, против Ньютона. Но, несмотря на ее благосклонность, умер он в забвении.

Общеизвестная философия Лейбница изложена в «Монадологии» и в «Началах природы и благодати»; одну из названных работ (неизвестно которую) он написал для принца Евгения Савойского, сослуживца герцога Мальборо. Основа его теологического оптимизма излагается в «Теодицее», которую он написал для королевы Шарлотты Прусской. Я начну с философии, изложенной в этих трудах, а затем перейду к его более фундаментальным трудам, которые не были им опубликованы.

Подобно Декарту и Спинозе, Лейбниц основывал свою философию на понятии «субстанции», но он радикально отличался от них в рассмотрении отношения духа и материи и в рассмотрении числа субстанций. Декарт допускал три субстанции: Бога, дух и материю; Спиноза допускал одного Бога. Для Декарта протяженность является сущностью материи; для Спинозы и протяженность, и мышление являются атрибутами Бога. Лейбниц же считал, что протяженность не может быть атрибутом субстанции. Его обоснование этого состояло в том, что протяженность заключает в себе множественность и поэтому может принадлежать только совокупности субстанций; каждая единичная субстанция должна быть непротяженной. Поэтому он верил в бесконечное число субстанций, которые называл «монадами». Каждая из них имела некоторые свойства физической точки, но только когда ее рассматривали абстрактно, фактически же каждая монада является душой. Это естественно следует из отрицания протяженности как атрибута субстанции; по-видимому, единственным оставшимся возможным существенным атрибутом является мышление. Таким образом, Лейбниц пришел к отрицанию реальности материи и к замене ее бесконечными собраниями душ.

Теория, утверждающая, что субстанции не могут взаимодействовать, развитая последователями Декарта, была поддержана Лейбницем и привела к любопытным следствиям. Он считал, что не может быть двух монад, которые могли бы иметь когда-нибудь какие-нибудь причинные отношения между собой; когда кажется, что у них есть такие отношения,

то это лишь видимость. Монады, как он говорит, «не имеют окон». Это приводит к двум трудностям: одна трудность вытекает из динамики, где тела, по-видимому, влияют друг на друга, особенно при столкновении; другая вытекает из понимания восприятия, которое, по-видимому, является действием воспринятого объекта на воспринимающего. Сейчас мы оставим в стороне трудности, вытекающие из положений динамики, и рассмотрим только вопрос восприятия. Лейбниц считал, что каждая монада отражает Вселенную не потому, что Вселенная воздействует на нее, но потому, что Бог дал ей такую природу, которая самопроизвольно порождает этот результат. Между изменениями в одной монаде и изменениями в другой существует «предустановленная гармония», что и производит видимость взаимодействия. Очевидно, это является распространением теории двух часов, которые отбивают одно и то же время в один и тот же момент, потому что работают синхронно. У Лейбница бесконечное число часов, и всем им установлено Богом отбивать одно и то же время и в один и тот же момент не потому, что они влияют друг на друга, но потому, что каждые из них являются совершенно точным механизмом. Тем, кому предустановленная гармония казалась странной, Лейбниц указывал, какое прекрасное доказательство давала она существованию Бога.

Монады образуют иерархию, в которой одни возвышаются над другими по их ясности и отчетливости, с какой они отражают Вселенную. Во всех них имеется некоторая степень смутности в восприятии, но количество смутности изменяется в соответствии с достоинством монады. Человеческое тело полностью составлено из монад, каждая из которых является душой и каждая из которых бессмертна, но есть одна господствующая монада, представляющая то, что называется душой человека, частью тела которого она является. Эта монада господствует не только в смысле обладания более ясными восприятиями, нежели у других, но также и в другом смысле. Изменения в человеческом теле (в обычных условиях) происходят ради господствующей монады: когда моя рука двигается, то цель, которой служит это движение, находится в господствующей монаде, то есть в моей душе, а не в монадах, которые составляют мою руку. Вот где истина того, что

кажется здравому смыслу контролем моей воли над моей рукой.

Пространство — как оно является чувствам и как его рассматривает физика — не существует, но оно имеет реального двойника, а именно расположение монад в трехмерном порядке соответственно точке зрения, с которой они отражают мир. Каждая монада видит мир в определенной перспективе, присущей только ей; в этом смысле мы можем несколько произвольно говорить о монадах как имеющих пространственное положение.

Приняв этот метод рассуждения, мы можем сказать, что нет такого явления, как пустое пространство. Каждая возможная точка зрения заполнена одной и только одной фактически существующей монадой. Двух абсолютно схожих монад не существует. Это и есть лейбницевский принцип «тождества неразличимых».

В противоположность Спинозе Лейбниц в своей системе допускает наличие свободы воли. Он выдвинул «принцип достаточного основания», соответственно которому ничто не происходит без какого-либо основания; но когда мы имеем дело со свободными факторами, причинами для их действий является «склонность без необходимости». Всякий человеческий поступок всегда мотивирован, но нет логической необходимости в достаточном основании для его действия. Так по крайней мере Лейбниц говорит тогда, когда он пишет для широкого круга читателей, но, как мы увидим, у него есть и другая теория, которую он скрывал после того, как узнал, что Арно был ею возмущен.

Тот же вид свободы имеют и действия Бога. Он всегда действует во имя лучшего, но никакая логика не принуждает его поступать таким образом. Лейбниц согласен с Фомой Аквинским, что Бог не может действовать вопреки законам логики, но он может повелеть все, что логически возможно, и это предоставляет ему величайшую широту выбора.

Лейбниц дает в их законченной форме метафизические доказательства существования Бога. Они имеют длительную историю; начало им положил Аристотель или даже Платон; они были сформулированы в законченной форме схоластами, и одно из них — онтологическое доказательство — было со-

здано св. Ансельмом. Это доказательство, хотя его и отвергал св. Фома, было возрождено Декартом. Лейбниц же, который в искусстве логики достиг высочайших вершин, сформулировал доказательства лучше, чем они были сформулированы когда-либо прежде. Вот почему я рассматриваю их в связи с ним.

Прежде чем подробно рассматривать доказательства, следует понять также, что современные теологи больше не полагаются на них. Средневековая теология является производной греческого интеллекта. Бог Ветхого Завета — это Бог силы. Бог Нового завета является также и Богом любви; но Бог теологов от Аристотеля до Кальвина — это Бог, чья притягательная сила в интеллектуальности: его существование разрешает некоторые загадки, которые иначе создали бы спорные вопросы в понимании Вселенной. Это Божество, которое появляется в конце рассуждения, подобно доказательству предложений геометрии, не удовлетворило Руссо, возвратившегося к концепции Бога, более близкого Богу евангельскому. В основном современные теологи, особенно такие как протестанты, следуют в этом отношении за Руссо. Философы же были более консервативны; и у Гегеля, и у Лотце, и у Брэдли продолжают существовать метафизические доказательства вопреки заявлению Канта, что такие доказательства опровергнуты раз и навсегда.

У Лейбница имеется четыре доказательства существования Бога. Это следующие: 1) онтологическое доказательство; 2) космологическое доказательство; 3) доказательство от вечной истины; 4) доказательство от предустановленной гармонии, которое может быть обобщено в доказательство от намерения, или физико-теологическое доказательство, как называет его Кант. Мы рассмотрим эти доказательства в последовательном порядке.

Онтологическое доказательство основано на различии между существованием и сущностью. Считается, что любой обыкновенный человек или вещь, с одной стороны, существуют, а с другой стороны, имеют определенные качества, которые составляют его или ее «сущность». Гамлет, хотя он и не существует, имеет определенную сущность: он меланхоличен, нерешителен, остроумен и т. д. Когда мы описыва-

ем какого-либо человека, как бы возможно подробно ни было наше описание, вопрос — реален ли он или воображаем — остается открытым. На языке схоластов это выражается фразой, что в отношении любой конечной субстанции ее сущность не включает в себя ее существования. Но в отношении Бога, определяемого как наиболее совершенное существо, св. Ансельм, а за ним и Декарт утверждают, что сущность включает в себя существование на основании того, что Существо, которое обладает всеми другими совершенствами, совершеннее, если оно существует, чем если оно не существует, из этого следует, что, если Оно не существует, Оно не является самым совершенным из возможных существ.

Лейбниц не принимает и не отвергает полностью этот аргумент, так как он говорит, что его следует дополнить доказательством, что Бог, определенный таким образом, возможен. Он подробно изложил доказательство того, что идея Бога возможна; с этой идеей он познакомил Спинозу, когда виделся с ним в Гааге. Это доказательство определяет Бога как наиболее совершенное Существо, то есть как субъект всех совершенств, а совершенство определяется как «простое качество, которое положительно и абсолютно и выражает без всяких ограничений все, что выражает». Лейбниц легко доказывает, что нет двух таких совершенств, определение которым дано выше, которые были бы не совместимы. Он заключает: «Следовательно, существует или можно представить существующим субъекта всех совершенств или наиболее совершенное Существо. Из этого также следует, что Оно существует, так как существование включается в число совершенств».

Кант возражал против этого аргумента, утверждая, что «существование» не является предикатом. Другой вид опровержения вытекает из моей теории дескрипций. Современному человеку доказательство кажется не очень убедительным, но легче убедиться, что оно должно быть ошибочно, чем точно выяснить, в чем заключается ошибка.

Космологическое доказательство более правдоподобно, чем онтологическое. Это форма аргумента от первопричины, который сам происходит от аристотелевского доказательства неподвижного двигателя. Доказательство от первопричины

просто. Оно утверждает, что все ограниченное имеет причину, которая в свою очередь имеет причину, и т.д. Но этот ряд предшествующих причин не может, как утверждают, быть бесконечным, и первый член в ряду не должен иметь причины, так как иначе он не был бы первым членом. Следовательно, существует беспричинная причина всего, и это, очевидно, Бог.

У Лейбница доказательство имеет несколько иную форму. Он утверждает, что каждая единичная вещь в мире «случайна»; иными словами, это означает, что логически возможно, чтобы она не существовала; и это истинно не только в отношении каждой единичной вещи, но и в отношении всей Вселенной. Даже когда мы допускаем, что Вселенная существовала вечно, то и тогда внутри Вселенной нет ничего, что бы показывало, почему она существует. Но в соответствии с философией Лейбница все должно иметь достаточное основание, поэтому и Вселенная в целом должна иметь достаточное основание, которое находится вне ее. Этим достаточным основанием и является Бог.

Это доказательство лучше, чем неубедительное доказательство от первопричины, и его нельзя так легко опровергнуть. Доказательство от первопричины покоится на предположении о том, что каждый ряд должен иметь первого члена, что неверно, например, ряды правильных дробей не имеют первого члена. Но доказательство Лейбница не зависит от взгляда, что Вселенная должна иметь начало во времени. Доказательство действительно в той мере, в какой мы допускаем принцип достаточного основания Лейбница, но, если его отрицать, оно терпит крах. Что именно Лейбниц подразумевает под принципом достаточного основания — вопрос противоречивый. Кутюра утверждает, будто он означает, что каждое истинное суждение является «аналитическим», то есть таким, что его противоречие является самопротиворечивым. Но эта интерпретация (которая опирается на неопубликованные рукописи Лейбница), если она и верна, относится к эзотерической теории Лейбница. В своих опубликованных работах он утверждает, что между необходимыми и случайными суждениями имеется различие, что только первые следуют из законов логики и что все суждения, утверждающие существование, случайны, за исключением суждения, утверж-

дающего существование Бога. Хотя Бог существует необходимо, творение им мира не вынуждалось требованиями логики, напротив, это был свободный выбор, мотивированный, но не вынужденный Его благостью.

Ясно, что Кант был прав, говоря, что это доказательство зависит от онтологического доказательства. Если существование мира можно объяснить только существованием необходимого Существа, тогда должно быть Существо, чья сущность включает существование, так как это как раз то, что подразумевается под необходимым Существом. Но если возможно, что должно быть Существо, чья сущность включает существование, тогда один разум, без опыта, может определить такое Существо, чье существование будет следовать из онтологического доказательства, так как все, что связано только с сущностью, может быть познано независимо от опыта — таков по крайней мере взгляд Лейбница. Поэтому большая на вид правдоподобность космологического доказательства перед доказательством онтологическим обманчива.

Аргумент от вечной истины сформулировать точно несколько затруднительно. Грубо говоря, доказательство таково: такое утверждение, как «идет дождь», является иногда истинным, а иногда ложным, но «два и два — четыре» — всегда истинно. Все утверждения, которые связаны только с сущностью, а не с существованием, или всегда бывают истинны, или никогда. Те, которые всегда истинны, называются «вечными истинами». Суть доказательства заключается в том, что истины являются частью содержания умов и что вечная истина должна быть частью содержания вечного ума. У Платона уже есть нечто похожее на это доказательство, когда он выводит бессмертие из вечности идей. Но у Лейбница доказательство выступает в более развитой форме. Он считает, что конечное основание для случайных истин должно быть найдено в необходимых истинах. Ход доказательства здесь такой же, как в космологическом доказательстве: для всего случайного мира должно существовать основание, и это основание не может быть само случайным, его следует искать среди вечных истин. Но основание для того, что существует, должно само существовать; поэтому вечные истины должны в некотором смысле существовать, а они могут существовать

только как мысли в уме Бога. Действительно, это доказательство является лишь иной формой космологического доказательства. Оно, однако, открыто возражению, что истина вряд ли «существует» в уме умозаключающего.

Доказательство из предустановленной гармонии, как формулирует его Лейбниц, действительно только для тех, кто принимает его лишенные окон монады, отражающие Вселенную. Доказательство состоит в том, что так как все часы без какого-либо причинного взаимодействия показывают одно и то же время, то должна быть единая внешняя Причина, которая все их регулирует. Конечно, здесь есть трудность, которая проходит через всю монадологию: если монады никогда не взаимодействуют, то как может какая-нибудь из них знать о том, что существуют другие? А то, что кажется отражением Вселенной, может быть просто сном. Фактически, если Лейбниц прав, это и *есть* просто сон, но он каким-то образом установил, что все монады имеют подобные же сны в одно и то же время. Это, конечно, фантастично и никогда не казалось бы правдоподобным, если бы не предыдущая история картезианства.

Однако доказательство Лейбница можно освободить от его особой метафизики и превратить в то, что называется доказательством от намерения. Это доказательство утверждает, что при обозрении познанного мира мы находим вещи, которые нельзя правдоподобно объяснить как продукт слепых сил природы, но гораздо более разумно рассматривать их как доказательство благодетельных целей.

Это доказательство не имеет формальных логических недостатков: предпосылки его эмпирические, и заключение его достигается в соответствии с обычными правилами эмпирического вывода. Поэтому вопрос, нужно ли это принять или нет, касается не общих метафизических вопросов, а сравнительно конкретных соображений. Между этим доказательством и другими есть одно существенное различие, а именно то, что Богу, существование которого оно доказывает (если это верно), не нужно иметь всех обычных метафизических атрибутов. Ему не нужно быть всесильным или всеведущим. Ему нужно быть только намного мудрее и могущественнее, чем мы. Бедствия в мире, возможно, объясняются Его огра-

ниченной властью. Некоторые современные богословы используют возможности, которые предоставляет это доказательство, для создания своей собственной концепции Бога. Но такие теории далеки от философии Лейбница, к которой нам следует сейчас возвратиться.

Одну из наиболее характерных черт этой философии представляет доктрина о многих возможных мирах. Мир «возможен», если он не противоречит законам логики. Существует бесконечное число возможных миров, каждый из которых Бог созерцал прежде, чем сотворил действительный мир. Будучи добрым, Бог решил сотворить лучший из возможных миров, а Он считал, что лучшим должен быть тот, в котором добро значительно превышает зло. Он мог бы сотворить мир, не имеющий зла, но он не был бы так хорош, как действительно существующий мир. Вот почему большое благо логически связано с некоторым злом. Возьмем самый обыкновенный пример: глоток холодной воды в жаркий день, когда вы страдаете от жажды, может дать вам такое большое удовольствие, что вы подумаете, что стоило испытать жажду, хотя она и была мучительна, потому что без нее не было бы так велико последующее наслаждение. Для теологии важны не такие примеры, а связь греха со свободой воли. Свобода воли является великим благом, но для Бога логически невозможно даровать свободу воли и в то же самое время повелеть не быть греху. Поэтому Бог решил сделать человека свободным, хотя и предвидел, что Адам съест яблоко и что грех неизбежно повлечет за собой наказание. В мире, явившемся результатом этого, хотя в нем и существует зло, перевес добра над злом больший, чем в любом другом возможном мире; поэтому он и является лучшим из всех возможных миров, а зло, которое в нем содержится, не является аргументом против доброты Бога.

Это доказательство, очевидно, удовлетворяло королеву Пруссии. Ее крепостные страдали от зла, в то время как она наслаждалась благом, и приносило большое удобство уверение великого философа, что это справедливо и правильно.

У Лейбница решение проблемы зла, как и большинство его других общеизвестных теорий, логически возможно, но не очень убедительно. Манихеи, возможно, возразили бы,

что это худший из возможных миров, в котором существующие хорошие вещи служат только для того, чтобы усиливать зло. Они могли бы сказать, что мир был сотворен злым демиургом, допустившим свободу воли, являющуюся благом, для того чтобы был грех, являющийся злом, и в котором зло преобладает над благом свободы воли. Демиург, могли бы продолжить они, создал несколько добродетельных людей, для того чтобы злые их могли наказывать, так как наказание добродетельных столь великое зло, что оно делает мир хуже, чем если бы не существовало ни одного хорошего человека. Я не отстаиваю этого мнения и считаю его фантастическим, я только говорю, что оно не более фантастично, чем теория Лейбница. Люди хотят думать, что вселенная хороша, и снисходительно относятся к плохим аргументам, доказывающим, что это так, тогда как плохие аргументы, доказывающие, что она плоха, рассматриваются весьма придирчиво. Фактически, конечно, мир частично хорош и частично плох, и никакая «проблема зла» не появляется, если только не отрицают этого очевидного факта.

Теперь я перехожу к эзотерической философии Лейбница; в ней мы найдем основания для много такого, что кажется произвольным или фантастичным в его общеизвестных положениях; перехожу к интерпретации его доктрин, которые (если бы они стали всеобщим достоянием) сделали бы его философию значительно менее приемлемой. Примечательно, что он так повлиял на последующие поколения философов, что большинство издателей, которые публиковали избранные произведения из огромной массы его рукописей, предпочитали то, что подтверждало общепринятую интерпретацию его системы, и отвергали как не имеющие значения очерки, которые доказывали, что он был значительно более глубоким мыслителем, чем желал, чтобы о нем думали. Большинство текстов, на которых мы должны основываться для понимания его философии, которую он сохранял в тайне, было впервые опубликовано в 1901 или 1903 году в двух работах Луи Кутюра. Одну из них даже озаглавил сам Лейбниц, сопровождая таким замечанием: «Здесь я достиг огромного прогресса». Но, несмотря на это, никто из издателей не счел ее подходящей для печати в продолжение около двух столетий

после его смерти. Правда, его письма к Арно, в которых частично содержится более глубокая философия, были опубликованы в XIX веке; и я первый отметил их важность. Прием, который Арно оказал этим письмам, был обескураживающим. Он пишет: «Я нахожу в этих мыслях столько тревожащих меня положений, которые, если я не ошибаюсь, возмутят почти всех людей, что я не вижу, какая может быть польза от трудов, которые, очевидно, отвергнет весь мир». Без сомнения, это враждебное мнение впоследствии побудило Лейбница утаивать свои настоящие мысли по философским вопросам.

Понятие субстанции, являющееся основополагающим в философии Декарта, Спинозы и Лейбница, выводимо из логических категорий субъекта и предиката. Некоторые слова могут быть либо субъектами, либо предикатами, например, я могу сказать «небо — голубое» и «голубое — это цвет». Другие слова, из которых имена собственные дают наиболее очевидные примеры, никогда не бывают предикатами, а только субъектами или одним из терминов отношения. Такие слова призваны обозначать *субстанции*. Субстанции, в дополнение к этой логической характеристике, существуют постоянно, если только их не разрушит Божественное всемогущество (что, как можно догадаться, никогда не случится). Каждое истинное предложение является или общим, подобно: «Все люди — смертны», — в этом случае оно утверждает, что один предикат заключает в себе другой; или единичным, подобно: «Сократ — смертен», — в этом случае предикат содержится в субъекте и качество, обозначенное предикатом, является частью понятия субстанции, обозначенной субъектом. Что бы ни случилось с Сократом, все это может быть выражено предложением, в котором «Сократ» является субъектом, а слова, описывающие случившееся, являются предикатом. Все эти предикаты, собранные вместе, составляют «понятие» Сократа. Все необходимо принадлежит ему в том смысле, что субстанция, которой они не могли бы истинно приписываться, не была бы Сократом, а чем-нибудь еще.

Лейбниц твердо верил в значение логики не только в ее собственной сфере, но и в смысле основания метафизики. Он много работал над математической логикой и достиг

больших результатов, которые имели бы очень большое значение, если бы он опубликовал их; Лейбниц был бы в этом случае основателем математической логики, которая стала бы известной на полтора столетия раньше, чем это случилось в действительности. Но он воздержался от их публикации, так как нашел доказательство, что аристотелевская теория силлогизма была в некоторых отношениях неправильна; уважение к Аристотелю не позволяло ему верить этому, и он ошибочно полагал, что заблуждается сам. Несмотря на это, он всю жизнь лелеял надежду открыть своего рода обобщенную математику, названную им *«Characteristica Universalis», с* помощью которой можно было бы заменить мышление исчислением. «Если бы она была у нас, — говорил он, — мы бы имели возможность рассуждать в области метафизики и нравственности так же, как мы делаем это в области геометрии и математического анализа». «Если бы возникли противоречия, нужды в спорах между двумя философами было бы не больше, чем между двумя счетоводами, так как им было бы достаточно взять в руки карандаш, сесть за грифельные доски и сказать друг другу (если они хотят, при наличии доброжелательного свидетеля): давайте подсчитаем».

Лейбниц, основывая свою философию, опирался на две логические предпосылки: закон противоречия и закон достаточного основания. Оба они связаны с понятием «аналитического» суждения, являющегося суждением, в котором предикат содержится в субъекте, например: «Все белые люди — это люди». Закон противоречия гласит, что все аналитические предложения являются истинными. Закон достаточного основания (лишь в эзотерических философских системах) гласит, что все истинные предложения являются аналитическими. Это относится даже к тому, что мы рассматриваем как эмпирические утверждения о реальной действительности. Если я путешествую, в понятие обо мне нужно навечно включить понятие об этом путешествии, которое является моим предикатом. «Следовательно, природа индивидуальной субстанции, или полного существа, состоит в том, чтобы иметь настолько полное и законченное понятие, чтобы оно могло обнять и позволяло вывести все предикаты того субъекта, которому оно придается... Так, качество царя, принадлежа-

щее Александру Великому, будучи взято отдельно от субъекта, не обладает достаточной индивидуальной определенностью и не заключает в себе других качеств того же самого субъекта или того, что содержит в себе понятие названного государя, тогда как Бог, видя индивидуальное понятие или haecceity Александра, видит в нем в то же время основание и причину всех предикатов, которые действительно могут быть высказаны об Александре (например, что он победил Дария и Пора), и мог бы даже узнать a priori (а не путем опыта), естественною ли смертью умер он или от отравы, что мы можем узнать только из истории».

Одно из наиболее определенных заявлений относительно оснований метафизики Лейбница встречается в его письме к Арно:

«Принимая во внимание понятие, которое я имею о каждом истинном суждении, я выяснил, что каждый предикат, необходимый или случайный, относящийся к прошлому, настоящему или будущему, содержится в понятии субъекта, и я больше ничего не спрашиваю. ...Суждение, о котором идет речь, имеет большое значение и заслуживает того, чтобы его хорошо доказали, так как отсюда следует, что каждая душа представляет собой отдельный мир, независимый от всего, за исключением Бога, что она не только бессмертна и, так сказать, нечувствительна, но что она содержит в своей субстанции следы всего того, что с ней случается».

Он далее объясняет, что субстанции не действуют друг на друга, но все согласованно отражают Вселенную, каждая со своей точки зрения. Взаимодействия быть не может потому, что все, что случается с каждой субстанцией, является частью ее собственного понятия и определено вечно, если эта субстанция существует.

Ясно, что эта система так же детерминистична, как и система Спинозы. Арно выражает свой ужас перед утверждением (которое сделал Лейбниц), что «индивидуальное понятие каждого лица заключает раз и навсегда все, что когда-либо с ним случится». Такой взгляд явно несовместим с христианской доктриной греха и свободной воли. Видя, как болезненно воспринимает все это Арно, Лейбниц в целях предосторожности воздержался от опубликования этой работы.

Правда, для людей существует различие между истинами, познанными при помощи логики, и истинами, познанными при помощи опыта. Это различие проявляется двумя способами. Во-первых, хотя все, что случается с Адамом, следует из его понятия, *если он существует,* мы можем удостовериться в его существовании только опытным путем. Во-вторых, понятие любой индивидуальной субстанции бесконечно сложно, и анализ, который требуется для выведения его предикатов, может быть осуществлен только Богом. Однако эти различия обусловливаются только нашим невежеством и интеллектуальными ограничениями; для Бога они не существуют. Бог воспринимает понятие Адама во всей его безграничной сложности и поэтому может рассматривать все истинные суждения об Адаме как аналитические. Бог может также априорно удостовериться, существует ли Адам. Так как Бог знает Свою Собственную благость, из которой следует, что Он создаст лучший из возможных миров, Он знает также, образует ли Адам или нет часть этого мира. Поэтому нет настоящего спасения от детерминизма через наше невежество.

Однако существует еще одна любопытная точка зрения. Большей частью Лейбниц представляет сотворение мира как свободный акт Бога, требующий проявления Его воли. Согласно этой теории, определение того, что фактически существует, вызывается не наблюдением, но происходит благодаря Божьей благости. Помимо Божьей благости, которая побуждает Его создать лучший из возможных миров, не существует априорного основания того, почему должна существовать та вещь, а не другая.

Но иногда у Лейбница в работах, которые не были показаны ни одному человеку, встречаются совершенно иные теории относительно того, почему некоторые вещи существуют, а другие, одинаково возможные, не существуют. Согласно этому взгляду, все, что существует, борется за то, чтобы существовать, но не все возможные вещи могут существовать потому, что не все они «совозможные». Может быть, возможно, чтобы существовало *A,* и возможно также, чтобы существовало *B,* но невозможно, чтобы существовали как *A,* так и *B;* в этом случае *A* и *B* не являются «совозможными». Две или большее число вещей только тогда «совозможны»,

когда все они могут существовать. По-видимому, Лейбниц предполагал что-то похожее на войну в преддверии ада, населенного сущностями, каждая из которых пытается существовать: в этой войне группы «совозможных» объединяются и самые большие группы их побеждают, подобно тому как побеждают наиболее влиятельные группы в политической борьбе. Лейбниц даже использует эту концепцию как *определение* существования. Он говорит: «Существующее может быть определено как то, что совместимо с большим числом вещей, чем любое несовместимое с ним». Иными словами, если *A* несовместимо с *B,* и если *A* совместимо с *C, D* и *E,* а *B* совместимо только с *F* и *G,* тогда *A,* а не *B* существует *по определению.* «Существующее, — говорит он, — это бытие, которое совместимо с наибольшим числом вещей».

В этом случае нет упоминания Бога и, очевидно, нет акта творения. И нет нужды ни в чем, кроме чистой логики, для определения того, что существует. Вопрос, являются ли *A* и *B* совозможными, для Лейбница является вопросом логическим, а именно — заключает ли существование обоих, и *A* и *B,* противоречие? Из этого следует, что теоретически логика способна решать вопрос о том, какая группа совозможностей является наибольшей, и следовательно, эта группа будет существовать.

Однако, может быть, в действительности Лейбниц не имел в виду того, что сказанное выше являлось *определением* существования. Если бы это было просто критерием, его можно было бы примирить с его общеизвестными взглядами посредством того, что он назвал «метафизическим совершенством». Термин «метафизическое совершенство» в его употреблении, по-видимому, означает количество существования. Это, говорит он, «не что иное, как величина положительной реальности, взятой в строгом смысле». Он всегда доказывал, что Бог создал столько, сколько возможно, и это явилось одним из его обоснований отказа признать пустое пространство. Существует общее убеждение (которого я никогда не понимал), что лучше существовать, чем не существовать; на этом основании детей призывают быть благодарными их родителям. Лейбниц, очевидно, придерживался этого мнения и считал частью Божьей благодати сотворение

наиболее полной Вселенной. Из этого следует, что действительный мир должен был бы состоять из самых больших групп совозможностей. И было бы все еще истинным, что только лишь логика, данная достаточно способному логику, могла бы решить, будет ли существовать или нет данная возможная субстанция.

Лейбниц в своих не опубликованных при его жизни размышлениях является наилучшим примером философа, использующего логику как ключ к метафизике. Этот тип философии начинается с Парменида, а продолжается он в платоновском использовании теории идей, чтобы доказать различные внелогические суждения. К этому же типу философии принадлежат философия Спинозы, а также философия Гегеля. Но никто из них не смог с такой ясностью заключать от синтаксиса к действительному миру. Этот вид аргументации получил дурную славу из-за роста эмпиризма. Возможны ли какие-либо действенные заключения от языка к нелингвистическим фактам — это вопрос, относительно которого я не имею желания выступать с догматическими суждениями; но, несомненно, выводы, найденные у Лейбница и других априористских философов, не являются действенными, так как все они основаны на ошибочной логике. Субъектно-предикатная логика, которую допускали в прошлом все подобные философы, или совсем игнорировала отношения, или употребляла ложные аргументы, чтобы доказать, что отношения нереальны. Лейбниц повинен в особой непоследовательности: в соединении субъектно-предикатной логики с плюрализмом, так как суждение «существует много монад» не является суждением субъектно-предикатной формы. Для того чтобы быть последовательным, философ, который верит в то, что все суждения являются суждениями именно этой формы, должен быть монистом, подобно Спинозе. Лейбниц же отвергал монизм большей частью из-за своей приверженности к динамике и из-за своего довода, что протяженность предполагает повторение и поэтому не может быть атрибутом единичной субстанции.

Лейбниц — скучный писатель, и его влияние на немецкую философию сделало ее педантичной и сухой. Его ученик Вольф, теории которого господствовали в германских уни-

верситетах вплоть до появления «Критики чистого разума» Канта, выкинул из Лейбница все, что было у Лейбница самого интересного, и создал сухой, профессорский способ мышления. За пределами Германии философия Лейбница имела мало влияния; его современник Локк направлял британскую философию, во Франции в то время царил Декарт, до тех пор пока его не сменил Вольтер, сделавший модным английский эмпиризм.

Тем не менее Лейбниц остается величественной фигурой, и его величие сейчас заметнее, нежели когда-либо раньше. Помимо того значения, которое он имеет как математик и создатель исчисления бесконечно малых, он был основоположником математической логики, важность которой он понял тогда, когда она еще никому не была ясна. А его философские гипотезы, хотя и фантастичны, очень ясны и могут быть точно выражены. Даже его монады все еще могут быть полезны как предполагаемые возможные пути видимого восприятия, хотя их нельзя рассматривать как лишенные окон. Что я со своей стороны считаю лучшим в его теории монад — это его два рода пространства: субъективное, в восприятии каждой монады, и объективное, состоящее из скоплений точек зрения различных монад. Это, я полагаю, все еще полезно в соотнесении восприятия и физики.

Глава XII
ФИЛОСОФСКИЙ ЛИБЕРАЛИЗМ

Появление либерализма в политике и философии дало материал для изучения очень общего и очень важного вопроса, а именно вопроса о том, какое влияние оказывали политические и социальные обстоятельства на выдающихся и оригинальных мыслителей и, наоборот, каково было влияние этих людей на последующее политическое и социальное развитие.

Нужно остерегаться двух противоположных, но одинаково общераспространенных ошибок. С одной стороны, люди, которые больше знают книги, чем жизнь, склонны переоценивать влияние философов. Когда они видят, что какая-то политическая партия заявляет, будто она руковод-

ствуется учением такого-то или такого-то, они думают, что учением такого-то и такого-то определяются действия этой партии, в то время как, нередко, роль философа в этом процессе только кажущаяся, потому что рекомендуемое им партия делала бы в любом случае. До недавнего времени почти все писатели преувеличивали влияние своих предшественников в этом направлении. И, наоборот, реакция против старой ошибки вызвала новую, заключающуюся в том, что теоретиков рассматривают как почти пассивный продукт обстоятельств, считают, что они вообще едва ли оказывают какое-либо влияние на ход событий. Согласно этой точке зрения, идеи — это пена на поверхности глубинных течений, определяемых материальными и техническими причинами: социальные изменения вызваны мышлением не больше, чем течение реки вызвано теми пузырьками, которые показывают наблюдателю направление ее течения. Со своей стороны, я полагаю, что истина — между этими двумя крайностями. Между идеями и практической жизнью, как и повсюду, существует взаимодействие; спрашивать, что из них — причина, а что — результат, так же бесполезно, как решать проблему, что было раньше — курица или яйцо. Я не буду напрасно тратить время на абстрактное рассмотрение этого вопроса, а подвергну историческому анализу один важный момент из этого общего вопроса, а именно развитие либерализма и его ответвлений с конца XVII века до наших дней.

Ранний либерализм был порождением Англии и Голландии и обладал некоторыми ярко выраженными характерными чертами. Он отстаивал религиозную терпимость, по своему характеру был протестантским, но скорее веротерпимым, чем фанатичным, и относился к религиозным войнам, как к глупости. Он отдавал должное торговле и промышленности и оказывал большее предпочтение поднимающемуся среднему классу, чем монархии и аристократии; он проявлял громадное уважение к праву собственности, особенно когда она накапливалась благодаря труду самого владельца. Принцип наследования власти хотя полностью и не отвергался, ограничивался больше, чем когда-либо прежде; отвергалось, в частности, божественное право королей, и провозглашался тот взгляд, что каждое сообщество людей имеет право, по крайней мере

первоначально, установить ту форму правления, какую оно пожелает. В неявном виде тенденцией раннего либерализма была тенденция к демократии, умеряемая правом собственности. Имелось убеждение, поначалу не высказанное в явном виде, что все люди рождаются равными и что их последующее неравенство является продуктом обстоятельств. Это привело к тому, что особо важное значение стали придавать образованию как противоположности унаследованным характеристикам. Было в нем и некоторое предубеждение против правительства, потому что правительство почти везде было в руках королей или аристократов, которые редко понимали или уважали нужды купцов, но это предубеждение ослаблялось надеждой, что скоро будет достигнуто необходимое понимание этих нужд и проявлено должное уважение к ним.

Ранний либерализм был оптимистичным, энергичным и философским потому, что он был представителем растущих сил, которые появились как бы для того, чтобы без больших трудностей одерживать победы и принести своей победой великие блага человечеству. Либерализм противостоял всему средневековому и в политике, и в философии, потому что средневековые теории использовались для того, чтобы санкционировать власть церкви и короля, чтобы оправдать гонения и воспрепятствовать расцвету науки; но он был одинаково враждебен и современному ему фанатизму кальвинистов и анабаптистов. Он стремился положить конец политическим и богословским спорам, с тем чтобы освободить энергию для вдохновляющих дел торговли и науки, таких, например, как основание Ост-Индской компании и Английского банка, создание теории тяготения и открытие учения о кровообращении. Во всем Западном мире фанатизм уступал место просвещению, исчезал страх перед испанским могуществом, увеличивалось благосостояние всех классов и появились самые возвышенные надежды, подкрепляемые самыми трезвыми суждениями. За сотню лет не случилось ничего, что омрачило бы эти надежды, до тех пор пока, наконец, они сами не породили Французскую революцию, что привело непосредственно к Наполеону, а отсюда к Священному союзу. После этих событий либерализм должен был перейти как бы на второе дыхание, прежде чем стало возможным возрождение оптимизма XIX века.

Прежде чем останавливаться на каких-либо подробностях, необходимо рассмотреть общую структуру либерального движения, начиная с XVII и кончая XIX столетием. Эта структура, сначала простая, становится постепенно все более и более сложной. Отличительной чертой всего либерального движения в широком смысле этого слова является индивидуализм; но этот термин без дальнейшего определения неясен. Греческие философы, вплоть до Аристотеля, включая его самого, не были индивидуалистами в том смысле, в котором я хочу использовать этот термин. Они рассматривали человека существенно, как члена общества. «Государство» Платона, например, давало определение хорошего общества, а не хорошего индивидуума. Но с утратой политической свободы, начиная с Александра Македонского, развился индивидуализм, и его представляли киники и стоики. Согласно философии стоиков, человек может хорошо жить при любых социальных обстоятельствах. Таким же был и взгляд христианства, особенно до того, как оно приобрело контроль над государством. Но в Средние века, в то время как мистики поддерживали первоначальные индивидуалистические тенденции христианской этики, во взглядах большинства людей, включая значительную часть философов, господствовал устойчивый синтез догмы, закона и обычая, что заставляло подчинить теоретические убеждения и практическую нравственность людей контролю такого социального института, как католическая церковь: что является истиной и что благом, определяла не мысль одиночек, а коллективная мудрость церковных соборов.

Первая значительная брешь в этой системе была пробита протестантизмом, который утверждал, что Вселенские соборы могут ошибаться. Таким образом, определение истины стало рассматриваться уже как дело не социальной, а индивидуальной инициативы. Так как различные индивидуумы приходят к различным выводам, то возникала борьба, и теологические вопросы решались теперь не на собраниях епископов, а на поле боя. Но так как ни одна сторона не могла истребить другую, то в конце концов стало очевидным, что должен быть найден метод, примиряющий интеллектуальный и этический индивидуализм с установленным порядком об-

щественной жизни. Это была одна из главных проблем, которую пытался разрешить ранний либерализм.

Между тем индивидуализм проник в философию. Основная посылка Декарта «я мыслю, следовательно, я существую» сделала основание познания различным для каждого человека, так как для каждого человека отправной точкой было его собственное существование, а не существование других индивидуумов или сообщества индивидуумов. Подчеркивание им надежности ясных и отчетливых идей идет в этом же самом направлении, так как именно интроспективным рассмотрением того, что мы мыслим, мы устанавливаем, являются ли наши идеи ясными и отчетливыми. Большая часть философов после Декарта в большей или меньшей степени разделяла эту интеллектуально-индивидуалистическую точку зрения.

Однако существуют различные формы этого общего положения, имеющие на практике самые различные следствия. Воззрения типичного ученого-исследователя обладают, может быть, самой малой дозой индивидуализма. Когда такой исследователь создает новую теорию, он поступает так единственно потому, что это кажется ему правильным; он не склоняется перед авторитетом, так как в противном случае он продолжал бы придерживаться теорий своих предшественников. В то же время он обращается к общепринятым критериям истины и надеется убедить других людей не силой своего авторитета, а доводами, которые убедительны для них как для индивидуумов. В науке любое столкновение между индивидуумом и обществом, в сущности, является преходящим, так как люди науки, вообще говоря, придерживаются одинаковых интеллектуальных стандартов, и поэтому дискуссии и исследования обычно заканчиваются соглашением. Однако это уже современная точка зрения; во времена Галилея авторитет Аристотеля и церкви еще считался по крайней мере настолько же убедительным, как и свидетельство чувств. Это показывает, что элемент индивидуализма хотя и не является определяющим, тем не менее имеет существенное значение в научном методе.

Ранний либерализм был индивидуалистичным в интеллектуальных и экономических вопросах, но не был эмоционально или этически склонным к самоутверждению. Эта

форма либерализма господствовала в Англии в XVIII столетии; ее разделяли творцы американской конституции и французские энциклопедисты. В период Французской революции либерализм представляли более умеренные партии, в том числе жирондисты, но с их устранением он исчез из французской политики для целого поколения. В Англии с появлением бентамовцев и манчестерской школы он снова приобрел влияние после наполеоновских войн. Своего величайшего развития он достиг в Америке, где в условиях свободы от пут феодализма и государственной церкви он господствовал с 1776 года до наших дней, или, во всяком случае, до 1933 года.

Новое направление, постепенно развившееся в антитезу либерализма, началось с Руссо, а зрелости достигло в романтическом направлении и принципах национализма. В этом направлении индивидуализм захватил не только интеллектуальную сферу, но и сферу страстей, и тогда стали явными анархические стороны индивидуализма. Культ героя, созданный Карлейлем и Ницше, типичен для этой философии. В этом культе объединились различные элементы. В нем были неприязнь к раннему индустриализму, и ненависть к ужасам, которые он порождает, и отвращение к его жестокостям. Была в нем и тоска по Средним векам, которые идеализировались из-за ненависти к современному миру. Имелась попытка соединить защиту исчезающих привилегий церкви и аристократии с защитой рабочих против тирании промышленников. Имелось также страстное утверждение права бунтовать во имя национализма и провозглашение величия войны в защиту «свободы». Байрон был поэтом этого движения; Фихте, Карлейль и Ницше были его философами.

Но так как всем нам нельзя стать героями-вождями и все мы не можем господствовать, то эта философия, как и все другие формы анархизма, неизбежно ведет, когда из нее исходят, к деспотическому правлению наиболее удачливого «героя». И когда его тирания установится, он будет подавлять в других этику самоутверждения, с помощью которой сам поднялся к власти. Поэтому вся эта теория жизни сама себя опровергает в том смысле, что ее практическое использование приводит к чему-то совершенно иному: к абсолютному государству, в котором индивидуумы жестоко подавляются.

Имеется и еще одна философия, которая в основном представляет собой ответвление либерализма, а именно философия Маркса. Я рассмотрю ее позднее, а пока ее просто надо иметь в виду.

Первое исчерпывающее изложение философии либерализма можно найти у Локка — наиболее влиятельного, хотя ни в коем случае не наиболее глубокого из новых философов. В Англии его взгляды настолько полно гармонировали со взглядами большинства образованных людей, что трудно проследить их влияние, за исключением влияния в теоретической философии; с другой стороны, во Франции, где они практически вели к оппозиции по отношению к существовавшему тогда режиму и к господству картезианства в теории, они, безусловно, оказали значительное воздействие на формирование хода событий. Это пример общего закона: философия, развившаяся в политически и экономически передовой стране и являющаяся на своей родине немногим большим, чем *выяснением* и систематизацией господствующих мнений, может в другом месте породить революционную атмосферу и фактически в конечном счете революцию. Принципы, направляющие политику передовых стран, становились известными в менее передовых странах главным образом благодаря теоретикам. В передовых странах практика вдохновляет теорию, в других — теория практику. В этом различии одна из причин того, почему пересаженные на другую почву идеи редко бывают такими плодотворными, какими они были на своей родной почве.

Прежде чем приступить к рассмотрению философии Локка, обратимся к рассмотрению некоторых особенностей развития Англии в XVII столетии, которые оказали влияние на формирование взглядов Локка.

Конфликт между королем и парламентом, вылившийся в гражданскую войну, раз и навсегда создал у англичан склонность к компромиссу и умеренности и породил страх, господствующий над ними вплоть до настоящего времени, перед тем, чтобы довести любую теорию до ее логического конца. Принципы, за которые боролся Долгий Парламент, вначале имели поддержку огромного большинства. Эти принципы имели целью отменить право короля устанавливать торговые

монополии и заставить его признать за парламентом исключительное право облагать налогами. Они провозглашали свободу мнений и действия в рамках англиканской церкви. Выразителем этого требования был архиепископ Лод. Согласно этим принципам, парламент должен собираться в установленные сроки, а не созываться лишь в редких случаях, когда король найдет необходимым его сотрудничество. Они выступали против произвольных арестов и раболепного повиновения судей королевским прихотям. Но многие, несмотря на то что были готовы агитировать за эти цели, не были готовы вести войну против короля, которая казалась им государственной изменой и богоотступничеством. Как только война разразилась, силы распределились почти поровну.

Политические события с начала гражданской войны до вступления Кромвеля в должность лорда-протектора шли таким путем, который сейчас стал привычным, но тогда был беспрецедентным. Партия парламента состояла из двух фракций: пресвитерианцев и индепендентов; пресвитерианцы хотели сохранить государственную церковь, но упразднить институт епископов; индепенденты соглашались с ними в отношении епископов, но считали, что каждая конгрегация должна быть свободна в выборе своей веры, без вмешательства какого-либо центрального духовного органа. Пресвитерианцы принадлежали в основном к более высоким общественным классам, чем индепенденты, и их политические взгляды были более умеренными. Они хотели прийти к соглашению с королем, как только поражение сделает его более сговорчивым. Однако их политика оказалась неосуществленной из-за двух обстоятельств: во-первых, король проявил величайшее упрямство в деле с епископами; во-вторых, победить короля оказалось трудной задачей, и достигнута эта победа была лишь благодаря кромвелевской армии нового образца, состоявшей из индепендентов. Поэтому, когда военное сопротивление короля было сломлено и его не удалось склонить к заключению договора, превосходство пресвитерианцев в армиях парламента было утрачено. Защита демократии привела к концентрации власти в руках меньшинства, и оно пользовалось ею с полным пренебрежением к демократии и парламентскому правительству. Когда Карл I попытался арестовать пять

членов парламента, это вызвало общий протест, и неудача сделала его смешным. У Кромвеля таких трудностей не было. Пользуясь прайдовой чисткой, он изгнал около сотни пресвитерианских членов парламента и на время получил большинство, которое раболепствовало перед ним. И, наконец, когда он решил распустить весь парламент, «ни одна собака не гавкнула», по-видимому, война сделала важной только военную силу и породила презрение к конституционным формам. В период всей дальнейшей жизни Кромвеля правительство Англии было военной диктатурой, которую ненавидело все более и более растущее большинство нации, но от которой оно не имело возможности избавиться, так как были вооружены только одни приверженцы Кромвеля.

Карл II, после того как он долгое время скрывался в лесах и жил как изгнанник в Голландии, при Реставрации решил, что больше он таких путешествий не предпримет. Это воспитало в нем известную умеренность. Он заявил, что никакая власть без санкции парламента не может облагать налогами. Он утвердил Habeas Corpus Act, который лишал корону права произвольных арестов. Время от времени он, используя субсидии Людовика XIV, мог высказывать презрение к финансовой власти парламента, но в основном это был конституционный монарх. Большая часть ограничений королевской власти, которые впервые были потребованы противниками Карла I, была признана при Реставрации, и Карл II относился к ним с должным почтением, так как понимал, что подданные могут причинить своим королям большие неприятности.

Яков II в отличие от своего брата был полностью лишен его утонченности и хитрости. Своим фанатичным католицизмом он объединил против себя сторонников англиканской церкви и нонконформистов, несмотря на свои попытки примириться с последними посредством провозглашения веротерпимости вопреки парламенту. Его внешняя политика также сыграла свою роль. Стюарты, чтобы избежать налогообложении, которые требовались в военное время и которые сделали бы их зависимыми от парламента, проводили политику низкопоклонства сначала по отношению к Испании, а затем и к Франции. Растущая мощь Франции породила постоянную враждебность англичан к ведущему континен-

тальному государству, а аннулирование Нантского эдикта вызвало у протестантов резко враждебные чувства к Людовику XIV. В конце концов почти каждый человек в Англии хотел избавиться от Якова II, но почти каждый также хотел избежать возвращения к дням гражданской войны и диктатуры Кромвеля. Так как конституционного способа избавиться от Якова II не существовало, то должна была произойти революция, но она должна быстро кончиться, чтобы не дать никакой возможности для деятельности подрывных элементов. Раз и навсегда необходимо было обеспечить права парламента. Король должен уйти, но монархию следовало сохранить; однако это должна быть не монархия божьей милостью, а монархия, зависимая от законодательных органов, а также от парламента. Объединенными усилиями аристократии и крупной буржуазии, без единого выстрела все это было быстро достигнуто. Компромисс и умеренность, после того как были испытаны и потерпели неудачу все формы непримиримости, восторжествовали.

Новый король, будучи голландцем по рождению, принес с собой торговую и теологическую мудрость, которой отличалась его страна. Был создан Английский банк; национальный долг был передан в надежные руки, невозможны стали больше отказы от уплаты долгов по капризу монарха. Акт о веротерпимости, несмотря на то что он оставлял католиков и нонконформистов объектом всевозможных несправедливых действий, положил конец их прямому преследованию. Внешняя политика стала решительно антифранцузской и с короткими перерывами оставалась такой вплоть до победы над Наполеоном.

Глава XIII
ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ ЛОККА

Джон Локк (1632–1704) является апостолом самой умеренной и самой успешной из всех революций — революции 1688 года. Ее цели были очень скромными, но они были полностью достигнуты, и в Англии до сих пор не видят необходимости

в другой революции. Локк точно отражает ее дух, и большинство его работ появилось в период около 1688 года. Главная его работа по теоретической философии — «Опыт о человеческом разуме» — была закончена в 1687 году и опубликована в 1690 году. Его «Первое письмо о веротерпимости» первоначально было опубликовано на латинском языке в 1689 году в Голландии, в стране, в которой Локк счел благоразумным искать убежище в 1683 году. Два последующих письма о веротерпимости были опубликованы в 1690 и 1692 годах. Разрешение на публикование двух «Трактатов о правительстве» он получил в 1689 году, вскоре после чего они вышли в свет. Его книга «Мысли о воспитании» была опубликована в 1693 году. Хотя он и долго жил, но все его произведения, оказавшие какое-то влияние, ограничиваются небольшим периодом — с 1687 по 1693 год. Удачные революции вдохновляют тех, кто в них верит.

Отец Локка был пуританином, боровшимся на стороне парламента. Во времена Кромвеля, когда Локк находился в Оксфордском университете, там все еще господствовала схоластическая философия; Локк не любил и схоластику, и фанатизм индепендентов. Большое влияние оказал на него Декарт. Локк стал врачом, а его патроном был лорд Шефтсбери — Драйденовский «Ахитофель». Когда Шефтсбери впал в немилость в 1683 году, Локк бежал с ним в Голландию и оставался там вплоть до революции. После революции, за исключением нескольких лет, в течение которых он подвизался в Министерстве торговли, он посвятил свою жизнь литературному труду и бесчисленным дискуссиям, возникавшим из-за его книг.

Годы перед революцией 1688 года, когда Локк не мог без серьезного риска принять теоретическое или практическое участие в английской политике, он провел, сочиняя свой «Опыт о человеческом разуме». Это его важнейшая книга, которая больше всего принесла ему славы, но его влияние на философию политики было так велико и так продолжительно, что его можно рассматривать как основателя философского либерализма, так же как и эмпиризма в теории познания.

Локк является наиболее удачливым из всех философов. Он закончил свою работу по теоретической философии как

раз в тот момент, когда правление в его стране попало в руки людей, которые разделяли его политические взгляды. В последующие годы наиболее энергичные и влиятельные политики и философы поддерживали и на практике и в теории взгляды, которые он проповедовал. Его политические теории, развитые Монтескье, отражены в американской конституции и находят применение повсюду, где существует спор между президентом и конгрессом. На его теории еще около пятидесяти лет тому назад основывалась британская конституция, и так же обстояло дело с французской конституцией, принятой в 1871 году.

Во Франции XVIII века Локк своим влиянием, а оно было огромным, первоначально был обязан Вольтеру, который, будучи молодым человеком, провел некоторое время в Англии и в «Философских письмах» проповедовал своим соотечественникам английские идеи. За ним пошли философы и умеренные реформаторы; крайние же революционеры пошли за Руссо. Его французские последователи, правы они были или нет, верили в тесную связь между теорией познания Локка и его взглядами на политику.

В Англии эта связь менее заметна. Из двух наиболее известных последователей Локка Беркли не был значительной фигурой в политике, а Юм принадлежал к партии тори и свои реакционные взгляды изложил в «Истории Англии». Но после Канта, когда немецкий идеализм начал оказывать влияние на мысль Англии, снова возникла связь между философией и политикой: философы, которые шли за немецкими идеалистами, в основном были консерваторами, тогда как последователи Бентама, являющегося радикалом, оставались верными традициям Локка. Однако это соотношение не было постоянным; Т.Г. Грин, например, был одновременно и либералом и идеалистом.

Не только правильные взгляды Локка, но даже его ошибки на практике были полезны. Возьмем, например, его теорию о первичных и вторичных качествах. К первичным качествам относятся такие, которые неотделимы от тела: плотность, протяженность, фигура, движение или покой и число. Вторичные качества — все остальные: цвет, звуки, запахи и т. д. Он утверждает, что первичные качества находятся фак-

тически в телах; вторичные же качества, наоборот, существуют только в восприятиях. Без глаза не было бы цветов, без уха не было бы звуков и т. п. В пользу взглядов Локка относительно вторичных качеств имеются хорошие доказательства: желтуха, синие очки и т. д. Но Беркли указал, что такие же аргументы применимы и к первичным качествам. Со времени Беркли дуализм Локка в этом вопросе в философском отношении устарел. Несмотря на это, в практической физике он господствовал до возникновения квантовой теории наших дней. Он не только явно или молчаливо допускался физиками, но и доказал свою полезность как источник многих очень важных открытий. Теория, что физический мир состоит только из движущейся материи, была основанием для признанных теорий звука, теплоты, света и электричества. Прагматически теория была полезна, как бы ни была она ошибочна теоретически. А это типичная доктрина Локка.

Философия Локка, как это видно из изучения «Опыта о человеческом разуме», вся пронизана определенными достоинствами и определенными недостатками. И те и другие одинаково полезны: недостатки являются таковыми только с *теоретической* точки зрения. Локк всегда благоразумен и всегда скорее охотно пожертвует логикой, чем станет парадоксальным. Он провозглашает общие принципы, которые, как читателю легко себе представить, способны приводить к странным следствиям; но всякий раз, когда такие странные следствия, кажется, готовы появиться, Локк тактично воздерживается от их выведения. Логика эта раздражает, а для людей практических служит доказательством здравого суждения. Так как мир является тем, чем он есть, ясно, что правильное умозаключение из истинных посылок не может привести к ошибкам; но посылки могут быть настолько близки к истине, насколько это требуется в теоретическом отношении, и тем не менее они могут привести к практически абсурдным следствиям. Поэтому для здравого смысла в философии имеется оправдание, но только в том отношении, что он показывает, что наши теоретические положения не могут быть совершенно правильными до тех пор, пока их следствия поверяются здравым смыслом, который оказывается неотразимым. Теоретик может возразить, что здравый

смысл не более непогрешим, чем логика. Но это возражение, сделанное Беркли и Юмом, было бы полностью чуждо интеллектуальному характеру Локка.

Характерная особенность Локка, которая распространяется и на все либеральное направление, — это отсутствие догматизма. Убеждение в нашем собственном существовании, существовании Бога и в истинности математики — вот те немногие несомненные истины, которые Локк унаследовал от предшественников. Но как бы ни отличалась его теория от теорий его предшественников, в ней он приходит к выводу, что истиной обладать трудно и что разумный человек будет придерживаться своих взглядов, сохраняя некоторую долю сомнения. Этот образ мышления, очевидно, связан с религиозной терпимостью, с успехом парламентской демократии, с laissez-faire и со всей системой либеральных установок. Хотя Локк — глубоко религиозный человек, искренне верующий в христианство, принимающий откровение за источник познания, тем не менее он ставит откровение под контроль разума. В одном случае он говорит: «Простое свидетельство откровения есть высочайшая достоверность», — но в другом указывает: «Разум должен судить об откровении». Таким образом, в конце концов разум более высок.

Показательна в этой связи глава «Об энтузиазме». «Энтузиазм» тогда означал не то, что сейчас: он означал веру в личное откровение религиозных вождей или их последователей. Это характерная черта сект, потерпевших поражение при Реставрации. Когда существует множество таких личных откровений, каждое из которых несовместимо с другим, истина или то, что принимается за таковую, становится чисто индивидуальной и теряет свой социальный характер. Любовь к истине, что Локк считает существенным, весьма отличается от любви к некоторым частным теориям, принимаемым за истину. Безошибочный признак любви к истине, говорит он, — это «не поддерживать никакого предложения с большей уверенностью, нежели позволяют доказательства, на которых оно построено». Склонность предписывать, говорит он, показывает невозможность любить истину. «Энтузиазм, устраняя разум, стремится установить откровение без его помощи. Но на деле он устраняет этим одновременно и разум и откро-

вение и ставит на их место беспочвенные фантазии человеческого воображения». Люди, которые страдают от меланхолии или от тщеславия, вероятно, «убеждены в непосредственном общении с Божеством». Отсюда получается, что самые различные действия и взгляды получают Божественную санкцию, которая поощряет «человеческую лень, невежество и тщеславие». Он заключает главу уже цитированным афоризмом, что «разум должен судить об откровении».

Что Локк подразумевает под словом «разум», можно установить лишь на основании всей его книги. Правда, имеется глава под названием «О разуме», но она в основном посвящена доказательству, что разум не состоит из силлогистических рассуждений, и смысл всей главы подытоживается предложением: «Господь Бог не был столь скаредным по отношению к людям, чтобы создать их просто двуногими тварями и предоставить Аристотелю сделать их разумными». Разум в понимании Локка имеет две части: первая — это установление того, что относится к вещам, о которых мы имеем определенные знания; вторая — исследование предложений, которые мудро принять на практике, хотя они только вероятны и неопределенны. «Есть два основания вероятности, — говорит он, — это согласие с нашим собственным опытом или подтверждение опытом других». Сиамский король, замечает он, перестал верить тому, что говорили ему европейцы, когда они упомянули про лед.

В главе «О степенях согласия» он говорит, что степень согласия в отношении любого предложения зависит от оснований вероятности в его пользу. После указания на то, что мы должны часто действовать на основе вероятности, которая близка к достоверности, он говорит, что правильное употребление этого соображения «состоит в милосердии и снисхождении друг к другу. Так как поэтому большинство людей, если не все, неизбежно придерживаются различных *мнений,* не имея достоверных и несомненных доказательств их истинности, — а отходить и отказываться от своих прежних убеждений тотчас же после того, как представят довод, на который нельзя немедленно возразить и показать его недостаточность, значит навлекать на себя слишком тяжкие обвинения в невежестве, легкомыслии или глупости, — то мне

кажется, при *различии мнений* всем людям следовало бы соблюдать *мир* и выполнять общий долг человечности и *дружелюбия*. Ведь было бы неразумно ожидать, что кто-нибудь охотно и услужливо отказался от своего мнения и принял наше мнение со слепой покорностью авторитету, которого, однако, разум не признает. Ибо, как бы часто ни заблуждался разум, он не может руководствоваться ничем, кроме своего рассуждения, и не может слепо подчиняться воле и диктату других лиц. Если человек, которого вы хотите склонить к своему мнению, — из тех, кто раньше изучит дело, а потом соглашается, то вы должны дать ему возможность пересмотреть все на досуге, чтобы он, вспоминая то, что исчезло из его ума, изучил все частности, дабы увидеть, на чьей стороне преимущество. И если этот человек не признает наших доводов настолько вескими, чтобы снова вовлечь себя в такие труды, то ведь и мы сами часто поступаем так в подобных случаях. Мы и сами обиделись бы, если бы другие вздумали предписывать нам, какие вопросы мы должны изучать. А если человек принимает мнения на веру, то как мы можем воображать, что он откажется от тех убеждений, которые время и привычка настолько укрепили в его уме, что он считает их самоочевидными и обладающими бесспорной достоверностью или же видит в них впечатления, полученные от Самого Бога или от людей, им посланных? Как можем мы ожидать, повторяю я, чтобы утвержденные таким образом мнения склонились перед доводами или авторитетом постороннего человека или противника, особенно при наличии подозрения в заинтересованности или умысле, как это всегда бывает, когда люди считают, что с ними дурно обращаются? Мы хорошо поступим, если будем снисходительны к нашему незнанию и постараемся устранить его, мягко и вежливо просвещая, и не будем сразу же дурно обращаться с другими, как с людьми упрямыми и испорченными, за то, что они не хотят отказаться от собственных мнений и принять наши или, по крайней мере, те мнения, которые мы хотели бы навязать им, между тем, как более вероятно, что мы не менее упрямы в отношении принятия некоторых их мнений. Ибо, где же тот человек, который обладает бесспорной очевидностью истины всего того, что он осуждает? Кто может сказать, что он доскональ-

но изучил все свои и чужие мнения? При нашей неустойчивости в действиях и при нашей слепоте необходимость верить без знаний, часто даже на очень слабых основаниях, должна была бы заставлять нас быть деятельными и старательными больше для собственного просвещения, чем для принуждения других. ...И есть основание думать, что если бы люди сами были больше образованы, они были бы менее навязчивыми»[1].

До сих пор я имел дело только с последними главами «Опыта», в которых Локк излагает взгляды на мораль, извлеченные из его более ранних теоретических исследований природы и границ человеческого познания. Сейчас же необходимо рассмотреть, что он хотел сказать по этому сугубо философскому вопросу.

Локк, как правило, презирает метафизиков. Относительно некоторых спекуляций Лейбница он так пишет своему приятелю: «И вы и я имели достаточно пустяков этого рода». Концепцию субстанции, которая была в его время господствующей в метафизике, он считает туманной и бесполезной, но не осмеливается отвергнуть ее полностью. Локк допускает обоснованность метафизических доказательств существования Бога, но он на них не задерживается, и кажется, что ему как-то неудобно говорить о них. Всякий раз, когда Локк высказывает новые идеи, а не просто повторяет традиционные, его мысль остается в пределах конкретных специальных вопросов, а не прибегает к широким абстракциям. Его философия развертывается постепенно, как научная работа, и не является монументальным построением, подобным великим континентальным системам XVII века.

Локка можно рассматривать как основателя эмпиризма — доктрины, утверждающей, что все наше знание (возможно, исключая логику и математику) выводится из опыта. Соответственно, первая книга «Опыта», вопреки Платону, Декарту и схоластам, утверждает, что не существует врожденных идей или принципов. Во второй книге он пытается подробно показать, как из опыта возникают различные виды идей. Отвергая врожденные идеи, он говорит:

«Предположим, что ум есть, так сказать, белая бумага без всяких знаков и идей. Но каким же образом он получает их?

[1] *Дж. Локк*. Соч., М., 1985. Т. 2, с. 139–140.

Откуда он приобретает тот их обширный запас, который деятельное и беспредельное человеческое воображение нарисовало с почти бесконечным разнообразием? 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»[1].

Наши идеи выводятся из двух источников: а) ощущений и б) восприятий действия нашего собственного ума, что может быть названо «внутренним чувством». Поскольку мы можем мыслить только посредством идей и так как все идеи возникают из опыта, то очевидно, что никакие наши знания не могут предшествовать опыту.

Восприятие, говорит он, есть «первый шаг к познанию, путь для всего к нему материала». Современному человеку это положение может показаться почти трюизмом, так как оно вошло в плоть и кровь образованного человека, по крайней мере в странах, говорящих на английском языке. Но в то время считали, что ум знает о всех видах вещей априорно, и теория о полной зависимости знаний от восприятия, которую выдвинул Локк, была новой и революционной. Платон в «Теэтете» пытался отвергнуть тождество познания и восприятия, и начиная с его времени почти все философы, включая Декарта и Лейбница, учили, что многие из наших наиболее ценных знаний не выводятся из опыта. Поэтому всепронизывающий эмпиризм Локка был смелым нововведением.

Третья книга «Опыта» имеет дело с рассмотрением слов и в основном стремится показать, что то, что метафизики представляют как знание о мире, является чисто словесным знанием. В главе III «Об общих терминах» Локк занимает крайне номиналистическую позицию в вопросе об универсалиях. Все вещи, которые существуют, — единичны, но мы можем образовать общую идею, такую, например, как «человек», которая применима ко многим единичным вещам, и этим общим идеям мы можем дать имена. Их общий характер заключается единственно *в* том, что они применимы или могут быть применимы к многообразию единичных вещей; сами по себе в качестве идей в нашем уме, они также единичны, как и все, что существует.

[1] *Дж. Локк.* Соч., М., 1985. Т. 1, с. 154.

Глава VI книги третьей «Об именах субстанций» имеет целью опровержение схоластической доктрины сущности. Вещи *могут* иметь реальную сущность, которой является их физическая организация, но это в основном нам не известно и не является той «сущностью», о которой говорят схоласты. Сущность, как мы можем ее познать, есть чисто словесная, она заключается просто в определении общего термина. Например, спор о том, является ли сущностью тела только протяженность или протяженность плюс плотность, есть спор о словах: мы можем определить слово «тело» любым способом, и никакого вреда от этого не будет до тех пор, пока мы будем придерживаться нашего определения. Отдельные виды являются не фактом природы, а фактом языка; они представляют собой «отдельный комплекс идей, с отдельными именами, данными им». Правда, в природе существуют различные вещи, но различия проявляются в виде непрерывных градаций: «Границы видов, посредством которых люди различают их, созданы людьми». Он приводит примеры уродов, относительно которых сомнительно, были ли они людьми или нет. Эта точка зрения не была общепринятой до тех пор, пока Дарвин, создав теорию эволюции, не убедил людей в наличии постепенных изменений. Только те, которые не были удовлетворены учением схоластов, могли понять, как много метафизического хлама вымела эта теория.

И эмпиризм, и идеализм столкнулись с проблемой, которой до сих пор философия не нашла удовлетворительного решения. Эта проблема состоит в том, чтобы показать, каким образом мы познаем другие вещи, отличные от нас самих, и каковы действия нашего собственного ума. Локк рассматривает эту проблему, но то, что он говорит, совершенно неудовлетворительно. В одном месте он говорит: «Так как у ума во всех его мыслях и рассуждениях нет непосредственного объекта, кроме его собственных идей, которые он и рассматривает или может рассматривать, то ясно, что наше познание касается только их»[1]. И снова: «Познание есть восприятие соответствия или несоответствия двух идей»[2]. Из этого, казалось бы, непосредственно следует, что мы не можем

[1] *Дж. Локк*. Соч., М., 1985. Т. 2, с. 3.

[2] Там же.

знать о существовании других людей или физического мира, так как они, если только существуют, не есть просто идеи в моем уме. Каждый из нас, соответственно, должен, поскольку это касается знания, замкнуться в себе и отречься от всякого контакта с внешним миром.

Однако это парадокс, а Локк не признает парадоксов. Соответственно, в другой главе он выдвигает иную теорию, совершенно несовместимую с прежней. Мы обладаем, говорит он, тремя видами познания реального существования. Наше познание нашего собственного существования интуитивно, наше познание существования Бога демонстративно и наше познание вещей, данных органам чувств, является чувственным[1].

В следующей главе он начинает более или менее понимать их несовместимость. Он полагает, что можно сказать: «Если действительно познание заключается лишь в восприятии соответствия или несоответствия наших собственных идей, то видения энтузиаста и рассуждения человека здравомыслящего будут одинаково достоверны». И отвечает: «Не так бывает, где идеи соответствуют вещам». Он продолжает убеждать, что все *простые* идеи должны соответствовать вещам, так как ум, согласно вышеуказанному, сам никак не может образовать какие-либо простые идеи: все они являются «продуктом вещей, действующих на ум». А что касается сложных идей субстанций, то «все наши сложные идеи их должны быть такими и только такими, как составленные из таких простых идей, которые были раскрыты как сосуществующие в природе». И еще, мы не можем получить знания иначе, как 1) через интуицию, 2) через рассуждение, исследуя соответствие или несоответствие двух идей, 3) и через ощущение, которое воспринимает существование отдельных вещей[2].

Во всем этом Локк предполагает известным, что некоторые умственные явления, которые он называет ощущениями, вызываются внешними причинами и что эти причины, по крайней мере до некоторой степени и в некоторых отношениях, сходны с ощущениями, которые являются их результатами. Но как, если исходить из принципов эмпи-

[1] *Дж. Локк.* Соч., М., 1985. Т. 2, кн. 4, гл. III.

[2] Там же, разд. 2.

ризма, это становится известным? Мы испытываем ощущения, но не их причины; действие ощущений будет точно таким же, как если бы наши ощущения возникали самопроизвольно. Убеждение в том, что ощущения имеют причины, и тем более убеждение в том, что они сходны со своими причинами, — это убеждение, которому, если его придерживаться, то следует придерживаться на основаниях, полностью независимых от опыта. Точка зрения, что «познание есть восприятие соответствия или несоответствия двух идей», приписывается Локку; избежать же парадоксов, которые порождает эта точка зрения, он может, лишь прибегая к средствам, настолько противоречивым, что только безусловная приверженность Локка к здравому смыслу позволяла ему закрыть на это глаза.

Эта трудность беспокоит сторонников эмпиризма вплоть до наших дней. Юм преодолел ее, отбросив предположение, что ощущения имеют внешние причины, но даже он сохранял это предположение всякий раз, когда забывал о своем собственном принципе, что случалось очень часто. Его основной принцип «нет идей без предшествующего впечатления», который он унаследовал от Локка, внушает доверие до тех пор, пока мы думаем о впечатлении, как о чем-то, вызванном внешней причиной, на что неизбежно наводит мысль само слово «впечатление». И когда рассуждения Юма становятся в определенной степени последовательными, они становятся и чрезвычайно парадоксальными.

Никому еще не удалось 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. Нет причины полагать, что непротиворечивая система содержит больше истинности, чем та, которая, подобно локковской, очевидно, является более или менее неправильной.

Этические теории Локка интересны частью сами по себе, частью как предвосхищение Бентама. Когда я говорю о его этических теориях, я имею в виду не его нравственную склонность как практика, а его общие теории относительно того, как люди поступают и как они должны поступать. Подобно Бентаму, Локк был очень доброжелательным человеком, который, однако, считал, что каждого человека (включая и его самого) побуждать к действиям должно единственно желание своего собственного счастья или удовольствия. Несколько цитат поясняют это положение:

«Вещи бывают добром и злом исключительно с точки зрения удовольствия и страданий. Добром мы называем, что может причинить или увеличить удовольствие, уменьшить страдания».

«Что двигает желанием? Я отвечу — счастье и только оно».

«Счастье в своем полном объеме есть наивысшее наслаждение, к которому мы способны».

«Необходимость преследовать истинное счастье есть основание всякой свободы».

«Предпочтение порока добродетели есть очевидное ложное суждение».

«Управление своими страстями есть истинное развитие свободы»[1].

По-видимому, последнее из этих утверждений зависит от теории вознаграждения и наказания на том свете. Бог ниспослал определенные нравственные правила; те, которые им следуют, пойдут на небо, а которые решатся их нарушить, рискуют пойти в ад. Поэтому человек, благоразумно пользующийся удовольствиями, будет добродетельным. С падением веры в то, что грех ведет в ад, стало труднее выдвигать чисто эгоистические аргументы в пользу добродетельной жизни. Бентам, бывший вольнодумцем, на место Бога поставил законодателя-человека: установление гармонии между общественными и личными интересами стало делом законов и социальных учреждений так, чтобы каждый человек в стремлении к своему собственному счастью был бы принужден содействовать общему счастью. Но это менее удовлетворительно, чем примирение общественных и личных интересов,

[1] Цитаты взяты из кн. II, гл. XX.

производимое совместно средствами неба и ада, так как законодатели не всегда бывают мудрыми и добродетельными и так как человеческие правительства не всеведущи.

Локк вынужден признать очевидную вещь, что люди не всегда действуют таким способом, который, по разумным расчетам, должен обеспечивать им максимум удовольствий. Мы ценим настоящие удовольствия больше, чем будущие, и удовольствия ближайшего будущего больше, чем удовольствия в отдаленном будущем. Можно сказать (этого Локк не говорит), что степень заинтересованности является количественной мерой общего обесценивания будущих удовольствий. Если бы перспектива истратить тысячу фунтов стерлингов в предстоящем году была бы так же восхитительна, как мысль истратить их сегодня, мне не нужно было бы жалеть об отсрочке удовольствия. Локк допускал, что благочестивые верующие часто совершают грехи, которые, по их собственному убеждению, угрожают им быть ввергнутыми в ад. Все мы знаем людей, которые откладывают посещение зубного врача на больший срок, чем они сделали бы это, если бы разумно стремились к достижению удовольствий. Таким образом, если даже нашим побуждением будет руководить удовольствие или стремление избежать страдания, следует добавить, что удовольствия теряют свою привлекательность, а страдание теряет свою остроту пропорционально их удаленности от настоящего.

Так как, согласно Локку, эгоистические и общие интересы совпадают только в конечном счете, то важно, чтобы люди, насколько возможно, руководствовались своими конечными интересами. Иными словами, люди должны быть благоразумны. Благоразумие — это единственная добродетель, которую нужно проповедовать, так как каждое прегрешение против добродетели является недостатком благоразумия. Упор на благоразумие является характерной чертой либерализма. Это связано с подъемом капитализма, так как благоразумные стали богатыми, тогда как неблагоразумные стали или остались бедными. Это связано также и с определенными формами протестантского благочестия: добродетель с оглядкой на небо психологически очень напоминает бережливость с оглядкой на коммерческий банк.

Вера в гармонию между личными и общественными интересами является характерной чертой либерализма и надолго пережила теологическое основание, на котором она покоилась у Локка.

Локк утверждает, что свобода основана на необходимости достижения истинного счастья и на управлении нашими страстями. Это мнение он вывел из своей теории о том, что личные и общественные интересы в конце концов совпадают, хотя и не обязательно в каждый отдельный период. Из этой теории следует, что данное сообщество граждан, в одинаковой степени и набожных и благоразумных, будет действовать, обладая свободой, таким образом, чтобы достигнуть общего блага. Не будет нужды в том, чтобы они сдерживались человеческими законами, так как для этого будет достаточно божественных законов. До сих пор добродетельный человек, которого уговаривают стать разбойником, говорит себе: «Я мог бы избежать человеческого суда, но я не смог бы избежать наказания от руки Божественного Судьи». Соответственно, он откажется от своих нечестивых планов и будет жить так же добродетельно, как если бы он был уверен, что его может поймать полиция. Поэтому юридическая свобода полностью возможна только там, где благоразумие и набожность совпадают и имеют всеобщее распространение; где-нибудь в другом месте ограничения, налагаемые уголовным правом, обязательны.

Локк неоднократно утверждает, что мораль поддается обоснованию, но он не развивает этой идеи так полно, как было бы желательно. Приведем наиболее важный в этом отношении отрывок:

«Нравственность доказуема через доводы. Идея Верховного Существа бесконечной силы, благости и мудрости, которым мы созданы и от которого зависим, и идея человека как существа понимающего, разумного при той ясности, какой эти идеи у нас отличаются, могли бы, на мой взгляд, в случае надлежащего рассмотрения и следования им дать нашим обязанностям и правилам поведения основания, способные поставить нравственность в ряд доказуемых наук; и я не сомневаюсь, что при этом можно было бы установить мерила добра и зла, исходя из самоочевидных положений путем вы-

водов столь же необходимых, сколь и бесспорных, как выводы в математике, установить их для всякого, кто займется нравственностью с тем же беспристрастием и вниманием, с каким он занимается науками математическими. Отношение других модусов может быть воспринято с такой же достоверностью, как отношение модусов числа и протяженности; и я не вижу, почему бы другие модусы не могли быть доказуемы, если бы подумали о надлежащих методах изучения и прослеживания их соответствия или несоответствия. Положение «Где нет собственности, там нет и несправедливости» столь же достоверно, как и любое доказательство у Евклида: ибо если идея собственности есть право на какую-нибудь вещь, а идея, которой дано название «несправедливость», есть посягательство на это право или нарушение его, то ясно, что, коль скоро эти идеи установлены таким образом и связаны с указанными названиями, я могу познать истинность этого положения так же достоверно, как и того, что три угла треугольника равны двум прямым. Еще пример: «Никакое государство не дает полной свободы». Если идея государства есть устройство общества по определенным правилам или законам, которые требуют, чтобы их соблюдали, а идея полной свободы заключается для каждого в том, чтобы делать, что ему угодно, то я могу быть уверенным в истине этого положения не менее, чем в истине любого положения в математике»[1].

Этот отрывок озадачивает, потому что, с одной стороны, он, по-видимому, ставит правила морали в зависимость от Божественных предначертаний, с другой же стороны, приводимые им примеры наводят на мысль, что правила морали аналитичны. Я полагаю, что фактически Локк думал, что одна часть этики аналитична, а другая — зависит от Божественных предначертаний. Но озадачивает также и другое, а именно что приведенные примеры вообще не выглядят этическими предложениями.

Есть и другая трудность, которую каждый, возможно, захотел бы рассмотреть. Теологи обычно считают, что Божественные предначертания являются не произвольными, а внушены Его благостью и мудростью. Это требует, чтобы

[1] *Дж. Локк*. Соч., М., 1985. Т. 2, с. 27.

существовало какое-то понятие благости, предшествующее Божественным предначертаниям, понятие, которое привело Бога к совершению именно такого, а не иного предначертания. Каким может быть это понятие, исходя из Локка, раскрыть невозможно. Что он говорит, так это то, что благоразумный человек будет действовать таким-то и таким-то образом, так как иначе Бог его накажет. Но он оставляет нас полностью в неведении относительно того, почему наказание должно быть наложено за одни действия, а не за другие. Этическая теория Локка, конечно, *не может* быть оправдана. Помимо того, что есть что-то неприятное в системе, которая рассматривает благоразумие как единственную добродетель, есть и другие, менее эмоциональные возражения против его теории.

Во-первых, сказать, что люди желают только удовольствий, значит поставить телегу перед лошадью. Что бы мне ни случилось пожелать, я почувствую удовольствие, удовлетворив свое желание; но удовольствие основывается на желании, а не желание — на удовольствии. Можно, как это случается с мазохистами, желать страданий; в этом случае все еще есть удовольствие в удовлетворении желаний, но оно смешано со своей противоположностью. Даже по теории самого Локка, желают не удовольствия как такового, поскольку ближайшее удовольствие более желательно, чем отдаленное. Если мораль должна быть выведена из психологии желания, как пытаются делать Локк и его ученики, то не может быть оснований для протестов против непринятия во внимание отдаленных удовольствий или для проповеди благоразумия как морального долга. Его довод вкратце можно выразить так: «Мы желаем только удовольствий. Но фактически много людей желают не удовольствия как такового, а ближайшего удовольствия. Это противоречит нашей теории, что они желают удовольствия как такового, поэтому это безнравственно». Почти все философы в своих этических системах сначала выдвигают ложную теорию, а потом убеждают, что зло заключается в том, что действуют так, что доказывается ложность теории. Этого не могло бы случиться, если бы теория была истинной. Теория Локка и представляет собою пример такого рода.

Глава XIV
ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ЛОККА

1. Принципы наследственной власти

В 1689 и 1690 годах, сразу же после революции 1688 года, Локк написал два своих «Трактата о правительстве», из которых второй особенно важен в истории политических идей.

Первый из этих двух трактатов является критикой теории наследственной власти. Он представляет собой ответ на работу Роберта Филмера «Патриархат, или Естественная власть королей», которая была опубликована в 1680 году, хотя написал он ее при Карле I. Роберт Филмер, являвшийся преданным сторонником теории божественного права королей, имел несчастье дожить до 1653 года и, вероятно, сильно переживал казнь Карла I и победу Кромвеля. Но работа «Патриархат» была написана до этих печальных событий, хотя и не до гражданской войны, так что она, естественно, обнаруживает знание о существовании губительных теорий. Такие теории, как указывает Филмер, в 1640 году были не новы. Фактически и протестантские и католические богословы в их споре соответственно с протестантскими и католическими монархами энергично поддерживали право подданных сопротивляться государям-тиранам, и их труды дали Роберту Филмеру обильный материал для полемики.

Карл I возвел Роберта Филмера в рыцарское звание, а сторонники парламента, как говорят, десять раз грабили его дом. Филмер считал вероятным, что Ной переплыл Средиземное море и распределил Азию, Африку и Европу соответственно между Хамом, Симом и Иафетом. Он считал, что, по английской конституции, палата лордов должна только советовать королю, а палата общин имеет еще меньшую власть; он говорил, что только один король учреждает законы и они действуют единственно по его воле. Король, согласно Филмеру, никому не подчиняется и не может быть связан действиями своих предшественников или даже своими собственными, так как «не видано в природе, чтобы человек создавал законы для самого себя».

Филмер, как показывают эти взгляды, принадлежал к наиболее крайнему крылу сторонников божественного права королей.

«Патриархат» начинается борьбой против «обычного мнения», что «человечеству, естественно, даны определенные права и оно рождено свободным от всякого подчинения и свободно выбирать ту форму правительства, которая ему угодна, а власть, которую какой-либо человек имеет над другими, была дарована сначала по усмотрению массы». «Этот принцип, — говорит он, — сначала был выношен в университетах». Истина же, согласно Филмеру, совершенно иная: она состоит в том, что первоначально Бог даровал королевскую власть Адаму, и от него она перешла к наследникам, а в конечном счете — к различным монархам нашего времени. Сейчас короли, уверяет он нас, «или являются, или должны являться наследниками тех первых прародителей, которые были сначала естественными родителями целого народа». Наш первый праотец, кажется, недостаточно понимал свои привилегии как полноправного монарха, так как «желание свободы было первой причиной падения Адама». Желание свободы — это чувство, которое Роберт Филмер считает нечестивым.

Требования, выдвинутые Карлом I и его поборниками от его имени, были большими, чем те, которые признавались за королями в прежнее время. Филмер указывает, что Парсонс — английский иезуит — и Бьюкенен — шотландский кальвинист — не соглашавшиеся друг с другом почти ни в одном вопросе, тем не менее утверждали, что правители могут быть свергнуты народом за плохое управление. Парсонс, конечно, думал о королеве-протестантке Елизавете, а Бьюкенен — о шотландской королеве-католичке Марии Стюарт. Теория Бьюкенена была санкционирована успехом, а теория Парсонса была опровергнута казнью его коллеги Кампиона.

Даже перед Реформацией теологи были склонны верить в необходимость установления ограничений королевской власти. Это было частью борьбы между церковью и государством, которая бушевала по всей Европе в течение большей части Средних веков. В этой борьбе государство опиралось на вооруженную силу, а церковь — на ловкость и святость.

До тех пор пока церковь обладала обоими этими достоинствами, она побеждала, когда же у нее осталась только ловкость, она стала проигрывать; но то, что говорилось видными и святыми людьми против власти королей, сохранилось в памяти. Хотя они имели в виду интересы папы, их можно было использовать, чтобы поддержать права народа на самоуправление. «Коварные схоласты, — говорил Филмер, — стремясь подчинить королей власти папы, считали наиболее безопасным способом поставить народ выше короля так, чтобы папская власть могла занять место королевской». Он цитирует богослова Беллармина, говорящего, что светская власть дарована людьми (то есть не Богом) и «остается у народа, если только он не отдаст ее государю»; таким образом, Беллармин, согласно Филмеру, «делает Бога непосредственным создателем демократического установления, что звучит для него так же потрясающе, как это звучало бы для современного плутократа, которому сказали бы, что Бог является непосредственным создателем большевизма.

Филмер выводит политическую власть не из какого-либо договора и даже не из какого-либо утверждения общественного блага, но исключительно из власти отца над своими детьми. Его взгляд состоит в том, что источником королевской власти является подчинение детей родителям, что патриархи в Книге Бытия были монархами, что короли являются наследниками Адама или по крайней мере их следует рассматривать таковыми, что естественное право короля похоже на право отца и что по своей природе сыновья никогда не являются свободными от отцовской власти, даже когда сын стал взрослым, а отец впал в детство.

Вся эта теория кажется современному уму настолько фантастичной, что трудно поверить, что ее утверждали серьезно. Мы не привыкли выводить политические права из легенды об Адаме и Еве. Мы считаем очевидным, что родительская власть полностью прекратится, когда сын или дочь достигнут двадцати одного года, и что до этого она должна строго ограничиваться и государством, и правами независимой инициативы, которые постепенно получает молодежь. Мы признаем, что мать имеет право, по меньшей мере равное правам отца. Но, кроме всех этих соображений, любому со-

временному человеку, за исключением японца, не придет в голову предположить, что политическая власть должна быть каким-то образом уподоблена власти родителей над детьми. Правда, в Японии все еще сохраняется теория, очень схожая с теорией Филмера, и ее должны преподавать все профессора и школьные учителя. Микадо может проследить свое происхождение от богини Солнца, чьим наследником он является; другие японцы тоже ведут свое происхождение от нее, но принадлежат к младшим ветвям ее семьи. Поэтому микадо — божественен, и всякое сопротивление ему является святотатством. Эта теория в основном была изобретена в 1868 году, но сейчас утверждают, что в Японии, по преданию, она передавалась из поколения в поколение с сотворения мира.

Попытка внушить подобную же теорию Европе, чем в какой-то степени была попытка филмеровского «Патриархата», была неудачна. Почему? Принятие такой теории никоим образом не противоречит человеческой природе: например, ее придерживались, кроме японцев, древние египтяне, мексиканцы и перуанцы до испанского завоевания. На определенной стадии человеческого развития это естественно. Англия Стюартов прошла эту стадию, а современная Япония не прошла ее.

Поражение теории божественного права в Англии обусловлено двумя основными причинами: одной была многочисленность религий, другой — борьба за власть между монархией, аристократией и крупной буржуазией. Что касается религии, то король со времени царствования Генриха VIII был главой англиканской церкви, к чему относились враждебно одинаково и Рим, и большинство протестантских сект. Англиканская церковь хвасталась тем, что она является компромиссом — предисловие к английскому переводу Библии начиналось так: «Мудростью англиканской церкви со времени первого составления ее публичной литургии было придерживаться золотой середины». В целом этот компромисс отвечал интересам большинства людей. Королева Мария и король Яков II попытались склонить Англию на сторону Рима, а победители в гражданской войне попытались склонить ее на сторону Женевы, но эти попытки окончились неудачей, и после 1688 года власть англиканской церкви не подвергалась сомнению. Тем не менее ее противники сохра-

нили свои силы. Особенно энергичными были диссиденты, а их было очень много среди богатых купцов и банкиров, чья власть постепенно увеличивалась.

Положение короля в отношении религии было несколько специфично, так как он был главой не только англиканской, но также и шотландской церкви. В Англии он должен был верить в епископов и отвергать кальвинизм, в Шотландии же он должен был отвергать епископов и верить в кальвинизм. У Стюартов были искренние религиозные убеждения, что делало эту двусмысленную позицию невыносимой для них и причиняло им в Шотландии даже больше неприятностей, чем в Англии. Но после 1688 года политическая выгода заставила королей с неохотой согласиться придерживаться сразу двух религий. Это препятствовало особому религиозному рвению и создавало трудности в том, чтобы считать их священными особами. Во всяком случае, ни католики, ни диссиденты не могли согласиться на какое-либо религиозное требование от имени монархии.

Три партии — короля, аристократов и богатого среднего сословия — в различные времена образовывали различные комбинации. При Эдуарде IV и Людовике XI король и среднее сословие объединились против аристократии; при Людовике XIV король и аристократия объединились против среднего сословия; в Англии же в 1688 году аристократия и среднее сословие объединились против короля. Когда на стороне короля была одна из этих партий — он был силен, когда же они объединялись против него — он терял свою силу.

По этим причинам Локку, как и многим другим, было нетрудно опровергнуть аргументы Филмера.

Что касается обоснований, у Локка была легкая задача; он указывает, что если родительская власть является тем, что имеется в виду, то власть матери должна быть равной власти отца. Он подчеркивает несправедливость перехода титула к старшему сыну, что неизбежно, если наследственная власть должна быть основанием монархии. Он энергично восстает против того абсурдного предположения, что фактически существующие монархи являются в какой бы то ни было мере наследниками Адама. Адам может иметь только одного наследника, но никто не знает, кто он. Будет ли Филмер утверж-

дать, спрашивает он, что если бы можно было установить истинного наследника, то все существующие монархи должны были бы сложить свои короны к его ногам? Если принять филмеровское обоснование монархии, то все короли, за исключением самое большее одного, будут узурпаторами и не будут иметь никакого права требовать послушания от своих подданных. Больше того, говорит он, отцовская власть временна и не распространяется на жизнь или собственность.

Вследствие таких причин, не считая более существенных, принцип наследственной власти не может, согласно Локку, приниматься в качестве основы законодательной политической власти. Соответственно, в своем втором трактате о правительстве он ищет более прочную основу.

Принципы наследственной власти почти исчезли из политики. За время моей жизни исчезли императоры Бразилии, Китая, России, Германии и Австрии и их заменили диктаторы, которые не ставили целью основание наследственной династии. Аристократия утратила свои привилегии по всей Европе, за исключением Англии, где она стала чем-то большим, чем историческая категория. Все эти события в большинстве стран случились весьма недавно и связаны по большей части с возникновением диктатур, поскольку традиционные основания власти исчезли, а интеллектуальные обычаи, требуемые для успешного осуществления демократии, еще не созрели. Существует лишь одно сильное учреждение, которое никогда не имело никаких элементов наследственной власти, а именно католическая церковь. Мы можем ожидать, что диктатуры, если они выживут, постепенно разовьются в форму правления, аналогичную правлению церкви. Это уже имело место в случае с большими корпорациями в Америке, которые имеют, или имели до Пирл-Харбора, власть, почти равную власти правительства.

Любопытно, что отрицание принципов наследственной власти в политике почти не оказало влияния на экономику демократических государств. (В тоталитарных государствах экономическая власть поглощалась политической властью.) Мы до сих пор полагаем естественным для человека оставлять свое имущество своим детям, то есть мы принимаем принципы наследования в отношении экономической власти,

тогда как отвергаем их в отношении власти политической. Политические династии исчезли, но экономические — сохранились. В данный момент я не выступаю ни «за», ни «против» этих различных подходов к двум формам власти, я просто указываю, что они существуют и что большинство людей не сознают этого. Когда вы примете во внимание, насколько естественным кажется нам, что власть над жизнью других, проистекающая из большого благосостояния, должна быть наследственной, вы лучше поймете, как люди, подобные Р. Филмеру, могли принять такие же взгляды в отношении власти королей и каким важным было нововведение, сделанное людьми, думавшими так же, как Локк.

Чтобы понять, каким образом можно было придерживаться теории Филмера и каким образом противоположная теория Локка могла выглядеть революционной, нам нужно лишь вспомнить, что королевство тогда рассматривали так, как сейчас рассматривают земельное владение. Владелец земли обладает разными важными юридическими правами, главное из которых — это право выбора тех, кто будет владеть землей. Собственность может быть передана по наследству, и мы понимаем, что человек, который унаследовал поместье, имеет право на все привилегии, которые закон предоставляет ему вследствие этого. Тем не менее в основе своей его положение такое же, как у монархов, чьи требования защищал Р. Филмер. В настоящее время в Калифорнии существует много огромных поместий, права на которые выводятся из действительных или мнимых дарственных актов короля Испании. Только он мог делать такие подарки: а) потому, что Испания придерживалась взглядов, подобных взглядам Филмера, и б) потому, что испанцы смогли победить индейцев. Тем не менее мы считаем, что наследники тех, кому он делал подарки, имеют справедливые права. Может быть, в будущем это покажется столь же фантастичным, как кажется сейчас теория Филмера.

2. Естественное состояние и естественный закон

Локк начинает свой второй «Трактат о правительстве» словами о том, что, показав невозможность происхождения правительственной власти от власти отца, он изложит то, что

ему представляется правильным пониманием происхождения государства.

Он начинает с допущения того, что он называет «естественным состоянием», предшествующим всем человеческим правительствам. В этом состоянии имеет место естественный закон, а естественный закон состоит из божественных велений и не внушен никаким человеком-законодателем. Не ясно, насколько естественное состояние является для Локка простой иллюстративной гипотезой и насколько он предполагает, что оно имело историческое существование; но я боюсь, что он был склонен думать о нем как о состоянии, которое имело место в действительности. Люди вышли из естественного состояния благодаря общественному договору, который учредил гражданскую власть. Это Локк тоже рассматривает как явление более или менее историческое, но пока нас интересует именно естественное состояние.

То, что Локк говорил о естественном состоянии и законе природы, в основном не оригинально, а является повторением средневековых схоластических доктрин. Так, Фома Аквинский говорит:

«Каждый закон, созданный людьми, содержит свойства закона именно в той степени, в которой он происходит из закона природы. Но если он в каком-либо отношении противоречит естественному закону, то сразу же перестает быть законом; он становится всего лишь извращением закона»[1].

На протяжении всего Средневековья естественный закон связывался с проклятым «ростовщичеством», то есть отдачей денег в рост. Церковная собственность почти полностью заключалась в землях, и землевладельцы чаще были должниками, чем заимодавцами. Но когда возник протестантизм, он поддерживался, особенно кальвинизм, главным образом богатыми средними сословиями, которые чаще были заимодавцами, чем должниками. Соответственно этому сначала Кальвин, потом другие протестанты и, наконец, католическая церковь санкционировали «ростовщичество». Таким образом, естественный закон стал пониматься по-иному, но никто не сомневался в его существовании.

[1] Цит. по: *Tawney*. Religion and the Rise of Capitalism.

Многие теории, которые сохранили веру в естественный закон, обязаны ему своим происхождением, например теория laissez-faire (политика невмешательства) и теория прав человека. Эти теории взаимно связаны и обе уходят своими корнями в пуританизм. Две цитаты, приводимые Тоуни, иллюстрируют это. Комитет палаты общин в 1604 году заявлял:

«Все рождающиеся свободными гражданами имеют право наследования — как в отношении их земли, так и в отношении их свободных занятий промышленностью — во всех сферах, где они применяют свои способности и посредством чего живут». А в 1656 году Джозеф Ли писал:

«Неоспоримой максимой является, что каждый с помощью света природы и разума занимается тем, что доставляет ему наибольшую выгоду... Успех отдельных лиц будет способствовать успеху общества».

За исключением слов «с помощью света природы и разума», это могло бы быть написано в XIX столетии.

Повторяю, в локковской теории государства мало оригинального. В этом Локк сходен с большинством людей, прославившихся своими идеями. Как правило, человек, который первым выдвигает новую идею, настолько опережает свое время, что его считают чудаком, так что он остается неизвестным и скоро его забывают. Затем постепенно мир вырастает до понимания такой идеи, и человек, который провозглашает ее, в надлежащий момент получает все почести. Так было, например, с Дарвином, а несчастный лорд Монбоддо в свое время был посмешищем.

Что касается естественного состояния, то здесь Локк был менее оригинален, чем Гоббс, рассматривавший это состояние как такое, в котором существовала война всех против всех и жизнь была беспросветна, временна, а люди жили подобно зверям. Но Гоббс считался атеистом. Взгляд на естественное состояние и естественный закон, которые Локк воспринял от своих предшественников, нельзя отделить от его теологической основы; там, где он лишен этой основы, как в большей части теорий современного либерализма, он лишается ясного логического основания.

Вера в счастливое «естественное состояние» в отдаленном прошлом своем восходит частью к библейским рассказам

о веке патриархов, а частью к античным мифам о золотом веке. Общая вера в негодность отдаленного прошлого появилась лишь вместе с теорией эволюции.

Вот что можно найти у Локка как наиболее точное определение естественного состояния:

«Люди, живущие вместе в соответствии с разумом, без обычного превосходства одних над другими и с правом судить друг друга, и представляют собою, собственно, естественное состояние».

Это описание не жизни дикарей, а воображаемого сообщества добродетельных анархистов, которым не нужны ни полиция, ни суд, потому что они всегда подчиняются «разуму», который совпадает с естественным законом, в свою очередь состоящим из таких законов поведения, которые, как считают, имеют божественное происхождение (например, «не убий» — это часть естественного закона, а правила поведения на дороге — нет).

Приведем несколько цитат, которые помогут яснее понять то, что подразумевал Локк.

«Для того чтобы понять право политической власти, — говорит он, — и установить ее происхождение, мы должны рассмотреть, какое состояние для людей естественно, то есть состояние абсолютной свободы, чтобы направлять свои действия и распоряжаться своей собственностью и личностью по своему усмотрению в рамках естественного закона, не спрашивая разрешения и не завися от чьей-либо воли».

«Это было, конечно, состояние равенства, при котором вся власть и юрисдикция являются взаимными: ни один человек не имел больше, чем другой. Нет ничего более очевидного, чем то, что создания одних и тех же видов и уровней беспорядочно родившихся с одинаковыми природными задатками и с использованием одинаковых способностей, должны быть также равными между собой без субординации или подчинения. Если только повелитель и господин, вышедший из их среды, не декларировал каким-либо манифестом, что его воля подчиняет себе волю других, и не было даровано ему очевидным и ясным определением несомненного права владения и суверенитета».

«Но хотя это (естественное состояние) является состоянием свободы, оно не есть состояние своеволия: хотя человек в этом состоянии обладает бесконтрольной свободой, чтобы располагать собой или своим имуществом, все-таки у него нет свободы, чтобы убить себя или даже любое живое существо, которым он владеет, за исключением тех случаев, когда какая-то более благородная цель, чем простое самосохранение, призывает его к этому. У естественного состояния есть естественный закон, который управляет им, который связывает каждого; и разум, являющийся таким законом, учит все человечество, кто бы ни советовался с ним, что все существа равны и независимы, никто не имеет права причинить вред жизни, здоровью, свободе или имуществу[1] другого, так как все мы собственность Бога»[2].

Однако вскоре выясняется, что там, где большинство людей находится в естественном состоянии, могут тем не менее встретиться люди, не живущие в соответствии с естественным законом, и что естественный закон предусматривает, кстати, что может быть предпринято, чтобы противостоять таким преступникам. Говорится, что в естественном состоянии каждый человек должен сам защищать себя и свою собственность. «Кто пролил кровь человека, заплатит своей кровью» — это часть естественного закона. Я имею право даже убить вора в то время, когда он крадет мою собственность, и это право продолжает существовать и после учреждения правительства, хотя там, где есть правительство, если вор ушел, я должен отказаться от личной мести и прибегнуть к закону.

Самое большое возражение естественному состоянию заключается в том, что, пока оно существует, каждый человек — судья в своем собственном деле, так как он должен полагаться только на самого себя в защите своих прав. Для этого зла правительство служит лекарством, но оно не является естественным лекарством. Естественного состояния, согласно Локку, избегли посредством договора, создавшего государство. Никакой договор не прекращает естественного состояния, исключая лишь то, что создает государство.

---

[1] Сравни с Декларацией Независимости США.

[2] «Они являются Его собственностью, Его созданием и должны жить для Его удовлетворения, а не для удовлетворения других».

Различные правительства независимых государств сейчас находятся в естественном состоянии в отношении друг к другу.

Естественное состояние, как сообщается в отрывке, по-видимому направленном против Гоббса, не тождественно состоянию войны, а, пожалуй, ближе к ее противоположности. После разъяснений права убить вора на том основании, что вор, может быть, думал затеять войну против меня, Локк говорит:

«И здесь мы имеем ясное различие между естественным состоянием и состоянием войны (что некоторые путают), которые так же далеки друг от друга, как состояние мира, доброй воли, взаимной помощи и защиты от состояния вражды, злобы, насилия и взаимного разрушения».

Может быть, естественный *закон* нужно рассматривать как закон, имеющий более широкую сферу, чем естественное *состояние,* так как первый имеет дело с ворами и убийцами, в то время как в последнем таких преступников нет. Это по крайней мере предлагает выход из очевидного противоречия у Локка, состоящего в том, что иногда он представляет естественное состояние как состояние, где каждый добродетелен, а иной раз обсуждает, что может быть справедливо сделано в естественном состоянии, чтобы противостоять агрессивным действиям злодеев.

Некоторые положения естественного закона Локка в высшей степени странны. Например, он говорит, что пленники в справедливой войне являются рабами по естественному закону. Он говорит также, что по закону природы каждый человек имеет право наказывать за нападение на себя или свое имущество даже смертью. Он не делает исключений, так что если я поймал мелкого воришку, то, очевидно, по естественному закону имею право застрелить его.

В политической философии Локка собственности отводится основное место и она рассматривается как главная причина установления гражданской власти.

«Главной и основной целью людей, объединяющихся в государство и подчиняющих себя власти правительства, является сохранение своей собственности, чему в естественном состоянии недостает многого».

В целом теория естественного состояния и естественного закона в одном смысле является ясной, в другом — очень озадачивающей. Ясно, что Локк думал, но не ясно, как он мог прийти к таким мыслям. Этика Локка, как мы видели, утилитарна, но при рассмотрении «прав» он не высказывает утилитарных соображений. Нечто подобное пропитывает всю философию права в том виде, как ее преподносят юристы. *Юридические* права можно определить так: вообще говоря, человек имеет юридическое право обратиться к закону, чтобы тот защитил его против оскорбления. Человек имеет вообще юридическое право на свою собственность, но, если он имеет, скажем, незаконный запас кокаина, у него нет юридического средства против человека, который похитит его. Но законодатель должен решить, какие юридические права создавать, и неизбежно возвращается к концепции естественных прав, как таких, которые должен охранять закон.

Я пытаюсь, насколько это возможно, рассуждать в плане теории Локка, но без теологических терминов. Если допустить, что этика и классификация действий как «правильных» и «неправильных» логически предшествуют существующему закону, то становится возможным сформулировать теорию заново в понятиях, не основывающихся на мифической истории. Чтобы прийти к естественному закону, мы можем поставить вопрос таким образом: если отсутствует закон и правительство, какие виды действий *А* против *Б* оправдывают *Б,* если он отомстит *А,* и какой вид мщения оправдывается в иных случаях? Обычно считают, что нельзя осуждать человека, если он защищает себя от нападения убийцы, даже если по необходимости дело дойдет до убийства нападающего. Равно он имеет право защищать свою жену и детей или даже любого члена общества. Существование закона против убийцы становится неуместным в тех случаях, если, как может легко случиться, человек, на которого совершено нападение, умер бы прежде, чем призовут на помощь полицию; поэтому мы возвращаемся к естественному праву. Человек также имеет право защищать свою собственность, хотя в отношении степени членовредительства, которое он имеет право причинить вору, мнения расходятся.

В отношениях между государствами, как указывает Локк, естественный закон уместен. При каких обстоятельствах война является оправданной? До тех пор пока не существует мирового правительства, ответ на этот вопрос будет чисто этическим, а не юридическим. Ответить на это нужно таким же образом, как можно было бы ответить на вопрос о поведении индивидуума в состоянии анархии.

Правовая теория основана на взгляде, что «права» личностей должны защищаться государством. Иными словами, когда человек подвергается какому-либо оскорблению, которое оправдывало бы мщение, то, согласно принципам естественного закона, справедливый закон должен действовать так, чтобы отмщение совершалось государством. Если вы видите человека, нападающего с целью убийства на вашего брата, вы имеете право убить его, раз вы не можете иначе спасти вашего брата. В естественном состоянии — так по крайней мере считает Локк, — если человек убил вашего брата, вы имеете право убить его. Но, где существует закон, вы теряете это право, которое берет на себя государство. И если вы убьете в целях самозащиты или для защиты другого, вы должны будете доказать суду, что именно это было причиной убийства.

Мы можем тогда отождествить естественный закон с правилами морали, насколько они независимы от справедливых юридических законов. Такие правила должны существовать, если существует какое-нибудь различие между плохими и хорошими законами. Для Локка дело обстоит просто: так как правила морали установлены Богом, их следует искать в Библии. Когда уничтожается теологическая основа, вопрос становится более трудным. Но до тех пор пока считается, что существуют этические различия между правильными и неправильными поступками, мы можем сказать: в обществе, которое не имеет правительства, вопрос, какие поступки должны считаться правильными с точки зрения этики, а какие — неправильными, решает естественный закон, а справедливый закон должен, насколько возможно, руководствоваться и вдохновляться естественным законом.

В своей абсолютной форме доктрина, что индивидуум имеет определенные неотъемлемые права, несовместима

с утилитаризмом, то есть с доктриной, говорящей о том, что правильные поступки — это такие, которые больше всего способствуют общему счастью. Но для того чтобы эта теория могла быть подходящим основанием для закона, нет необходимости, чтобы она была верна в каждом возможном случае; достаточно только, чтобы она была верна в подавляющем большинстве случаев. Мы все можем представить себе случаи, при которых убийство было бы оправдано, но они редки и не дают оснований настаивать на аргументах против незаконности убийства. Подобно этому, может быть, я не говорю, что это так и есть, желательно с утилитарной точки зрения предоставить каждому индивидууму определенную сферу для личной свободы. Если так, то теория Прав Человека будет подходящим основанием для соответствующих законов, даже если бы эти права были исключением. Утилитарист должен будет изучать теорию, которая считается основой для законов с точки зрения ее практических действий; он не может осудить ее ab initio как противоположную его собственной этике.

3. Общественный договор

В политической мысли XVII века существовало два основных типа теорий о происхождении правительства. Пример первого из них можно найти у Роберта Филмера. Теории этого направления утверждают, что Бог даровал власть определенным лицам и что эти лица или их наследники составляют законное правительство, выступление против которого является не только государственной изменой, но и богоотступничеством. Эта точка зрения опиралась на традиции седой древности, так как почти во всех ранних цивилизациях личность монарха была священна. Естественно, что короли находили эти теории восхитительными. А у аристократии были основания и для их поддержки и для выступления против них. В ее интересах было подчеркивание этими теориями принципов наследственной власти: тем самым обеспечивалась королевская поддержка в ее борьбе против растущего купечества. Там, где страх и ненависть аристократии к средним слоям были сильнее, чем к королю, преобладали эти

мотивы. Там, где дело обстояло наоборот, и особенно там, где аристократия имела возможность взять верховную власть в свои руки, она склонялась к борьбе против короля и поэтому отвергала теории о священном праве королей на власть.

Теории второго основного типа, представителем которых является Локк, утверждают, что гражданская государственная власть — это результат договора и является делом чисто земным, а не чем-то установленным свыше. Одни писатели этого направления рассматривали общественный договор как исторический факт, другие — как правовую абстракцию, но всех их объединяло стремление обосновать земное происхождение государственной власти. И фактически, кроме предполагаемого договора, они не могли найти ничего, что можно было бы противопоставить теориям о священном праве королей на власть. За исключением бунтовщиков, каждый чувствовал, что нужно найти хотя бы какие-то обоснования для повиновения правительству: нельзя же было сказать, что для большинства людей авторитет правительства просто удобен. Правительство в некотором смысле должно иметь *право* требовать подчинения, а право, даваемое договором, по-видимому, является единственной альтернативой божественному повелению. Следовательно, учение о том, что правительство было учреждено на договорных началах, фактически было популярно среди всех противников теории священного права королей. Намеки на эту теорию имеются у Фомы Аквинского, но начало ее серьезного развития нужно искать у Гроция.

Теория договора могла принимать и формы, оправдывающие тиранию. Гоббс, например, считал, что договор о передаче всей власти избранному суверену существовал лишь между гражданами, тогда как суверен не являлся договаривающейся стороной и поэтому неизбежно пользовался неограниченной властью. Возможно, что эта теория вначале оправдывала тоталитарное государство Кромвеля, а после Реставрации она нашла оправдание и правлению Карла II. Однако в трактовке Локка правительство является участником договора, и если оно не выполнит свою часть договора, то сопротивление ему можно считать законным. Теория Локка, в сущности, более или менее демократична, но элемент

демократизма в ней ограничен взглядом (скорее подразумеваемым, чем выраженным), что те, кто не имеет собственности, не должны считаться гражданами.

Посмотрим, что говорит Локк по данному вопросу.

Во-первых, рассмотрим одно из определений политической власти:

«Я считаю, что политическая власть — это право создавать законы с правом применения смертной казни и, следовательно, всех меньших наказаний для регулирования и охраны собственности, право использовать силы общества для проведения в жизнь законов, для защиты государства от иностранного вторжения, — и все это во имя общественного блага».

Автор указывает, что правительство — это средство для разрешения недоразумений, возникающих в естественном состоянии вследствие того, что каждый человек в этом состоянии является сам судьей в своем деле. Но когда спорящей стороной становится король, то правительство уже не является таким средством, поскольку король выступает одновременно и как судья и как истец. Такая постановка вопроса привела к мысли о том, что правительства не должны быть облечены неограниченной властью и что правосудие должно быть независимо от исполнительной власти. Подобные аргументы получили потом большое распространение как в Англии, так и в Америке, но в данный момент не это является нашей темой.

По естественному закону самосохранения, говорит Локк, каждый человек имеет право, защищая себя или свое имущество, даже убить напавшего. Политическое общество возникает там и только там, где люди отказываются от этого права в пользу общества или закона.

Абсолютная монархия не является формой гражданского управления, так как она не имеет беспристрастных органов власти, способных решать споры между монархом и его подданными; фактически монарх в отношении к своим подданным находится до сих пор в рамках естественного состояния. Бесполезно надеяться, что титул короля сделает добродетельным человека, от природы вспыльчивого и несправедливого.

«Тот, кто был бы наглым и несправедливым в лесах Америки, не стал бы лучше на троне, где наука и религия, воз-

можно, были бы призваны для оправдания всего того, что он сделает со своими подданными, и меч скоро усмирил бы всех тех, кто осмелился бы в этом усомниться».

«Абсолютная монархия напоминает людей, которые, защитившись от хорьков и лисиц, самодовольно думали бы, что это обезопасит их от львов».

Гражданское общество подчиняется власти простого большинства, если только не достигнуто соглашение о том, что необходимо некое другое большинство, превышающее простое большинство. (Как, например, в Соединенных Штатах, когда речь идет об изменении конституции или ратификации договора.) Это звучит демократично, но следует помнить, что Локк предполагает, что женщины и бедняки лишены права гражданства.

«Возникновение политического общества зависит от согласия индивидуумов объединиться и образовать общество». До некоторой степени сомнительно, чтобы можно было фактически когда-то достичь такого согласия, хотя можно допустить, что везде, за исключением евреев, возникновение государства предшествовало истории.

Гражданский договор, которым учреждается правительство, связывает только тех, кто его заключил; сын должен заново выразить свое согласие с договором, заключенным его отцом. (Ясно, что все это следует из основных положений Локка, но это не очень реалистично. Молодой американец, который, достигнув 21 года, объявит: «Я отказываюсь считать себя связанным договором, который положил начало Соединенным Штатам», — окажется в трудном положении.)

Читателю сообщается, что власть правительства, обусловленная договором, никогда не противоречит общему благу. Только что я цитировал положение, касающееся власти правительства. Оно заканчивалось так: «И все это только во имя блага общества». Локку, кажется, не приходило в голову спросить себя: кто должен судить о благе общества? Очевидно, что, если это будет делать правительство, оно всегда будет решать в свою пользу. По-видимому, Локк сказал бы, что решение должно приниматься большинством граждан. Но многие вопросы нужно решить быстрее, чем можно установить мнение избирателей; из этих вопросов вопросы войны

и мира, вероятно, являются наиболее важными. Единственное средство в подобных случаях — это дать обществу или его представителям определенную часть власти, такую, например, как привлечение к суду с последующим наказанием должностных лиц за действия, признанные антинародными. Но это далеко не совершенное средство.

Я уже цитировал положение, которое повторю снова:

«Главной и важнейшей целью людей, объединяющихся в государство и подчиняющих себя воле правительства, является защита своей собственности».

В соответствии с этой теорией Локк заявляет:

«Верховная власть ни у кого не может отнять ни единой частицы его имущества без его согласия».

Еще более поразительно его утверждение о том, что, хотя военное командование обладает властью над жизнью и смертью своих солдат, оно не имеет права распоряжаться их деньгами. (Это значит, что в любой армии считалось бы неправильным наказывать штрафом небольшие нарушения дисциплины, а было бы позволено подвергать за это телесным наказаниям, таким как порка. Это показывает, до какого абсурда доходит Локк в своем преклонении перед собственностью.)

Можно было бы предположить, что вопрос налогообложения вызовет у Локка трудности, но этого не случилось. Расходы правительства, говорит он, должны нести граждане, но лишь с их согласия, то есть с согласия большинства. Но почему, спросим мы, должно быть достаточно согласия большинства? Нам говорили, что необходимо согласие каждого человека, чтобы разрешить правительству изъять какую-либо часть его собственности. Я допускаю, что молчаливое согласие человека на налогообложение в соответствии с решением большинства предполагается как неотъемлемая часть его гражданства, которое в свою очередь рассматривается как добровольный акт. Все это, конечно, иногда совершенно противоречит фактам. Большинство людей не обладает действительной свободой выбора в отношении государства, к которому они хотят принадлежать, и очень мало в настоящее время свободы, чтобы не принадлежать ни к какому государству. Предположим, например, что вы — пацифист и не одобряете войну. Но где бы вы ни жили, правительство будет брать

часть ваших доходов на военные цели. К какому закону тут можно апеллировать? Я могу представить себе много ответов, но не думаю, чтобы какой-нибудь из них соответствовал взглядам Локка. Он включает в свою теорию без достаточного рассмотрения принцип большинства, не предлагая никакого перехода к нему от своих индивидуалистических предпосылок, кроме мифического общественного договора.

Общественный договор в указанном смысле мифичен даже тогда, когда в какой-то период действительно существовал договор, создавший данное правительство, например Соединенные Штаты. Во времена, когда там принималась конституция, люди имели свободу выбора. Даже тогда многие голосовали против конституции, и поэтому не были договаривающейся стороной. Они, конечно, могли бы покинуть страну. Но, оставаясь там, они считались связанными договором, на который они не были согласны. Но на практике обычно трудно покинуть свою страну. А в случае, когда люди родились после принятия конституции, их согласие на договор еще более призрачно.

Вопрос о правах индивидуумов по отношению к правительству — очень трудный вопрос. Слишком легко решают демократы, что, когда правительство представляет большинство, оно имеет право принуждать меньшинство. Кстати, это должно быть правильным, поскольку принуждение является сущностью правительства. Но священное право большинства, если его слишком навязывать, может стать столь же тираническим, как и священное право королей. В своих «Трактатах о правительстве» Локк по этому вопросу говорит мало, но рассматривает его довольно подробно в своих «Письмах о веротерпимости», где доказывает, что ни один верующий в Бога не может быть наказан за свои религиозные взгляды.

Учение о том, что государство было образовано путем общественного договора, конечно, доэволюционно. Государство, подобно кори и коклюшу, по-видимому, возникло постепенно, хотя, подобно им, оно, возможно, было введено сразу в новых областях, таких как острова Южного моря. До того как люди начали изучать антропологию, у них не было представления ни о психологических процессах, вызвавших появление государства, ни о фантастических причинах, ко-

торые привели людей к использованию учреждений и обычаев, оказавшихся впоследствии полезными. Но как юридическая абстракция, *оправдывающая* появление правительства, теория общественного договора имеет *некоторую* долю истины.

4. Собственность

Из того, что было сказано о взглядах Локка на собственность, может показаться, что он был защитником крупных капиталистов и от высших общественных слоев, и от низших, но это было бы полуправдой. У него находишь рядом непримиримые положения: здесь есть и теории, которые предвосхищают теории развитого капитализма, и теории, почти приближающиеся к социалистической точке зрения. Односторонне цитируя Локка по этому или ряду других вопросов, его легко исказить.

Приведу важнейшие высказывания Локка по вопросу о собственности в том порядке, в каком они идут.

Выше уже указывалось, что, согласно Локку, каждый человек имеет или по крайней мере должен иметь частную собственность на продукты своего труда. В допромышленный период этот принцип не был столь нереален, каким он стал с тех пор. Городскую продукцию производили главным образом ремесленники, которые являлись владельцами своих орудий производства и сами продавали свою продукцию. Что касается сельскохозяйственного производства, то школа, к которой принадлежал Локк, считала, что крестьянская собственность была бы наилучшей системой. Он утверждает, что человек может владеть лишь таким количеством земли, которое он способен обработать, но не больше. По-видимому, он просто не понимает, что во всех странах Европы осуществление этой программы едва ли было бы возможно без кровавой революции. Основная часть обрабатываемой земли везде принадлежала земельным аристократам, которые взимали с крестьян или определенную часть продуктов их труда (часто до половины урожая), или ренту, которая могла время от времени изменяться. Первая система преобладала во Франции и Италии, последняя — в Англии. Далее к восто-

ку — в России и Пруссии — работники были крепостными, которые работали на помещиков и фактически были лишены всяких прав. Во Франции старая система была разрушена Французской революцией, в Северной Италии и Западной Германии — завоеваниями французской революционной армии. Крепостное право в Пруссии было уничтожено в результате поражения, нанесенного Пруссии Наполеоном, а в России — в результате ее поражения в Крымской войне. Но в обеих странах аристократия сохранила свою земельную собственность. В Восточной Пруссии эта система, хотя и находилась под жестким контролем нацистов, сохранилась до наших дней; в России и на территориях современных Литвы, Латвии, Эстонии земельная аристократия была лишена своих владений в результате русской революции. В Венгрии, Румынии и Польше она сохранила свою собственность; в Восточной Польше она была «ликвидирована» советской властью в 1940 году. Советское правительство, однако, сделало все, что было в его силах, чтобы по всей России заменить мелкую крестьянскую собственность коллективными хозяйствами.

В Англии процесс развития был более сложным. Во времена Локка положение сельского рабочего смягчалось наличием общинных земель, на которые он имел значительные права, что давало ему возможность самому выращивать определенную часть продуктов своего питания. Эта система сохранилась со Средних веков, и прогрессивно мыслящие люди осуждали ее, указывая, что с точки зрения производства она расточительна. Таким образом, возникло движение за огораживание общинных земель, которое началось при Генрихе VIII и продолжалось при Кромвеле, но не приобрело широкого размаха примерно до 1750 года. С тех пор, примерно на протяжении 90 лет, общинные земли одна за другой огораживались и передавались в руки местным землевладельцам. На каждое огораживание требовался парламентский акт, и аристократы, которые контролировали обе палаты парламента, безжалостно пользовались законодательной властью для личного обогащения, обрекая в то же время сельскохозяйственных рабочих на голод. Постепенно вследствие роста промышленности положение сельскохозяйственных рабочих улучшилось, так как иначе не удалось бы их удержать от ухо-

да в город. К настоящему времени в результате налогов, введенных Ллойд Джорджем, земельная аристократия была вынуждена расстаться с большей частью своей земельной собственности. Но те, кто владеет также городской или промышленной собственностью, имели возможность сохранить свои поместья. Здесь не было внезапной революции, а был постепенный переход, который все еще продолжается. В настоящее время те аристократы, которые еще остаются богатыми, обязаны своим благосостоянием собственности, которая связана с развитием промышленности в городе.

Этот длительный процесс развития всех стран, за исключением России, можно рассматривать с позиций Локка. Удивительно то, что он мог провозгласить столь революционные теории прежде, чем они могли быть осуществлены, и тем не менее нет никакого намека на то, что он признавал систему, существовавшую в его дни, несправедливой или что он понимал ее отличие от той системы, которую он проповедовал.

Трудовую теорию стоимости, то есть учение о том, что стоимость продукта зависит от количества затраченного на него труда, — эту теорию одни приписывают Карлу Марксу, а другие Рикардо — можно найти у Локка: она была подсказана ему целой плеядой предшественников, начиная от Фомы Аквинского. Или, как говорит Тоуни, резюмируя теорию схоластов:

«Сущность аргументации состояла в том, что ремесленники, которые производят товары, или купцы, которые их привозят, могут потребовать надлежащую плату, так как в обоих случаях труд является их профессией и удовлетворяет нужды общества. Считается непростительным грехом, когда спекулянт и посредник наживаются за счет эксплуатации общественных нужд. Истинным наслаждением теорий Фомы Аквинского является трудовая теория стоимости. Последним из схоластов был Карл Маркс».

Трудовая теория стоимости имеет две стороны — этическую и экономическую. Иными словами, можно утверждать, что стоимость продукта должна быть пропорциональна количеству затраченного на него труда или что *фактически* труд регулирует цену. Последняя теория, как признает Локк, толь-

ко приблизительно истинна. Девять десятых стоимости, утверждает он, определяется трудом, а в отношении десятой части он ничего не говорит. Именно труд, отмечает он, создает различия всех стоимостей. Он приводит в качестве примера заселенные индейцами земли Америки, которые почти не имели цены, так как индейцы их не обрабатывали. По-видимому, он не понимает, что земля приобретает ценность постольку, поскольку люди *стремятся* на ней работать, и даже до того, как они фактически обрабатывают ее. Если вы владеете участком пустынной земли, на которой кто-то нашел нефть, вы можете ее дорого продать, не производя на ней никаких работ. Как это было вполне естественно в его время, Локк не думает о подобных случаях, а останавливается только на сельском хозяйстве. Крестьянская собственность, сторонником которой он является, несовместима с такими вещами, как крупная горная промышленность, которая требует дорогих машин и много рабочих.

Принцип, что человек имеет право на продукт своего собственного труда, бесполезен в период промышленного развития. Допустим, что вы работаете на выполнении одной из операций в производстве автомобилей Форда; как можно определить, какая часть общей продукции создана вашим трудом? Или, допустим, вы работаете в железнодорожной компании на перевозке товаров; кто сможет решить, какая часть в производстве товаров приходится на вашу долю? Такой подход привел тех, кто желал предотвратить эксплуатацию труда, к отказу от принципа права на продукт своего собственного труда в пользу более социалистических методов организации производства и распределения.

Трудовую теорию стоимости обычно защищали из враждебности к какому-либо классу, рассматриваемому как хищнический класс. Схоласты в той мере, в какой они придерживались этой теории, выступали из вражды к ростовщикам, которыми чаще всего были евреи. Рикардо направлял ее против помещиков. Маркс — против капиталистов. А у Локка она висела как бы в безвоздушном пространстве, не выражая враждебности ни к какому классу. Вся его вражда была направлена против королей, но это не связано с его взглядами на стоимость.

Некоторые взгляды Локка настолько странны, что я не вижу, каким образом изложить их в разумной форме. Он говорит, что человек не должен иметь такого количества слив, которое не могут съесть ни он, ни его семья, так как они испортятся, но он может иметь столько золота и бриллиантов, сколько может получить законным образом, ибо золото и бриллианты не портятся. Ему не приходит в голову, что обладатель слив мог бы продать их прежде, чем они испортятся.

Он уделяет большое внимание вечному характеру драгоценных металлов, которые, говорит он, являются источником денег и общественного неравенства. По-видимому, абстрактно и чисто теоретически он сожалеет об экономическом неравенстве, но он, конечно, не думает, что было бы разумно предпринять такие меры, которые могли бы предотвратить это неравенство. Несомненно, он, как и все люди того времени, полагал, что своими успехами цивилизация обязана богатым людям, главным образом покровителям искусства и литературы. Подобное же положение существует в современной Америке, где наука и искусство большей частью зависят от пожертвований богачей. До некоторой степени дальнейшее развитие цивилизации связано с социальной несправедливостью. Этот факт представляет собой основание того, что является наиболее респектабельным в консерватизме.

5. Остановки и равновесия

Теория, что законодательные, исполнительные и судебные функции правительства должны быть разделены, представляет собой характерную черту либерализма; она возникла в Англии в ходе борьбы со Стюартами и наиболее четко формулируется Локком, по крайней мере в отношении законодательных и исполнительных функций. Законодательная и исполнительная власти должны быть разделены, говорил он, чтобы предотвратить злоупотребление властью. Конечно, нужно понимать, что, когда он говорит о законодательной власти, он имеет в виду парламент, а когда говорит об исполнительной власти, то подразумевает под этим короля; по крайней мере эмоционально именно это проявляется у него

независимо от того, что он стремился выразить путем логических рассуждений. Соответственно этому законодательную власть он считает добродетельной, а исполнительную — обычно безнравственной.

Законодательная власть, говорит он, должна быть верховной, за исключением тех случаев, когда ее сменяет общество. Значит, подобно английской палате общин, представителей законодательной власти необходимо время от времени избирать путем народного голосования. *Условие,* согласно которому народ должен переизбирать законодательную власть, если смотреть на это серьезно, осуждает ту часть власти, которую британская конституция в дни, когда жил Локк, предоставила королю и лордам как часть законодательной власти.

В хорошо организованном правлении, указывает Локк, законодательная и исполнительная власть отделены друг от друга. Но тогда встает вопрос: что делать, если между ними возникает конфликт? Нам говорят, что, если исполнительная власть не созывает законодательные органы в надлежащее время, исполнительная власть вступает в состояние войны с народом и может быть сменена силой. Очевидно, такая точка зрения подсказана тем, что случилось при Карле I: с 1628 по 1640 год он пытался управлять без парламента; подобным вещам, считает Локк, нужно препятствовать, и, если необходимо, даже путем гражданской войны.

«Несправедливой и беззаконной силе, — говорит он, — нельзя противопоставить ничего, кроме такой же силы». Практически это положение бесполезно, если только не существует некоего органа с юридическим правом объявлять, когда сила «несправедлива и беззаконна». Попытка Карла I собрать корабельную подать без согласия парламента была его врагами объявлена «несправедливой и беззаконной», а он считал ее справедливой и законной. Лишь военный успех в гражданской войне доказал, что его истолкование конституции было неправильным. То же самое произошло во время гражданской войны в Америке. Имели ли Штаты право отделиться? Никто этого не знал, и только победа Севера решила этот юридический вопрос. Убеждение, с которым каждый может встретиться у Локка, как и у большинства писателей его времени, что любой честный человек может знать,

что является справедливым и законным, представляет собой убеждение, не принимающее в расчет влияние силы партийного предубеждения на обе стороны или трудности в создании суда в рамках или вне рамок человеческой совести — суда, который смог бы авторитетно решить спорные вопросы. Практически подобные вопросы, если они достаточно важны, разрешаются просто силой, а не правосудием и законом.

В определенной степени, хотя и завуалированно, Локк признает этот факт. В споре между законодательной и исполнительной властью, говорит он, в некоторых случаях нет судей на земле. И так как небеса не высказывают ясного мнения, то это фактически означает, что решение может быть достигнуто только в борьбе, поскольку принято считать, что небеса дают победу правому. Подобная точка зрения присуща любой доктрине, исходящей из разделения государственной власти. Там, где подобные доктрины воплощены в конституции, единственный путь избежать случайной гражданской войны — это прибегнуть к компромиссу и здравому смыслу. Но компромисс и здравый смысл — это свойство ума, и они не могут быть зафиксированы в конституции.

Удивительно, что Локк ничего не говорит о судейской корпорации, хотя в его дни это было жгучим вопросом. Вплоть до революции король мог в любой момент уволить судей, поэтому они осуждали врагов короля и оправдывали его друзей. После революции судей сделали несменяемыми, за исключением тех случаев, когда того потребуют обе палаты парламента. Считали, что это заставит судей в своих решениях руководствоваться законом; фактически в случаях, касающихся партийных интересов, симпатии судьи просто заменили симпатии короля. Однако, возможно, что, где бы ни господствовали принципы «остановок и равновесия», судебные органы стали третьей независимой ветвью правительства вместе с законодательной и исполнительной властью.

Интересна история учения об «остановках и равновесиях».

В Англии — в стране, где оно зародилось, — намеревались ограничить власть короля, который до революции полностью контролировал исполнительную власть. Но постепенно исполнительная власть стала зависеть от парламента, так как министерству невозможно было вести дела, не опираясь на

большинство в палате общин. Исполнительная власть, таким образом, по существу, если не по форме стала в действительности комитетом, избранным парламентом, с тем последствием, что отделение законодательной власти от исполнительной постепенно становилось все меньшим. В течение последних пятидесяти лет или около этого этот процесс продолжался: мы имеем в виду получение премьер-министром права распускать парламент и усиление партийной дисциплины. Теперь вопрос о том, какая партия должна быть у власти, решает большинство в парламенте, но, решив его, оно уже практически ничего больше решать не может. Любые законодательные акты едва ли могут быть введены без представления правительством. Таким образом, правительство соединяет в себе законодательные и исполнительные функции и его власть ограничивается лишь необходимостью проведения время от времени общих выборов. Эта система, конечно, полностью противоположна принципам Локка.

Во Франции Монтескье с большим энтузиазмом проповедовал эту теорию; во время Французской революции ее поддерживали более умеренные партии, но с победой якобинцев она была на время забыта. Наполеон, естественно, не видел в ней пользы, но она опять ожила при реставрации, чтобы снова исчезнуть с возвышением Наполеона III. Она возродилась опять в 1871 году и привела к принятию конституции, на основе которой президент имел очень мало власти и правительство не могло распускать палаты. Результатом этого было облечение большой властью палаты депутатов как по отношению к правительству, так и по отношению к избирателям. Там существовало большее разделение властей, чем в современной Англии, но меньшее, чем должно быть в соответствии с принципами Локка, так как законодательная власть превосходит исполнительную. Какой станет французская конституция после нынешней войны, предвидеть невозможно.

Страной, где принципы Локка о разделении власти нашли свое полнейшее применение, являются Соединенные Штаты, где президент и конгресс полностью независимы друг от друга, а Верховный суд независим от них обоих. Получилось так, что конституция сделала Верховный суд частью законодательной власти, так как признается незаконным то, что объ-

является незаконным Верховный суд. Тот факт, что его власть номинально касается только истолкования законов, в действительности увеличивает эту власть, ибо затрудняет критику того, что представляется в качестве чисто юридического решения. Это во многом говорит о политической проницательности американцев, которых конституция только раз привела к вооруженному конфликту.

Политическая философия Локка в целом была правильной и полезной до промышленной революции. С того времени все больше росла ее неспособность дать ответ на важнейшие проблемы. Власть собственности, сосредоточенной в руках огромных корпораций, превзошла все, что когда-либо воображал Локк. Необходимые функции государства, например в области образования, увеличились чрезвычайно. Национализм породил союзы, а иногда приводил к слиянию экономической и политической власти, делая войну составной частью конкуренции. У каждого отдельного гражданина нет больше власти и независимости, которыми он должен был обладать по теориям Локка. Наш век — это век организации, и его конфликты — конфликты между организациями, а не между отдельными индивидуумами. Естественное состояние, если пользоваться выражением Локка, все еще существует между государствами. Необходим новый международный общественный договор, прежде чем мы сможем наслаждаться обещанными благами правительства. Если бы было создано международное правительство, многое из политической философии Локка стало бы снова применимым, хотя ни одна часть ее не будет связана с частной собственностью.

Глава XV
ВЛИЯНИЕ ЛОККА

Начиная с Локка и до наших дней в Европе имеется два основных направления в философии: одно из них и своей теорией и своим методом обязано Локку, тогда как другое берет свое начало прежде всего от Декарта, а затем от Канта. Сам Кант думал, что он дал синтез философии, созданной Декар-

том, и философии, получившей начало от Локка; но с этим нельзя согласиться, по крайней мере с исторической точки зрения, так как последователи Канта придерживались картезианских, а не локковских традиций. Наследниками же Локка являются, во-первых, Беркли и Юм, во-вторых, те из французских *философов,* которые не принадлежали к школе Руссо, в-третьих, Бентам и философские радикалы, в-четвертых, с значительным наслоением континентальной философии Маркс и его ученики. Но система Маркса является эклектической, и любое простое о ней суждение наверняка ложно; я оставляю ее без оценки, пока не приступлю к детальному ее анализу.

При жизни Локка его главными философскими противниками были картезианцы и Лейбниц. И, что совершенно парадоксально, локковская философия своей победой в Англии и Франции была больше всего обязана престижу Ньютона. Авторитет Декарта как философа при его жизни рос благодаря его работам по математической и натуральной философии. Но его теория вихрей как объяснение происхождения Солнечной системы была несравненно слабее законов тяготения Ньютона. Победа ньютоновской космогонии уменьшила уважение людей к Декарту и увеличила уважение к Англии. Обе эти причины настроили людей благосклонно к Локку. Во Франции XVIII столетия образованные люди, резко выступая против устаревшего, продажного и слабого деспотизма, рассматривали Англию как родину свободы и благосклонно относились к философии Локка из-за его политических теорий. В последнее время перед революцией влияние Локка во Франции было усилено влиянием Юма, который некоторое время жил во Франции и был лично знаком с многими ведущими учеными.

Но наибольшую роль в распространении английского влияния во Франции сыграл Вольтер.

В Англии философы — последователи Локка вплоть до Французской революции не проявляли интереса к его политическим теориям. Беркли был епископом, не слишком интересовавшимся политикой, а Юм — тори, следовавшим за Болингброком. В Англии в их время царило политическое спокойствие, и философы могли довольствоваться теорети-

зированием, не беспокоясь о положении в мире. Французская революция изменила это и вынудила лучшие умы стать в оппозицию к существовавшему положению. Тем не менее традиции чистой философии оставались неизменными. Книга Шелли «Необходимость атеизма», за которую его исключили из Оксфорда, пронизана влиянием Локка[1].

До опубликования «Критики чистого разума» Канта в 1781 году могло бы показаться, будто более старые философские традиции Декарта, Спинозы и Лейбница явно побеждены более новым эмпирическим методом. Однако этот более новый метод никогда не преобладал в университетах Германии, а после 1792 года его стали считать повинным в ужасах революции. Люди, отрекшиеся от революции, например Кольридж, нашли в Канте интеллектуальную поддержку своей вражде к французскому атеизму. Немцы в своем сопротивлении французам были довольны тем, что их поддерживает немецкая философия. Даже французы после падения Наполеона были рады любому оружию против якобинцев. Все эти факторы благоприятствовали Канту.

Кант, подобно Дарвину, был родоначальником направления, которое он возненавидел бы. Кант был либералом, демократом, пацифистом, но у тех, которые заявляли, что они развивают его философию, ничего этого не было. Если же они все еще называли себя либералами, то это были либералы нового вида. Начиная с Руссо и Канта существовали две школы либерализма, которые можно определить как твердолобых и мягкосердечных. Твердолобое направление через Бентама, Рикардо и Маркса логично подвело к Сталину; мягкосердечное через другие логические стадии перешло через Фихте, Байрона, Карлейля и Ницше к Гитлеру. Конечно, это изложение слишком схематично, чтобы быть совершенно истинным, но оно может служить в качестве путеводителя. Стадии в эволюции идей обладали почти свойствами гегелевской диалектики: теории переходили в свои противоположности через такие ступени, каждая из которых казалась естественной. Но развитие не было обязано единственно внутреннему

[1] Возьмите, например, изречение Шелли: «Когда разуму дается предложение, он воспринимает соответствие или несоответствие идей, из которых оно составлено».

развитию идей: идеями всегда управляли внешние условия и отражения этих условий в человеческих эмоциях. То, что это так, можно подтвердить одним ярким фактом: идеи либерализма в Америке не испытали этого развития и остались до сегодняшнего дня такими, какими они были при Локке.

Оставим в стороне политику и рассмотрим различие между двумя философскими школами, которые грубо можно разделить соответственно на континентальную и британскую.

Прежде всего существует различие в методе. Британская философия более подробна и склонна к рассмотрению отдельных вопросов, нежели континентальная; когда же она позволяет себе некоторые общие принципы, то доказывает их индуктивно, путем рассмотрения их различных применений. Так, например, Юм после утверждения, что не существует идей без предшествующего восприятия, немедленно приступает к рассмотрению следующего возражения: положим, что вы видите два похожих, но не идентичных оттенка цвета, и положим, что вы никогда не видели оттенка цвета, промежуточного между этими двумя, можете ли вы тем не менее представить такой оттенок? Он не решает этот вопрос и считает, что решение, противоположное его общему принципу, не было бы для него фатальным потому, что его принцип не логический, а эмпирический, а когда Лейбниц (используем контрастирующий пример) хочет обосновать свою монадологию, он, говоря в общих чертах, утверждает следующее: все, что сложно, должно состоять из простых частей, а простое не может быть протяженным; следовательно, все составлено из частей, не имеющих протяженности. Но то, что не протяженно, не является материей. Поэтому конечные составные части вещей — нематериальны, а если не материальны, значит — идеальны. Следовательно, стол действительно является собранием душ.

Различие в методе в этом случае может быть охарактеризовано следующим образом: у Локка и Юма сравнительно скромный вывод извлекается из широкого обозрения многих фактов, тогда как у Лейбница обширное здание дедукции держится на логическом принципе, как опрокинутая пирамида на своей вершине. У Лейбница, если принцип абсолютно верен, а выводы полностью истинны, все обстоит хорошо,

но сооружение неустойчиво, и легчайший порыв ветра с какой-либо стороны превратит его в руины. У Локка или Юма, наоборот, основанием пирамиды будет твердая почва наблюдаемых фактов, а вершина пирамиды находится не внизу, а вверху, следовательно, равновесие здесь устойчиво, и вред, нанесенный где-либо ветром, не приведет к полному разрушению. Это различие метода пережило попытку Канта включить в свою философию кое-что от эмпирической философии: от Декарта до Гегеля, с одной стороны, и от Локка до Джона Стюарта Милля — с другой, оно остается неизменным.

Различие в методе связано со всевозможными другими различиями. Возьмем сначала метафизику.

Декарт допускал метафизические доказательства существования Бога, из которых наиболее важное было изобретено в XI столетии Ансельмом, архиепископом Кентерберийским. У Спинозы был пантеистический Бог, который для ортодоксов вообще не казался Богом; однако, может быть, аргументы Спинозы в основном были метафизическими, и корни их могли быть найдены (хотя, возможно, он не понимал этого) в теории, что каждое суждение должно иметь субъект и предикат. Метафизика Лейбница имела тот же самый источник.

У Локка философское направление, зачинателем которого он был, разработано еще не полностью; он признает ценными доводы Декарта относительно существования Бога. Беркли выдвинул совершенно новый аргумент, а Юм, который завершил новую философию, отвергал метафизику полностью и считал, что ничего нельзя раскрыть рассуждением о предметах, с которыми имеет дело метафизика. Этот взгляд господствовал в эмпирической школе, в то время как противоположный ему взгляд, в несколько измененной форме, можно найти у Канта и его учеников.

Подобное же деление между двумя школами существует в этике.

Локк, как мы видели, полагал, что удовольствие является благом, и эта точка зрения была господствующей среди эмпириков XVIII и XIX столетий. Их противники, наоборот, презирали удовольствие как нечто низкое и склонялись к другой системе этики, которая казалась им более возвышенной. Гоббс ценил силу; кстати, в этом отношении и Спиноза со-

глашался с Гоббсом. У Спинозы было два противоречивых взгляда на этику: один такой же, как у Гоббса, другой — что благом является мистическое единение с Богом. Лейбниц не внес существенного вклада в этику, тогда как Кант сделал этику главенствующей и свою метафизику вывел из этических предпосылок. Этика Канта важна потому, что она антиутилитарна, априорна и, что называется, «благородна».

Кант говорит, что, если вы добры к своему брату потому, что вы его любите, вы не обладаете нравственной заслугой: действие только тогда является моральной заслугой, когда его совершают потому, что это предписывает закон морали. Хотя удовольствие и не есть благо, тем не менее, как утверждает Кант, несправедливо, чтобы добродетель страдала. Так как в нашем мире это часто случается, то должен существовать другой мир, где она вознаграждается после смерти, и должен существовать Бог, чтобы обеспечить справедливость в грядущей жизни. Он отвергает все старые метафизические аргументы о существовании Бога и о бессмертии, но свой новый этический аргумент считает неопровержимым.

Сам Кант был человеком, воззрение которого на практические деяния было добрым и гуманным, чего нельзя сказать о большинстве тех, кто отвергал счастье как благо. Разновидность этики, которую называют «благородной», меньше связана с попытками улучшить мир, чем более земное воззрение, что мы должны попытаться сделать человека счастливее. Это не удивительно. Презирать счастье легче, когда дело идет о счастье других людей, чем о своем собственном. Обычно заменой счастью служат некоторые формы героизма. Это дает бессознательный выход стремлению к власти и доставляет многочисленные оправдания жестокости. Или, опять-таки, ценно то, что может обладать сильными эмоциями: так обстояло дело с романтиками. Это привело к терпимости по отношению к таким страстям, как ненависть и мщение; в этом отношении типичны герои Байрона, никогда не представлявшие собой лиц примерного поведения. Люди, которые много сделали для того, чтобы способствовать человеческому счастью, принадлежали, как это и можно было ожидать, к тем, которые считали счастье важным, а не к тем, которые презирали его, отвергая его во имя чего-то более «возвышен-

ного». Кроме того, этика человека обычно отражает его характер, поэтому благожелательность ведет к желанию общего счастья. Таким образом, люди, которые думают, что счастье является целью жизни, склонны быть более благожелательными, тогда как те, которые проповедуют другие взгляды, часто бессознательно попадают под влияние жестокости или стремления к власти.

Эти этические различия связаны, хотя и не обязательно, с различиями в политике. У Локка, как мы видели, в основе его утверждений лежит опыт, а вовсе не преклонение перед авторитетами, и он охотно каждый вопрос предоставляет решать путем свободного обсуждения. Результатом этого, одинаково и в отношении его самого и в отношении его последователей, была вера в реформу, но в реформу постепенную. Так как их системы мышления предполагали постепенность как результат отдельных исследований многих различных вопросов, то и их политические взгляды, естественно, имели тот же характер. Они выступали против больших цельных программ, предпочитая рассматривать каждый вопрос в отдельности. В политике, как и в философии, они основывались на опыте и эксперименте. С другой стороны, их противники, которые думали, что они могут «понять эту жалкую схему вещей полностью», охотнее «разбили бы ее на куски, а затем переплавили бы их по своему желанию». Они могли бы сделать это либо как революционеры, либо как люди, желающие поднять авторитет уже имеющихся властей; в любом случае они не поколебались бы применить насилие, преследуя великие цели, и они осуждали любовь к миру, как низменное чувство.

Большим политическим дефектом учения Локка и его учеников с современной точки зрения было преклонение перед собственностью. Но те, кто их за это критиковал, часто делали это в интересах классов, которые были более вредными, чем капиталисты, таких как монархов, аристократов и военщины. Аристократ-землевладелец, который получал доходы, не ударив пальцем о палец, в соответствии с древним обычаем, не думал о себе как о стяжателе, не думали о нем так и люди, не проникающие глубже красивой оболочки. Предприниматель, наоборот, занят сознательной погоней за богатством, и, пока его деятельность была более или менее новой, она

вызывала возмущение, которого не было по отношению к джентльменскому вымогательству землевладельцев. Так было дело и с писателями среднего класса и с теми, кто их читал; но не так было с крестьянами, как это выяснилось во французской и русской революциях. Но ведь крестьяне молчаливы.

Большая часть противников локковской школы восхищалась войной как явлением героическим и предполагающим презрение к комфорту и покою. Те же, которые восприняли утилитарную этику, напротив, были склонны считать большинство войн безумием. Это снова, по крайней мере в XIX столетии, привело их к союзу с капиталистами, которые не любили войн, так как войны мешали торговле. Побуждения капиталистов, конечно, были чисто эгоистическими, но они привели к взглядам, более созвучным с общими интересами, чем взгляды милитаристов и их идеологов. Правда, отношение капиталистов к войне было изменчивым. Английские войны XVIII столетия, за исключением американской войны, в целом были выгодны, и предприниматели их поддерживали; но на протяжении всего XIX столетия, вплоть до последнего времени, предприниматели стояли за мир. В настоящее же время интересы крупных дельцов повсюду настолько слились с интересами национальных государств, что положение существенным образом изменилось. Но даже и сейчас и в Англии, и в Америке крупные предприниматели в целом против войны.

Просвещенный эгоизм, конечно, не является самым возвышенным побуждением, но те, которые его порицают, часто заменяют его, случайно или намеренно, гораздо худшими чувствами, как, например, ненавистью, завистью и властолюбием. В целом школа, обязанная своим происхождением Локку и проповедующая просвещенный эгоизм, сделала больше для увеличения человеческого счастья и меньше для увеличения человеческого несчастья, чем сделали школы, которые презирали его во имя героизма и самопожертвования. Я помню ужасы раннего индустриализма, но они в конце концов были смягчены самой системой. И я противопоставляю им крепостничество России, ужасы войны и ее последствия: страх и ненависть и неизбежное мракобесие тех, кто пытался сохранить устаревшие системы, когда они изжили себя.

Глава XVI
БЕРКЛИ

Джордж Беркли (1685–1753) приобрел значение в философии своим отрицанием существования материи — отрицанием, которое он подкреплял рядом остроумных аргументов. Он утверждал, что материальные объекты существуют, только будучи воспринимаемыми. На возражение, что в таком случае дерево, например, перестало бы существовать, если бы никто не смотрел на него, он отвечал, что Бог всегда воспринимает все; если бы не существовало Бога, тогда то, что мы считаем материальными объектами, имело бы скачкообразную жизнь, внезапно возникая в тот момент, когда мы смотрим на них; но так уж сложилось, что благодаря восприятию Бога и деревья, и скалы, и камни существуют столь постоянно, как и полагает здравый смысл. Это, по его мнению, и является веским аргументом в пользу существования Бога. Лимерик Рональда Нокса так излагает теорию Беркли о материальных объектах:

> Жил да был молодой человек, который сказал:
> «Богу должно показаться чрезвычайно забавным,
> Если он обнаружит, что это дерево
> Продолжает существовать
> Даже тогда, когда нет никого во дворе».
> Ответ.
> Дорогой сэр,
> Ваше удивление странно:
> Я всегда во дворе,
> И вот почему дерево
> Будет существовать,
> Наблюдаемое
> *Вашим покорным слугой*
> *Богом*.

Беркли был ирландцем и в возрасте 22 лет стал преподавателем колледжа Св. Троицы в Дублине. Он был представлен ко двору Свифтом, а Ваннесса Свифт оставила ему половину своего состояния. Он составил проект колледжа на Бермудских островах, в целях осуществления которого и поехал

в Америку, но, проведя там на Род-Айленде три года (1728–1731), он возвратился на родину и отказался от этого проекта. Он был автором хорошо известных слов: «Развитие империи направлено к западу», — вследствие чего именем Беркли назван городок в Калифорнии. В 1743 году он стал епископом в Клойне. В последующие годы своей жизни он отказался от философии из-за увлечения дегтярной настойкой, которой приписывал чудесные медицинские свойства. Он писал о дегтярной настойке: «Она дает веселье, но не опьяняет», — характеристика, знакомая нам по описанию воздействия чая, данному впоследствии Каупером.

Все его лучшие работы написаны в то время, когда он был еще совсем молодым человеком: «Опыт новой теории зрения» — в 1709 году, «Трактат о принципах человеческого познания» — в 1710 году, «Три разговора между Гиласом и Филонусом» — в 1713 году. Его работы, написанные после 28-летнего возраста, менее значительны. Он весьма привлекательный писатель, обладающий изящным стилем.

Его аргументы против материи наиболее убедительно излагаются в «Разговорах между Гиласом и Филонусом». Из этих разговоров я намереваюсь рассмотреть только первый и самое начало второго, так как все, что сказано потом, мне кажется менее важным. В той части работы, которую я рассмотрю, Беркли выдвигает действенные аргументы в пользу некоего важного вывода, хотя и не совсем в пользу того вывода, который, по его мнению, он доказывает. Он думает, что делает доказательным утверждение реальности духовности, но что он доказывает в действительности, так это то, что мы воспринимаем качества, а не вещи, и что качества относительны к воспринимающему субъекту.

Начну я с некритического изложения того, что мне кажется важным в «Трех разговорах», затем я перейду к критическому анализу и, наконец, изложу свое мнение по затронутым проблемам в той мере, как я их представляю.

Действующих лиц в «Трех разговорах» два. Гилас, который отстаивает общепринятые взгляды научно образованного человека того времени, и Филонус, который есть Беркли.

После нескольких дружеских замечаний Гилас говорит, что до него дошли странные слухи о взглядах Филонуса о том,

что он не верит в материальную субстанцию. «Может ли быть что-нибудь, — восклицает он, — более фантастическим, более противоречащим здравому смыслу или более явным примером скептицизма, чем думать, будто *материя* не существует!» Филонус отвечает, что он не отрицает действительности чувственных вещей, то есть тех, которые непосредственно воспринимаются чувствами, но что мы не видим причин цветов или не слышим причин звуков. Оба согласны, что чувства не дают выводов. Филонус указывает, что посредством зрения мы воспринимаем только свет, цвет и фигуру, посредством слуха — только звуки и т. д. Следовательно, кроме чувственных качеств, не существует ничего чувственного, и чувственные вещи являются не чем иным, как чувственными качествами или комбинацией чувственных качеств.

Затем Филонус предпринимает попытки доказать положение, что «*реальность* чувственных вещей состоит в том, что они воспринимаются», в противовес мнению Гиласа о том, что «существовать — одно, а быть *воспринимаемым* — другое». Тезис о том, что чувственные данные являются психическими, Филонус подкрепляет подробным рассмотрением различных чувств. Это рассмотрение он начинает с рассмотрения теплоты и холода. Чрезмерное тепло, говорит он, является страданием, а страдание должно существовать в воспринимающем его разуме. Поэтому теплота — явление психическое. Подобный же аргумент применяется к холоду. Это подкрепляется знаменитым аргументом о теплой воде. Когда у вас одна рука горячая, а другая — холодная, опустите обе в теплую воду, и одна из них почувствует холод, а другая — тепло; но вода одновременно не может быть теплой и холодной. Это обезоруживает Гиласа, который признает, что «тепло и холод — только ощущения, существующие в нашей душе». Но он с надеждой указывает на то, что остаются другие чувственные качества.

Далее Филонус анализирует вкусовые ощущения. Он указывает, что сладкое на вкус — удовольствие, а горькое — страдание, и что удовольствие и страдание — явления психические. Подобные же аргументы применяются к запахам, так как они либо приятны, либо нет.

Гилас предпринимает энергичное усилие спасти от критики Филонуса объективное существование звука, который, говорит он, является колебанием воздуха; это подтверждается тем фактом, что в вакууме звуков не существует. Мы должны, говорит он, «различать между звуком, как он воспринимается нами и каков он есть сам по себе, или между звуком, который мы воспринимаем непосредственно, и звуком, который существует вне нас». Филонус указывает, что то, что Гилас называет «действительным» звуком, являясь движением, возможно, может быть видимо или осязаемо, но, конечно, никак не слышимо; поэтому это не тот звук, каким мы его знаем по восприятию. Относительно этого Гилас теперь допускает, что «звуки тоже не имеют действительного бытия вне ума».

Затем они переходят к анализу цветов, и здесь Гилас начинает уверенно: «Прости меня; с цветами дело обстоит совершенно иначе. Может ли быть что-нибудь яснее того, что мы видим их в объектах?» Он утверждает, что субстанции, существующие вне ума, обладают цветами, которые мы видим. Но для Филонуса не существует трудностей в опровержении и этого взгляда. Он начинает с рассмотрения облаков во время заката солнца, имеющих красноватый и золотистый цвет, и указывает, что у облака, когда вы находитесь вблизи него, такого цвета нет. Он переходит к различиям в предметах, которые обнаруживаются микроскопом, и к желтизне, в которую окрашивается все для человека, болеющего желтухой. А очень маленькие насекомые, говорит он, должны быть способны видеть более мелкие предметы, чем можем видеть мы. На это Гилас говорит, что цвет находится не в объектах, а в свете; он говорит, что свет — это тонкая, текучая субстанция. Филонус, как и в случае со звуком, указывает, что согласно Гиласу, «действительные» цвета являются чем-то отличным от красного и голубого, которые мы видим, и что так объяснять это нельзя.

После этого Гилас уступает в решении вопроса о характере всех вторичных качеств в пользу Филонуса, но продолжает утверждать, что первичные качества, особенно фигура и движение, присущи внешним, немыслящим субстанциям. На это Филонус отвечает, что вещи кажутся большими, когда мы находимся близко от них, и маленькими, когда мы дале-

ко от них, и что движение может казаться быстрым одному человеку и медленным — другому.

Затем Гилас пытается взять новую линию поведения в споре с Филонусом. Он говорит, что совершил ошибку, так как не отличал *объект* от *ощущения;* он допускает, что акт восприятия является психическим, но не является психическим то, что воспринимают; например цвет, «он имеет действительное существование вне разума — в некоторой немыслящей субстанции». На это Филонус отвечает: «Чтобы какой-либо непосредственный объект чувств (то есть какое-либо представление или сочетание их) существовал в немыслящей субстанции или вне *всякого* разума — это заключает в себе очевидное противоречие». Нужно заметить, что с этого момента доказательство не является больше эмпирическим, а становится логическим. Несколькими страницами дальше Филонус говорит: «Все, что непосредственно воспринимается, есть представление — а может ли представление существовать вне ума?»

После метафизического спора о субстанции Гилас возвращается к дискуссии о зрительных ощущениях, приводя аргумент о том, что он видит вещи на расстоянии. На это Филонус отвечает, что это одинаково правильно и относительно вещей, виденных во сне, которые каждый считает явлениями психическими; далее, что расстояние не воспринимается зрением, но подсказывается в результате опыта, и что человеку, рожденному слепым и впервые прозревшему, видимые объекты не кажутся отдаленными.

В начале второго диалога Гилас доказывает, что причинами ощущений являются определенные следы в мозгу, но Филонус возражает, что «мозг, будучи чувственной вещью, существует только в уме».

Оставшаяся часть диалогов менее интересна, и нет нужды ее рассматривать.

А теперь приступим к критическому анализу утверждений Беркли.

Аргумент Беркли состоит из двух частей. С одной стороны, он доказывает, что мы не воспринимаем материальных вещей, а только цвета, звуки и т. д., и что они являются «психическими», или «существующими в уме». Его обоснования

чрезвычайно убедительны относительно первого положения, что же касается второго, то у него нет никакого определения слова «психическое». Фактически он основывается на общепринятом взгляде о том, что все должно быть либо материальным, либо психическим, что ничто не является и тем и другим одновременно.

Когда он говорит, что мы воспринимаем качества, а не «вещи» или «материальные субстанции», и что нет основания полагать, будто различные качества, которые здравый смысл рассматривает как принадлежащие одной «вещи», присущи субстанции, отличной от каждой из них и от всех их, его обоснования можно принять. Но когда он продолжает утверждать, что чувственные качества, включая первичные качества, являются психическими, тогда его доводы различны по роду и степени доказательности. Некоторые из них доказывают логическую необходимость, тогда как другие — больше эмпирическую. Остановимся сначала на первых.

Филонус говорит: «Все, что непосредственно воспринимается, есть идея, а может ли идея существовать вне ума?» Потребовалась бы длительная дискуссия о слове «идея». Если бы считали, что мысль и восприятие состоят из связи между субъектом и объектом, тогда стало бы возможным отождествить ум с субъектом и утверждать, что нет ничего «в» уме, а только существуют объекты «перед» ним. Беркли рассматривает взгляд, согласно которому мы должны различать акт восприятия от воспринимаемого объекта и что первый является психическим, тогда как последний таковым не является. Его аргумент против этого взгляда неясен, и это неизбежно, так как для того, кто верит в умственную субстанцию, как это делает Беркли, не существует действенного средства, чтобы его опровергнуть. Он говорит: «Чтобы какой-либо непосредственный объект чувств существовал в немыслящей субстанции или вне всех умов — это заключает в себе очевидное противоречие». Здесь имеется ошибка, аналогичная следующей: «Нет племянника без дяди, значит, если *A* является племянником, логически неизбежно, чтобы у *A* был дядя». Конечно, логически необходимо при условии, что *A* является племянником, но не как что-то такое, что можно обнаружить анализом самого *A*. Так что если что-либо является

объектом ощущений, то к этому имеет отношение какой-то ум; но из этого не следует, что та же самая вещь не существовала бы, не являясь объектом ощущений.

До некоторой степени аналогичная ошибка существует и относительно воображаемого. Гилас утверждает, что он может представить себе дом, который никто не воспринимает и который не находится ни в чьем уме. Филонус возражает, что все, что Гилас представляет себе, находится в его уме, так что предполагаемый дом является в конце концов психическим. Гилас должен был бы ответить: «Я не хочу сказать, что я имею в уме образ дома, когда говорю, что я могу представить себе дом, который никто не воспринимает; что я в действительности хочу сказать — это то, что я могу понять предложение: «Есть дом, который никто не воспринимает», — или еще лучше: «Есть дом, который никто не воспринимает и не представляет себе». Это предложение целиком составлено из понятных слов, и связь между словами правильная. Является ли суждение истинным или ложным, я не знаю, но я уверен, что нельзя показать, что оно внутренне противоречиво. Можно доказать ряд очень похожих суждений. Например, число возможных произведений двух целых чисел бесконечно, поэтому есть такие цифры, о которых никогда никто не думал. Аргумент Беркли, если признать его действительным, доказывал бы, что это невозможно.

Имеющееся здесь заблуждение очень распространено. Мы можем при помощи концепций, почерпнутых из опыта, создать утверждение о классах, некоторые или все члены которых не получены из опыта. Возьмем какое-либо совершенно обыденное понятие, скажем, «булыжник»; это — эмпирическое понятие, выведенное из восприятия. Но из этого не следует, что все булыжники воспринимаются, если только мы не включаем факта восприятия в наше определение понятия «булыжник». Если только мы этого не делаем, понятие «невоспринимаемый булыжник» логически не вызывает возражения вопреки факту, что логически невозможно воспринять пример его.

Схематично аргумент можно представить таким образом. Беркли говорит: «Чувственные объекты должны быть ощущаемы. *A* является чувственным объектом. Поэтому *A* должен

быть ощущаемым». Но если «должно» указывает на логическую необходимость, то аргумент только тогда можно признать действенным, когда *A должно* быть чувственным объектом. Этот аргумент не доказывает, что из свойств *A,* иных, чем быть чувственным, можно вывести, что *A* — чувственный объект. Но доказано, например, что цвета, существенно отличные от тех, которые мы видим, не могут существовать, будучи невидимы. По физиологическим основаниям мы можем полагать, что этого не происходит, но такое основание эмпирично; что касается логики, то нет оснований отрицать наличие цветов там, где нет глаз или мозга.

Сейчас я перехожу к эмпирическим аргументам Беркли. Прежде всего соединение эмпирических и логических аргументов является признаком слабости, так как последние, если признать их действенными, делают первые излишними[1]. Если я утверждаю, что квадрат не должен быть круглым, я не буду обращаться к тому факту, что ни в одном известном городе нет ни одной круглой площади. Но так как мы отвергли логические аргументы, то становится необходимым рассмотреть соответственно их достоинствам аргументы эмпирические.

Первый из эмпирических аргументов странен: он говорит о том, что теплота не может быть в объекте, потому что «наиболее сильная и интенсивная степень теплоты есть очень большое страдание», а мы не можем предположить, чтобы «какая-либо невоспринимающая вещь была способна к страданию или удовольствию». В слове «страдание» есть двусмысленность, чем воспользовался Беркли. Оно может означать неприятный характер ощущения, или оно может означать ощущение, которое имеет это качество. Мы скажем: «сломанная нога болит», не имея в виду, что нога находится в уме. Подобно этому же возможно, что теплота *вызывает* страдание и что это есть все, что мы должны подразумевать, когда мы говорим: это — страдание. Поэтому данный аргумент является несостоятельным.

Аргумент о горячих и холодных руках в теплой воде, строго говоря, доказал бы лишь, что то, что мы воспринимаем

[1] Например: «Я не был пьян вчера вечером. Я выпил только две рюмки; кроме того, хорошо известно, что я непьющий».

в этом опыте, не является горячим и холодным, а только в той или иной степени более горячим и холодным. Нечего доказывать, что эти восприятия субъективны.

Относительно вкусов повторяется аргумент удовольствий и страданий. Сладость есть удовольствие, а горечь — страдание, поэтому оба относятся к явлениям психическим. Также доказывается, что вещь, вкус которой сладок, когда я здоров, может быть на вкус горькой, когда я болен. Очень похожие аргументы употребляются и в отношении запахов: так как они приятны или неприятны, то «они могут существовать только в воспринимающей субстанции или в разуме». Беркли здесь, как и везде, допускает, что то, что не присуще материи, должно быть присуще умственной субстанции и что ничто не может быть одновременно и умственным и материальным.

Аргумент относительно звука является аргументом ad hominem. Гилас говорит, что «реальные» звуки являются колебаниями воздуха, а Филонус возражает, что колебания можно лишь увидеть или почувствовать, но не услышать, так что «реальные» звуки являются неслышимыми. Едва ли это является правильным аргументом, так как восприятия колебаний, по Беркли, являются столь же субъективными, как и другие восприятия. Колебания, которые нужны Гиласу для доказательства объективности звука, должны быть невоспринимаемыми и незаметными. Тем не менее это ценно постольку, поскольку указывает на то, что звук, как мы его слышим, не может быть отождествлен с колебаниями воздуха, которые физика рассматривает как его причину.

После отказа от вторичных качеств Гилас еще не хочет отказываться от *первичных* качеств, то есть от протяженности, фигуры, плотности, тяжести, движения и покоя. Естественно, аргументы сосредоточиваются вокруг протяженности и движения. Если вещи имеют действительные размеры, говорит Филонус, тогда одна и та же вещь в одно и то же время не может иметь различные размеры, и, однако, она выглядит больше тогда, когда мы находимся близ нее, нежели тогда, когда мы удалены от нее. И если движение действительно присуще объекту, то как получается, что одно и то же движение может казаться быстрым одному и медленным другому. Я думаю, что такими аргументами можно доказывать

субъективность воспринимаемого пространства. Но эта субъективность — физическая: она столь же верна и для фотоаппарата и поэтому не доказывает, что форма является «психической». Во втором диалоге Филонус подытоживает ту часть дискуссии, которая выражена в словах: «Кроме духов, все, что мы знаем или представляем себе, суть наши собственные представления». Конечно, ему не следовало делать исключения для духов, так как точно так же невозможно познать дух, как познать материю. Фактически в обоих случаях аргументы почти тождественны.

Теперь попытаемся установить, какие положительные выводы мы можем сделать на основе аргументов, выдвинутых Беркли.

Вещи, как мы их знаем, являются совокупностью чувственных качеств: например, стол состоит из его видимой формы, твердости, звука, который он издает, когда по нему стучишь, и его запаха (если таковой имеется). Эти различные качества определенным образом связаны в опыте, что заставляет здравый смысл рассматривать их в качестве принадлежности одной «вещи»; но понятие «вещи» или «субстанции» ничего не добавляет к воспринимаемым качествам и не является необходимым. До сих пор мы находимся на твердой почве.

Но теперь мы должны спросить себя, что мы имеем в виду под процессом восприятия. Филонус утверждает относительно чувственных вещей, что их реальность заключается в том, что их воспринимают. Но он не говорит нам, что он понимает под восприятием. Существует теория, которую он отвергает, о том, что восприятие является связью между субъектом и воспринятым объектом. Так как он полагает, что *ego* есть субстанция, он вполне мог бы принять эту теорию; однако он выступает против нее. Для тех, кто отрицает понятие субстанционального *ego,* эта теория неприемлема. Тогда что же имеется в виду, когда нечто называется восприятием? Значит ли, что это нечто большее, чем то, о чем говорится? Можем ли мы положение Беркли обернуть, и вместо того чтобы сказать, что реальность заключается в том, чтобы быть воспринимаемой, сказать, что быть воспринимаемой заключается в том, чтобы быть реальной? Как бы то ни было, Беркли считает логически возможным, чтобы существовали невоспринимаемые вещи,

так как он считает, что некоторые реальные вещи, а именно субстанции духов, невоспринимаемы. И кажется очевидным, что когда мы говорим, что событие воспринимается, то мы имеем в виду нечто большее, чем то, что оно происходит.

В чем же состоит это большее? Явное различие между воспринятым и не воспринятым событием состоит в том, что первое, а не последнее можно вспомнить. Существуют ли еще какие-нибудь различия?

Воспоминание есть одно из целого ряда действий, более или менее свойственных исключительно явлениям, которые мы, естественно, называем «психическими». Эти действия связаны с привычкой. Обжегшийся ребенок боится огня, но обожженная кочерга не боится. Однако физиолог, рассматривая привычку и родственные ей явления как характерные особенности нервной ткани, не нуждается в том, чтобы отходить от физического истолкования этих явлений. Придерживаясь языка физиков, мы можем сказать, что явление «воспринимается», если оно имеет определенные воздействия; в этом смысле мы почти могли бы сказать, что река «воспринимает» дождь, при помощи которого она становится более глубокой, и что речная долина представляет собой «память» прежних ливней. Привычка и память, когда их описывают на языке физики, не полностью отсутствуют в мертвой материи; разница в этом отношении между живой и мертвой материей заключается лишь в степени.

С этой точки зрения, чтобы сказать, что событие «воспринимается», нужно сказать, что оно имеет определенные воздействия, и не существует ни логического, ни эмпирического основания, для того чтобы предположить, что *все* события имеют воздействия подобного рода.

Теория познания предлагает иную точку зрения. Здесь мы будем исходить не из законченной научной теории, а из любого знания, являющегося основой для нашей веры в науку. Это и есть то, что делает Беркли. Здесь нет необходимости предварительно определять понятие «восприятия». Метод в общих чертах таков: мы группируем суждения, которые, как мы убеждены, мы знаем без вывода, и выясняем, что большинство из них должно иметь дело с индивидуальными событиями. Эти события мы определяем как «восприятия».

Следовательно, восприятия — это такие события, которые мы знаем без вывода, или по крайней мере с помощью памяти устанавливаем, что они были когда-то восприняты. Тогда перед нами встает вопрос: можем ли мы из наших собственных восприятий вывести какие-нибудь другие события? Здесь возможны четыре точки зрения, из которых три первые являются разновидностями идеализма.

1) Мы полностью можем отрицать правильность всех выводов от моих настоящих восприятий и воспоминаний к другим событиям. Этого взгляда нужно придерживаться каждому, кто ограничивает логические выводы дедукцией. Любое событие и любая группа событий логически способны существовать изолированно, и поэтому никакая группа событий не дает *убедительного* доказательства существования других событий. Поэтому, если мы ограничим вывод дедукцией, познанный мир будет ограничен теми событиями в нашей собственной биографии, которые мы воспринимаем или воспринимали (если память их сохранила).

2) Вторая точка зрения, представляющая собой солипсизм, как его обычно понимают, допускает некоторые выводы из моих восприятий, но только относительно других событий в моей собственной биографии. Например, примем точку зрения, что в любой момент бодрствования существуют чувственные объекты, которых мы не замечаем. Мы видим много вещей, не отмечая про себя, что мы их видим, по крайней мере так представляется. Внимательно рассматривая окружающую обстановку, в которой мы не воспринимаем никакого движения, мы можем заметить последовательность разнообразных вещей и убеждаемся, что они были видимы прежде, чем мы их заметили; но до того как мы их заметили, они не были данными для теории познания. Эта ступень вывода из того, что мы наблюдаем, каждым производится не размышляя; это делается даже теми, кто больше всего желает избежать чрезмерного расширения нашего познания за пределы опыта.

3) Третья точка зрения, которую, видимо, поддерживал Эддингтон, такова: можно делать выводы о других событиях, аналогичных событиям в нашем собственном опыте, и поэтому мы имеем основания верить в существование, напри-

мер, цветов, которые видим не мы с вами, а другие люди, в зубную боль, которую чувствуют другие, в удовольствия, которые испытывают, и страдания, которые выносят другие, и т.д., но мы не имеем права логически выводить события, никем не испытанные и не образующие части какого-нибудь «ума». Этот взгляд можно оправдать на основании того, что все выводы о событиях, которые лежат вне моего наблюдения, происходят путем аналогии и что события, которые никто не испытывает, недостаточно аналогичны моим данным, чтобы обеспечить аналогичные выводы.

4) Четвертая точка зрения — это точка зрения здравого смысла и традиционной физики, согласно которой в дополнение к моему опыту и опыту других людей имеются также события, которые не являются ничьим опытом, например мебель моей спальни, когда я сплю, а она находится в глубокой тьме. Д.Э. Мур когда-то обвинял идеалистов в том, что они считают, что поезда имеют колеса только тогда, когда они находятся на станциях, на том основании, что пассажиры не могут видеть колес, пока они находятся в поезде. Здравый смысл отказывается верить тому, что колеса внезапно возникают всякий раз, когда вы смотрите на них, но не существуют, когда никто не наблюдает за ними. Если эта точка зрения является научной, она обосновывает выводы о невоспринятых событиях на причинных законах.

В настоящее время у меня нет намерения делать выбор между этими четырьмя точками зрения. Решение, если оно вообще возможно, может быть сделано только путем тщательного исследования недоказательных выводов и теории вероятности. Я намеревался лишь указать на некоторые логические ошибки, допущенные теми, кто обсуждал эти вопросы.

Беркли, как мы видели, думает, что есть логические основания, доказывающие, что могут существовать только умы и психические события. Этот взгляд по другим основаниям поддерживается также Гегелем и его последователями. Я убежден, что это совершенно ошибочно. Такое утверждение, как «было время и до существования жизни на Земле», истинно оно или нет, можно отвергнуть на основании логики не больше, чем может быть опровергнуто предложение «есть такие произведения сомножителей, которые никогда никто не вы-

числит». Быть наблюдаемым или быть воспринимаемым объектом означает просто иметь воздействия определенного рода, и нет логических оснований полагать, что все события должны иметь воздействия подобного рода.

Однако есть и другой аргумент, который хотя и не утверждает идеализм в качестве метафизики, а утверждает его, если признать это правильным, как практическую линию поведения. Говорят, что суждение, которое нельзя верифицировать, не имеет значения; что верификация зависит от восприятий и что поэтому суждение о чем-либо, за исключением фактических или возможных восприятий, является бессмысленным. Я думаю, что этот взгляд, если его строго интерпретировать, ограничит нас первой из вышеуказанных четырех теорий и не даст нам возможности говорить о чем бы то ни было, чего мы сами точно не наблюдали. Если так, то это взгляд, который никто не может поддержать на практике, что является недостатком в теории, проповедуемой с точки зрения практики. В целом вопрос верификации и ее связи со знанием является трудным и сложным, поэтому я оставлю его сейчас в стороне.

Четвертую из вышеприведенных теорий, которая допускает события, не воспринимаемые никем, тоже можно защищать лишь недейственными аргументами. Возможно, считали, что причинность известна *априорно* и что причинные законы невозможны, если только нет невоспринимаемых событий. В противоположность этому можно доказать, что причинность не является *априорной* и что все, что можно наблюдать в обычной последовательности, должно быть в связи с восприятиями. Каково бы ни было основание верить в законы физики, по-видимому, здесь нужно уметь пользоваться терминами восприятия. Это утверждение, возможно, странное и сложное, ему может недоставать основных черт целостности, которую до недавних пор ожидали от законов физики. Но оно вряд ли может быть невозможно.

В заключение я утверждаю, что не существует *априорного* возражения ни против одной из наших четырех теорий. Однако, возможно, скажут, что всякая истина прагматична и прагматически нет разницы между четырьмя теориями. Если это верно, мы можем принять любую, которая нам нравится, и разница между ними только лингвистическая. Я не

могу принять эту точку зрения, и это тоже вопрос для дискуссии в дальнейшем.

Остается спросить, можно ли придать какое-либо значение словам «ум» и «материя». Каждый знает, что «ум» — это то, о чем идеалист думает, что не существует ничего, кроме ума, а «материя» — это то, о чем то же самое думает материалист. Я надеюсь, что читатель знает также, что идеалисты — добродетельны, а материалисты — безнравственны. Но, может быть, можно сказать несколько больше этого.

Мое собственное определение «материи» может показаться неудачным; я определил бы ее как то, что удовлетворяет уравнениям физики. Возможно, нет ничего удовлетворяющего этим уравнениям, в таком случае либо физика, либо понятие «материи» ошибочны. Если мы отрицаем субстанцию, тогда «материя» должна быть логической конструкцией. Может ли существовать какая-либо конструкция, составленная из событий, которые могут быть частично выведены, — это вопрос трудный, но никоим образом не неразрешимый.

Что касается «ума», если субстанция отвергнута, ум должен быть некоей группой или структурой событий. Группировка их должна быть осуществлена какими-то связями, которые являются характерными для вида явлений, называемых «психическими». Мы можем как типичное взять память. Мы могли бы, хотя это и было бы весьма упрощенно, определить «психическое» событие как событие, которое помнит или которое помнят. Тогда ум, которому принадлежит данное психическое событие, является группой событий, связанных с данным событием цепями воспоминаний, связывающих данное событие с предшествующими ему событиями и последовавшими затем событиями.

Тогда можно увидеть, что, согласно вышеуказанному определению, ум и часть материи представляют собою группу событий. Нет основания, почему каждое событие должно принадлежать к группе одного или другого вида, и нет основания, почему определенные события не должны принадлежать к обеим группам; поэтому некоторые события не могут быть ни умственными, ни материальными, а другие события могут быть и теми и другими. Все это может быть решено только на основе подробных эмпирических наблюдений.

Глава XVII
ЮМ

Давид Юм (1711–1776) является одним из наиболее значительных философов, потому что он развил эмпирическую философию Локка и Беркли до ее логического конца и, придав ей внутреннюю последовательность, сделал ее неправдоподобной. Взгляды Юма представляют в некотором смысле тупик в развитии философии; в развитии его взглядов дальше идти невозможно. С тех пор как он написал свои работы, опровергать его стало любимым занятием метафизиков. Со своей стороны, я в их опровержениях не нашел ничего убедительного, но тем не менее не могу не надеяться, что можно открыть что-нибудь менее скептичное, чем система Юма.

Его главная философская работа «Трактат о человеческой природе» была написана в то время, когда он жил во Франции, в период с 1734 по 1737 год. Первые два тома были опубликованы в 1739 году, третий — в 1740 году. Он был тогда еще очень молодым человеком, не достигшим даже тридцатилетнего возраста; известен он не был, и его выводы были таковы, что почти все школы должны были бы найти их неприемлемыми. Он ожидал яростных нападок, которые готовился встретить блестящими возражениями. Но кончилось тем, что труд никто не заметил. Как он сам выразился: «Он вышел из печати мертворожденным». «Но, — добавляет он, — отличаясь от природы веселым и пылким темпераментом, я очень скоро оправился от удара». Он посвятил себя написанию очерков, первый том которых вышел в 1741 году. В 1744 году он безуспешно пытался получить профессуру в Эдинбурге; потерпев в этом неудачу, он стал сначала наставником душевнобольного, а потом секретарем генерала. Запасшись такими рекомендациями, он опять решился приняться за философию. Он сократил свой «Трактат», выбросив из него лучшие места и большую часть обоснований для заключений; результатом было его «Исследование о человеческом уме», которое длительное время было более известно, чем «Трактат». Именно эта книга пробудила Канта от его «догматического сна», а самый «Трактат» он, по-видимому, и не знал.

Юм написал также «Диалоги о естественной религии», которые при жизни не опубликовал: по его завещанию они были опубликованы после его смерти, в 1779 году. В его ставших знаменитыми «Очерках о чудесах» утверждается, что никогда не может быть достаточного исторического доказательства таких событий.

Его «История Англии», публиковавшаяся в 1755 и последующие годы, посвящена доказательству превосходства партии тори над вигами и шотландцев над англичанами; он не считал историю достойной быть предметом независимого философского исследования. В 1763 году Юм посетил Париж и был там принят с энтузиазмом философами. К сожалению, установив дружбу с Руссо, он вступил с ним в конфликт, который стал широко известен. Юм держал себя при этом с восхитительной сдержанностью, но Руссо, страдавший манией преследования, настаивал на окончательном разрыве.

Свой характер Юм описал в своем некрологе, или «Надгробном слове», как он называл его: «Я отличался мягкостью натуры, самообладанием, открытым, общительным и веселым нравом, способностью привязываться, неумением питать вражду и большою умеренностью во всех страстях. Даже моя любовь к литературной славе — моя господствующая страсть — никогда не ожесточала моего характера, несмотря на мои частые неудачи». Все это подтверждается всеми теми фактами, что известны о нем.

«Трактат о человеческой природе» Юма делится на три книги. Это деление соответствует вопросам, рассматриваемым в книге: об уме, страстях и морали. Все важное и новое в его теориях содержится в первой книге, разбором которой я и ограничусь.

Он начинает свой «Трактат» с различия между «впечатлениями» и «идеями». Это два вида восприятий, из которых *впечатления* являются такими, которые обладают большей силой и интенсивностью: «Под идеями я разумею слабые образы этих впечатлений, наблюдаемые при мышлении и рассуждении». Идеи, по крайней мере если они простые, подобны впечатлениям, но слабее их: «Каждой простой идее отвечает сходное с ней простое впечатление, а каждому простому впечатлению — соответствующая идея». — «Все наши

простые идеи при первом своем появлении происходят от простых впечатлений, которые им соответствуют и в точности ими воспроизводятся». С другой стороны, сложным идеям нет необходимости иметь сходство с впечатлениями. Мы можем вообразить крылатую лошадь, никогда не видев ее, но *составные части* этой сложной идеи все происходят из впечатлений. Доказательство, что сначала появляются впечатления, получено из опыта: например, человек от рождения слепой, не имеет впечатлений цвета. Среди идей те, которые сохраняют значительную степень живости первоначальных впечатлений, относятся к *памяти,* другие — к *воображению.*

В «Трактате» имеется раздел, озаглавленный «Об отвлеченных идеях», начинающийся параграфом, в котором подчеркивается согласие с теорией Беркли о том, что «все общие идеи не что иное, как единичные, соединенные с некоторым именем, которое придает им более широкое значение и заставляет их вызывать при случае в памяти другие индивидуальные идеи, сходные с ними». Он утверждает, что когда у нас имеется мысль о человеке, в ней есть все особенности, которые есть во впечатлении от человека: «Ум не может образовать какого-либо представления количества или качества, не образуя точного представления степеней того и другого». «Отвлеченные идеи сами по себе единичны, хотя они могут стать и общими при их представлении». Эта теория, являющаяся современной формой номинализма, имеет два недостатка: один из них — логический, другой — психологический. Начнем с логического возражения. «Найдя некоторое сходство между различными объектами, — говорит Юм, — мы даем всем им одно имя». С этим согласился бы каждый номиналист. Но в действительности общие имена, такие как «кошка», точно так же нереальны, как нереальна кошка вообще. Номиналистское решение проблемы универсалий, таким образом, терпит неудачу вследствие того, что оно недостаточно решительно в применении его собственных принципов; оно ошибочно применяет эти принципы только к «вещам», а к словам не применяет.

Психологическое возражение серьезнее, по крайней мере в отношении Юма. В целом теория идей как копий впечатлений в том виде, как он ее излагает, страдает оттого, что

игнорируется *неопределенность* идей. Когда, например, я видел цветок определенного цвета и потом я вызываю в памяти его образ, образу недостает точности в том смысле, что существует несколько близко схожих оттенков цвета, которые могут быть «образами» или «идеями», употребляя терминологию Юма. Неправильно, что «ум не может образовать какого-либо представления количества или качества, не образуя точного представления степени того и другого». Положим, что вы видели человека, чей рост равен 1 метру 85 сантиметрам. У вас в памяти сохраняется его образ, но, возможно, он подошел бы и к человеку на сантиметр выше или ниже его. Неопределенность отличается от обобщения, но имеет и некоторые сходные с ним характерные черты. Но, не заметив этого, Юм зашел в тупик, который не обусловлен никакой необходимостью, например относительно возможности вообразить оттенок цвета, который вы никогда не видели и который является промежуточным между двумя близко сходными оттенками, виденными вами. Если эти два оттенка достаточно сходны, то любой образ, который вы можете создать, будет равно применим и к обоим из них, и к промежуточному оттенку. Когда Юм говорит, что идеи происходят из впечатлений, которые они точно воспроизводят, он выходит за пределы того, что является психологически истинным.

Юм изгнал из психологии понятие *субстанции,* так же как Беркли изгнал ее ранее из физики. Он говорит, что не существует *впечатления* самого себя и поэтому нет идеи о самом себе. «Что касается меня, то когда я самым интимным образом вникаю в то, что называю *своим Я,* я всегда наталкиваюсь на ту или иную единичную перцепцию — тепла или холода, света или тени, любви или ненависти, страдания или удовольствия. Я никогда не могу поймать *свое Я* отдельно от перцепции и никак не могу подметить ничего, кроме какой-нибудь перцепции». Возможно, иронически допускает он, могут быть некоторые философы, способные воспринимать свое собственное *Я;* «но, оставляя в стороне подобного рода метафизиков, я решаюсь утверждать относительно остальных людей, что они не что иное, как связка или совокупность различных перцепций, следующих друг за другом с непости-

жимой быстротой и находящихся в постоянном течении, в постоянном движении».

Этот отказ от идеи своего *Я* очень важен. Посмотрим точно, о чем он говорит и насколько он действен. Прежде всего мое *Я,* если такая вещь существует, никогда не воспринимается, и поэтому мы не можем иметь никакой идеи о нем. Если принять этот аргумент, его необходимо тщательно сформулировать. Никто не воспринимает свой собственный мозг, однако каждый в самом настоящем смысле слова имеет идею о нем. Такие «идеи», являющиеся выводами из восприятий, логически не находятся среди основного запаса идей, они сложны и описательны; таким должно быть положение, если правилен принцип Юма о том, что все простые идеи происходят из впечатлений, и, если этот принцип отвергается, мы вынуждены возвратиться к «врожденным» идеям. Пользуясь современной терминологией, мы можем сказать: идеи о невоспринятых вещах или явлениях всегда можно определить на основе воспринятых вещей или явлений, и поэтому подставляя определение вместо определяемого термина, мы всегда можем сформулировать, что мы познаем эмпирически, без введения каких-нибудь невоспринятых вещей или явлений. Что касается нашей настоящей проблемы, то все психологическое знание можно сформулировать, не вводя «своего *Я*». Далее, «мое *Я*», как оно определено, не может быть не чем иным, как только совокупностью восприятий, а не новой простой «вещью». Я думаю, что в этом любой радикальный эмпирист должен согласиться с Юмом.

Из этого не следует, что простого *Я* не существует, из этого только следует, что мы не можем знать, существует ли оно или нет, и что наше *Я,* кроме как в виде совокупности восприятий, не может войти в какую-либо часть нашего знания. Это заключение важно для метафизики, так как оно избавило ее от последнего сохранившегося употребления «субстанции». Это важно для теологии, так как оно уничтожило все предполагаемое знание о «душе». Это важно в анализе познания, так как оно показывает, что категория субъекта и объекта не является основной категорией. В этом вопросе о собственном *Я* Юм сделал большой шаг вперед по сравнению с Беркли.

Наиболее важной частью всего «Трактата» является раздел, названный «О познании и вероятности». Юм не подразумевает под «вероятностью» вид знания, включенного в математическую теорию вероятностей, как, например, то, что шанс выпадения дубль шесть при двух выпадениях кости составляет 1/36. Это знание само по себе не является вероятным в каком-либо особом смысле. В нем столько же достоверности, сколько может быть в знании. То, с чем Юм имеет дело, является недостоверным знанием, какое получается, например, из эмпирических данных, с помощью выводов, которые не являются доказательными. Оно включает все наше знание и относительно будущего, и относительно частей прошлого и настоящего, которые не наблюдались. Фактически оно включает все, кроме прямого наблюдения, с одной стороны, и, с другой — логики и математики. Анализ такого «вероятного» знания привел Юма к некоторым скептическим выводам, которые равно трудно и опровергнуть и принять. Результатом явился вызов философам, на который, по моему мнению, еще не было дано надлежащего ответа.

Юм начинает с различения семи видов философских отношений: сходство, тождество, отношения времени и места, количественные или числовые соотношения, степени любого качества, противоречие и причинность. Он говорит, что они могут быть разделены на два вида: такие, которые зависят только от идей, и такие, которые могут быть изменены без всякого изменения в идеях. К первому виду принадлежат: сходство, противоречие, степени качества и количественные или числовые соотношения, тогда как пространственно-временные и причинные отношения относятся к второму виду. Только отношения первого вида дают *достоверное* знание; наше знание других отношений является лишь *вероятным*. Алгебра и арифметика являются единственными науками, в которых мы можем строить длинную цепь рассуждений без ущерба для достоверности. Геометрия не является настолько достоверной, как алгебра и арифметика, потому что мы не можем быть уверены в правильности ее аксиом. Ошибочно полагать, как делают это многие философы, что идеи математики «должны быть постигнуты с помощью чистого, интеллектуального созерцания, доступного лишь высшим спо-

собностям души». Неправильность этого взгляда становится очевидной, говорит Юм, как только мы вспомним, что все наши идеи скопированы с наших впечатлений.

Три отношения, которые зависят не только от идей, — это тождество, пространственно-временные отношения и причинность. В двух первых разум не выходит за пределы того, что непосредственно предстает чувствам. (Пространственно-временные связи, считает Юм, могут быть восприняты и могут образовать части впечатлений.) Одна причинность дает нам возможность вывести какую-то вещь или явление из какой-то другой вещи или явления: «Только одна *причинность* порождает такую связь, благодаря которой мы из существования или действия какого-нибудь объекта черпаем уверенность, что за ним следовало или же ему предшествовало другое существование, другое действие».

Трудность возникает из утверждения Юма, что нет такого явления, как *впечатление* причинного отношения. Мы можем воспринять в процессе простого наблюдения *A* и *B,* что *A* расположено над *B* или находится вправо от *B,* но не то, что *A* является причиной *B.* В прошлом отношение причинности более или менее уподоблялось отношению основания и следствия в логике, но Юм правильно считает это ошибочным.

В картезианской философии, как и в философии схоластов, связь причины и действия полагалась столь же необходимой, как необходимы логические связи. Первый серьезный вызов этому взгляду исходил от Юма, с которого началась современная философия причинности. Он, как почти и все философы Нового времени, включая Бергсона, полагал, что закон утверждает, будто есть суждения формы: *«A* является причиной *B»,* где *A* и *B* — классы явлений; тот факт, что таких законов не существует в высокоразвитых науках, по-видимому, не известен философам. Но многое из того, что они сказали, можно перефразировать так, чтобы применить к причинным законам, таким, которые действительно существуют; поэтому мы можем в настоящее время не разбирать эту точку зрения.

Юм начинает с того, что сила, при помощи которой один объект порождает другой, не раскрывается из идей двух объ-

ектов и что поэтому мы можем узнать причину и действие только из опыта, а не из рассуждений или размышлений. Утверждение о том, что то, «что начинает существовать, должно иметь причину своего существования», говорит он, не является утверждением, которое обладает интуитивной достоверностью, подобно утверждениям логики. Он выражает это так: «Нет такого объекта, который заключал бы в себе существование другого объекта, — если только мы рассматриваем эти объекты как таковые, не выходя за пределы тех идей, которые образуем о них». Исходя из этого, Юм доказывает, что только опыт должен дать знание причины и действия, но что он не может быть просто опытом двух явлений *A* и *B,* находящихся в причинной связи друг с другом. Это должен быть опыт, потому что связь здесь не логическая; и он не может быть просто опытом единичных явлений *A* и *B,* так как мы не можем раскрыть ничего в самом *A,* что заставило бы его произвести *B.* Опыт требует, говорит он, чтобы было постоянное соединение явлений вида *A* с явлениями вида *B.* Он указывает, что, когда в опыте два объекта постоянно соединены, мы *фактически* выводим одно из другого. (Когда он говорит «выводим», он имеет в виду то, что восприятие одного события заставляет нас ожидать другое; он не имеет в виду формального или очевидного вывода.)«Может быть, необходимая связь обусловливается заключением», а не наоборот. Другими словами, появление *A* является причиной ожидания *B,* и, таким образом, это приводит нас к убеждению, что между *A* и *B* существует необходимая связь. Вывод не устанавливается посредством разума, так как это потребовало бы от нас допущения единства природы, что само по себе не является необходимостью, а только выводится из опыта.

Таким образом, Юм приходит к взгляду, что, когда мы говорим *«A* является причиной *B»,* мы имеем в виду, что *A* и *B* фактически постоянно соединены, а не то, что существует какая-то необходимая связь между ними. «У нас нет другого представления о причине и действии, кроме представления о некоторых объектах, которые *всегда* были *соединены* вместе... Мы не можем открыть основание этого соединения».

Он подкрепляет свою теорию определением «веры», которая, утверждает он, есть «живая идея, связанная отноше-

нием или ассоциированная наличным впечатлением». По ассоциации, если *A* и *B* были постоянно соединены в прошлом опыте, впечатление от *A* порождает такую живую идею о *B,* которая образует веру в *B.* Это объясняет, почему мы верим, что *A* и *B* соединены: восприятие *A* связывается с идеей *B,* и, таким образом, мы начинаем думать, что *A* связано с *B,* хотя это мнение в действительности лишено основания. «Между объектами нет доступной нашему наблюдению связи, и только при помощи действующей на воображение привычки, а не иного какого принципа можем мы вывести из существования одного объекта заключение о существовании другого». Он несколько раз повторяет утверждение, что то, что кажется нам необходимой связью между *объектами,* в действительности есть лишь связь между идеями этих объектов: привычка *принуждает* ум, и «это-то впечатление, или же принуждение, и дает мне идею необходимости». Повторение примеров, которые ведут нас к вере, что *A* является причиной *B,* не открывает ничего нового в объектах, но в мыслях приводит к ассоциации идей; таким образом, «необходимость есть нечто, существующее в уме, а не в объектах».

Спросим себя, что нам следует думать о доктрине Юма. Она состоит из двух частей: объективной и субъективной. В объективной части утверждается: когда мы полагаем, что *A* является причиной *B,* тогда то, что фактически имело место, насколько это относится к *A* и Б, заключается в том факте, что их часто наблюдали связанными, то есть *B* непосредственно или очень быстро следовало за *A;* но мы не имеем права сказать, что *B должно* следовать за *A* или будет следовать за *A* в будущем. Мы не имеем никакого основания для предположения, что из факта частого следования *B* за *A* какая-либо связь, помимо последовательности, допускается. Фактически причинность можно определить посредством последовательности, и она не является независимым понятием.

В субъективной части доктрины утверждается: часто наблюдаемое совпадение *A* к *B является причиной* впечатления того, что *A* — *причина* идей о *B.* Но, если мы должны определить «причину», как предлагается в объективной части учения, мы должны перефразировать вышесказанное. После замены определения «причины» вышеизложенное будет звучать так:

«Часто наблюдали, что неоднократно наблюдаемые связи двух объектов *A* и *B* неоднократно сопровождались явлениями, при которых идея *B* следовала за впечатлением *A*».

Мы можем согласиться, что это утверждение истинно, но оно едва ли имеет ту широту, которую Юм придает субъективной части своего учения. Он снова и снова утверждает, что часто повторяющиеся совпадения *A* и *B* не дают никакого *основания* ожидать, что они будут совпадать в будущем, но являются просто *причиной* этого ожидания. Другими словами, опыт часто повторяющегося совпадения часто совпадает с привычкой ассоциации. Но если принять объективную часть доктрины Юма, то из того факта, что в прошлом при таких обстоятельствах часто образовывались ассоциации, нет оснований предполагать, что они будут продолжать образовываться или что новые ассоциации будут образованы при подобных же обстоятельствах. Дело заключается в том, что когда речь идет о психологии, Юм позволяет себе верить в причинность в смысле, который вообще-то он осуждает. Приведем пример. Я вижу яблоко и ожидаю, что, если я съем его, я почувствую определенный вкус. Согласно Юму, нет оснований, почему я должен почувствовать этот вкус: закон привычки объясняет наличие моего ожидания, но не оправдывает его. Но закон привычки сам является причинным законом. Поэтому, если мы относимся к Юму серьезно, мы должны сказать: хотя в прошлом вид яблока совпадал с ожиданием какого-то вкуса, не существует основания, почему такое совпадение должно иметь место и в будущем: может быть, в следующий раз, когда я увижу яблоко, я буду ожидать, что оно будет на вкус похоже на жаркое. Вы можете в данный момент думать, что это невероятно, но это не является основанием для ожидания, что вы подумаете, что это невероятно, и пять минут спустя. Если объективная теория Юма верна, то у нас нет больших оснований для возможности ожиданий в психологии, нежели в физическом мире. Юмовскую теорию можно пародийно изложить следующим образом: суждение *«A* является причиной *B»* означает «впечатление *A* является причиной идеи *B*». Как определение оно отнюдь не представляет собой счастливой находки.

Поэтому мы должны рассмотреть юмовскую объективную теорию более тщательно. Эта доктрина имеет две части: 1) когда мы говорим *«A* является причиной *B»,* все, что мы имеем *право* сказать, — это то, что в прошлом опыте *A* и *B* часто появлялись вместе или в быстрой последовательности и не наблюдалось ни одного примера, когда *B* не следовало бы за *A* или не сопровождало бы его; 2) однако как бы много примеров совпадения *A* и *B* мы ни наблюдали, это не дает *основания* ожидать, что они будут совпадать и в будущем, хотя оно *является причиной* этого ожидания, то есть часто наблюдалось, что оно совпадало с таким ожиданием. Эти две части доктрины можно изложить следующим образом: 1) в причинности нет неопределяемого отношения, за исключением совпадения или последовательности; 2) индукция через перечисление не является действенной формой доказательства. Эмпиристы в общем принимали первый из этих тезисов и отвергали второй. Когда я говорю, что они отвергали второй, я имею в виду, что они верили, что при достаточно большом количестве примеров совпадений вероятность обнаружения совпадения в следующем примере будет больше половины, или если они не придерживались в точности этого, то выдвигали какую-то теорию, имеющую те же следствия.

У меня в данный момент нет желания обсуждать индукцию, что является большой и сложной темой, пока я ограничусь замечанием, что если принять первую половину юмовской доктрины, то отрицание индукции делает неразумным всякое ожидание относительно будущего, даже ожидание того, что мы будем продолжать испытывать ожидание. Я не имею в виду только то, что наши ожидания *могут* быть ошибочны. Это, во всяком случае, нужно допустить. Я считаю, что, принимая наши даже самые несомненные ожидания (как, например, то, что солнце завтра взойдет), нет и тени основания предположить, что вероятность того, что они подтвердятся, больше, нежели вероятность того, что они не подтвердятся. С этой оговоркой я возвращаюсь к значению «причины».

Те, кто не согласен с Юмом, утверждают, что «причина» — это специфическое отношение, влекущее за собой постоянное следствие, но следствие не влечет за собой причину. Возвратимся к часам картезианцев: два совершенно

точных хронометра постоянно могут отбивать часы один за другим, каждый не являясь причиной того, что отбивает другой. В общем те, кто принимал этот взгляд, утверждают, что мы можем иногда *воспринять* причинные связи, хотя в большинстве случаев мы вынуждены, более или менее случайно, заключать о них из постоянного совпадения. Посмотрим, какие аргументы за и против Юма имеются на этот счет.

Юм свои аргументы суммирует следующим образом:

«Я вполне сознаю, что из всех парадоксов, которые я уже имел и буду иметь случай высказать в своем трактате, настоящий — самый яркий; и только прибегнув к основательным доказательствам и рассуждениям, я могу надеяться на то, что он будет принят и победит застарелые предубеждения человеческого рода. Прежде чем примириться с этой доктриной, сколько раз придется нам повторить себе, *что* простое восприятие двух объектов или действий, в каком бы отношении они друг к другу ни стояли, никогда не может дать нам силы или связи между ними; *что* идея эта происходит от повторения их соединения, *что* это повторение не открывает нам и не производит ничего в объектах, но только влияет при помощи порождаемого им привычного перехода на ум, *что* этот привычный переход, следовательно, то же самое, что сила и необходимость, каковые, стало быть, являются качествами перцепций, а не объектов, качествами внутренне чувствуемыми нашей душой, а не наблюдаемыми внешним образом на телах».

Юма обычно обвиняют в том, что у него слишком атомистичный взгляд на восприятие, но он допускает, что некоторые отношения можно воспринять. «Мы не должны, — говорит он, — считать за рассуждение ни одно из своих наблюдений над *тождеством* или над отношениями *времени* и *места,* ибо ни в одном из этих наблюдений ум наш не может преступить пределы того, что непосредственно воспринимается чувствами». Причинность, говорит он, отличается тем, что она выводит нас за пределы впечатлений от наших чувств и дает нам сведения о невоспринятых существованиях. В качестве аргумента это выглядит, по-видимому, необоснованным. Мы верим в наличие многих отношений времени и места, которые не можем воспринять: мы считаем,

что время простирается в прошлое и в будущее, а пространство — далеко за пределы нашей комнаты. Действительный аргумент Юма состоит в том, что в то время как мы иногда воспринимаем отношения времени и места, мы никогда не воспринимаем причинные связи, которые должны быть, если их допустить, выводимы из связей, которые можно воспринять. Спор, таким образом, сводится к одному эмпирическому факту: воспринимаем ли мы иногда или нет связь, которую можно назвать причинной? Юм говорит — нет, его противники говорят — да; и нелегко разобраться в доказательствах, которые приводятся каждой из сторон.

Я думаю, что, может быть, наиболее сильный аргумент в пользу Юма можно вывести из характера причинных законов физики. Выясняется, что простые правила формы *«A* является причиной *B*» никогда не допускаются в науке, кроме как в качестве грубого предположения на ее ранних ступенях. Причинные законы, которые заменяют такие простые правила в высокоразвитых науках, настолько сложны, что никто не может предположить, что они даны в восприятии; все они, очевидно, являются тщательно сделанными выводами из наблюдаемого процесса развития природы. Я оставляю в стороне рассмотрения современной квантовой теории, которая усиливает вышеизложенное заключение. Насколько это касается физических наук, Юм *целиком* прав: такое суждение, как *«A* является причиной *B*», никогда нельзя принять, и нашу склонность принять его можно объяснить законами привычки и ассоциации. Эти законы сами по себе в их точной форме будут тщательно разработанными утверждениями относительно нервной ткани: первоначально ее физиологии, потом ее химии и в конечном счете — физики.

Однако противник Юма, даже если он в целом допускает то, что было сказано о физических науках, может еще не считать себя потерпевшим решительное поражение. Он может сказать, что в психологии у нас есть случаи, когда можно воспринять причинные отношения. В целом концепция причины, вероятно, происходит из волевого акта, и можно сказать, что мы способны воспринять отношение между волевым актом и последующим действием, что представляет собой нечто большее, чем неизменное действие. То же самое мож-

но сказать о связи между внезапной болью и криком. Однако такие взгляды оказывались очень трудными для психологии. Между желанием двинуть рукой и последующим движением имеется длинная цепь причинных, промежуточных явлений, состоящих из процессов в нервах и мускулах. Мы воспринимаем только конечные члены этого процесса — волевой акт и движение, и если мы думаем, что видим прямую причинную связь между ними, то ошибаемся. Этот довод не является исчерпывающим по данному широкому вопросу, но он показывает, что опрометчиво полагать, будто мы воспринимаем причинные отношения, в случае когда мы думаем — мы делаем. Поэтому перевес в споре о причинности в пользу воззрения Юма, что в *причине* нет ничего, кроме постоянной последовательности. Однако доказательство не является столь исчерпывающим, как предполагал Юм.

Юм не довольствуется сведением доказательства причинной связи к опыту часто повторяющегося совпадения; он продолжает доказывать, что такой опыт не оправдывает ожидания подобных совпадений в будущем. Например, когда (повторяю прежний пример) я вижу яблоко, прошлый опыт заставляет меня ожидать, что оно будет на вкус похоже на яблоко, а не на ростбиф, но для такого ожидания не существует разумного оправдания. Если бы такое оправдание было, оно исходило бы из принципа, «что эти случаи, которые мы еще не встречали в опыте, должны походить на те, с которыми мы уже ознакомились из опыта». Этот принцип не является логической необходимостью, так как мы можем по крайней мере предположить изменения в порядке природы. Поэтому это был бы принцип вероятности. Но все вероятные аргументы и предполагают этот принцип, поэтому он сам не может быть доказан никаким вероятным аргументом или даже не может быть показана его вероятность ни одним из таких аргументов. «Предположение, что *будущее похоже на прошлое* не основано на каких-либо аргументах, но проистекает исключительно из привычки». Заключение Юма полно скептицизма.

«Всякое вероятное рассуждение не что иное, как род чувствования. Не только в поэзии и музыке, но и в философии мы должны следовать своему вкусу и чувству. Когда я убеж-

ден в каком-либо принципе, это значит только, что известная идея особенно сильно действует на меня; когда я отдаю преимущество одной цепи аргументов перед другой, я только решаю на основании чувства, которая из них имеет более сильное влияние на меня. Между объектами нет доступной нашему наблюдению необходимой связи, и только при помощи действующей на воображение привычки, а не иного какого принципа, можем мы вывести из существования одного объекта заключение о существовании другого»[1].

Можно предполагать, что конечный результат юмовского исследования о том, что считать знанием, не является таким, как ему хотелось бы. Подзаголовок его книги таков: «Попытка ввести экспериментальный метод рассуждения в предмет морали». Очевидно, он приступил к работе, веря, что научный метод приведет к истине, полной истине, и не приведет ни к чему, кроме истины; однако закончил он ее с убеждением, что верить неразумно, так как мы ничего не знаем. После изложения аргументов в пользу скептицизма (кн. I, ч. IV, гл. 1) он продолжает работу не для того, чтобы опровергнуть аргументы, но для того, чтобы прибегнуть к природной доверчивости.

«Природа в силу абсолютной и непреложной необходимости предписала нам высказывать суждения, так же как она предписала нам дышать и чувствовать: и мы так же мало можем воздерживаться от более сильного и полного представления некоторых объектов в силу их привычного соединения с некоторым наличным впечатлением, как не можем удержаться и от того, чтобы не мыслить, когда находимся в состоянии бодрствования, и не видеть окружающие нас тела, когда мы обращаем на них взор при ярком солнечном свете. Всякий, кто старался опровергнуть ухищрения этого полного скептицизма, на самом деле спорил с несуществующим соперником и пытался установить с помощью аргументов такую способность, которой природа с самого начала одарила наш дух, сделав ее необходимой для нас. Таким образом, старательно излагая аргументы этой секты фантазеров, я только стремлюсь убедить читателя в истине своей гипотезы: *что все*

[1] *Д. Юм.* Трактат о человеческой природе // Сочинения. М., 1965. Т. 1, с. 203–204.

наши заключения относительно причин и действий основаны исключительно на привычке и что вера является актом скорее чувствующей, чем мыслящей части нашей природы»[1].

«Скептик, — говорит он далее, — продолжает рассуждать и верить, хотя и утверждает, что не может защищать свой разум при помощи разума; в силу тех же причин он должен признавать и принцип существования тел, хотя и не может претендовать на доказательство его истинности с помощью каких бы то ни было аргументов... Мы, правда, можем спросить: *«Какие причины заставляют нас верить в существование тел?»* Но спрашивать: *«Существуют ли тела или нет*?» — бесполезно. Этот пункт должен фигурировать во всех наших рассуждениях как неоспоримый»[2].

Вышеприведенный отрывок представляет собой начало раздела «О скептицизме по отношению к чувствам». После длинного рассуждения этот раздел заканчивается следующим заключением:

«Это скептическое сомнение, касающееся как разума, так и чувств, — болезнь, которая никогда не может быть радикально излечена, но должна ежеминутно возвращаться к нам, как бы мы ни изгоняли ее и хотя бы мы иногда, по-видимому, совсем освобождались от нее... Только беззаботность и невнимательность могут оказать нам какую-нибудь помощь в данном отношении. Поэтому я вполне надеюсь на эти качества и считаю несомненным, что, каково бы ни было в данную минуту мнение читателя, час спустя он будет уверен в существовании как внешнего, так и внутреннего мира»[3].

Оснований для изучения философии не существует, утверждает Юм, за исключением того, что некоторым натурам это предоставляет возможность приятно провести время. «Мы должны сохранять свой скептицизм во всех случаях своей жизни. Если мы верим тому, что огонь согревает, а вода освежает, так это оттого, что иное мнение стоило бы нам слишком больших страданий, мало того, даже и философами мы должны становиться только на основании скептических принципов

---

[1] *Д. Юм.* Трактат о человеческой природе // Сочинения. М., 1965. Т. 1, с. 292–293.

[2] Там же, с. 297.

[3] *Д. Юм.* Указ. соч., с. 330.

и когда мы чувствуем склонность посвящать себя подобным занятиям». Если бы он откинул теорию, он мог бы сказать: «я *чувствую,* что потерял бы долю испытываемого мною сейчас удовольствия. Вот каково происхождение моей философии».

Философия Юма, истинна ли она или ложна, представляет собой крушение рационализма XVIII века. Он, подобно Локку, начинает с намерения быть сенсуалистичным и эмпиричным, не принимая ничего на веру, но изыскивая любые указания, которые можно получить из опыта и наблюдения. Но, будучи умнее Локка, более точным в анализе и менее склонным соглашаться с противоречивыми положениями, которые иногда успокоительны, он пришел к злосчастному выводу о том, что ничто нельзя познать путем опыта и наблюдения. Нет такого явления, как разумная вера: «Если мы верим, что огонь согревает или вода освежает, так это оттого, что иное мнение стоило бы нам слишком больших страданий». Мы не можем перестать верить, но никакая вера не может быть основана на разуме. И не может одна линия поведения быть более рациональной, чем другая, так как все они одинаково основаны на иррациональных убеждениях. Однако это последнее заключение Юм, кажется, не вывел. Даже в его наиболее скептических главах, в которых он подытоживает выводы книги I, он говорит: «Вообще же говоря, религиозные заблуждения опасны, а философские — только смешны». Он не имел права говорить это. «Опасные» — это причинное слово, а скептик касательно причинности не может знать, что что-нибудь является «опасным».

Фактически в последних частях «Трактата» Юм полностью забывает о своих основных сомнениях и пишет скорее так, как мог бы писать любой другой просвещенный моралист его времени; он применяет к своим сомнениям то лекарство, которое рекомендует, а именно «беззаботность и невнимательность». В этом смысле его скептицизм неискренен, так как он не проводит его на практике. Это, однако, имеет то нелепое следствие, которое ликвидирует всякую попытку доказать, что одна линия поведения лучше другой.

Было неизбежно, чтобы за таким самоопровержением рациональности последовала величайшая вспышка иррациональной веры. Ссора между Юмом и Руссо является симво-

личной: Руссо был безрассуден, но имел влияние, а Юм был здравомыслящим, но не имел последователей. Последовательные британские эмпирики отвергли его скептицизм, не опровергая скептицизма в целом; Руссо и его последователи соглашались с Юмом в том, что ни одно убеждение не основывается на разуме, но считали, что чувства выше разума, и, руководствуясь этим, пришли к убеждениям, полностью отличавшимся от тех, которых на практике придерживался Юм. Немецкие философы, от Канта до Гегеля, не восприняли аргументов Юма. Я говорю это умышленно, вопреки мнению, которое вместе с Кантом разделяют многие философы, что его «Критика чистого разума» была ответом Юму. Фактически эти философы, по крайней мере Кант и Гегель, представляют собой доюмовский тип рационализма, и их можно опровергнуть аргументами Юма. Философами, которых нельзя опровергнуть таким путем, являются те, которые и не претендуют на рационализм, как, например, Руссо, Шопенгауэр, Ницше. Возрастание алогизма на протяжении XIX и прошедших лет XX столетия является естественным продолжением юмовского разрушения эмпиризма.

Поэтому и важно показать, имеется ли в рамках самой философии какой-либо ответ Юму, который полностью или по существу был бы эмпирическим. Если нет, тогда нет и интеллектуального различия между здравомыслящим человеком и безумцем. Душевнобольного, который верит, что он яйцопашот, можно осуждать единственно на том основании, что он в меньшинстве, или, скорее — так как мы не должны предполагать демократии, — на том основании, что с ним не согласно правительство. Это ужасная точка зрения, и нужно надеяться, что есть путь избежать ее.

Скептицизм Юма целиком покоится на его отрицании принципа индукции. Принцип индукции, примененный к причинности, говорит, что, если *B* очень часто находили сопутствующим *A* или следующим за ним и ни одного примера не известно, когда *B* не сопутствовало или не следовало бы за ним, тогда вероятно, что в следующий раз, когда будут наблюдать *A,* ему будет сопутствовать или за ним будет следовать *B.* Если этот принцип правилен, то достаточное количество примеров должно сделать вероятность близкой к до-

стоверности. Но, если этот принцип или любой другой, из которого его можно вывести, истинен, тогда причинные выводы, которые Юм отвергал, действенны не как заключения, которые дают достоверность, но как заключения, которые дают достаточную вероятность для практических целей. Если же этот принцип не истинен, тогда всякая попытка прийти от частных наблюдений к общим научным законам ошибочна и юмовский скептицизм неизбежен для эмпирика. Конечно, вне взаимного оправдания друг друга сам по себе принцип не может быть выведенным из наблюдаемых единообразий, так как каждый такой вывод требует оправдания. Поэтому он должен быть независимым принципом, не основанным на опыте, или выводом из него. До этого момента Юм доказывал, что чистый эмпиризм не является достаточным основанием для науки. Но, если допущен этот единственный принцип, все остальное может идти в соответствии с теорией о том, что все наше знание основано на опыте. Нужно согласиться, что это серьезное отклонение от чистого эмпиризма и что те, кто не является эмпириком, могут спросить, почему, если разрешается одно отклонение, запрещены другие. Однако эти вопросы не вызваны прямо аргументами Юма. Что эти аргументы доказывают — и я думаю, что с этим доказательством нельзя не согласиться, — это то, что индукция является независимым логическим принципом, который нельзя вывести из опыта или из других логических принципов, и что без этого принципа наука невозможна.

Часть вторая
ОТ РУССО ДО НАШИХ ДНЕЙ

Глава XVIII
ДВИЖЕНИЕ РОМАНТИЗМА

С конца XVIII века до настоящего времени и искусство, и литература, и философия, и даже политика испытывали влияние, положительное или отрицательное, мироощущения, которое характеризовало то, что в широком смысле может быть названо движением романтизма. Даже те, кто отвергал это мироощущение, были вынуждены считаться с ним, и во многих случаях оказывались в большей степени под его воздействием, чем сами они подозревали. Я предполагаю дать в этой главе краткое описание мировоззрения романтизма, главным образом в вопросах не явно философских, так как это является культурной основой большей части философской мысли в период, которого мы теперь должны будем коснуться.

Движение романтизма вначале не было связано с философией, хотя вскоре оно и оказалось связанным с ней. С политикой, через Руссо, оно было связано с самого начала. Но прежде чем мы получим возможность разобраться в его политических и философских последствиях, необходимо рассмотреть это движение в его существе, которое заключается в восстании против принятых этических и эстетических норм.

Первой великой фигурой движения является Руссо, но в определенной степени он только выражал уже существующие тенденции. Культурные люди Франции XVIII века вос-

хищались тем, что они называли la sensibilité, что означает склонность к чувству, более конкретно — к сочувствию. Чтобы быть вполне удовлетворительным, чувство должно быть непосредственным и бурным и совершенно свободным от мысли. Чувствительный человек мог пролить слезы при виде одной нуждающейся крестьянской семьи, но он оставался бы холоден к хорошо продуманным схемам улучшения участи крестьянства как класса. Предполагалось, что бедный обладает большей добродетелью, чем богатый. Мудрец представлялся как человек, который отказывается от развращенности двора, чтобы наслаждаться мирными радостями непритязательного деревенского существования. Как преходящее настроение эту направленность можно найти у поэтов почти всех периодов. Изгнанный герцог в «Как вам это понравится» выражает такое настроение, хотя он возвращается в свое герцогство так скоро, как только может. Лишь меланхолический Жак искренне предпочитает жизнь в лесу. Даже Поп — совершенный пример всего того, против чего восстает движение романтизма, — говорит:

> Счастлив человек, желания которого и забота
> Ограничиваются несколькими отцовскими акрами,
> Который довольствуется тем, что дышит родным
> воздухом
> На собственной земле.

Бедные в представлении тех, кто культивировал чувствительность, всегда имеют несколько отцовских акров и живут продуктами своего собственного труда, не нуждаясь в торговле. Правда, они всегда теряли эти акры при трагических обстоятельствах, потому что престарелый отец не мог больше работать, прекрасная дочь вынуждена была встать на путь порока и безнравственный кредитор или безнравственный лорд были готовы наброситься либо на акры, либо на добродетель дочери. У романтиков бедные никогда не были горожанами и индустриалами. Пролетариат — это понятие XIX века, возможно, в одинаковой степени романтизированное, но совершенно другое.

Руссо взывал к уже существующему культу чувствительности и придал ему широту и размах, которыми тот не мог

иначе обладать. Он был демократом, но только в своих теориях, а не по своим наклонностям. В течение длительных периодов своей жизни он был бедным бродягой, к которому хорошо относились люди, только немногим менее нуждающиеся, чем он сам. Он отвечал на эту доброту поступками, которые часто отличались черной неблагодарностью, но по чувству его ответные поступки были такими, какие только мог желать наиболее горячий поборник чувствительности. Имея наклонности бродяги, он находил ограничения парижского общества утомительными. От него романтики научились презрению к препятствиям, которые воздвигались условностями: вначале в платье и манерах, в менуэте и героическом куплете, затем в искусстве и любви и, наконец, во всей сфере традиционной морали.

Романтики не были людьми без морали. Напротив, их моральные суждения были остры и страстны. Но они основывались совершенно на других принципах, чем те, которые казались хорошими их предшественникам. На период с 1660 года до Руссо большое влияние оказывали воспоминания о религиозных и гражданских войнах во Франции, Англии и Германии. Люди осознавали опасность хаоса, анархических тенденций всех сильных страстей, важность безопасности и жертв, необходимых, чтобы добиться ее. Благоразумие рассматривалось как высшая добродетель, интеллект оценивался как наиболее эффективное оружие против губительного фанатизма; изысканные манеры превозносились как барьер против варварства. Упорядоченный космос Ньютона, в котором планеты неизменно вращаются вокруг Солнца по подчиняющимся закону орбитам, стал воображаемым символом хорошего правления. Сдержанность в выражении была главной целью образования и первым признаком джентльмена. Во время революции доромантические французские аристократы умирали тихо; мадам Ролан и Дантон, которые были романтиками, умирали риторически.

Ко времени Руссо многие люди стали тяготиться безопасностью и начинали стремиться к возбуждению. Французская революция и Наполеон дали им возможность полностью насытиться этим чувством. Когда в 1815 году политический мир вернулся к спокойствию, это было спокойствие такое

мертвое, такое суровое, такое враждебное всякой энергичной жизни, что только запуганные консерваторы могли примириться с ним. Следовательно, не было такой интеллектуальной покорности существующему положению вещей, которое было характерно для Франции при Короле Солнце и в Англии до Французской революции. Мятеж XIX века против системы Священного союза принял две формы. С одной стороны, имел место мятеж индустриализма — и капиталистов, и пролетариата — против монархии и аристократии; он почти не носил следов влияния романтизма и был во многих отношениях возвращением к XVIII веку. Это движение было представлено философскими радикалами, движением фритредеров и марксистским социализмом. Совершенно отличным от него был мятеж романтизма, который частично был реакционным, частично — революционным. Романтики не стремились к миру и тишине, но к энергичной и страстной индивидуальной жизни. Они не питали симпатий к индустриализму потому, что он таил в себе угрозу, потому, что погоня за деньгами казалась им недостойной бессмертной души, и потому, что рост современных экономических организаций препятствовал индивидуальной свободе. В послереволюционный период они пришли к политике постепенно, через национализм: считалось, что каждая нация имеет общую душу, которая не могла быть свободна до тех пор, пока границы государств отличались от границ наций. В первой половине XIX века национализм был наиболее энергичным, революционным принципом, и большинство романтиков страстно поддерживали его.

Романтическое движение как целое характеризуется подменой утилитарных стандартов эстетикой. Земляной червь полезен, но не прекрасен. Тигр прекрасен, но не полезен. Дарвин (который не был романтиком) восхвалял земляного червя. Блейк восхвалял тигра. Мораль романтиков имела в первую очередь эстетические мотивы. Но для того чтобы охарактеризовать романтиков, необходимо принять во внимание не только важность эстетических мотивов, но также изменение вкуса, которое сделало их чувство прекрасного отличным от чувства прекрасного у их предшественников. Одним из наиболее очевидных примеров этого является их

предпочтение готической архитектуры. Другой пример — это вкус в отношении пейзажа. Д-р Джонсон предпочитал Флит-стрит любому деревенскому ландшафту и утверждал, что человеку, которому наскучил Лондон, должна наскучить жизнь. Если что-нибудь в деревне восхищало предшественников Руссо, то это был пейзаж изобилия, с богатыми пастбищами и тучными коровами. Руссо, будучи швейцарцем, естественно, восхищался Альпами. У его учеников в новеллах и рассказах мы находим дикие потоки, страшные пропасти, непроходимые леса, громовые штормы, бури на море и вообще то, что бесполезно, разрушительно и неистово. Это изменение кажется более или менее постоянным; почти каждый в наши дни предпочитает Ниагару и Великий каньон пышным лугам и полям волнующихся злаков. Туристские отели дают статистическое свидетельство понимания пейзажа.

Темперамент романтиков лучше всего изучать по беллетристике. Они любили то, что было странным: привидения, древние разрушенные замки последних меланхолических потомков когда-то великих фамилий, профессионалов месмеризма и оккультных наук, чувствительных тиранов и левантийских пиратов. Филдинг и Смоллетт писали об обыкновенных людях в обстоятельствах, которые вполне могли иметь место. Так поступали реалисты, которые выступали против романтизма. Но для романтиков такие темы были слишком прозаичны; они вдохновлялись только тем, что было великим, маловероятным и ужасным. Наука — нечто подозрительное — могла быть использована, если она вела к чему-то удивительному. Но в основном Средние века и то, что было наиболее средневековым в настоящем, больше всего пленяли романтиков. Очень часто они совсем отрывались от действительности или в прошлом, или в настоящем. «Старый моряк» типичен в этом отношении, и «Кубла Хан» Кольриджа едва ли является историческим монархом Марко Поло. Интересна география романтиков: от Запада до «уединенного хорезмийского берега», места, которые загадочны, отдаленны — они или находятся в Азии, или взяты из древней истории.

Движение романтизма, несмотря на то что оно ведет свое происхождение от Руссо, было вначале главным образом

немецким. Немецкие романтики были молодыми в последние годы XVIII века, и именно в то время, когда они были молоды, они выразили то, что было наиболее характерным для их мировоззрения. Те, кто не имел счастья умереть молодым, в конце своей жизни позволили замутить свою индивидуальность единообразием католической церкви. (Романтик мог стать католиком, если он был рожден протестантом, но он едва ли мог быть католиком иным образом, поскольку необходимо было сочетать католицизм с протестом.) Немецкие романтики оказали влияние на Кольриджа и Шелли, и независимо от немецкого влияния то же самое мировоззрение стало общепризнанным в Англии в течение первых лет XIX века. Во Франции, хотя и в ослабленной форме, оно процветало после Реставрации до Виктора Гюго. В Америке оно почти в явной форме наблюдается у Мелвилля, Торо и Брук-Фарма и в несколько смягченной форме — у Эмерсона и Оторна. Хотя романтики питали склонность к католицизму, было нечто неискоренимо протестантское в индивидуализме их мировоззрения, и их непрерывные успехи в формировании обычаев, мнений и учреждений почти полностью ограничивались протестантскими странами.

Начало романтизма в Англии можно видеть в работах сатириков. В «Соперниках» Шеридана (1775) героиня скорее готова выйти замуж за бедного человека по любви, а не за богатого, чтобы доставить удовольствие ее опекуну и его родителям; но богатый, которого они выбрали, добивается ее любви, сватаясь к ней под чужим именем и притворяясь бедняком. Джейн Остин высмеивает романтиков в «Нортенгерском аббатстве» и «Чувстве и чувствительности» (1787–1788). В «Нортенгерском аббатстве» имеется героиня, которую сбивают с толку ультраромантические «Тайны Удольфо», которые были опубликованы в 1794 году. Первой *хорошей* романтической работой в Англии — кроме работ Блейка, который был независимым сведенборгианцем и едва ли принадлежит к какому-либо «движению», — был «Старый моряк» Кольриджа, опубликованный в 1799 году. В следующем году, получив, к несчастью, капиталы Уэджвудов, он отправился в Геттинген и углубился в изучение Канта, что не улучшило его стихи.

После Кольриджа Уордсворт и Саути стали реакционерами. Ненависть к революции и Наполеону была временным препятствием для английского романтизма, который вскоре был воскрешен Байроном, Шелли и Китсом и в определенной степени господствовал в течение всей викторианской эпохи.

«Франкенштейн» Мэри Шелли, написанный под впечатлением бесед с Байроном в обстановке романтического ландшафта Альп, содержит то, что почти с полным основанием может рассматриваться как аллегорическая пророческая история развития романтизма. Чудовище Франкенштейна — это не просто чудовище, каким оно стало в просторечии, оно вначале было добрым существом, стремившимся страстно к человеческой привязанности, но в нем вызывает ненависть и побуждает к насилию тот ужас, который его безобразие внушает тем, чьей любви он пытается добиться. Невидимый, он наблюдает за добродетельным семейством бедных крестьян и тайком помогает им.

Наконец он решается объявиться им:

«Чем больше я видел их, тем больше мне хотелось требовать от них защиты и доброты; мое сердце жаждало, чтобы эти милые создания знали и любили меня; видеть их ласковые взгляды, с любовью обращенные ко мне, было крайним пределом моих желаний. Я пытался не думать о том, что они могут отвернуться от меня с презрением и ужасом».

Но они сделали это. Тогда он сначала потребовал от своего создателя создания женского существа, подобного ему самому, и, когда это было отвергнуто, он посвятил себя убийству одного за другим всех, кого любил Франкенштейн. Но даже тогда, когда все его убийства осуществлены и он стоит над мертвым телом Франкенштейна, *чувства* чудовища остаются благородными:

«Это тоже моя жертва! Его убийством завершаются мои преступления. Жалкий дух моего существования исчерпал себя. О, Франкенштейн! Великодушный и самоотверженный человек! Какая польза от того, что я прошу сейчас у тебя прощения! Я, который неотвратимо уничтожал тебя, уничтожая то, что ты любил. Увы, он уже холоден, он не может мне ответить... Когда вновь и вновь перед моими глазами встает перечень моих ужасных грехов, я не могу поверить, что я — то

самое существо, чьи помыслы были когда-то наполнены возвышенными и необыкновенными видениями красоты и величия доброты. Но это так: падший ангел становится злобным дьяволом. Но даже этот враг Бога и человека имеет друзей и помощников в своем одиночестве. Я же одинок».

В такой психологии, если отбросить ее романтическую форму, нет ничего нереального и нет необходимости выискивать пиратов или вандальских королей, чтобы найти ей параллели. Одному английскому посетителю экскайзер в Дорне жаловался, что англичане больше не любят его. Д-р Барт в своей книге о юношеских преступлениях упоминает о мальчике семи лет, который бросил другого мальчика в канал Регента. Основанием для этого послужило, что ни его семья, ни его сверстники не выказывали ему своей привязанности. Д-р Барт был добр к нему, и он стал добропорядочным гражданином. Но д-р Барт не брался за преобразование чудовища Франкенштейна.

Это не вина психологии романтиков, это их стандарт ценностей. Они восхищаются сильными страстями, безразлично, какого рода и каковы бы ни были их социальные последствия. Романтическая любовь, особенно когда она несчастлива, достаточно сильна, чтобы заслужить их одобрение, но большинство сильнейших страстей разрушительно: ненависть, негодование и ревность, раскаяние и отчаяние, поруганная гордость и ярость несправедливо притесняемого, воинственный пыл и презрение к рабам и трусам. Следовательно, тип человека, поддерживаемый романтизмом, особенно в его байроновском варианте, — это склонный к насилию и антисоциальный, анархический бунтарь или побеждающий деспот.

Причины того, что это мировоззрение обладает притягательной силой, лежат очень глубоко в природе человека и условиях его существования. Из чувства самосохранения человек стал стадным существом, но инстинктивно он остается в очень большой степени одиночкой; следовательно, необходимы религия и мораль, чтобы подкрепить этот инстинкт. Но привычка воздерживаться от удовольствий в настоящем ради преимуществ в будущем утомительна, и когда возбуждаются страсти, трудно держать себя в благоразумных

рамках общественного поведения. Те, кто в такие моменты отбрасывает их, приобретают новую энергию и ощущение силы от прекращения внутреннего конфликта, и, хотя в конце концов они могут попасть в беду, они наслаждаются чувством божественной экзальтации, которое, хотя известно великим мистикам, никогда не может быть испытано теми, чье поведение не выходит за рамки прозаической добродетели. Индивидуалистическая сторона их природы утверждает себя, но, если сохраняется интеллект, это утверждение должно облекать себя в миф. Мистик пребывает наедине с Богом и, созерцая бесконечное, чувствует себя свободным от обязанностей по отношению к своему ближнему.

Анархический бунтарь делает еще лучше: он чувствует себя не наедине с Богом, а самим Богом. Истина и долг, которые представляют собой наше подчинение материи и нашим ближним, не существуют больше для человека, который стал Богом. Для других истина — это то, что *он* постулирует, долг — то, что *он* приказывает. Если бы мы могли все жить одиночками и не трудясь, то мы могли бы наслаждаться этим экстазом независимости; поскольку этого не может быть, его наслаждение доступно только сумасшедшим и диктаторам.

Бунт индивидуалистических инстинктов против социальных уз является ключом к пониманию философии, политики и чувств — не только того, что обычно называется движением романтизма, но и его последователей вплоть до наших дней. Философия под влиянием немецкого идеализма стала солипсистской, и самоусовершенствование было провозглашено основополагающим принципом этики. Что касается чувства, то должен был существовать неприятный компромисс между стремлением к изоляции и необходимостью удовлетворения страсти и экономических потребностей. В рассказе Д.Г. Лоуренса «Человек, который любил острова» герой постепенно все в большей степени пренебрегает таким компромиссом и в конце концов умирает от голода и холода, но наслаждаясь полной изоляцией. Однако такой последовательности не достигли писатели, которые превозносят одиночество. Отшельник не пользуется удобствами цивилизованной жизни, и человек, который хочет писать книги или создавать произведения искусства, должен принять помощь

других, для того чтобы поддержать свое существование в то время, когда он работает. Для того чтобы продолжать *чувствовать* себя в одиночестве, он должен быть в состоянии предотвратить тех, кто служит ему, от покушения на его *Я,* что лучше всего достигается, если они являются рабами. Страстная любовь, однако, более сложное дело. Поскольку страстные любовники рассматриваются как люди, которые восстали против социальных оков, ими восхищаются. Но в реальной жизни отношения любви сами быстро становятся социальными оковами и партнера по любви начинают ненавидеть, и все более неистово, если любовь достаточно сильна, чтобы сделать узы такими, что их трудно разорвать. Следовательно, любовь начинают представлять как борьбу, в которой каждый стремится уничтожить другого, проникая сквозь защитительные барьеры *его* или ее *Я.* Эта точка зрения становится обычной в произведениях Стриндберга и еще больше Д.Г. Лоуренса.

Не только страстная любовь, но любые дружеские отношения к другим возможны при таком образе чувств лишь в той мере, в какой другие могут рассматриваться как проекция собственного *Я.* Это вполне осуществимо, если другие являются кровными родственниками, и чем более близкими, тем легче это осуществляется. Следовательно, здесь имеет место подчеркивание рода, ведущее, как в случае Птолемеев, к эндогамии. Мы знаем, как все это любил Байрон. Вагнер говорит о подобном чувстве в любви Зигмунда и Зиглинды. Ницше, хотя и не в скандальном смысле, предпочитал свою сестру всем другим женщинам. «Как сильно я чувствую, — писал он ей, — во всем, что ты говоришь и делаешь, что мы принадлежим к одному и тому же роду. Ты понимаешь меня больше, чем другие, потому что мы одинакового происхождения. Это очень хорошо соответствует моей «философии».

Принцип национальности, поборником которого был Байрон, является распространением той же самой «философии». Нация рассматривается как род, происходящий от общих предков и обладающий некоторым типом «кровного сознания». Мадзини, который постоянно нападал на англичан за то, что они не оценили Байрона, представлял себе нации, обладающими мистической индивидуальностью,

и приписывал им род анархического величия, который другие романтики искали в героическом человеке. Свобода для наций стала рассматриваться не только Мадзини, но и сравнительно умеренными государственными деятелями как нечто абсолютное, что делало на практике международную конкуренцию невозможной.

Вера в кровь и расу, естественно, ассоциировались с антисемитизмом. В то же время мировоззрение романтизма, отчасти вследствие своей аристократичности, отчасти потому, что оно предпочитало неистовую страсть вычислению, заключало в себе величайшее презрение к коммерции и финансам. Оно, таким образом, приводило к провозглашению своей враждебности к капитализму, которая резко отличается от враждебности социалистов, представляющих интересы пролетариата, поскольку враждебность романтизма основывается на отвращении к экономическим занятиям и усиливается убеждением, что капиталистический мир управляется евреями. Эта точка зрения выражена у Байрона в тех редких случаях, когда он снисходит до того, чтобы остановиться на чем-то столь вульгарном, как экономическая сила:

> Кто мировой рычаг своею сжал рукой?
> Кто властвует на всех конгрессах — либеральных
> И роялистских? Кто испанцев кинул в бой,
> Как «безрубашечных», под шум писак журнальных?
> Кто всем материкам удачей иль бедой
> Грозит? Кто путь лощит политиков кабальных?
> Кто бонапартовой экраном стал мечте?
> Жид Ротшильд с Бэрингом — собратья во Христе.

Стихи, возможно, не особенно музыкальные, но чувство вполне в духе нашего времени, и оно было подхвачено всеми последователями Байрона.

Движение романтизма, в сущности, ставило целью освобождение человеческой личности от пут общественных условностей и общественной морали. В частности, эти путы были лишь бесполезным препятствием к желательным формам деятельности, так как каждая древняя община выработала правила поведения, относительно которых нечего сказать, кроме того, что они традиционны. Но эгоистические страсти, одна-

жды освобожденные, нелегко снова подчинить интересам общества. Христианство имело определенный успех в усмирении *«Я»*. Но экономические, политические и интеллектуальные причины стимулировали мятеж против церкви, а движение романтизма перенесло мятеж в сферу морали. Поощрения нового, ничем не ограниченного *«Я»* ясно делали общественную кооперацию невозможной и поставили его последователей перед альтернативой анархии или деспотизма. Эгоизм поначалу заставлял людей ожидать от других отеческой нежности. Но, когда они открыли с негодованием, что другие имеют свое собственное *Я,* разочарованное желание нежности обратилось в ненависть и насилие. Человек — не одиночное животное, и, поскольку существует общественная жизнь, самоутверждение не может быть высшим принципом этики.

Глава XIX
РУССО

Жан Жак Руссо (1712–1778), хотя и *философ* в том смысле, как это понималось под словом «философ» во Франции XVIII века, не был тем, что теперь было бы названо философом. Тем не менее он оказал мощное влияние на философию, так же как и на литературу, на вкусы, обычаи и политику.

Какое бы ни было наше мнение о его достоинствах как мыслителя, мы должны признать его огромное значение как социальной силы. Это значение проистекает главным образом из его призыва к сердцу и к тому, что в его время было названо «чувствительностью». Он является отцом движения романтизма, вдохновителем систем мышления, которые выводят не относящиеся к человеку факты из человеческих эмоций, и изобретателем политической философии псевдодемократической диктатуры, противопоставляемой традиционным абсолютным монархиям. Уже начиная с Руссо те, кто рассматривали себя как реформаторов, разделились на две группы: тех, кто стал последователем Руссо, и тех, кто стал последователем Локка. Иногда они сотрудничали, и многие не видели несовместимости их взглядов. Но постепенно эта

несовместимость стала совершенно очевидной. К настоящему времени Гитлер представляет результат руссоистских тенденций, а Рузвельт — локковских.

Биография Руссо была изложена им самим в «Исповеди» чрезвычайно детально, но без рабской заботы об истине. Он наслаждался, представляя себя великим грешником, и иногда страдал преувеличением в этом отношении. Но имеется изобилие посторонних свидетельств, что он был лишен всех обыкновенных добродетелей. Это не беспокоило его, поскольку он полагал, что имел теплое сердце, которое, однако, никогда не было для него помехой в его низких поступках против его лучших друзей. Я буду касаться его жизни лишь в той мере, в какой это необходимо для понимания его мыслей и его влияния.

Он родился в Женеве и получил воспитание как ортодоксальный кальвинист. Его отец, который был бедняком, сочетал профессии часового мастера и учителя танцев. Его мать умерла, когда он был ребенком, и его воспитала тетка. Он оставил школу двенадцати лет и был отдан на обучение различным ремеслам, но он ненавидел занятие ремеслом и в шестнадцать лет бежал из Женевы в Савойю. Не имея средств к существованию, Руссо пришел к католическому священнику и представился в качестве желающего быть обращенным. Формальное обращение состоялось в Турине в Институте для новообращенных. Процедура продолжалась девять дней. Руссо представляет мотивы своих действий совершенно корыстными: «Я не мог скрыть от самого себя, что святое дело, которое я собирался сделать, было, по существу, действием бандита». Но это было написано после того, как он возвратился к протестантизму, и есть основание полагать, что в течение нескольких лет он был искренне верующим католиком. В 1742 году Руссо торжественно провозгласил, что дом, в котором он жил, в 1730 году был чудесно спасен от огня молитвами епископа.

Возвратясь из института в Турине с двадцатью франками в кармане, он стал лакеем у знатной дамы по имени де Верцелли, которая умерла три месяца спустя. После ее смерти у него была найдена лента, принадлежавшая ей, которую он в действительности украл. Он утверждал, что ее ему дала не-

кая горничная, которую он любил. Ему поверили, и она была наказана. Его оправдание странно: «Безнравственность никогда не была от меня дальше, чем в этот жестокий момент. И когда я обвинял бедную девушку — это противоречиво, но это действительно так, — моя привязанность к ней была причиной того, что я делал. Я вспомнил о ней и свалил свою вину на объект, который первым пришел мне на память». Это хороший пример того, как в этике Руссо «чувствительность» занимает место всех обыкновенных добродетелей.

После этого инцидента к нему дружески относилась мадам де Варенс, обращенная, подобно ему, из протестантства, — прелестная дама, которая получала пенсию от короля Савойи в знак признания ее заслуг перед религией. В течение девяти или десяти лет большую часть времени он провел в ее доме. Он называл ее «maman» даже после того, как она стала его любовницей. Некоторое время он делил ее с доверенным слугой. Все жили в величайшей дружбе, и, когда доверенный слуга умер, Руссо испытывал горе, но утешал себя мыслью: «Хорошо, что, во всяком случае, я получу его платье».

В ранние годы его жизни были периоды, когда он жил, как бродяга, путешествуя пешком и имея самые ненадежные источники существования. В один из таких периодов у товарища, с которым он путешествовал, на улицах Лиона случился эпилептический припадок. Руссо воспользовался собравшейся толпой, чтобы покинуть своего товарища в самый разгар припадка. В другой раз он стал секретарем человека, которому представился как архимандрит, путешествующий к гробу Господнему. А однажды он имел дело с богатой дамой, изображая себя шотландским якобитом по имени Даддинг.

Однако в 1743 году с помощью знатной дамы он стал секретарем французского посланника в Венеции, пьяницы по имени Монтэгью, который передоверил всю работу Руссо, но не заботился о том, чтобы платить ему жалованье. Руссо работал хорошо, и неизбежная ссора возникла не по его вине. Он прибыл в Париж, чтобы постараться добиться справедливости. Каждый допускал, что он прав, но в течение долгого времени ничего не делалось для восстановления справедливости. Раздражение этой волокитой настроило Руссо против

существующей формы правления во Франции, хотя в конце концов он получил жалованье, которое причиталось ему.

Приблизительно в это время (1745) он встретился с Терезой Левассер, которая была служанкой отеля в Париже. Он жил с ней до конца своей жизни (это не мешало ему заниматься другими делами). Он имел от нее пять детей, которых отдал в воспитательный дом. Никто не мог понять, что привлекало его в ней. Она была безобразна и невежественна. Она не умела ни читать, ни писать (он научил ее потом писать, но не читать). Она не знала названий месяцев и не умела считать деньги. Ее мать была жадной и скупой. Обе они использовали Руссо и его друзей в качестве источника дохода. Руссо утверждал (правдиво или нет), что у него никогда не было любви к Терезе. В последние годы она пила и бегала за конюхами. Вероятно, ему нравилось чувствовать, что он, несомненно, был выше ее в финансовом и интеллектуальном отношении и что она была полностью зависима от него. Он всегда чувствовал себя неуютно в обществе великих и искренне предпочитал простых людей: в этом отношении его демократическое чувство было вполне искренним. Хотя он никогда не вступал с ней в официальный брак, но обращался с ней почти как с женой, и все знатные дамы, которые находились с ним в дружеских отношениях, вынуждены были ее терпеть.

Его первый литературный успех пришел к нему довольно поздно. Дижонская академия объявила премию за лучшее сочинение на тему «Принесли ли науки и искусства пользу человечеству?». Руссо ответил отрицательно и получил премию (1750). Он утверждал, что науки, письменность и искусства являются худшими врагами морали и, создавая бедность, являются источниками рабства, ибо как могут быть опутаны цепями те, кто ходит нагим, подобно американским дикарям? Как можно ожидать, он за Спарту и против Афин. Он прочитал «Жизнеописания» Плутарха в возрасте семи лет, и они оказали очень сильное воздействие на него. Он особенно восхищался жизнью Ликурга. Подобно спартанцам, он принимает успех в войне как испытание достоинства. Тем не менее он восхищается «благородным дикарем», которого искушенные европейцы могут победить в войне. Наука и добродетель, утверждает он, несовместимы, и все науки имеют

неблагородное происхождение. Астрономия проистекает из суеверий астрологии, красноречие — из честолюбия, геометрия — из скупости, физика — из тщеславного любопытства. И даже этика имеет своим источником человеческую спесь. Об образовании и об искусстве книгопечатания следует сожалеть. Все, что отличает цивилизованного человека от необученного варвара, есть зло.

Получив премию и внезапно достигнув славы этим сочинением, Руссо начал жить в соответствии с принципами, изложенными в этом сочинении. Он усвоил простой образ жизни и продал свои часы, сказав, что ему больше не надо знать времени.

Идеи первого сочинения были разработаны во втором трактате — «Рассуждение о неравенстве» (1754), который не был премирован. Он утверждал, что «человек по натуре своей добр и только общество делает его плохим» — антитеза доктрине первородного греха и спасения в церкви. Подобно большинству политических теоретиков его века, он говорил о естественном состоянии, хотя отчасти гипотетическом, как о «положении, которое не существует больше, возможно, никогда не существовало, вероятно, никогда не будет существовать и о котором тем не менее необходимо иметь представление, для того чтобы правильно судить о нашем теперешнем состоянии». Естественный закон должен быть выведен из естественного состояния, но, поскольку нам не известно о естественном человеке, невозможно определить закон, первоначально предписанный или наилучшим образом подходящий ему. Все, что мы можем знать, — это то, что воля тех, кто подчинен ему, должна сознавать свою подчиненность, и это должно прямо вытекать из голоса природы. Он не возражает против *естественного* неравенства в отношении возраста, здоровья, ума и пр., но только против неравенства, возникающего из-за привилегий, дозволенных обычаем.

Происхождение гражданского общества и последующего социального неравенства следует искать в частной собственности. «Первый, кто напал на мысль, огородив участок земли, сказать: «Это мое», — и нашел людей, достаточно простодушных, чтобы этому поверить, был истинным основателем гражданского общества». Он утверждает далее, что

заслуживающая сожаления революция вводит металлургию и земледелие. Зерно есть символ нашего несчастья. Европа — это наинесчастнейший континент, потому что она имеет больше всех зерна и железа. Чтобы уничтожить зло, необходимо лишь отвергнуть цивилизацию, так как человек по природе добр и дикарь, *когда он* сыт, находится в мире со всей природой и является другом всех существ (курсив мой. — *Б. Р.).*

Руссо послал это сочинение Вольтеру, который ответил (1775): «Я получил вашу новую книгу против рода человеческого и благодарен вам за нее. Не было еще случая, чтобы такие способности использовались для того, чтобы сделать всех нас глупыми. Каждый стремится, читая вашу книгу, ходить на четвереньках. Но, так как я утратил эту привычку за более чем шестьдесят лет, я чувствую, к несчастью, что не смогу приобрести ее вновь. Не могу я отправиться и на поиски дикарей Канады потому, что болезни, на которые я осужден, вызывают необходимость пользоваться услугами европейского хирурга, потому, что в тех местах продолжается война, и потому, что наш пример сделает дикарей почти такими же плохими, как мы сами».

Не удивительно, что Руссо и Вольтер в конце концов поссорились. Чудо в том, что они не поссорились раньше.

В 1754 году, когда он стал знаменитым, родной город вспомнил о нем и пригласил посетить его. Он принял приглашение, но, поскольку только кальвинисты могли быть гражданами Женевы, он вновь вернулся к своей старой вере. Для него уже стало обычаем говорить о себе как о женевском пуританине и республиканце, и после своего обращения он думал жить в Женеве. Он посвятил «Рассуждение о неравенстве» отцам города, но они не были довольны этим. Они не желали быть только равноправными обыкновенными горожанами. Их оппозиция не была единственным препятствием к жизни в Женеве. Кроме того, было другое, даже более серьезное, и оно заключалось в том, что приехал Вольтер, для того чтобы жить там. Вольтер был создателем пьес и энтузиастом театра, но Женева по пуританским соображениям запретила все драматические представления. Когда Вольтер попытался добиться отмены запрещения, Руссо встал на сторону пуритан: дикари никогда не играют пьес; Платон не одобрял их; като-

лическая церковь отказывалась женить или хоронить актеров; Боссюэ называет драму «школой разврата». Случай для нападения на Вольтера был слишком хорош, чтобы его упустить, и Руссо сделал себя поборником аскетической добродетели.

Это не было первым публичным разногласием этих двух знаменитых людей. Поводом для первого публичного разногласия было землетрясение в Лиссабоне (1755), о котором Вольтер написал поэму, где высказывал сомнение в том, что Провидение правит миром. Руссо негодовал. Он комментировал: «Вольтер, по видимости, всегда веривший в Бога, в действительности никогда не верил ни во что, кроме дьявола, поскольку его лицемерный Бог есть преступное бытие, которое, согласно ему, находит всю свою радость в том, чтобы причинять зло. Абсурдность этой доктрины особенно возмущает в человеке, который одарен всяческими благами и который с высоты своего собственного счастья стремится вселить в своих близких отчаяние путем жестокого и ужасающего изображения серьезных бедствий, от которых он сам свободен».

Руссо, со своей стороны, не видит основания для таких волнений по поводу землетрясения. Это очень хорошо, что некоторое количество людей должно быть убитыми теперь и в будущем. Кроме того, жители Лиссабона пострадали потому, что они жили в семиэтажных домах. Если бы они были рассеяны в лесах, как это следовало бы людям, то они не пострадали бы.

Вопросы теологии землетрясений и морали сценических игр вызвали жестокую вражду между Вольтером и Руссо, в которой все *философы* приняли чью-либо сторону. Вольтер смотрел на Руссо, как на злобного сумасшедшего; Руссо говорил о Вольтере, что это «трубадур бесчестья, прекрасный ум и низкая душа». Возвышенные чувства, однако, должны были найти выражение, и Руссо написал Вольтеру (1760): «Я ненавижу вас действительно, поскольку вы так желаете этого. Но я ненавижу вас как человек, которому более подобало бы любить вас, если бы вы этого пожелали. Из всех чувств, которыми было полно мое сердце по отношению к вам, осталось только восхищение тем, что мы не можем отказаться от вашего прекрасного гения и любим вас за ваши работы. Если

в вас нет ничего, что бы я мог почитать, кроме ваших талантов, то это не моя вина».

Мы подошли теперь к наиболее плодотворному периоду жизни Руссо. Его повесть «Новая Элоиза» появилась в 1760 году, «Эмиль» и «Общественный договор» — в 1762 году. «Эмиль», который представляет собой трактат по образованию в соответствии с «естественными» принципами, мог рассматриваться властями как безвредный, если бы не содержал «Исповедь савойского викария», которая устанавливает принципы естественной религии, как их понимал Руссо, и не раздражал как католическую, так и протестантскую ортодоксию. «Общественный договор» был даже более опасен, так как он защищал демократию и отрицал священное право королей. Эти книги, значительно увеличившие его известность, вызвали против него бурю официального осуждения. Он был вынужден бежать из Франции. Женева отказалась его принять[1]. Берн отказал ему в убежище. Наконец, Фридрих Великий сжалился над ним и позволил ему жить в Мотьере, близ Невшателя, который был частью владений короля-философа. Здесь он жил в течение трех лет. Но в конце этого периода (1765) крестьяне Мотьера, руководимые своим пастором, обвинили его в отравлении и стремились его убить. Он бежал в Англию, где Юм в 1762 году предложил ему свои услуги.

В Англии вначале все шло хорошо. Руссо имел большой общественный успех, и Георг III пожаловал ему пенсию. Он видел Берка почти ежедневно, но их дружба вскоре охладела до такой степени, что Берк заявил: «У него нет принципов, которые оказывали бы влияние на его чувства или руководили бы его разумом, — одно тщеславие». Юм был больше всех верен ему, говоря, что он очень любит его и может жить с ним всю жизнь во взаимной дружбе и уважении. Но тем временем Руссо (и это не было неестественным) стал страдать от мании преследования, которая окончательно свела его с ума, и он подозревал Юма в том, что тот является участником заговоров против его жизни. Временами он понимал абсурдность

[1] Городской совет Женевы приказал сжечь обе книги и дал указание, что Руссо должен быть арестован, если он появится в Женеве. Французское правительство приказало его арестовать; Сорбонна и парламент Парижа осудили «Эмиля».

таких подозрений и хотел обнять Юма, восклицая: «*Нет, нет, Юм не предатель!*» На что Юм отвечал, несомненно, весьма смущенно: «Да, мой дорогой мосье!» Но в конце концов его бред одержал верх, и он спасся бегством. Свои последние годы он провел в Париже в очень большой бедности, и, когда умер, подозревали, что он покончил самоубийством.

После ссоры Юм говорил: «Он только *чувствовал* в течение всей свой жизни, и в этом отношении его чувствительность превышает все, что я видел. Но она дает ему более острое чувство боли, чем удовольствия. Он напоминает человека, с которого не только сняли платье, но и содрали кожу и поставили в таком положении сражаться с бурными и грубыми стихиями».

Это сердечнейшая оценка характера Руссо, которая наиболее близка к истине.

В работах Руссо много такого, что, будучи важным с других точек зрения, не относится к истории философской мысли. Имеются только две стороны его учения, которые я буду рассматривать в какой-то степени детально. Это, во-первых, его теология, во-вторых, его политическая теория.

В теологии он делает нововведение, которое теперь в громадном большинстве принимается протестантскими теологами. До него каждый философ, начиная с Платона, если он верил в Бога, предлагал рациональные аргументы в пользу своей веры[1]. Аргументы могут не казаться нам очень убедительными, и мы можем чувствовать, что они не кажутся неоспоримыми тому, кто не чувствует уже уверенности в истинности заключения. Но философ, который выдвигает аргументы, определенно верит в их логическую обоснованность, и в качестве таковых они должны вызывать уверенность в существовании Бога в каждом непредубежденном человеке с достаточными философскими способностями. Современные протестанты, которые убеждают нас верить в Бога, большей частью презирают старые «доказательства» и основывают свою веру на определенном аспекте человеческой природы — чувствах страха или таинственности, ощущении справедливости и несправедливости, чувстве стрем-

[1] Мы должны исключить Паскаля. «Сердце имеет свои основания, которые недоступны разуму», — совсем в духе Руссо.

ления и т. д. Этот способ защиты религиозной веры был изобретен Руссо. Он стал таким обычным, что его происхождение легко может быть не оценено современным читателем, если он не возьмет на себя труда сравнить Руссо, скажем, с Декартом или Лейбницем.

«О мадам! — писал Руссо одной аристократке. — Иногда в уединении своего кабинета, когда я закрываю руками глаза, или ночью в темноте мне начинает казаться, что Бога не существует. Но взгляните туда: восход солнца, когда оно рассеивает туманы, что покрывают землю, и обнажает чудесные сверкающие виды природы, рассеивает в то же время все мрачные сомнения моей души. Я снова обретаю свою веру, своего Бога и веру в него. Я восхищаюсь им, и преклоняюсь перед ним, и падаю ниц в его присутствии».

В другом месте он говорит: «Я верую в Бога так же сильно, как я верю в любую другую истину, потому что верить и не верить, — это последние вещи в мире, которые зависят от меня». Эта форма доказательства страдает тем недостатком, что она субъективна; тот факт, что Руссо не может не верить во что-либо, не дает основания для другого лица верить в то же самое.

Он был очень экспрессивен в своем теизме. Однажды он угрожал покинуть обед, потому что Сен-Ламбер (один из гостей) выразил сомнение в существовании Бога. «Но, мосье! — гневно воскликнул Руссо, — я взываю к Богу!» Робеспьер, во всех отношениях его верный ученик, следовал за ним также и в этом отношении. «Культ высшего существа» от всего сердца одобрил бы Руссо.

«Исповедь савойского викария», которая является интермедией к четвертой книге «Эмиля», — наиболее ясное и оформленное изложение кредо Руссо. Хотя оно представлено как голос природы, который вещает добродетельному священнику, страдающему от позора совершенно «естественной» вины совращения незамужней женщины[1], читатель с удивлением обнаруживает, что голос природы, когда он начинает говорить, пользуется разнообразными доводами, почерпнутыми из Аристотеля, св. Августина, Декарта

[1] «Священник хороших правил не должен иметь детей, кроме как от замужних женщин», — заявляет савойский священник.

и т. д. Правда, их точность и логическая форма скрадены; это извиняет их за их связь с аргументами различных философских систем и позволяет достопочтенному викарию заявить, что он нимало не заботится о мудрости философов.

Последние части «Исповеди...» меньше напоминают о прежних мыслителях, чем первые части. После того как он убедил себя в существовании Бога, викарий продолжает рассматривать правила поведения. «Я не буду выводить эти правила, — говорит он, — из принципов высокой философии, но я нахожу их начертанными природой в глубине моего сердца неизгладимыми буквами». Из этого он продолжает развивать взгляд, что сознание при всех обстоятельствах является непогрешимым руководством к правильному действию. «По милости Неба мы освободились наконец от этого ужасающего нагромождения философии. Мы можем быть людьми, не будучи учеными. Избавившись от необходимости тратить нашу жизнь на изучение морали, мы с меньшими затратами имеем более надежного руководителя в этом бесконечном лабиринте людских мнений», — заключает он свое рассуждение. Наши естественные чувства, утверждает он, ведут нас к тому, чтобы служить общему интересу, тогда как наш разум побуждает к эгоизму. Мы поэтому должны следовать не разуму, а чувству, чтобы быть добродетельными.

Естественная религия, как называет викарий свою доктрину, не нуждается в откровении. Если бы человек слушал только то, что Бог говорит его сердцу, то в мире существовала бы только одна религия. Если бы Бог являл себя только определенным людям, то это могло бы быть известно только через людские словесные показания, которые подвержены ошибкам. Естественная религия обладает тем преимуществом, что она открывается непосредственно каждому.

Существует любопытный отрывок относительно ада. Викарий не знает, подвергаются ли нечестивцы вечным мукам, и говорит несколько высокомерно, что судьба нечестивцев не особенно интересует его. Но в целом он склоняется к мысли, что страдания ада не вечны. Однако возможно, он в этом уверен, что спасение распространяется не только на членов какой-либо одной церкви.

По-видимому, именно отвержение откровения и ада было в первую очередь тем, что глубоко потрясло французское правительство и городской совет Женевы.

Отвержение разума в пользу сердца не было, по моему мнению, достижением. Действительно, никто не думал о таком способе отвержения разума до тех пор, пока разум выступал на стороне религиозной веры. Руссо и его последователи, как это считал Вольтер, разум противопоставляли религии, следовательно, долой разум! Кроме того, разум был неясен и труден: дикарь, даже когда он был сыт, не мог понять онтологического доказательства, и, однако, дикарь является хранилищем всей необходимой мудрости. Дикарь Руссо, который не был дикарем, известным антропологам, был хорошим мужем и добрым отцом; он был лишен жадности и имел религию естественной доброты. Он был удобной личностью, но если бы он мог следовать доводам доброго викария и вере в Бога, то он должен был бы быть большим философом, чем можно было ожидать от его простецкой наивности. Кроме вымышленности характера «естественного человека» Руссо, существуют два возражения против того, чтобы обосновывать верования, как объективный факт, на эмоциях сердца. Одно из них состоит в том, что нет никакого основания полагать, что такие верования будут истинными. Другое заключается в том, что возникающие в результате верования будут личными, потому что сердце говорит разные вещи разным людям. Некоторых дикарей «естественный свет» убеждает в том, что их обязанность — есть людей, и даже дикари Вольтера, которых голос разума приводит к убеждению, что следует есть только иезуитов, не являются вполне удовлетворительными. Буддистам свет природы не открывает существования Бога, но вещает, что плохо есть мясо животных. Но даже если сердце говорит одно и то же всем людям, оно не в состоянии сделать очевидным существование чего-то, помимо наших собственных эмоций. Однако как бы ревностно я или все человечество ни желали чего-то, как бы это ни было необходимо для человеческого счастья, нет основания полагать, что это нечто существует. Нет закона природы, гарантирующего, что человечество должно быть счастливо. Каждый может видеть, что это истинно относительно нашей жизни здесь,

на земле, но странная психическая особенность превращает наши большие страдания в этой жизни в аргумент за лучшую жизнь после смерти. Мы не пользуемся таким аргументом в какой-либо другой связи. Если бы вы купили десять дюжин яиц у человека и первая дюжина была бы вся порченая, то вы не заключили бы из этого, что оставшиеся девять дюжин обладают превосходными качествами. Однако рассуждения, что «сердце» даст утешение для наших страданий в том мире, — такого же типа.

Со своей стороны, я предпочитаю онтологическое доказательство, космологическое доказательство и остальной старый запас аргументов той сентиментальной нелогичности, которая берет начало от Руссо. Старые доказательства были по крайней мере честными; если они правильные, то они доказывали свою точку зрения, если они неправильные, то для любой критики доступно доказать это. Но новая теология сердца отказывается от доказательства; она не может быть отвергнута, потому что она не претендует на доказательство своей точки зрения. В конечном счете единственным основанием для ее принятия оказывается то, что она позволяет нам предаваться приятным грезам. Это не заслуживающая уважения причина, и, если бы я выбирал между Фомой Аквинским и Руссо, я выбрал бы Фому Аквинского.

Политическая теория Руссо изложена в его «Общественном договоре», опубликованном в 1762 году. Эта книга очень отличается по своему характеру от большинства его произведений. Она содержит мало сентиментальности и гораздо больше логических рассуждений. Его учение, хотя оно на словах превозносило демократию, имело тенденцию к оправданию тоталитарного государства. Но Женева и античность объединились, чтобы заставить его предпочитать город-государство большим империям, таким как Франция и Англия. На титульной странице он называет себя гражданином Женевы, а во введении говорит: «Как бы ни было слабо влияние, которое может оказать мой голос на общественные дела, для меня, рожденного гражданином свободного государства и члена суверенного народа, достаточно самого права голоса, уже возлагающего на меня обязанности вникать в эти дела». Имеются часто повторяющиеся восторженные ссыл-

ки на Спарту, как она изображена в «Жизни Ликурга» у Плутарха. Он говорит, что демократия — наилучший образ правления в маленьких государствах, аристократия — в средних, а монархия — в больших. Но следует это понимать так, что, по его мнению, маленькие государства предпочтительнее, в частности, потому, что они делают демократию более практичной. Когда он говорит о демократии, то понимает под этим, как понимали и греки, прямое участие каждого гражданина; представительное правительство он называет «выборной аристократией». Поскольку первое невозможно в большом государстве, его восхваление демократии всегда подразумевает восхваление города-государства. Эта любовь к городу-государству, по моему мнению, недостаточно подчеркивается в большинстве изложений политической философии Руссо.

Хотя книга в целом гораздо менее риторична, чем большинство сочинений Руссо, первая глава начинается с фраз, насыщенных риторикой: «Человек рожден свободным, а между тем везде он в оковах. Иной считает себя повелителем других, а сам не перестает быть рабом в еще большей степени, чем они». Свобода есть номинальная цель мысли Руссо, но в действительности такой целью является равенство, которое он ценит и которого он стремится добиться даже за счет свободы.

Его концепция общественного договора кажется на первый взгляд аналогичной концепции Локка, но вскоре она обнаруживает свою близость к концепции Гоббса. При развитии из природного состояния наступает время, когда индивидуумы не могут больше существовать в состоянии первоначальной независимости. Тогда для самосохранения становится необходимым, чтобы они объединились и сформировали общество. Но как я могу отдать свою свободу не в ущерб собственным интересам? «Проблема состоит в том, как найти такую форму ассоциации, которая защищала бы и охраняла совокупной силой личность и имущество каждого участника и в которой каждый, соединяясь со всеми, повиновался бы, однако, только самому себе и оставался бы таким же свободным, каким он был раньше». Вот основная проблема, которую разрешает общественный договор.

Договор состоит в «полном отчуждении каждого члена вместе со всеми своими правами в пользу всей общины. Так как, во-первых, раз каждый отдает всего себя целиком, то условие оказывается одинаковым для всех; а раз условие одинаково для всех, ни у кого нет интереса делать его тягостным для других». Отчуждение должно быть без остатка: «Ибо если бы у отдельных личностей остались некоторые права, то, за отсутствием высшей власти, которая могла бы решать споры между ними и обществом, каждый, будучи в некоторых вопросах своим собственным судьей, скоро начал бы претендовать быть судьей во всех других вопросах. Таким образом, естественное состояние продолжало бы существовать и ассоциация по необходимости стала бы или тиранической, или тщетной».

Это заключает в себе полную отмену свободы и полное отрицание учения о правах человека. Правда, в последней главе эта теория несколько смягчается. Там говорится, что хотя Общественный Договор дает государству абсолютную власть над всеми его членами, тем не менее человеческие существа имеют естественные права как люди. «Суверен не может налагать на подданных никаких оков, если это бесполезно для общества; он не может даже хотеть этого». Ясно, что коллективной тирании противопоставляется только очень слабое препятствие.

Следует заметить, что «верховная власть», по Руссо, означает не монарха или правительство, но общество в его коллективной законодательной правоспособности.

Общественный Договор может быть изложен в следующих словах: «Каждый из нас отдает свою мощь под верховное руководство общей волей, и мы вместе принимаем каждого члена как нераздельную часть целого». Этот акт ассоциации создает нравственное и коллективное тело, которое называется «государством», когда оно пассивно, «верховной властью» (или сувереном), когда оно активно, и «силой» в отношении к другим подобным ему телам.

Концепция «общей воли», которая формулируется в вышеприведенных фразах «Договора», играет очень важную роль в системе Руссо. Я коротко остановлюсь на ней.

Доказывается, что верховная власть не должна давать каких-либо гарантий своим подданным, так как, поскольку

она образуется из индивидуумов, которые составляют ее, она не может иметь каких-либо интересов, противоречащих им самим.

«Суверен есть всегда то, чем он должен быть, по одному тому, что он существует». Это учение может ввести в заблуждение читателя, который не заметил несколько специфического употребления терминов Руссо. Верховная власть не есть правительство, относительно которого допускается, что оно может быть тираническим. Верховная власть есть более или менее метафизическая сущность, не полностью воплощаемая в каком-либо из наблюдаемых органов государства. Ее непогрешимость, следовательно, даже если она допускается, не имеет практических последствий, которые можно предположить.

Воля верховной власти, которая всегда права, есть «всеобщая воля». Каждый гражданин, *как* гражданин, участвует во всеобщей воле, но он может также, в качестве индивидуума, обладать индивидуальной волей, которая приходит в столкновение со всеобщей волей. Общественный Договор предполагает, что всякий, кто отказывается подчиниться всеобщей воле, должен быть принужден сделать это. «Это означает лишь то, что его силой заставляют быть свободным».

Эта концепция «принуждения быть свободным» очень метафизична. Всеобщая воля во времена Галилея определенно была антикоперникианской. Был ли Галилей «принужден быть свободным», когда инквизиция заставляла его отречься? Является ли даже преступник «принужденным быть свободным», когда его сажают в тюрьму?

Вспомним «Корсара» Байрона:

> Наш вольный дух вьет вольный свой полет
> Над широтою темно-синих вод.

Был бы этот человек более «свободен» в подземной тюрьме? Странно, что благородные пираты Байрона являются прямым следствием учения Руссо, и однако в вышеприведенной цитате Руссо забывает свой романтизм и говорит подобно софисту-полицейскому. Гегель, который многим обязан Руссо, принял его неправильное употребление слова

«свобода» и определил его как право подчиняться полиции или что-то в этом роде.

Руссо не питает такого глубокого уважения к частной собственности, которое характерно для Локка и его учеников. «Государство по отношению к своим членам становится хозяином всего их имущества». Не верит он и в разделение властей, которое так проповедовали Локк и Монтескье. В этом отношении, однако, как и в некоторых других, его поздние подробные рассуждения не вполне согласуются с его ранними общими принципами. В главе I книги III он говорит, что роль верховной власти ограничивается выработкой законов и что исполнительная часть, или правительство, есть посредствующий элемент между подданными и верховной властью, для того чтобы обеспечить их взаимное соответствие. Он продолжает: «Если суверен пожелает управлять или если подданные откажут в повиновении, тогда вместо порядка наступит беспорядок... и государство впадет, таким образом, в деспотизм или анархию». В этом предложении, учитывая различия в терминологии, кажется, что он согласен с Монтескье.

Я перехожу теперь к доктрине всеобщей воли, которая, с одной стороны, важна, а с другой — неясна. Всеобщая воля не идентична с волей большинства или даже с волей всех граждан. Кажется, что ее надо представлять как волю, принадлежащую государству как таковому. Если мы принимаем взгляд Гоббса, что гражданское общество есть личность, то мы должны предполагать, что оно наделено признаками личности, включая волю. Но тогда мы сталкиваемся с тем, что трудно решить, в чем же заключаются видимые проявления этой воли, и здесь Руссо оставляет нас в неведении. Нам говорят, что всеобщая воля всегда права и всегда стремится к общественной выгоде. Но из этого не следует, что народное обсуждение также является правильным, так как часто существует большая разница между волей всех и всеобщей волей. В этом случае как мы можем знать, что такое всеобщая воля? В той же главе имеется ответ следующего рода. «Если бы в то время, когда решение принимает достаточно сознательный народ, граждане не имели никаких сношений между собой, то из большого числа незначительных различий происходила бы всегда общая воля и решение было бы всегда правильным».

Эта концепция в представлении Руссо выглядит, по-видимому, таким образом: политическое мнение каждого человека определяется собственным интересом, но собственный интерес состоит из двух частей, одна из которых специфична для индивидуума, тогда как другая является общей для всех членов общества. Если между гражданами нет возможности осуществления взаимовыгодной сделки друг с другом, которая всегда случайна, их индивидуальные интересы, будучи разнонаправленными, взаимоуничтожатся и останется результирующий интерес, который будет представлять их общие интересы. Этот результирующий интерес является всеобщей волей. Может быть, концепцию Руссо можно проиллюстрировать на примере земного тяготения. Каждая частица на Земле притягивает каждую другую частицу во Вселенной. Воздух, находящийся над нами, притягивает нас вверх, в то время как Земля, находящаяся под нами, притягивает нас вниз. Но все эти «эгоистичные» притяжения взаимоуничтожаются, поскольку они являются разнонаправленными, и то, что остается, есть результирующее притяжение, направленное к центру Земли. Это образно можно представить как действие Земли, рассматриваемое как общество и как выражение всеобщей воли.

Сказать, что всеобщая воля всегда права, — лишь сказать, что, поскольку она представляет то, что обще индивидуальным интересам различных граждан, она должна представлять огромнейшее коллективное удовлетворение индивидуального интереса, возможного в обществе. Эта интерпретация смысла, который Руссо вкладывает в понятие «всеобщая воля», по-видимому, лучше соответствует словам Руссо, чем любая другая, которую я в состоянии придумать[1].

По мнению Руссо, на практике выражению «всеобщей воли» препятствует существование соподчиненных ассоциаций в государстве. Каждая из них будет иметь свои собствен-

[1] «Часто существует большое различие между волей всех и общей волей; последняя имеет в виду только интересы общие, первая, составляющая лишь сумму воль отдельных людей, — интересы частные; но отнимите от суммы этих самых воль крайности в одну и другую сторону, взаимно друг друга уничтожающие, и остаток даст вам общую волю».

ные общие воли, которые могут вступать в конфликт с волей общества как целым. «Можно в таком случае сказать, что голосующих уже не столько, сколько людей, а лишь столько, сколько ассоциаций». Это приводит к важному следствию: «Чтобы получить проявление общей воли, очень важно, следовательно, чтобы в государстве не было отдельных обществ и чтобы каждый гражданин решал только по своему усмотрению». В сноске Руссо подкрепляет свое мнение авторитетом Макиавелли.

Рассмотрим, к чему такая система приводила бы на практике. Государство должно было бы запретить церковь, кроме государственной церкви, политические партии, профсоюзы и все другие организации людей с близкими экономическими интересами. Результатом, очевидно, является корпоративное или тоталитарное государство, в котором отдельный гражданин беспомощен. Руссо, кажется, понимает, что может оказаться трудным запретить все ассоциации, и добавляет, хотя и с некоторым запозданием, что если *должны* существовать подчиненные ассоциации, то чем больше, тем лучше, для того чтобы они могли нейтрализовать одна другую.

Когда в последней части книги он переходит к рассмотрению правительства, он понимает, что исполнительная власть неизбежно является ассоциацией, имеющей интерес и свою собственную всеобщую волю, которая легко может прийти в столкновение с всеобщей волей общества. Он говорит, что в то время как правительство большого государства должно быть сильнее, чем правительство малого, существует также большая необходимость в ограничении правительства посредством верховной власти. Член правительства имеет три воли: свою личную волю, волю правительства и всеобщую волю. Эти три воли должны образовывать crescendo, но обычно в действительности они образуют diminuendo. «Все способствует тому, чтобы отнять и справедливость и разум у человека, воспитанного для того, чтобы повелевать другими».

Таким образом, несмотря на непогрешимость всеобщей воли, которая «всегда постоянна, неизменна и чиста», остаются все старые проблемы уклоняющейся от закона тирании. То, что Руссо имеет сказать по этим проблемам, либо повторение Монтескье, причем это сознательно утаивается, либо

отстаивание первенства законодательной власти, которая, если она демократична, идентична с тем, что он называет верховной властью. Широкие общие принципы, с которых он начинает и которые изображает так, как если бы они решали политические проблемы, исчезают, когда он снисходит до конкретных вопросов, в отношении решения которых они не дают ничего.

Осуждение книги современными Руссо реакционерами приводит читателя к тому, что он ожидает найти в ней гораздо более глубокое революционное учение, чем оно в действительности содержит. Мы можем проиллюстрировать это на примере того, что говорится о демократии. Когда Руссо использует это слово, он подразумевает, как мы уже видели, непосредственную демократию древнего города-государства. Такая демократия, отмечает он, никогда не может быть полностью реализована, поскольку люди не могут все время собираться и все время заниматься общественными делами. «Если бы народ состоял из богов, то он управлялся бы демократией. Столь совершенное правительство не годится для людей».

То, что мы называем демократией, он называет выборной аристократией. Это, говорит он, наилучшее из всех правительств, но оно не подходит для всех стран. Климат должен быть и не очень горячим, и не очень холодным. Производство не должно во многом превышать необходимое, так как, где это происходит, неизбежно зло роскоши, и лучше, чтобы эта роскошь ограничивалась монархом и его двором, чем распространялась в народе. Благодаря этим ограничениям для деспотического правительства сохраняется большая область. Тем не менее защита демократии, несмотря на ограничения, несомненно, была одним из тех моментов, которые сделали французское правительство непримиримо враждебным к его книге; второй момент заключался, и это было основным, в отвержении священного права королей, что подразумевалось в его учении об общественном договоре относительно происхождения правительства.

«Общественный Договор» стал Библией большинства вождей Французской революции, но, несомненно, так же как и Библия, он не был тщательно прочитан и еще в мень-

шей степени понят многими из его последователей. Он вновь вводит привычку к метафизическим абстракциям среди теоретиков демократии, и через его доктрину о всеобщей воле делается возможной мистическая идентификация вождя с его народом, которая не нуждается для своего подтверждения в столь земном средстве, как избирательная урна. Многое из философии Руссо могло быть использовано Гегелем[1] в его защите прусской аристократии. Плоды этой практики были пожаты во время правления Робеспьера; диктатуры в России и Германии (особенно в последней) являются результатом руссоистского учения. Какие еще триумфы будущее предоставит этому призраку, я не осмелюсь предсказывать.

Глава XX
КАНТ

1. Немецкий идеализм вообще

В философии в XVIII столетии преобладал английский эмпиризм, в качестве представителей которого можно назвать Локка, Беркли и Юма. У этих людей существовал конфликт, которого они сами, по-видимому, не осознавали, между складом их ума и тенденцией их теоретических учений. По складу своего ума они были социально мыслящими гражданами, никоим образом не притязательными, не беспокоящимися напрасно о власти и настроенными в пользу терпимого мира, где в пределах закона каждый человек может поступать так, как ему угодно. Они были добродушными мирными людьми, вежливыми и добрыми. Но в то время как их характер был общественным, их теоретическая философия вела к субъективизму. Субъективизм не был новым направлением, он существовал в поздней античности, особенно важное место занимал он у св. Августина. Он был возобновлен в Новое

[1] Гегель особенно хвалит различение всеобщей воли и воли всех. Он говорит: «Руссо сделал бы значительный вклад в теорию государства, если бы он всегда учитывал это различие» («Логика», разд. 163).

время декартовским *cogito* и достиг кратковременной кульминации в монадах без окон Лейбница. Лейбниц полагал, что все в его опыте было бы неизменным, если бы остальной мир был уничтожен. Тем не менее он посвятил себя воссоединению католической и протестантской церквей. Подобная непоследовательность проявляется также и у Локка, Беркли и Юма.

У Локка непоследовательность остается также и в теории. Как мы уже видели в соответствующей главе, Локк говорит, с одной стороны, что так как у души во всех ее мыслях и рассуждениях нет непосредственного объекта, кроме ее собственных идей, которые одни она созерцает и может созерцать, то очевидно, что наше познание относится только к ним. С другой стороны, «познание есть восприятие согласия или несогласия двух идей». Тем не менее он утверждает, что мы имеем три типа знания о реальном существовании: интуитивное — о нашем собственном, демонстративное — о существовании Бога и чувственное — о вещах, данных чувству. *Простые* идеи, утверждает он, являются продуктом вещей, действующих на наш мозг естественным образом. Как он узнает это, он не объясняет. Это определенно превышает «согласие и несогласие двух идей».

Беркли делает важный шаг в отношении преодоления этой непоследовательности. Для него существуют только умы и их идеи; физический внешний мир отвергается. Но ему еще не удается охватить все следствия эпистемологических принципов, которые он заимствует у Локка. Если бы он был вполне последователен, то он отрицал бы познание Бога и всех умов, кроме своего собственного. От такого отрицания его удерживали чувства священника и общественного существа.

Юм не уклонился ни от чего, добиваясь теоретической последовательности, но он не чувствовал потребности согласовать практику со своей теорией. Юм отрицал *Я* и подверг сомнению индукцию и причинность. Он принял отрицание материи Беркли, но не замену, которую предлагал Беркли в форме идей Бога. Верно, что, подобно Локку, он не допускал простых идей без предшествующего впечатления, и несомненно, что он воображал себе «впечатление» как состояние ума, непосредственно вызываемое чем-то внешним уму.

Но он не мог допустить это как определение «впечатления», поскольку неясно было понятие «причины». Я сомневаюсь, была ли у него или у его учеников в этой проблеме ясность относительно того, что касалось выражений. Очевидно, согласно его взгляду, «впечатление» должно быть определено как некоторая внутренняя характеристика, отличная от «идеи», поскольку она не может быть определена причинно. Он не может, следовательно, утверждать, что впечатления дают знания о вещах, внешних нам, как это делалось Локком и, в измененной форме, Беркли. Он должен, следовательно, верить в самого себя, заключенного в солипсистском мире, и игнорировать все, исключая свои собственные психические состояния и их отношения.

Юм своей последовательностью показал, что эмпиризм, развитый логически до конца, ведет к результатам, которые немногие люди могут заставить себя принять, и отвергает во всей области науки различие между разумной верой и вероятностью. Локк предвидел эту опасность. Он вложил в уста предполагаемого критика аргумент: «Если знание состоит в согласии идей, энтузиаст и здравомыслящий человек находятся на одном уровне». Локк, живший в период, когда у людей увеличилась усталость от «энтузиазма», не встречает трудностей в убеждении человека в правильности его ответа на это критическое замечание. Философия Руссо появилась в такой момент, когда люди, наоборот, устали от разума, и, возобновив «энтузиазм» и приняв банкротство разума, предоставила сердцу решать вопросы, которые для головы оставались сомнительными. С 1750 года до 1794 года сердце говорило все громче и громче. Наконец, Термидор положил конец на некоторое время его жестоким призывам, по крайней мере насколько это касалось Франции. При Наполеоне сердце и голова одинаково молчали.

В Германии реакция против агностицизма Юма приняла более глубокую и тонкую форму, чем та, которую придал ей Руссо. Кант, Фихте и Гегель развили новый тип философии, стремящийся предохранить познание и добродетель от разрушительных учений конца восемнадцатого столетия. У Канта и еще более у Фихте субъективистская тенденция, которая началась с Декарта, была доведена до новых крайностей.

В первый период развития немецкой философии в ней отсутствовала реакция против субъективизма Юма. Что касается субъективизма, реакция началась с Гегеля, который стремился через свою логику установить новый способ перехода от индивидуума к миру.

В целом немецкий идеализм имеет сходные черты с движением романтизма. Это очевидно у Фихте и еще более у Шеллинга. Меньше всего их у Гегеля.

Кант, основоположник немецкого идеализма, сам не представляет большого значения в политическом отношении, хотя он и написал некоторые интересные очерки по политическим вопросам. Фихте и Гегель, наоборот, оба выработали политические учения, которые имели и еще имеют мощное влияние на ход истории. Их нельзя понять без предварительного изучения Канта, которого мы будем рассматривать в этой главе.

Существуют определенные общие характерные черты немецкого идеализма, которые могут быть указаны перед тем, как входить в детали.

Критика познания как средство достижения философских выводов подчеркивается Кантом и принимается его последователями. Разум противопоставляется материи, что ведет в конце концов к утверждению, что только разум существует. Утилитарная этика яростно отвергается в пользу систем, которые, как считают, должны быть доказаны абстрактными философскими доводами. Имеет место схоластический тон, который отсутствует у ранних английских и французских философов; Кант, Фихте и Гегель были университетскими преподавателями, обращающимися к учащейся аудитории, а не досужими джентльменами, чья философия адресовалась к любителям. Хотя результат их деятельности был частично революционным, сами они не были сознательными разрушителями; Фихте и Гегель очень определенно выступали в защиту государства. Образ жизни всех их был образцовый и академичный. Их взгляды на моральные вопросы были строго ортодоксальны. Они делали нововведения в теологии, но поступали так в интересах религии.

Сделав эти предварительные замечания, обратимся к изучению Канта.

2. Общий очерк философии Канта

Иммануил Кант (1724–1804) общепринято рассматривается как величайший из философов Нового времени. Я не могу согласиться с такой оценкой, но было бы глупо не признавать его огромного значения.

Всю свою жизнь Кант прожил в самом Кенигсберге или около него, в Восточной Пруссии. Его внешняя жизнь была академичной, и ее спокойное течение не нарушали никакие события, хотя он жил во время Семилетней войны (когда русские оккупировали Восточную Пруссию), Французской революции и раннего периода карьеры Наполеона. Он был воспитан в вольфианской версии философии Лейбница, но пришел к ее отрицанию под влиянием Руссо и Юма. Юм своей критикой понятия причинности пробудил его от догматического сна — так по крайней мере он сам говорит, но пробуждение было лишь временным, и вскоре он изобрел наркотик, который оказался в состоянии усыпить его снова. Юм для Канта был противником, которого следовало опровергать, но влияние Руссо было более глубоким. Кант был человеком таких постоянных привычек, что люди заводили свои часы в тот момент, когда он выходил из своих дверей на прогулку, но однажды его расписание было сорвано в течение нескольких дней: это было, когда он читал «Эмиля». Он говорил, что должен был читать книги Руссо несколько раз, потому что при первом чтении прелесть стиля мешала ему замечать содержание. Хотя он был воспитан как пиетист, он был либералом и в политике, и в теологии. Он симпатизировал Французской революции до режима террора и верил в демократию. Его философия, как мы увидим, допускала призыв к сердцу против холодных велений теоретического разума, который мог, с небольшим преувеличением, рассматриваться как педантичный вариант савойского викария. Его принцип, что каждый человек должен рассматриваться сам по себе как цель, является формой учения о правах человека, и его любовь к свободе проявляется в его словах (о детях так же, как о взрослых): «не может быть ничего более ужасного, чем то, что действия человека должны быть подчинены воле другого».

Ранние работы Канта более относятся к науке, чем к философии. После землетрясения в Лиссабоне он написал работу по теории землетрясений. Он написал трактат о ветре и короткое сообщение по вопросу о том, является ли западный ветер в Европе влажным вследствие того, что он пересекает Атлантический океан. Физическая география была предметом, к которому он проявлял наибольший интерес.

Наиболее важным из его научных сочинений является «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755), которая предвосхищает гипотезу Лапласа о происхождении Солнечной системы из туманностей и устанавливает возможное происхождение Солнечной системы. Отдельные части этой работы имеют замечательную мильтоновскую возвышенность. Она обладает достоинством изобретательности, что доказывает плодотворность гипотезы, но в этой работе он не выдвигает, как это делает Лаплас, серьезных доводов в ее пользу. Временами она чисто фантастична, например, в учении, что все планеты обитаемы и что наиболее удаленные планеты имеют наилучших обитателей. Взгляд похвальный за его земную скромность, но не имеющий под собой никакой научной почвы.

В период, когда Кант был больше, чем когда бы то ни было, обеспокоен аргументами скептиков, он написал любопытную работу «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики» (1766). «Духовидец» — это Сведенборг, мистическая система которого была представлена миру в виде огромной работы, четыре экземпляра которой были проданы: три — неизвестным покупателям, а одна — Канту. Кант, наполовину серьезно, а наполовину в шутку, утверждал, что система Сведенборга, которую он называет «фантастической», может быть не более чем ортодоксальной метафизикой. Однако нельзя сказать, что к Сведенборгу он относился с полным пренебрежением. Живший в нем, хотя и не особенно проявлявшийся в его сочинениях мистик восхищался Сведенборгом, которого Кант называл «очень возвышенным».

Как и каждый в то время, он написал трактат о возвышенности и красоте. Ночь — возвышенна, день — прекрасен, море — возвышенно, земля — прекрасна, мужчина — возвышен, женщина — прекрасна и т. д.

«Encyclopaedia Britannica» отмечает: «Так как он никогда не женился, он хранил привычки студенческой молодости до старости». Хотел бы я знать, был ли автор этой статьи холостяком или женатым человеком.

Наиболее важной книгой Канта является «Критика чистого разума» (1-е изд. в 1781 году, 2-е изд. в 1787 году). Цель этой работы состоит в том, чтобы доказать, что хотя никакое наше знание не может выйти за пределы опыта, тем не менее оно частично априорно и не выводится индуктивно из опыта. Априорная часть нашего знания охватывает, согласно Канту, не только логику, но многое такое, что не может быть включено в логику или выведено из нее. Он выделяет два различения, которые у Лейбница смешаны. С одной стороны, существует различие между «аналитическими» и «синтетическими» суждениями, с другой стороны — различие между «априорными» и «эмпирическими» суждениями. Следует сказать кое-что относительно каждого из этих различий.

«Аналитическое» суждение — это такое суждение, в котором предикат является частью субъекта. Например, «высокий человек есть человек» или «равносторонний треугольник есть треугольник». Все такие суждения следуют из закона противоречия; утверждать, что высокий человек не есть человек, было бы внутренне противоречиво. «Синтетическое» суждение — это такое суждение, которое не является аналитическим. Все суждения, которые мы знаем только благодаря опыту, являются синтетическими. Мы не можем просто путем анализа понятий открыть такие истины, как «вторник был дождливый день» или «Наполеон был великим полководцем». Но Кант в отличие от Лейбница и всех других предшествовавших ему философов не допускает обратного, то есть того, что все синтетические суждения известны только благодаря опыту.

Это приводит нас к второму из вышеуказанных различий.

«Эмпирическое» суждение — это суждение, которое мы не можем знать, кроме как с помощью чувственного восприятия, либо нашего собственного, либо чувственного восприятия тех, чье словесное свидетельство мы принимаем. Факты истории и географии относятся к этому типу; такими же являются законы науки — всякий раз наше знание их истины

зависит от данных наблюдения. «Априорные» суждения, с другой стороны, являются такими, которые, хотя они и могут быть извлечены из опыта, когда они известны, имеют, по-видимому, другую основу, чем опыт. Ребенку, изучающему арифметику, может помочь восприятие двух шариков и двух других шариков, и, наблюдая их вместе, он воспринимает четыре шарика. Но когда он усвоит общее суждение «2 + 2 = 4», ему не потребуется больше подтверждения примерами; суждение имеет достоверность, которую индукция никогда не может дать общему закону. Все суждения чистой математики являются в этом смысле априорными.

Юм доказал, что закон причинности не является аналитическим, и заключил, что мы не можем быть уверены в его истинности. Кант принял взгляд, что закон причинности синтетичен, но тем не менее утверждал, что он известен a priori. Он утверждал, что арифметика и геометрия являются синтетическими, но также априорными. Он пришел, таким образом, к следующей формулировке своей проблемы: Как возможны синтетические суждения a priori?

Ответ на этот вопрос со всеми его следствиями образует основную тему «Критики чистого разума».

Решение Кантом этой проблемы было таким, что он испытывал огромную уверенность в нем. Он провел двенадцать лет, разрабатывая эту проблему, но потратил только пять месяцев на то, чтобы написать всю свою длинную книгу, после того как его теория оформилась. В предисловии к первому изданию он говорит: «Я решаюсь утверждать, что не может быть ни одной метафизической задачи, которая не была бы здесь разрешена или для решения которой не был бы дан здесь по крайней мере ключ». В предисловии к второму изданию он сравнивает себя с Коперником и говорит, что произвел коперниковскую революцию в философии.

Согласно Канту, внешний мир дает только материю ощущения, но наш собственный духовный аппарат упорядочивает эту материю в пространстве и во времени и доставляет понятия, посредством которых мы понимаем опыт. Вещи в себе, которые являются причинами наших ощущений, непознаваемы; они не находятся в пространстве и во времени, не являются субстанциями, не могут быть описаны каким-

либо из тех общих понятий, которые Кант называет «категориями». Пространство и время субъективны, они являются частью нашего аппарата восприятия. Но именно поэтому мы можем быть уверены, что все, что бы мы ни воспринимали, будет выявлять характеристики, рассматриваемые геометрией и наукой о времени. Если вы всегда носили голубые очки, вы могли быть уверены в том, что увидите все голубым (это пример не Канта). Подобно этому, раз вы всегда носите пространственные очки в вашем уме, вы уверены, что всегда видите все в пространстве. Таким образом, геометрия *априорна* в том смысле, что она должна быть истиной всего воспринимаемого, но мы не имеем оснований полагать, что нечто аналогичное есть истина вещей в себе, которые мы не воспринимаем.

Кант говорит, что пространство и время не являются понятиями: это формы «интуиции». (Имеется немецкое слово «Anschauung», которое означает буквально «созерцание» или «взгляд». Хотя слово «интуиция» является принятым переводом, оно тем не менее не вполне удовлетворительно.) Существуют, однако, также *априорные* понятия: имеется двенадцать категорий, которые Кант выводит из форм силлогизма. Двенадцать категорий разделяются на четыре триады: 1) количества: единство, множественность, всеобщность; 2) качества: реальность, отрицание, ограничение; 3) отношения: субстанциональность и случайность, причина и действие, взаимодействие; 4) модальности: возможность, существование, необходимость. Они являются субъективными в том же самом смысле, в каком являются субъективными пространство и время, то есть наш духовный склад таков, что они применимы к любому восприятию, но нет оснований полагать, что они применимы к вещам в себе. В отношении причины, однако, имеется противоречивость, так как вещи в себе рассматриваются Кантом как причины ощущений, а свободная воля рассматривается им как причина явлений в пространстве и во времени. Эта противоречивость не есть случайная оплошность, это существенная часть его системы.

Большая часть «Критики чистого разума» посвящена показу трудностей, которые возникают из применения пространства и времени или категорий к вещам, которые не

воспринимаются. Когда это происходит, то, как утверждает Кант, мы приходим к «антиномии», то есть к взаимно противоречащим суждениям, каждое из которых может быть доказано очевидным образом. Кант приводит четыре такие антиномии, каждая из которых содержит тезис и антитезис.

В первой антиномии тезис утверждает: «Мир имеет начало во времени и ограничен также в пространстве». Антитезис гласит: «Мир не имеет начала во времени и безграничен в пространстве. Он бесконечен и во времени и в пространстве».

Вторая антиномия доказывает, что каждая сложная субстанция и состоит, и не состоит из простых частей.

Тезис третьей антиномии утверждает, что существует два рода причинности: один — соответствующий законам природы, другой — свободе. Антитезис утверждает, что существует только одна причинность, соответствующая законам природы.

Четвертая антиномия доказывает, что существует и не существует абсолютно необходимое Существо.

Эта часть «Критики» оказала очень большое влияние на Гегеля, диалектика которого развивается всецело путем антиномий.

В широко известном разделе книги Кант стремится опровергнуть все чисто рациональные доказательства существования Бога. Он ясно показывает, что у него другие основания для веры в Бога. Позднее они излагаются им в «Критике практического разума» (1786). Но сейчас его цель полностью негативная.

Имеется, говорит он, только три доказательства существования Бога посредством чистого разума. Это онтологическое доказательство, космологическое доказательство и физико-теологическое доказательство.

Онтологическое доказательство, как он его излагает, определяет Бога как ens realissimum, наиболее реальное бытие, то есть субъект всех предикатов, которые принадлежат бытию абсолютно. Теми, кто верит в правильность доказательства, утверждается, что, поскольку «существование» является таким предикатом, этот субъект должен иметь предикат «существования», то есть должен существовать. Кант возражает на это, что существование не есть предикат. Сотня

талеров, которые я лишь воображаю, может иметь все те же предикаты, как сотня реальных талеров.

Космологическое доказательство гласит: если что-либо существует, то абсолютно необходимое Существо должно существовать; теперь я знаю, что я существую, следовательно, абсолютно необходимое Существо существует, и оно должно быть ens realissimum. Кант утверждает, что последним шагом в этом доказательстве снова является онтологическое доказательство, и оно, следовательно, опровергается тем, что уже было сказано.

Физико-теологическое доказательство есть обычное доказательство от противного, но в метафизическом одеянии. Оно утверждает, что Вселенная обнаруживает порядок, который представляет собой доказательство существования цели. Это рассуждение исследуется Кантом с большим вниманием, но он указывает, что в лучшем случае оно доказывает только Зодчего, а не Творца и, следовательно, не может дать правильного понятия Бога. Он заключает, что «единственной теологией разума, которая возможна, является та, которая основана на законах морали или ищет в них гарантии».

Бог, свобода и бессмертие, говорит он, являются тремя «идеями разума». Но, хотя чистый разум приводит нас к тому, чтобы *сформировать* эти идеи, он не может сам доказать их реальность. Значение этих идей практическое, то есть связанное с моралью. Чисто интеллектуальное применение разума ведет к трудностям. Единственное правильное использование направлено на моральные цели.

Практическое применение разума коротко рассматривается в конце «Критики чистого разума» и более полно в «Критике практического разума». Аргумент состоит в том, что моральный закон требует справедливости, то есть счастья, пропорционального добродетели. Только Провидение может обеспечить его, и очевидно, что оно не обеспечивает его в *этой* жизни. Следовательно, существуют Бог и будущая жизнь: и должна существовать свобода, поскольку иначе не может быть такой вещи, как добродетель.

Этическая система Канта, как она изложена в его «Метафизике морали» (1785), имеет выдающееся историческое значение. Эта книга содержит «категорический императив»,

который, по крайней мере как фраза, общеизвестен вне круга профессиональных философов. Как и можно было ожидать, Кант не удовлетворяется утилитаризмом или каким-либо другим учением, которое дает морали цель вне ее самой. Он хочет, как он говорит, «полностью изолированной метафизики морали, которая не смешана с какой-либо теологией, или физикой, или сверхфизикой». Все моральные понятия, продолжает он, имеют свое место и происхождение всецело a priori в разуме. Моральная ценность существует только тогда, когда человек действует, исходя из чувства долга. Недостаточно, чтобы действие было таким, как *может* предписать долг. Торговец, который честен из собственного интереса, или человек, который добр из чувства милосердия, не являются добродетельными. Сущность морали должна быть выведена из понятия закона, так как, хотя все в природе действует сообразно законам, только рациональное существо имеет силу действовать в соответствии с идеей закона, то есть Волей. Идея объективного принципа, поскольку она навязывается воле, называется *приказом разума,* а формула приказа называется *императивом.*

Имеется два типа императива: *условный* императив, который гласит: «вы должны сделать то-то и то-то, если вы желаете достигнуть такой-то и такой-то цели», и *категорический* императив, который гласит, что определенный тип действия объективно необходим безотносительно к цели. Категорический императив является синтетическим и априорным. Его характер выводится Кантом из понятия закона:

«Если я помыслю категорический императив, то я тотчас же знаю, что он в себе содержит. В самом деле, так как императив, кроме закона, содержит только необходимость максимы поступать согласно с этим законом, закон же не содержит никакого условия, которым он был бы ограничен, то не останется ничего, кроме всеобщности закона вообще. С ним должна быть согласована максима действия, и собственно только одну эту согласованность императив и представляет необходимой. Таким образом, существует только один категорический императив и притом следующего содержания: *«Действуй только по такой максиме, руководясь которой ты в то же время можешь желать, чтобы она стала всеобщим*

законом, так как будто бы максима твоего действия по твоей воле должна сделаться всеобщим законом природы».

Кант дает в качестве примера действия категорического императива следующий факт: неверно занимать деньги, потому что если бы мы все старались сделать так, то не осталось бы денег, для того чтобы занимать. Таким же образом можно показать, что воровство и убийство осуждаются категорическим императивом. Но существуют некоторые действия, которые Кант определенно расценил бы как ошибочные, но ошибочность которых не может быть показана из его принципов, как, например, самоубийство. Было бы вполне возможно для меланхолика желать, чтобы каждый покончил жизнь самоубийством. Его максима, по-видимому, действительно дает необходимый, но *недостаточный* критерий добродетели. Чтобы получить *достаточный* критерий, мы должны отвергнуть чисто формальную точку зрения Канта и принять во внимание результаты действий. Кант, однако, подчеркивает, что добродетель не зависит от преднамеренного результата действия, а только от принципа, который сам по себе является результатом. И если это допускается, то ничто более конкретное, чем его максима, невозможно.

Кант утверждает, хотя, по-видимому, его принцип не влечет за собой это следствие, что нам следует действовать так, чтобы каждый человек рассматривался сам по себе как цель. Это можно рассматривать как абстрактную форму учения о правах человека, и, таким образом, это утверждение подвержено тем же самым возражениям. Если относиться к нему серьезно, то оно делало бы невозможным достижения решения всякий раз, когда сталкиваются интересы двух народов. В частности, очевидны трудности в политической философии, которая требует определенного принципа — такого, как предпочтение для большинства, согласно которому интересы некоторых могут быть, когда необходимо, принесены в жертву интересам других. Если должна была бы существовать какая-то этика правительства, то цель правительства должна быть одной; и такой единственной целью, совместимой со справедливостью, является благо общества. Можно, однако, интерпретировать принцип Канта в том смысле, что не каждый человек есть абсолютная цель, но что надо счи-

таться равным образом со всеми людьми при определении действий, которые затрагивают многих людей. Так, интерпретированный принцип может рассматриваться как дающий этическую базу для демократии. В этой интерпретации он не подвержен вышеприведенным возражениям.

О строгости и живости ума Канта на склоне лет свидетельствует его трактат «О вечном мире» (1795). В этой работе он защищает федерацию свободных государств, связанных вместе договором, запрещающим войну. Разум, говорит он, всецело осуждает войну, которую может предотвратить только международное правительство. Гражданская конституция отдельных государств должна быть «республиканской», но он придает этому слову то значение, что исполнительная и законодательная власть отделены. Он не имеет в виду, что не должно быть короля: в действительности он говорит, что легче всего добиться совершенного управления при монархии. Находясь под впечатлением режима террора, он с подозрением относился к демократии. Он говорил, что она с необходимостью приводит к деспотизму, поскольку устанавливает исполнительную власть. «Так называемый «народ в целом» осуществляет мероприятия не всех, а только большинства; таким образом, здесь всеобщая воля находится в противоречии с самой собой и с принципом свободы». Фраза показывает влияние Руссо, но важная идея о мировой федерации как о способе обезопаситься от войны не взята из Руссо.

После 1933 года этот трактат вызвал то, что Кант впал в немилость в своей собственной стране.

3. Теория пространства и времени Канта

Наиболее важной частью «Критики чистого разума» является учение о пространстве и времени. В этом разделе я предполагаю предпринять критическое исследование этого учения.

Дать ясное объяснение теории пространства и времени Канта нелегко, поскольку сама теория неясна. Она излагается как в «Критике чистого разума», так и в «Пролегоменах». Изложение в «Пролегоменах» популярнее, но менее полно, чем в «Критике». Вначале я постараюсь разъяснить теорию

настолько доступно, насколько могу. Только после изложения попытаюсь подвергнуть ее критике.

Кант полагает, что непосредственные объекты восприятия обусловлены частично внешними вещами и частично нашим собственным аппаратом восприятия. Локк приучил мир к мысли, что вторичные качества — цвета, звуки, запах и т. д. — субъективны и не принадлежат объекту, как он существует сам по себе. Кант, подобно Беркли и Юму, хотя и не совсем тем же путем, идет дальше и делает первичные качества также субъективными. Кант по большей части не сомневается в том, что наши ощущения имеют причины, которые он называет «вещами в себе» или *ноуменами.* То, что является нам в восприятии, которое он называет *феноменом,* состоит из двух частей: то, что обусловлено объектом, — эту часть он называет *ощущением,* и то, что обусловлено нашим субъективным аппаратом, который, как он говорит, упорядочивает многообразие в определенные отношения. Эту последнюю часть он называет *формой* явления. Эта часть не есть само ощущение и, следовательно, не зависит от случайности среды, она всегда одна и та же, поскольку всегда присутствует в нас, и она априорна в том смысле, что не зависит от опыта. Чистая форма чувственности называется «чистой интуицией» (Anschauung); существуют две такие формы, а именно пространство и время: одна — для внешних ощущений, другая — для внутренних.

Чтобы доказать, что пространство и время являются априорными формами, Кант выдвигает аргументы двух классов: аргументы одного класса — метафизические, а другого — эпистемологические, или, как он называет их, трансцендентальные. Аргументы первого класса извлекаются непосредственно из природы пространства и времени, аргументы второго — косвенно, из возможности чистой математики. Аргументы относительно пространства изложены более полно, чем аргументы относительно времени, потому что считается, что последние по существу такие же, как и первые.

Что касается пространства, то выдвигается четыре метафизических аргумента:

1) Пространство не есть эмпирическое понятие, абстрагированное из внешнего опыта, так как пространство пред-

полагается при отнесении ощущений к чему-то *внешнему* и внешний опыт возможен только через представление пространства.

2) Пространство есть необходимое представление a priori, которое лежит в основе всех внешних восприятий, так как мы не можем вообразить, что не должно существовать пространства, тогда как мы можем вообразить, что ничего не существует в пространстве.

3) Пространство не есть дискурсивное, или общее, понятие отношений вещей вообще, так как имеется только *одно* пространство и то, что мы называем «пространствами», является частями его, а не примерами.

4) Пространство представляется как бесконечно *данная* величина, которая содержит внутри себя все части пространства. Это отношение отлично от того, какое имеется у понятия к его примерам, и, следовательно, пространство не есть понятие, но Anschauung.

Трансцендентальный аргумент относительно пространства выводится из геометрии. Кант утверждает, что евклидова геометрия известна a priori, хотя она синтетична, то есть не выводится из самой логики. Геометрические доказательства, утверждает он, зависят от фигур. Мы можем *видеть,* например, что если даны две пересекающиеся под прямым углом одна к другой прямые, то через их точку пересечения под прямым углом к обеим прямым может быть проведена только одна прямая линия. Это знание, как полагает Кант, не выведено из опыта. Но моя интуиция может предвосхитить то, что будет найдено в объекте, только в том случае, если она содержит лишь форму моей чувственности, предопределяющую в моей субъективности все действительные впечатления. Объекты чувства должны подчиняться геометрии, потому что геометрия касается наших способов восприятия, и, следовательно, мы не можем воспринимать иным образом. Это объясняет, почему геометрия, хотя она синтетична, является априорной и аподиктичной.

Аргументы в отношении времени в существе своем те же самые, за исключением того, что геометрию замещает арифметика, поскольку счет требует времени.

Исследуем теперь эти аргументы один за другим.

Первый из метафизических аргументов относительно пространства гласит: «Пространство не есть эмпирическое понятие, отвлекаемое от внешнего опыта. В самом деле, представление пространства должно уже лежать в основе для того, чтобы известные ощущения были относимы к чему-то вне меня (то есть к чему-то в другом месте пространства, чем то, где я нахожусь), а также для того, чтобы я мог представлять их как находящиеся вне [и подле] друг друга, следовательно, не только как различные, но и как находящиеся в различных местах». Вследствие этого внешний опыт является единственно возможным через представление пространства.

Фраза «вне меня (то есть в другом месте, чем я сам нахожусь)» трудна для понимания. Как вещь в себе я не нахожусь нигде, и ничего нет пространственно вне меня. Под моим телом можно понимать только феномен. Таким образом, все, что действительно имеется в виду, выражено во второй части предложения, а именно, что я воспринимаю различные объекты как объекты в разных местах. Образ, который может при этом возникнуть в чьем-либо уме, — это образ гардеробщика, который вешает разные пальто на разные крючки; крючки должны уже существовать, но субъективность гардеробщика приводит в порядок пальто.

Здесь существует, как и везде в теории субъективности пространства и времени Канта, трудность, которую он, кажется, никогда не чувствовал. Что заставляет меня расположить объекты восприятия так, как это делаю я, а не иначе? Почему, например, я всегда вижу глаза людей над ртами, а не под ними? Согласно Канту, глаза и рот существуют как вещи в себе и вызывают мои отдельные восприятия, но ничто в них не соответствует пространственному расположению, которое существует в моем восприятии. Этому противоречит физическая теория цветов. Мы не полагаем, что в материи существуют цвета в том смысле, что наши восприятия имеют цвет, но мы считаем, что различные цвета соответствуют волнам различной длины. Поскольку волны, однако, включают пространство и время, они не могут быть для Канта причинами наших восприятий. Если, с другой стороны, пространство и время наших восприятий имеют копии в мире материй, как предполагает физика, то геометрия применима к этим копи-

ям и аргумент Канта ложен. Кант полагал, что рассудок упорядочивает сырой материал ощущений, но он никогда не думал о том, что необходимо сказать, почему рассудок упорядочивает этот материал именно так, а не иначе.

В отношении времени эта трудность даже больше, поскольку при рассмотрении времени приходится учитывать причинность. Я воспринимаю молнию перед тем, как воспринимаю гром. Вещь в себе *A* вызывает мое восприятие молнии, а другая вещь в себе *B* вызывает мое восприятие грома, но *A* не раньше *B,* поскольку время существует только в отношениях восприятий. Почему тогда две вневременные вещи *A* и *B* производят действие в разное время? Это должно быть всецело произвольным, если прав Кант, и тогда не должно быть отношения между *A* и *B* соответствующего факту, что восприятие, вызываемое *A,* раньше, чем восприятие, вызываемое *B.*

Второй метафизический аргумент утверждает, что можно представить себе, что ничего нет в пространстве, но нельзя представить себе, что нет пространства. Мне кажется, что серьезный аргумент не может быть основан на том, что можно и нельзя представить. Но я подчеркиваю, что отрицаю возможность представления пустого пространства. Вы можете представить себя смотрящим на темное облачное небо, но тогда вы сами находитесь в пространстве и вы представляете тучи, которые не можете видеть. Как указывал Вайнингер, пространство Канта абсолютно, подобно пространству Ньютона, а не только система отношений. Но я не вижу, как можно представить себе абсолютно пустое пространство.

Третий метафизический аргумент гласит: «Пространство есть не дискурсивное, или, как говорят, общее, понятие об отношениях вещей вообще, а чисто наглядное представление. В самом деле, можно представить себе только одно-единственное пространство, и если говорят о многих пространствах, то под ними разумеют лишь части одного и того же единого пространства, к тому же эти части не могут предшествовать единому всеохватывающему пространству как его составные элементы (из которых возможно было бы его сложение), но могут быть мыслимы только как находящиеся в нем. Пространство существенно едино; многообразное в нем, а следовательно,

также общее понятие о пространствах вообще основывается исключительно на ограничениях». Из этого Кант заключает, что пространство является априорной интуицией.

Суть этого аргумента в отрицании множественности в самом пространстве. То, что мы называем «пространствами», не являются ни примерами общего понятия «пространства», ни частями целого. Я не знаю точно, каков, в соответствии с Кантом, их логический статус, но, во всяком случае, они логически следуют за пространством. Для тех, кто принимает, как делают практически в наше время все, релятивистский взгляд на пространство, этот аргумент отпадает, поскольку ни «пространство», ни «пространства» не могут рассматриваться как субстанции.

Четвертый метафизический аргумент касается главным образом доказательства того, что пространство есть интуиция, а не понятие. Его посылка — «пространство воображается (или представляется — vorgestellt) как бесконечно *данная* величина». Это взгляд человека, живущего в равнинной местности, вроде той местности, где расположен Кенигсберг. Я не вижу, как обитатель альпийских долин мог бы принять его. Трудно понять, как нечто бесконечное может быть «дано». Я должен считать очевидным, что часть пространства, которая дана, — это та, которая заполнена объектами восприятия, и что для других частей мы имеем только чувство возможности движения. И если позволительно применить такой вульгарный аргумент, то современные астрономы утверждают, что пространство в действительности не бесконечно, но закругляется, подобно поверхности шара.

Трансцендентальный (или эпистемологический) аргумент, который наилучшим образом установлен в «Пролегоменах», более четок, чем метафизические аргументы, и также с большей четкостью опровергаем. «Геометрия», как мы теперь знаем, есть название, объединяющее две различные научные дисциплины. С одной стороны, существует чистая геометрия, которая выводит следствия из аксиом, не задаваясь вопросом, истинны ли эти аксиомы. Она не содержит ничего, что не следует из логики и не является «синтетическим», и не нуждается в фигурах, таких, какие используются в учебниках по геометрии. С другой стороны, существует

геометрия как ветвь физики, так, как она, например, выступает в общей теории относительности, — это эмпирическая наука, в которой аксиомы выводятся из измерений и отличаются от аксиом евклидовой геометрии. Таким образом, существует два типа геометрии: одна априорная, но не синтетическая, другая — синтетическая, но не априорная. Это избавляет от трансцендентального аргумента.

Попытаемся теперь рассмотреть вопросы, которые ставит Кант, когда он рассматривает пространство в более общем плане. Если мы исходим из взгляда, который принимается в физике как не требующий доказательств, что наши восприятия имеют внешние причины, которые (в определенном смысле) материальны, то мы приходим к выводу, что все действительные качества в восприятиях отличаются от качеств в их невоспринимаемых причинах, но что имеется определенное структурное сходство между системой восприятий и системой их причин. Существует, например, соответствие между цветами (как воспринимаемыми) и волнами определенной длины (как выводимыми физиками). Подобно этому, должно существовать соответствие между пространством как ингредиентом восприятий и пространством как ингредиентом в системе невоспринимаемых причин восприятий. Все это основывается на принципе «одна и та же причина, одно и то же действие», с противоположным ему принципом: «разные действия, разные причины». Таким образом, например, когда зрительное представление *A* появляется слева от зрительного представления *B,* мы будем полагать, что существует некоторое соответствующее отношение между причиной *A* и причиной *B.*

Мы имеем, согласно этому взгляду, два пространства — одно субъективное и другое объективное, одно — известно в опыте, а другое — лишь выведенное. Но не существует различия в этом отношении между пространством и другими аспектами восприятия, такими как цвета и звуки. Все они в их субъективных формах известны эмпирически. Все они в их объективных формах выводятся посредством принципа причинности. Нет оснований для того, чтобы рассматривать наше познание пространства каким бы то ни было отличным образом от нашего познания цвета, и звука, и запаха.

Что касается времени, то дело обстоит по-другому, поскольку, если мы сохраняем веру в невоспринимаемые причины восприятий, объективное время должно быть идентично субъективному времени. Если нет, мы сталкиваемся с трудностями, уже рассмотренными в связи с молнией и громом. Или возьмем такой случай: вы слышите говорящего человека, вы отвечаете ему, и он слышит вас. Его речь и его восприятия вашего ответа, оба в той мере, в какой вы их касаетесь, находятся в невоспринимаемом мире. И в этом мире первое предшествует последнему. Кроме того, его речь предшествует вашему восприятию звука в объективном мире физики. Ваше восприятие звука предшествует вашему ответу в субъективном мире восприятий. И ваш ответ предшествует его восприятию звука в объективном мире физики. Ясно, что отношение «предшествует» должно быть тем же самым во всех этих высказываниях. В то время как, следовательно, существует важный смысл, в котором перцептуальное (perceptual) пространство субъективно, не существует смысла, в котором перцептуальное время субъективно.

Вышеприведенные аргументы предполагают, как думал Кант, что восприятия вызываются вещами в себе, или, как мы должны сказать, событиями в мире физики. Это предположение, однако, никоим образом не является логически необходимым. Если оно отвергается, восприятия перестают быть в каком-либо существенном смысле «субъективными», поскольку нет ничего, что можно было бы противопоставить им.

«Вещь в себе» была очень неудобным элементом в философии Канта, и она была отвергнута его непосредственными преемниками, которые соответственно впали в нечто, очень напоминающее солипсизм. Противоречия в философии Канта с неизбежностью вели к тому, что философы, которые находились под его влиянием, должны были быстро развиваться или в эмпиристском, или в абсолютистском направлении. Фактически в последнем направлении и развивалась немецкая философия вплоть до периода после смерти Гегеля.

Непосредственный преемник Канта, Фихте (1762–1814), отверг «вещи в себе» и довел субъективизм до степени, которая, по-видимому, граничила с безумием. Он полагал, что *Я* является единственной конечной реальностью и что она

существует потому, что она утверждает самое себя. Но *Я,* которое обладает подчиненной реальностью, также существует только потому, что *Я* принимает его. Фихте важен не как чистый философ, а как теоретический основоположник германского национализма в его «Речах к германской нации» (1807–1808), в которых он стремился воодушевить немцев на сопротивление Наполеону после битвы под Иеной. *Я* как метафизическое понятие легко смешивалось с эмпирическим Фихте; поскольку *Я* был немцем, отсюда следовало, что немцы превосходили все другие нации. «Иметь характер и быть немцем, — говорит Фихте, — несомненно, означает одно и то же». На этой основе он разработал целую философию националистического тоталитаризма, которая имела очень большое влияние в Германии.

Его непосредственный преемник Шеллинг (1775–1854) был более привлекателен, но являлся не меньшим субъективистом. Он был тесно связан с немецкой романтикой. В философском отношении он незначителен, хотя и пользовался известностью в свое время. Важным результатом развития философии Канта была философия Гегеля.

Глава XXI
ТЕЧЕНИЯ МЫСЛИ В XIX СТОЛЕТИИ

Интеллектуальная жизнь XIX века была более сложной, чем в предшествующий век. Это обусловлено несколькими причинами. Первая: больше стала область, охватываемая интеллектуальной жизнью. Существенный вклад в развитие интеллектуальной жизни внесли Америка и Россия, а Европа стала более осведомленной, чем это было раньше, о индийской философии, как древней, так и современной. Вторая: наука, которая была главным источником новых идей с XVII века, одержала новые победы, особенно в геологии, биологии и органической химии. Третья: машинное производство глубоко изменило общественную структуру и дало человеку новое представление о его мощи по отношению к природной физической среде. Четвертая: глубокий протест,

как философский, так и политический, против традиционных систем в мышлении, политике и экономике вызвал нападки на многие взгляды и учреждения, которые до сих пор рассматривались как неприкосновенные. Этот протест имел две очень различные формы: одну — романтическую, другую — рационалистическую (я пользуюсь этими словами в широком смысле). Романтический протест переходит от Байрона, Шопенгауэра и Ницше к Муссолини и Гитлеру. Рационалистический протест начинается с французских философов революции, передается в несколько ослабленном виде философским радикалам в Англии, затем принимает глубокую форму у Маркса и завершается в Советской России.

Новым фактором является интеллектуальное господство Германии, начиная с Канта. Лейбниц, хотя и был немцем, писал почти всегда на латинском или французском языке, и его философия в очень малой степени подверглась влиянию немецкой мысли. Немецкие идеалисты после Канта, так же как и поздняя немецкая философия, наоборот, находились под глубоким влиянием немецкой истории. Многое, что кажется странным в немецкой философской спекуляции, отражает состояние духа сильной нации, лишенной в результате исторических случайностей ее естественной мощи. Германия была обязана своим международным положением Священной Римской империи, но император постоянно терял контроль над своими номинальными подданными. Последним могущественным императором был Карл V, и он был обязан своим могуществом владениям в Испании и Нидерландах. Реформация и Тридцатилетняя война разрушили то, что осталось от германского единства, оставив множество мелких княжеств, которые находились в зависимости от Франции. В XVIII веке только одно германское государство — Пруссия — успешно сопротивлялось Франции. Именно поэтому Фридрих и был назван Великим. Но и Пруссия не смогла выстоять против Наполеона, будучи полностью разгромлена в битве при Иене. Воскрешение Пруссии при Бисмарке явилось возрождением героического прошлого Алариха, Карла Великого и Барбароссы (для немцев Карл Великий является немцем, а не французом). Бисмарк показал свое понимание истории, когда заявил: «Мы не пойдем в Каноссу».

Пруссия, однако, господствуя в политическом отношении, была культурно менее развитой, чем западная Германия. Этим объясняется, почему многие выдающиеся немцы, в том числе и Гёте, не сожалели об успехе Наполеона при Иене. Германия в начале XIX века характеризовалась чрезвычайным экономическим и культурным разнообразием. В Восточной Пруссии еще сохранялось крепостничество. Сельская аристократия глубоко погрязла в деревенском невежестве, а трудящиеся совершенно были лишены даже элементов образования. Западная Германия, с другой стороны, частично находилась во времена античности под властью Рима; начиная с XVII столетия она оказалась под французским влиянием. Она была оккупирована французскими революционными армиями и приобрела такие же либеральные учреждения, как и во Франции. Некоторые из князей были образованными людьми, покровительствовали искусствам и наукам, подражая князьям Возрождения своими дворами. Наиболее выдающимся примером было княжество Веймар, где великий герцог был покровителем Гёте. Эти князья, естественно, большей частью были настроены против германского единства, поскольку оно уничтожило бы их независимость. Они, следовательно, были антипатриотами, и антипатриотами были многие выдающиеся люди, которые зависели от них и которым Наполеон казался носителем более высокой культуры, чем та, которая была в Германии.

Постепенно, в течение XIX столетия, культура протестантской Германии становилась все более и более прусской. Фридрих Великий, как свободный мыслитель и поклонник французской философии, боролся за то, чтобы сделать Берлин культурным центром. Берлинская академия имела своим постоянным президентом выдающегося француза Мопертюи, который, к сожалению, стал жертвой беспощадных насмешек Вольтера. Фридрих, подобно другим просвещенным деспотам его времени, не стремился к экономическим или политическим реформам. Все, что было действительно достигнуто, — это небольшая группа наемных мыслителей. После его смерти большинство людей культуры можно было найти опять-таки в западной Германии.

Немецкая философия была в большей степени связана с Пруссией, чем немецкая литература и искусство. Кант был подданным Фридриха Великого. Фихте и Гегель были профессорами в Берлине. На Канта Пруссия оказала небольшое влияние, поскольку у него были неприятности с прусским правительством из-за его либеральной теологии. Но и Фихте, и Гегель были философскими глашатаями Пруссии и во многом подготовили почву для последующего отождествления немецкого патриотизма с преклонением перед Пруссией. Их деятельность в этом отношении была продолжена великими немецкими историками, особенно Моммзеном и Трейчке. Бисмарк, наконец, убедил немецкую нацию объединиться под властью Пруссии и тем самым принес победу наименее интернационально мыслящим элементам в немецкой культуре.

В течение всего периода после смерти Гегеля академическая философия в большинстве своем оставалась традиционной и, следовательно, не имела существенного значения. Британская эмпирическая философия господствовала в Англии почти до конца столетия, а во Франции ее господство кончилось несколько раньше. Затем постепенно Кант и Гегель завоевали университеты Франции и Англии, по крайней мере преподавателей философии. Образованная публика, однако, была очень мало захвачена этим движением, которое имело мало поклонников среди людей науки. Писатели, которые продолжали академическую традицию (Джон Стюарт Милль — эмпирическую сторону академической философии; Лотце, Зигварт, Брэдли и Бозанкет придерживались позиций немецкого идеализма), отнюдь не находились в первом ряду философов, то есть они стояли ниже людей, чьи системы в целом принимали. Академическая философия и прежде часто оставалась в стороне от наиболее сильной мысли века, например в XVI и XVII веках, когда она еще была главным образом схоластической. Во всех таких случаях историк философии меньше касается профессоров, чем непрофессиональных еретиков.

Большинство философов Французской революции сочетали науку со взглядами, идущими от Руссо. Гельвеций и Кондорсе типичны в отношении сочетания рационализма и энтузиазма.

Гельвеций (1745–1771) имел честь видеть свою книгу «Об уме» осужденной Сорбонной и сожженной палачом. Бентам прочел ее в 1769 году и немедленно решил посвятить свою жизнь разработке принципов законодательства, сказав: «Тем, чем Бэкон был для природного мира, Гельвеций был для мира морального. Моральный мир, следовательно, имеет своего Бэкона, но его Ньютон еще должен прийти». Джемс Милль взял учение Гельвеция как руководство для образования своего сына Джона Стюарта.

Следуя доктрине Локка, что ум есть tabula rasa, Гельвеций рассматривал различия между индивидуумами как всецело обусловленные различиями в воспитании. У каждого индивидуума его таланты и его добродетели являются следствием его обучения. Гений, утверждает он, часто обязан случаю: если бы Шекспир не был пойман как браконьер, он был бы торговцем шерстью. Интерес Гельвеция к законодательству проистекает из доктрины, что главными учителями юношества являются формы правления и вытекающие отсюда манеры и обычаи. Люди рождаются невежественными, но не глупыми. Их делает глупыми воспитание.

В этике Гельвеций был утилитаристом; он говорил об удовольствии делать добро. В религии он был деистом и страстным антиклерикалом. В теории познания он принял упрощенную версию Локка: «Просвещенные Локком, мы знаем, что органам чувств мы обязаны нашими идеями и, следовательно, нашим умом». Природная чувствительность, говорит он, есть единственная причина наших действий, наших мыслей, наших страстей и нашей социальности. Он резко расходится с Руссо в оценке нашего познания, которое ставит очень высоко.

Его учение оптимистично, поскольку только совершенное воспитание необходимо, чтобы сделать человека совершенным. Существует убеждение, что было бы легко найти совершенное воспитание, если бы священники не стояли на пути к образованию.

Взгляды Кондорсе (1743–1794) сходны со взглядами Гельвеция, но на них больше сказалось влияние Руссо. Права человека, говорит он, выводятся все из одной истины, а именно, что человек является чувствительным существом,

способным к рассуждению и усвоению моральных идей, из которых следует, что люди не могут больше делиться на правителей и подданных, лгунов и обманутых. «Эти принципы, за которые великодушный Сидней заплатил своей кровью, которые Локк подкрепил авторитетом своего имени, были затем развиты Руссо с большей точностью, в большем масштабе и с большей силой». Локк, говорит он, первый показал границы человеческого познания. «Этим методом скоро стали пользоваться все философы, и, именно применяя его к морали, политике, общественной экономии, они получили возможность следовать в области этих наук путем почти столь же верным, как в области естественных наук».

Кондорсе очень восхищается американской революцией. «Простой здравый смысл должен был подсказать жителям британских колоний, что англичане, рожденные по ту сторону Атлантического океана, получили от природы точно такие же права, как и другие англичане, рожденные под Гринвичским меридианом». Конституция Соединенных Штатов, говорит он, основана на естественном праве, и американская революция сделала права человека известными всей Европе, от Невы до Гвадалквивира. Принципы Французской революции, однако, являются «более чистыми, более точными, более глубокими, чем принципы, которыми руководствовались американцы». Эти слова были написаны тогда, когда он скрывался от Робеспьера. Немного спустя он был схвачен и посажен в тюрьму. Он умер в тюрьме, но обстоятельства его смерти неизвестны.

Кондорсе верил в равноправие женщин. Он был подлинным создателем теории народонаселения Мальтуса, которая, однако, для него не имела таких мрачных последствий, какие она имела для Мальтуса, потому что он соединял ее с необходимостью контроля над рождаемостью. Отец Мальтуса был учеником Кондорсе, и благодаря этому Мальтус познакомился с теорией Кондорсе.

Кондорсе даже больший энтузиаст и оптимист, чем Гельвеций. Он верил, что благодаря распространению принципов Французской революции все основное социальное зло исчезнет. Пожалуй, его счастье, что он не пережил 1794 года.

Учения французских революционных философов в менее восторженной и гораздо более четкой форме были перенесены в Англию философскими радикалами, признанным главой которых был Бентам. Поначалу Бентам почти исключительно интересовался правом. Постепенно, по мере того как он становился старше, круг его интересов становился шире и его взгляды становились более разрушительными. После 1808 года он был республиканцем, сторонником равенства женщин, врагом империализма и непримиримым демократом. Некоторыми из этих взглядов он обязан Джемсу Миллю. Оба верили во всемогущество воспитания. Принятием принципа «наибольшего счастья наибольшего числа людей» Бентам обязан демократическому чувству, но это принятие включало оппозицию учению о правах человека, которое он прямо характеризовал как «бессмыслицу».

Философские радикалы отличались от людей вроде Гельвеция и Кондорсе во многих отношениях. Темпераментные, они были настойчивы и любили разрабатывать свои теории в деталях, имеющих непосредственное отношение к практике. Они придавали очень большое значение экономической теории, которую сами полагали развить как науку. Тенденция к восторженности, которая существовала у Бентама и Джона Стюарта Милля, но не у Мальтуса или Джемса Милля, строго сдерживалась этой «наукой» и особенно мрачной версией теории народонаселения, принадлежащей Мальтусу, согласно которой большинство живущих на заработную плату должно всегда, кроме как после чумы, зарабатывать наименьшую сумму, которая необходима для жизни им и их семье. Другим важным различием между бентамистами и их французскими предшественниками было то, что в индустриальной Англии существовал острый конфликт между предпринимателями и рабочими, что привело к тредъюнионизму и социализму. В этом конфликте бентамисты, грубо говоря, стояли на стороне предпринимателей против рабочего класса. Их последний представитель, Джон Стюарт Милль, однако, постепенно отказывался от строгой приверженности принципам отца и, по мере того как становился старше, все менее и менее враждебно относился к социализму и все менее и менее сохранял веру в вечные истины классической экономической

теории. Согласно его автобиографии, этот процесс смягчения враждебного отношения к социализму начался с чтения поэтов-романтиков.

Бентамисты, поначалу умеренно революционные, постепенно переставали быть таковыми, отчасти благодаря успешности их попыток убедить английское правительство в правильности некоторых из их взглядов, отчасти благодаря оппозиции растущей силе социализма и тредъюнионизма. Люди, которые выступали против традиций, как уже указывалось, были двух типов: рационалистического и романтического, хотя у людей вроде Кондорсе сочетались элементы и того и другого. Бентамисты были почти полностью рационалистами, и рационалистами были социалисты, которые восставали и против них, и против существующего экономического порядка. Это интеллектуальное движение не приобретает законченной философской формы до Маркса, которого мы рассмотрим позднее.

Романтическая форма протеста очень отличается от рационалистической формы, хотя обе своими корнями уходят к Французской революции и философам, которые непосредственно предшествовали ей. Романтическая форма у Байрона выступает в нефилософском одеянии, но в лице Шопенгауэра и Ницше она начинает говорить на языке философии. Она стремится возвысить волю за счет интеллекта, быть нетерпеливой к длинным рассуждениям и прославлять неистовство определенных видов. В практической политике она важна как союзник национализма. По своей тенденции, если и не всегда, это находило осуществление в действительности; она решительно враждебна тому, что принято называть разумом, и стремится быть антинаучной. Некоторые из ее самых крайних форм могут быть найдены среди русских анархистов, но в России в конечном счете возобладала рационалистическая форма протеста. Германия всегда была более восприимчива к романтизму, чем другие страны, что обеспечивало правительственную отдушину для антирационалистической философии голой воли.

До сих пор при рассмотрении философских взглядов мы указывали на влияние, которое на них имели традиции в области философии, литературы или политики. Но существуют

другие источники философских взглядов, а именно наука и машинное производство. Машинное производство начинает оказывать свое влияние на теорию, начиная с Маркса, и с тех пор постепенно его влияние становится более существенным. Влияние науки было существенным с XVII века, но приняло новые формы в течение XIX века.

Чем Галилей и Ньютон были для XVII века, тем же Дарвин был для XIX века. Теория Дарвина имеет две части. С одной стороны, существовало учение об эволюции, которое утверждало, что различные формы жизни постепенно развились от общих предков. Это учение, которое является теперь общепринятым, не было ново. Его отстаивали Ламарк и дед Дарвина, Эразм, не говоря уже об Анаксимандре. Дарвин собрал огромную массу опытных данных в поддержку этого учения и во второй части теории полагал открыть причину эволюции. Тем самым он придал учению популярность и научную силу, которой оно раньше не обладало, но он никоим образом не является его создателем.

Второй частью теории Дарвина была идея борьбы за существование и выживание наиболее приспособленных. Все животные и растения размножаются быстрее, чем природа может дать средства для их существования. Следовательно, в каждом поколении многие погибают еще до того возраста, когда они могут произвести себе подобных. Чем определяется, какие из них будут выживать? В определенной степени это, несомненно, определяется чистой удачей, но имеется другая, более важная причина. Животные и растения, как правило, не абсолютно подобны своим родителям, а несколько отличаются в сторону улучшения или ухудшения в любом измеряемом признаке. В данной окружающей среде представители одних и тех же видов конкурируют между собой, чтобы выжить, и те из них, которые наилучшим образом приспособлены к окружающей среде, имеют наилучшие шансы для выживания. Следовательно, среди случайных отклонений те, которые благоприятны, будут преобладать среди взрослых в каждом поколении. Таким образом, от поколения к поколению олень бегает все быстрее, кошка подкрадывается к своей добыче все тише, а шея жирафа становится все длиннее. По истечении достаточного времени этот механизм,

по Дарвину, может учесть все долгое развитие от простейших одноклеточных животных организмов до homo sapiens.

Эта часть теории Дарвина многократно обсуждалась и рассматривается большинством биологов как предмет, который требует многих важных уточнений. Не это, однако, интересует в первую очередь историка идей XIX века. С исторической точки зрения интересно распространение дарвиновских взглядов на экономические взгляды в целом, что было характерно для философских радикалов. Движущей силой эволюции, согласно этой точке зрения, является тип биологической экономики в мире свободной конкуренции. Именно учение Мальтуса о народонаселении, распространенное на мир животных и растений, внушило Дарвину мысль о борьбе за существование и выживании сильнейших как источнике эволюции.

Дарвин сам был либералом, но из его теории вытекали следствия, которые в определенной степени были враждебны традиционному либерализму. Учение, что все люди равны от рождения и что различия между взрослыми определяются всецело воспитанием, было несовместимо с его подчеркиванием прирожденных различий между представителями одних и тех же видов. Если бы, как утверждал Ламарк и как склонен был думать сам Дарвин, приобретаемые признаки были наследственными, то противопоставление взглядов Дарвина таким взглядам, какие были у Гельвеция, могло бы отчасти смягчиться. Но получалось, что только прирожденные признаки наследственны, за исключением не очень существенных признаков. Таким образом, прирожденные различия между людьми приобретают основополагающее значение.

Из теории эволюции вытекает еще одно следствие, которое независимо от частного механизма эволюции, предложенного Дарвином. Если человек и животные имеют общего предка и если развитие человека проходило такие стадии, в пределах которых изменения носили настолько длительный и малозаметный характер, что были существа, о которых мы не знаем, причислить ли их к людям или к животным, то возникает вопрос: на какой стадии эволюции люди или их получеловеческие предки начинают быть равными между собой? Проделал ли бы питекантроп прямоходящий, если бы

он был надлежащим образом воспитан, такую же работу, как Ньютон? Написал ли бы пильдаунский человек стихи Шекспира, если бы он был осужден за браконьерство? Решительный сторонник равенства, который отвечает на эти вопросы положительно, будет вынужден рассматривать человекообразных обезьян равными человеческим существам. А почему мы останавливаемся на человекообразных обезьянах? Я не вижу, что он может выдвинуть против аргумента в пользу голосования для устриц. Сторонник эволюции может настаивать на том, что не только учение о равенстве всех людей, но также права человека должны быть признаны не биологическими, поскольку они делают слишком выразительными различие между человеком и другими животными.

Существует, однако, другой аспект либерализма, который в очень большой степени подчеркивается учением об эволюции, а именно вера в прогресс. В той мере, в какой состояние мира допускает оптимизм, эволюция приветствуется либералами, потому что она дает новые аргументы против ортодоксальной теологии. Сам Маркс, хотя его учение является в определенных отношениях додарвиновским, сначала хотел посвятить свою книгу Дарвину.

Престиж биологии заставлял людей, мышление которых находилось под влиянием науки, применять биологические, а не механические категории к миру. Все рассматривалось как развивающееся, и легко было вообразить внутренне присущую развитию цель. Несмотря на учение Дарвина, многие люди полагали, что эволюция оправдывает веру в космическую цель. Понятие организма стали представлять ключом к научному и философскому объяснению законов природы; мышление, базирующееся на атомистической концепции, в XIX веке стали рассматривать как устаревшее. Эта точка зрения оказала в конце концов влияние даже на теоретическую физику. В политике она, естественно, вела к возвеличиванию общества в противоположность индивидууму. Это находится в гармонии с растущей мощью государства, а также с национализмом, который мог обратиться к дарвиновскому учению о выживании сильнейших, применяя его не к индивидуумам, а к нациям. Но здесь мы переходим в область вненаучных взглядов, которые внуша-

ются широкой публике научными теориями, неправильно понятыми.

В то время как биология боролась против механистического взгляда на мир, современная экономическая техника оказывала противоположное воздействие на развитие философских взглядов. Приблизительно до конца XVIII века основанная на науке техника, в противоположность естественнонаучным положениям, не оказывала существенного воздействия на мнения. Только с ростом индустриализма техника начала оказывать влияние на человеческую мысль. И даже тогда в течение длительного времени ее воздействие было более или менее косвенным. Люди, которые создают философские теории, имеют, как правило, очень слабый контакт с производством. Романтики замечали и ненавидели уродство, которое индустриализм вызывал в местах, до этого прекрасных, и вульгарность (как они рассматривали это) тех, кто «делал деньги» в торговле. Это ставило их в оппозицию к среднему классу, которая иногда толкала их на нечто вроде союза с защитниками пролетариата. Энгельс хвалил Карлейля, не учитывая, что Карлейль желал не освобождения наемных рабочих, а их подчинения классу мастеров, которое существовало в Средние века. Социалисты приветствовали индустриализм, но желали освободить индустриальных рабочих от подчинения власти предпринимателей. При рассмотрении проблем они находились под влиянием индустриализма, ибо на их идеях, которые они использовали при решении этих проблем, оно сказалось значительно меньше.

Наиболее важным следствием машинного производства для картины мира, которую мы себе рисуем, явилось увеличившееся ощущение человеческой мощи. Это только ускорение процесса, который начался на заре истории, когда страх людей перед дикими животными благодаря созданию земледелия уменьшился. Но ускорение это было настолько велико, что оно выработало радикально новое мировоззрение у тех, кто обладал силами, созданными современной техникой. Раньше горы и водопады были естественными явлениями, теперь могут быть уничтожены горы, которые мешают, и могут быть созданы полезные водопады. Раньше были пустынные и плодородные области, теперь пустыни, если

народ считает это нужным, могут быть превращены в цветущие сады, в то время как плодородные области могут быть обращены в пустыни недостаточно знающими оптимистами. Раньше крестьяне жили так, как жили их родители и деды, и верили так, как верили их родители и деды. Вся власть церкви не могла вполне искоренить языческие обряды, которые совершались под видом христианских, будучи связаны с местными святыми. Теперь власти могут приказать, чтобы дети крестьян учились в школе, и могут преобразовать склад ума земледельцев в пределах одного поколения. Можно считать, что нечто подобное было достигнуто в России.

Таким образом, среди тех, кто непосредственно управляет делами или соприкасается с теми, кто это делает, возникает новая вера в мощь: во-первых, в мощь человека в его столкновениях с природой, а затем во власть правителей над человеческими существами, убеждения и стремления которых они пытаются контролировать путем научной пропаганды, в особенности путем образования. Результатом является уменьшение постоянства. Отсутствие изменений кажется невозможным. Природа — это сырой материал. Сырым материалом является часть человеческой расы, которая неэффективно участвует в правлении. Существуют некоторые старые понятия, которые представляют собой веру человека в пределы человеческой мощи; два главных из них — это Бог и истина (я не имею в виду, что они логически связаны). Такие понятия постепенно сходят на нет. Даже если они явно не отрицаются, они теряют свое значение и продолжают существовать только внешне. Это мировоззрение является новым, и невозможно сказать, как человечество будет приспосабливаться к нему. Это мировоззрение уже вызвало огромные катаклизмы и будет, несомненно, вызывать другие в будущем. Создать философию, способную справиться с людьми, опьяненными перспективой почти неограниченной мощи, а также апатией беспомощности, является наиболее неотложной задачей нашего времени.

Хотя многие еще искренне верят в человеческое равенство и теоретическую демократию, воображение современных людей глубоко потрясено образцами социальной организации, внушаемыми организацией промышленности в XIX сто-

летии, которая в существе своем недемократична. С одной стороны, существуют капитаны индустрии, а с другой — массы рабочих. Разрушение демократии изнутри еще не осознается обыкновенными гражданами в демократических странах, но оно занимало большинство философов, начиная с Гегеля, и острое противопоставление интересов большинства интересам меньшинства, которое они открыли, нашло свое практическое выражение в фашизме. Из философов Ницше открыто был на стороне меньшинства, Маркс — всем сердцем на стороне большинства. Возможно, Бентам был единственным значительным философом, который пытался примирить враждующие интересы; он, следовательно, испытывал враждебность обеих партий.

Чтобы сформулировать любую современную этику человеческих отношений, следует признать необходимые ограничения власти людей над внешней по отношению к человеку средой и желательные ограничения власти человека над человеком.

Глава XXII
ГЕГЕЛЬ

Философия Гегеля (1770–1831) была кульминационным пунктом развития немецкой философии, которое начинается с Канта. Хотя Гегель часто критиковал Канта, его система никогда не могла бы возникнуть, если бы не существовало системы Канта. Его влияние, правда теперь уменьшившееся, было очень сильным и не только в Германии. В конце XIX века ведущие академические философы как в Америке, так и в Великобритании были в большинстве своем гегельянцами. Помимо чисто философии, многие протестантские теологи приняли его учение, а его философия истории оказала глубокое влияние на политическую теорию. Маркс, как всем известно, был в молодости учеником Гегеля и сохранил в своей системе, в ее окончательном виде, некоторые существенные гегельянские черты. Даже если (как я сам полагаю) почти все учение Гегеля ложно, оно еще сохраняет значение,

которое не просто принадлежит истории, так как оно наилучшим образом представляет определенный вид философии, которая у других менее согласована и менее всеобъемлюща.

Жизнь Гегеля бедна событиями. В молодости он сильно тяготел к мистицизму, и в некотором отношении его поздние взгляды можно рассматривать как интеллектуализацию того, что вначале появилось перед ним в мистической форме, как прозрение. Он преподавал философию сначала как приват-доцент в Иене (он отмечает, что закончил свою «Феноменологию духа» за день до сражения под Иеной), затем в Нюрнберге, затем в качестве профессора Гейдельбергского университета (1816–1818) и наконец в качестве профессора Берлинского университета с 1818 года до своей смерти. В последние годы своей жизни он был прусским патриотом, лояльным чиновником государства, который спокойно наслаждался своим признанным философским превосходством. Но в юности он презирал Пруссию и восхищался Наполеоном до такой степени, что радовался французской победе при Иене.

Философия Гегеля очень трудна. Он, я должен сказать, наиболее труден для понимания из всех великих философов. Перед тем как перейти к деталям его философии, может оказаться полезным остановиться на ее общей характеристике.

Начиная с периода своего раннего увлечения мистицизмом, Гегель сохранил убеждение в нереальности единичного. По его мнению, мир не является собранием строго ограниченных единиц, атомов или душ, каждая из которых полностью самодовлеюща. Непосредственное существование таких конечных вещей кажется ему иллюзией: он полагает, что ничто не существует безусловно и вполне реально, кроме целого. Но он отличается от Парменида и Спинозы тем, что рассматривает целое не как простую субстанцию, а как сложную систему типа, который мы назвали бы организмом. Очевидные отдельные вещи, из которых кажется составленным мир, не есть просто иллюзия. Каждая из них имеет большую или меньшую степень реальности, и реальность их состоит в том, что они являются сторонами целого, которое должно быть обнаружено при истинном рассмотрении. С этим взглядом, естественно, связано неверие в реальность времени и пространства как таковых, так как время и пространство,

если они рассматриваются как вполне реальные, включают единичность и множественность. Все это явилось ему сначала как мистическое «прозрение»; логическая разработка, которая дана в его книгах, явилась позже.

Гегель утверждает, что все действительно разумно и все разумное действительно. Но когда он говорит это, то понимает под «действительным» не то, что понимал бы эмпирик. Он допускает и даже настаивает, что то, что эмпирику кажется фактами, неразумно и должно быть таковым; только после того как их непосредственный характер преобразуется рассмотрением их как сторон целого, они должны оцениваться как разумные. Тем не менее отождествление разумного и действительного неизбежно ведет к некоторому благодушию, неотделимому от убеждения, что «все, что есть, правильно».

Целое во всей его сложности называется Гегелем абсолютом. Абсолют духовен. Взгляд Спинозы, что абсолют имеет атрибут протяженности, так же как и атрибут мышления, отвергается.

Два момента отличают Гегеля от тех, кто имеет более или менее сходное метафизическое мировоззрение. Один из них — это подчеркивание логики; Гегель полагает, что природа реальности может быть выведена из единственного соображения, что она должна быть несамопротиворечивой. Другой отличительной чертой (которая тесно связана с первой) является триадическое движение, которое называется диалектикой. Наиболее важными книгами Гегеля являются две его «Логики», и они должны быть поняты, если мы хотим правильно разобраться в основаниях его взглядов, которых он придерживается при решении других вопросов.

Логика, как понимает Гегель это слово, является для него тем же самым, что и метафизика; это нечто совершенно отличное от того, что обычно называется логикой. Его взгляд состоит в том, что любой обыкновенный предикат, если он берется как характеристика реального целого, обнаруживает самопротиворечивость. В качестве грубого примера можно взять теорию Парменида, в которой единое, которое единственно является реальным, шарообразно. Ничто не может быть шарообразным, если оно не имеет границ, и ничто не может иметь границ, если не существует чего-либо (по край-

ней мере пустого пространства) вне его. Следовательно, предположение, что вселенная как целое должна быть шарообразна, самопротиворечиво. (Это рассуждение, если его рассматривать с точки зрения неевклидовой геометрии, можно подвергнуть сомнению, но оно будет служить как иллюстрация.) Или возьмем другую иллюстрацию, еще более грубую, слишком грубую для того, чтобы ее использовал Гегель. Вы можете сказать без видимого противоречия, что *A* есть дядя. Но если бы вы должны были сказать, что вселенная — дядя, вы оказались бы в трудном положении. Дядя — это человек, который имеет племянника, а племянник — это лицо, отдельное от дяди; следовательно, дядя не может быть всей реальностью.

Эта иллюстрация может быть также использована, чтобы иллюстрировать диалектику, которая состоит из тезиса, антитезиса и синтеза. Во-первых, мы говорим: «Реальность есть дядя». Это — тезис. Но из существования дяди следует существование племянника. Поскольку не существует ничего реального, кроме абсолюта, а мы теперь ручаемся за существование племянника, мы должны заключить: «Абсолют есть племянник». Это — антитезис. Но существует такое же возражение против этого, как и против того, что абсолют — это дядя. Следовательно, мы приходим к взгляду, что абсолют — это целое, состоящее из дяди и племянника. Это — синтез. Но этот синтез еще не удовлетворителен, потому что человек может быть дядей, только если он имеет брата или сестру, которые являются родителями племянника. Следовательно, мы приходим к тому, чтобы расширить нашу вселенную, включив брата или сестру, с его женой или ее мужем. Считается, что таким способом одной лишь силой логики мы можем прийти от любого предлагаемого предиката абсолюта к конечному выводу диалектики, который называется «абсолютной идеей». Через весь этот процесс проходит основополагающее предположение, что ничто не может быть действительно истинным, если оно не рассматривается относительно реальности как целого.

Это основополагающее предположение имеет основу в традиционной логике, которая полагает, что каждое суждение имеет субъект и предикат. Согласно этому взгляду,

каждый факт заключается в чем-то, имеющем некоторое свойство. Отсюда следует, что отношения не могут быть реальными, потому что они включают *две* вещи, а не одну. «Дядя» есть отношение, а человек может стать дядей, не зная этого. В таком случае с эмпирической точки зрения на человека не влияет тот факт, что он становится дядей. Он не имеет качества, которого он не имел прежде, если под «качеством» мы понимаем нечто необходимое для того, чтобы описать его как он есть сам по себе, помимо его отношений к другим людям и вещам. Единственный путь для субъектно-предикатной логики избежать этой трудности — это сказать, что истина не есть свойство только дяди и только племянника, но целого, состоящего из дяди и племянника. Поскольку все, исключая целое, имеет отношение ко внешним вещам, то отсюда следует, что ничто вполне истинное не может быть сказано относительно отдельных вещей и что в действительности только целое реально. Это следует более непосредственно из факта, что «*A* и *B* — два» не есть субъектно-предикатное высказывание, и следовательно, на основе традиционной логики не может быть такого высказывания. Следовательно, не существует двух вещей в мире, поэтому лишь целое, рассматриваемое как единство, является реальным.

Вышеприведенное рассуждение не выступает у Гегеля в явной форме, но оно подразумевается в его системе, так же как и в системах многих других метафизиков.

Проиллюстрируем диалектический метод Гегеля несколькими примерами, которые могут облегчить его понимание. Рассуждения в его логике начинаются с предположения, что «абсолют есть чистое бытие». Мы допускаем, что оно только есть, не приписывая ему никаких качеств. Но чистое бытие без всяких качеств есть ничто. Следовательно, мы приходим к антитезису «абсолют есть ничто». От этого тезиса и антитезиса мы переходим к синтезу «единство бытия и небытия есть становление», и, таким образом, мы говорим «абсолют есть становление». Это также, конечно, не удовлетворит нас, потому что должно быть нечто, находящееся в становлении. Таким образом, наши взгляды на реальность развиваются путем постоянного исправления предыдущих ошибок, которые все проистекают из чрезмерной абстракции, которая

берет нечто конечное или ограниченное, как если бы оно могло быть целым. «Конечное не снимается бесконечным как вне его имеющейся силой, а его собственная бесконечность состоит в том, что оно снимает самое себя».

Процесс, согласно Гегелю, существен для понимания результата. Каждая последующая стадия диалектики содержит все ранние стадии в снятом виде; ни одна из них *полностью* не замещается, но ей дается ее собственное место в качестве момента целого. Невозможно, следовательно, достигнуть истины, кроме как пройдя все ступени диалектики.

Познание как целое имеет свое триадическое движение. Оно начинается с чувственного восприятия, в котором имеется только осведомленность об объекте. Затем, пройдя через скептическую критику чувств, оно становится чисто субъективным. Наконец, оно достигает стадии самосознания, на которой объект и субъект больше не различаются. Таким образом, самосознание есть наивысшая форма познания. Это должно, конечно, иметь место в системе Гегеля, поскольку наивысший вид знания должен быть знанием, которым обладает абсолют, а так как абсолют есть целое, то нет ничего вне его самого, что можно было бы знать.

В совершенном мышлении, согласно Гегелю, мысли становятся текучими и смешанными. Истина и ложь не являются резко отделенными противоположностями, как это обычно полагают. Ничто не является всецело ложным, и ничто, что *мы* можем знать, не является всецело истинным. «Мы можем знать определенно, что является ложным», — это случается, когда мы приписываем абсолютную истину некоторым отдельным элементам информации. Такой вопрос, как «где родился Цезарь?», имеет прямой ответ, который истинен в некотором смысле, но не в философском. Для философии «истина есть целое» и ничто частичное не является *вполне* истинным.

«Разум, — говорит Гегель, — есть осознанная достоверность бытия всего реального». Это не означает, что отдельное лицо есть вся реальность. В его отдельности оно не совсем реально, но то, что в нем реально, — это его участие в реальности как целом. Пропорционально тому, как мы становимся более разумными, это участие возрастает.

Абсолютная идея, которой завершается «Логика», есть нечто подобное Богу Аристотеля. Это мысль, мыслящая самое себя. Ясно, что абсолют не может мыслить ничего, кроме себя, поскольку *не существует* ничего, помимо наших частных и ошибочных путей постижения реальности. Нам говорят, что дух является единственной реальностью и что его мысль отражает самое себя в самосознании. Действительные слова, в которых определяется абсолютная идея, неясны. Уоллис (Wallace) переводит их следующим образом:

«Абсолютная идея. Идея как единство субъективной и объективной идеи есть понятие идеи, предмет (Gegenstand) которого есть идея как таковая и для которого она есть объект, охватывающий все определения в их единстве».

Немецкий оригинал даже более труден[1]. Существо дела, однако, несколько менее запутано, чем представляет его Гегель. Абсолютная идея есть чистая мысль, мыслящая самое себя. Это и есть все то, что Бог совершает на протяжении веков; воистину это профессорский бог! Гегель продолжает: «Это единство есть, следовательно, абсолютная и полная истина, мыслящая самое себя идея».

Я перехожу теперь к рассмотрению единственной черты философии Гегеля, которая отличает ее от философии Платона, Плотина или Спинозы. Хотя конечная реальность вневременна, а время есть лишь иллюзия, порожденная нашей неспособностью видеть целое, однако временной процесс имеет тесную связь с чисто логическим процессом диалектики. Мировая история в действительности развивалась посредством категорий, от чистого бытия в Китае (о котором Гегель не знал ничего, кроме того, что оно имело место) к абсолютной идее, которая, по-видимому, приближается к осуществлению, если не вполне осуществлена, в прусском государстве. Я не могу усмотреть какого-либо оправдания, на основе его собственной метафизики, для взгляда, что мировая история повторяет переходы диалектики, однако это тезис, который он развил в своей «Философии истории». Это был интересный тезис, придающий единство и значение ре-

[1] Определение в немецком тексте таково: «Der Begriff der Idee, dem die Idee als solche der Gegenstand, dem das Objekt sie ist».

Gegenstand и Objekt не являются синонимами только у Гегеля.

волюциям в человеческих делах. Подобно другим историческим теориям, он требовал, для того чтобы быть правдоподобным, некоторого искажения фактов и значительного невежества. Гегель, так же как Маркс и Шпенглер, жившие после него, обладали обоими этими качествами. Странно, что процесс, который представлен как космический, должен целиком иметь место на нашей планете, и главным образом в районе Средиземноморья. Если реальность вневременна, то нет оснований полагать, что поздние стадии процесса должны воплощать более высокие категории, чем ранние стадии, если только не принимать богохульного предположения, что вселенная постоянно изучала философию Гегеля.

Временной процесс, согласно Гегелю, идет от меньшего совершенства к большему совершенству как в этическом, так и в логическом плане. В действительности эти два плана являются для него реально неразличимыми, так как логическое совершенство состоит в том, чтобы быть тесно сращенным в целое, без каких-либо изъянов, без независимых частей, но объединенным, подобно человеческому телу или, еще точнее, подобно разумному духу, в организм, части которого являются взаимозависящими и действуют совместно в направлении единой цели. А это одновременно являет собой этическое совершенство. Несколько приведенных ниже цитат проиллюстрирует теорию Гегеля: «...Подобно водителю душ, Меркурию, идея воистину является водителем народов и мира, и именно дух, его разумная и необходимая воля, руководил и руководит хором мировых событий: изучить дух, поскольку ему принадлежит эта руководящая роль, является здесь нашей целью». «Но единственной мыслью, которую привносит с собой философия, является та простая мысль разума, что разум господствует в мире, так что, следовательно, и всемирно-исторический процесс совершался разумно. Это убеждение и понимание являются предпосылкой по отношению к истории как таковой вообще; в самой философии это не является предпосылкой. Путем умозрительного познания в ней доказывается, что разум — здесь мы можем продолжать пользоваться этим выражением, не выясняя точнее его отношения к Богу — является как *субстанцией,* так и *бесконечной мощью;* он является для самого себя *бесконечным содержани-*

ем всей природной и духовной жизни, равно как и *бесконечной формой* — проявлением этого ее содержания. Разум есть *субстанция»*. «Но именно в философии доказывается и, следовательно, здесь предполагается доказанным, что такая идея является истинным, вечным, безусловно могущественным началом, что она раскрывается в мире и что в мире не раскрывается ничего, кроме нее, ее славы и величия». — «Мир разумности и самосознательной воли не предоставлен случаю, но должен обнаружиться при свете знающей себя идеи». Это «результат, который известен мне, потому что я уже знаю целое».

Все эти цитаты взяты из введения в «Философию истории».

Дух и процесс его развития являются субстанциональным объектом философии истории. Природа духа может быть понята путем противопоставления его противоположности, а именно материи. Сущность материи — тяжесть; сущность духа — свобода. Цель материи вне ее, тогда как дух имеет свой центр в себе. «Дух есть *у себя бытие»*. Если это неясно, следующее определение может внести ясность: «Но что такое дух? Это — одна неизменная однородная бесконечность, чистое тождество, которая во второй фазе отделяется сама от себя и делает эту вторую сторону своей противоположностью, а именно как существование для себя и в себе, противопоставляемое всеобщему».

В историческом развитии духа существовали три главные фазы: восточная, греко-римская и германская. «История мира есть учение неконтролируемой естественной воли, находящейся в покорности всеобщему принципу и дарующей субъективную свободу. Восток знал и по настоящее время знает, что только *один* свободен; греческий и римский мир знал, что *некоторые* свободны; германский мир знает, что *все* свободны». Можно было бы предполагать, что демократия была бы подходящей формой правления, где все свободны, но это не так. Демократия и аристократия равным образом принадлежат к стадии развития духа, где некоторые свободны; деспотизм — к той, где один свободен, а монархия — к той, где свободны все. Это связано с очень странным смыслом, в котором Гегель использует слово «свобода». Для него (и в этом мы можем с ним согласиться) не существует свободы без закона. Но он стремится истолковать это наоборот

и убедить, что везде, где есть закон, есть и свобода. Таким образом, «свобода» для него означает не более и не менее, как право подчиняться закону.

Как можно было ожидать, он приписывает немцам величайшую роль в земном развитии духа: «Германский дух есть дух нового мира, цель которого заключается в осуществлении абсолютной истины как бесконечного самоопределения свободы, той свободы, содержанием которой является сама ее абсолютная форма».

Это свобода чрезвычайно утонченного типа. Она не означает, что вы сможете не допустить концентрационных лагерей. Она не подразумевает демократии, или свободной прессы[1], или какого-либо из обыкновенных либеральных лозунгов, которые Гегель отвергает с презрением. Когда дух дает самому себе законы, он делает это свободно. Нашему земному взгляду может показаться, что дух, который дает законы, воплощен в монархе, а дух, которому дают законы, воплощен в подданных. Но с точки зрения абсолюта различие между монархом и подданными, подобно всем другим различиям, иллюзорно, и когда монарх сажает в тюрьму либерально мыслящего подданного, то это не что иное, как свободное самоопределение духа. Гегель хвалит Руссо за различение всеобщей воли и воли всех. Утверждается, что монарх воплощает всеобщую волю, тогда как парламентское большинство — лишь волю всех. Очень удобное учение.

Германская история делится Гегелем на три периода: первый — до Карла Великого, второй — от Карла Великого до Реформации, третий — от Реформации. Эти три периода различаются соответственно как царство Отца, Сына и Святого Духа. Мне кажется несколько странным, что царство Святого Духа должно начинаться с кровавых и отвратительных зверств при подавлении крестьянской войны, но Гегель, естественно, не указывает на столь обыденную случайность. Вместо этого он углубляется, как можно было ожидать, в восхваления Макиавелли.

---

[1] Свобода печати, говорит он, не заключается в том, чтобы позволять писать все что угодно. Этот взгляд груб и поверхностен. Например, нельзя позволять прессе представлять правительство или полицию в качестве презираемых.

Толкование Гегелем истории со времен падения Римской империи является отчасти следствием, отчасти причиной изучения мировой истории в немецких школах. В Италии и Франции хотя и существовало восхищение германцами со стороны немногих, вроде Тацита и Макиавелли, их рассматривали как виновников «варварского» нашествия и как врагов церкви, которые выступали вначале под водительством великих императоров, а потом — вождей Реформации. До XIX века романские нации смотрели на немцев как на отсталый в культурном отношении народ. Протестанты в Германии, естественно, имели другую точку зрения. Они считали, что поздний Рим пришел в упадок, и рассматривали германское завоевание Западной Европы как существенный шаг на пути к Возрождению. Что касается конфликта империи и папства в Средние века, протестанты разделяли точку зрения гибеллинов. До сегодняшнего дня немецкие школьные учебники внушают безграничное восхищение Карлом Великим и Барбароссой. Слабость и раздробленность Германии в период после Реформации оплакиваются, а постепенный рост Пруссии приветствуется как усиление Германии под протестантским руководством в отличие от католического и несколько ослабленного руководства Австрии. Гегель, занимаясь философией истории, имел в виду таких людей, как Теодорих, Барбаросса, Лютер и Карл Великий. Он должен был толковать историю в свете их подвигов и в свете недавнего унижения Германии Наполеоном.

Германия столь прославлялась Гегелем, что можно было ожидать, что именно она явится окончательным воплощением абсолютной идеи, за которым было бы невозможно дальнейшее развитие. Но не в этом заключался взгляд Гегеля. Наоборот, он говорит, что Америка есть страна будущего, в которой «впоследствии, может быть, в борьбе между Северной и Южной Америкой (характерно добавляет он) обнаружится всемирно-историческое значение». Он склоняется, по-видимому, к мысли, что все существенное принимает форму войны. Если бы ему намекнули, что вклад Америки в мировую историю, возможно, заключается в создании общества без крайней нищеты, он не заинтересовался бы этим. Наоборот, он как раз говорит, что в Америке до сих пор нет

настоящего государства, потому что настоящее государство требует разделения классов на богатых и бедных.

Нации у Гегеля играют ту же роль, что и классы у Маркса. Принципом исторического развития, говорит он, является национальный дух. В каждом веке существует одна определенная нация, которой вменяется в обязанность миссия провести мир через стадию диалектики, которой он достиг. В наш век этой нацией, конечно, является Германия. Но, кроме наций, мы должны также принять во внимание исторические личности мирового значения — это люди, в которых воплощены цели диалектических переходов, которые должны иметь место в их время. Эти люди являются героями и законно могут нарушать обыкновенные моральные правила. Приводятся примеры Александра, Цезаря и Наполеона. Я сомневаюсь, может ли, по Гегелю, человек быть «героем», не будучи воинственным завоевателем.

Подчеркивание Гегелем роли наций вместе с его специфическим понятием «свободы» объясняет его прославление государства — очень важную сторону его политической философии, на которую мы теперь должны обратить внимание. Он развивает свою философию государства и в «Философии истории» и в «Философии права». Она в основном совместима с его общей метафизикой, но не обусловливается ею с необходимостью. В некоторых пунктах, однако, например при рассмотрении отношений между государствами, его восхищение национальным государством заходит так далеко, что становится несовместимым с его общим предпочтением целого частям.

Что касается нового времени, то прославление государства начинается с Реформации. В Римской империи император обожествлялся, и государство, следовательно, приобретало священный характер. Но философы Средних веков, за небольшим исключением, были экклесиастами, следовательно, ставили церковь над государством. Лютер, найдя поддержку у протестантских князей, начал бороться за то, чтобы государство господствовало над церковью. Лютеранская церковь в целом была эрастианской. Гоббс, который в политическом отношении был протестантом, развил учение о приоритете государства, и Спиноза в целом соглашался

с ним. Руссо, как мы видели, полагал, что государство не должно терпеть других политических организаций. Гегель был ярым протестантом лютеранского толка. Прусское государство было эрастианской абсолютной монархией. Сказанного достаточно, чтобы предполагать, что государство будет высоко оцениваться Гегелем, но, даже предполагая это, удивительно, насколько далеко заходит Гегель.

Нам говорят в «Философии истории», что «Государство есть наличная, действительно нравственная жизнь» и что всей духовной реальностью, которой обладает человеческое существо, оно обладает только благодаря государству. «Ведь его духовная действительность заключается в том, что для него, как знающего, объектом является его сущность, разумное начало, что оно имеет для него объективное, непосредственное, наличное бытие... Ведь истинное есть единство всеобщей и субъективной воли, а всеобщее существует в государстве, в законах, в общих и разумных определениях. Государство есть божественная идея, как она существует на земле». Далее: «Государство есть разумная, объективно себя сознающая и для себя сущая свобода... Государство есть духовная идея, проявляющаяся в форме человеческой воли и ее свободы».

В «Философии права» в разделе о государстве развивается то же самое учение несколько более полно: «Государство есть действительность нравственной идеи, — нравственный дух как явная, самой себе ясная, субстанциальная воля, которая мыслит и знает себя и выполняет то, что она знает и поскольку она это знает». Государство есть разумное в себе и для себя. Если государство существует только в интересах индивидуумов (как полагали либералы), индивидуум может быть, а может и не быть членом государства. Оно имеет, однако, совершенно другое отношение к индивидууму; поскольку это объективный дух, индивидуум имеет объективность, истину и нравственность лишь в той мере, в какой он является членом государства, истинным содержанием и целью которого является единство как таковое. Допускается, что могут быть плохие государства, но они лишь существуют, а не имеют истинной реальности, тогда как разумное государство есть бесконечное в себе самом.

Гегель требует для государства такого же положения, какого св. Августин и его католические предшественники требовали для церкви. Существуют, однако, два положения, в которых католические требования более разумны, чем требования Гегеля. Во-первых, церковь не была случайной географической ассоциацией, а телом, объединенным общим вероучением, члены которого верили в его величайшее значение. Это было, в сущности, воплощением того, что Гегель назвал идеей. Во-вторых, существует только одна католическая церковь, в то время как государств много. Когда каждое государство по отношению к своим подданным делается таким абсолютом, каким его делал Гегель, трудно найти какой-либо философский принцип, чтобы регулировать отношения между разными государствами. Действительно, в этом пункте Гегель отказывается от философского повествования, отступая и от точки зрения естественного состояния, и от гоббсовской войны всех против всех.

Привычка говорить о государстве, как если бы было только одно государство, ведет к заблуждению, поскольку не существует мирового государства. Так как долг для Гегеля является отношением индивидуума к своему государству, то не остается никакого другого принципа, с помощью которого можно было бы придать моральный характер отношениям между государствами. Это Гегель признает. Во внешних отношениях, говорит он, государство является индивидуумом, и каждое государство независимо от других. «Поскольку в этой независимости бытие-для-себя реального духа имеет свое существование, это — первая свобода и высочайшая честь народа». Он продолжает настойчиво выступать против какого-либо типа Лиги Наций, которая может ограничить независимость отдельных государств. Обязанность гражданина всецело ограничена (в той мере, в какой это касается внешних отношений его государства) поддержанием реальной индивидуальности и независимости и суверенитета его собственного государства. Отсюда следует, что война не полностью является злом или чем-то таким, что мы должны стремиться уничтожить. Цель государства — не просто сохранение жизни и собственности граждан, и этот факт дает моральное оправдание войне, которая не должна рассматри-

ваться как абсолютное зло, или случайность, или как имеющая причину в чем-то таком, чего не должно быть.

Гегель под этим подразумевает не только то, что в определенных ситуациях нация не имеет права избегать войны. Он подразумевает под этим нечто гораздо большее. Он выступает против создания учреждений, таких как мировое правительство, которые предупреждали бы возникновение подобных ситуаций, потому что для него возникновение время от времени войн является благим делом. Война, говорит он, это условие, при котором мы серьезно воспринимаем суету преходящих благ и вещей (этот взгляд должен быть сопоставлен с противоположной теорией, что все войны имеют экономические причины). Война имеет положительное нравственное значение: «Война имеет величайшее значение, потому что благодаря ей моральное состояние народов пребывает в безразличии по отношению к устойчивости конечных определений». Мир есть окостенение. Священный союз и кантовская Лига мира ошибочны потому, что содружеству государств необходим враг. Конфликты государств могут быть разрешены только войной. Так как государства выступают по отношению друг к другу как находящиеся в естественном состоянии, то отношения между ними не являются правовыми или нравственными. Их права имеют свою реальность, в их частных волях, и интерес каждого государства есть его собственный наивысший закон. Не существует контраста морали и политики, потому что государства не подчинены обыкновенным моральным законам.

Таково учение Гегеля о государстве — учение, которое, если его принять, оправдывает всякую внутреннюю тиранию и всякую внешнюю агрессию, которую только можно вообразить. Сила его предубеждений проявляется в том факте, что его теория во многом несовместима с его собственной метафизикой, и вся эта несовместимость имеет своей тенденцией оправдание жестокости и международного разбоя. Человека можно извинить, если логика заставляет его делать выводы, о которых он сожалеет, но не тогда, когда он отказывается от логики, чтобы быть свободным в защите преступлений. Логика Гегеля приводит его к убеждению, что имеется больше реальности или превосходства (для Гегеля это

синонимы) в целом, чем в его частях, и что реальность и превосходство целого возрастают, если оно становится более организованным. Это оправдывает для него предпочтение государства анархическому скоплению индивидуумов, но это также должно привести его к предпочтению мирового государства анархическому скоплению государств. Внутри государства, согласно своей философии, Гегель должен уважать индивидуум больше, чем он это делает, так как целое, которое он рассматривает, не уподоблено единому Парменида или даже богу Спинозы: в этом целом индивидуальное не исчезает, а приобретает более полную реальность через гармоническое отношение к организму. Государство, в котором индивидуальное игнорируется, не есть уменьшенная модель гегелевского абсолюта.

В метафизике Гегеля нет никакого основания для исключительного выделения государства, в противоположность другим социальным организациям. В его предпочтении государства церкви я не могу усмотреть ничего, кроме протестантской предубежденности. Кроме того, если, как убежден Гегель, общество, чтобы быть хорошим, должно быть настолько органичным, насколько это возможно, то, помимо государства и церкви, необходимы многие другие общественные институты. Из гегелевского принципа должно следовать, что каждый интерес, который не гармонирует с обществом и может способствовать кооперации, должен иметь свою соответствующую организацию и что каждая такая организация должна иметь какую-то степень ограниченной независимости. На это можно возразить, что непререкаемая власть должна быть сосредоточена где-то и не может быть сосредоточена где-нибудь еще, кроме государства. Но даже если это и так, то желательно, чтобы эта непререкаемая власть не была непреодолимой, когда она пытается перейти нормальные границы.

Это приводит нас к вопросу, который имеет основополагающее значение для оценки философии Гегеля в целом. Является ли целое более реальным и более ценным, чем его части? Гегель отвечает на этот вопрос утвердительно. Вопрос о реальности является метафизическим, вопрос о ценности — этическим. Обычно они рассматриваются так, как если бы

они были едва различимы, но для меня важно рассмотреть их отдельно. Начнем с метафизического вопроса.

Взгляд Гегеля и многих других философов заключается в том, что на характер любой части Вселенной так глубоко воздействуют ее связи с другими частями и целым, что невозможно никакое истинное высказывание относительно какой-либо части, если не определяется ее место в целом. Поскольку ее место в целом зависит от всех других частей, истинное высказывание относительно ее места в целом будет в то же время определять место любой другой части в целом. Таким образом, существует только одно истинное высказывание: не существует истины, кроме как истины в целом. И, подобно этому, нет ничего реального, кроме целого, так как любая часть, когда она изолированна, изменяет свой характер и, следовательно, не вполне выявляет то, что она действительно собой представляет. Это — метафизическое учение. С другой стороны, когда часть рассматривается в отношении к целому, как это, должно быть, обнаруживается, что она не самостоятельна и не может существовать кроме как часть целого, которое есть единственная подлинная реальность.

Этическое учение, которое утверждает, что ценность заключена в целом в большей степени, чем в его частях, должно быть истинным, если метафизическое учение истинно, но не будет с необходимостью ложно, если метафизическое учение ложно. Оно может, кроме того, быть истинным применительно к некоторым целым и ложным применительно к другим.

Оно явно правильно, в определенном смысле, применительно к живому телу. Глаз ничего не стоит, когда отделен от тела; он представляет собой набор disjecta membra, даже когда он рассматривается как целое; они не имеют ценности, которая принадлежит телу, из которого они берутся. Гегель представляет себе этическое отношение гражданина к государству аналогичным отношению глаза к целому: на своем месте гражданин есть часть ценного целого, но изолированный он бесполезен, так же как изолированный глаз. Эта аналогия, однако, сомнительна: из этической важности некоторых целых этическая важность всех целых не следует.

Вышеприведенное изложение этической проблемы имеет недостаток в одном отношении, а именно в том, что оно

не принимает во внимание различия между целями и средствами. Глаз в живом теле полезен, то есть он имеет ценность как средство. Но он не имеет большей внутренней ценности, чем когда он отделен от тела. Вещь имеет внутреннюю ценность, когда она высоко оценивается ради себя самой, а не как средство для чего-то еще. Мы оцениваем глаз как средство зрения. Зрение может быть средством или целью. Оно средство, когда показывает нам пищу или врагов, цель, когда оно показывает нам нечто, что мы находим прекрасным. Государство, очевидно, ценно как средство: оно защищает нас от воров и убийц, оно строит дороги, школы и т. д. Оно может, конечно, также быть плохим как средство, например ведя несправедливую войну. Действительный вопрос, который мы должны задать в связи с Гегелем, заключается не в этом, а в том, является ли государство хорошим per se как цель; существуют ли граждане ради государства или государство ради граждан? Гегель утверждает первое. Либеральная философия, которая исходит от Локка, утверждает второе. Ясно, что мы припишем внутреннюю ценность государству только в том случае, если мы полагаем, что оно имеет свою собственную жизнь, будучи в определенном смысле личностью. В этом пункте метафизика Гегеля становится связанной с вопросом о ценности. Личность есть сложное целое, имеющее единственную жизнь. Может ли быть сверхличность составленной из личностей, как тело состоит из органов, и имеющей единственную жизнь, которая не является суммой жизни составляющих личностей? Если такая сверхличность может существовать, как полагает Гегель, то государство может быть таким существом и может превосходить нас самих так, как тело в целом превосходит глаз. Но если мы рассматриваем эту сверхличность лишь как метафизическое чудовище, то мы скажем, что внутренняя ценность общества выводится из ценности его членов и что государство есть средство, а не цель. Мы тем самым возвращаемся от этического вопроса к метафизическому. А сам метафизический вопрос, как мы обнаружим, в действительности является вопросом логики.

Рассматриваемый вопрос много шире, чем вопрос об истинности или ложности философии Гегеля. Это вопрос,

который разделяет врагов и друзей анализа. Приведем пример. Предположим, я говорю: «Джон — отец Джемса». Гегель и те, кто верит в то, что маршал Смэтс называет «холизмом», скажут: «Чтобы понять это высказывание, вы должны знать, кто такие Джон и Джемс. Знать, кто такой Джон, — это знать все его признаки, так как без них его нельзя отличить от кого-либо другого. Но все его признаки включают других людей или вещи. Он характеризуется отношениями к родителям, жене, детям, тем, хороший он или плохой гражданин, и страной, к которой он принадлежит. Все это вы должны знать, прежде чем вы можете сказать, что вы знаете, к кому относится слово «Джон». Шаг за шагом в нашей попытке сказать, что вы подразумеваете под словом «Джон», вы придете к тому, чтобы принять во внимание всю вселенную, и ваше исходное высказывание окажется каким-то сообщением о вселенной, а не о двух отдельных людях, Джемсе и Джоне».

Все это очень хорошо, но все же оно останется уязвимым для исходного возражения. Если бы вышеприведенное рассуждение было верно, как могло бы даже начаться познание? Я знаю некоторое количество высказываний вида *«A — отец B»,* но я не знаю вселенной в целом. Если бы все познание было познанием вселенной как целого, то не было бы познания. Этого достаточно, чтобы заставить нас подозревать ошибку где-нибудь еще.

Действительно, для того чтобы использовать слово «Джон» правильно и разумно, мне не нужно знать все относительно Джона, но достаточно лишь узнавать его. Несомненно, он имеет отношение, близкое или далекое, ко всему во вселенной, но о нем можно говорить правильно, не принимая этого отношения во внимание, кроме такого, которое является непосредственным предметом того, что говорится.

Он может быть отцом Джеммы, так же как и Джемса, но для меня не является необходимым знать это, чтобы знать, что он отец Джемса. Если бы Гегель был прав, мы не могли бы установить полностью, что подразумевается под выражением «Джон — отец Джемса», не указывая Джеммы. Нам следовало бы сказать: «Джон, отец Джеммы, есть отец Джемса». Но это не было бы еще полностью верным, мы должны были бы продолжать, указывая его родителей и прародителей.

Но это ведет нас к абсурду. Позиция Гегеля может быть изложена следующим образом: «Слово «Джон» означает все то, что истинно о Джоне». Но как определение это предположение содержит круг, поскольку слово «Джон» встречается в определяющей фразе. Действительно, если бы Гегель был прав, ни одно слово не могло бы принимать какое-либо значение, поскольку мы должны были бы знать уже значения всех других слов, для того чтобы установить все свойства того, что слово обозначает, которые в соответствии с этой теорией являются тем, что слово означает.

Поставим вопрос абстрактно: мы должны различать свойства различных типов. Вещь может иметь свойство, которое не влечет за собой существование какой-либо другой вещи. Этот тип называется *качеством*. Или она может иметь свойство, которое влечет за собой существование другой вещи. Таковым является свойство «быть замужем». Или она может иметь одно, влекущее за собой существование двух других вещей, например «быть зятем». Если некоторая вещь имеет определенный набор качеств, то она может быть определена как «вещь, имеющая такие-то и такие-то качества». Из факта обладания этими качествами на основе чистой логики не может быть выведено ничего об ее относительных свойствах. Гегель полагал, что если достаточно знают о вещи, чтобы отличить ее от всех других вещей, то все ее свойства могут быть выведены посредством логики. Это была ошибка, и из этой ошибки вырастает все внушительное здание его системы. Это иллюстрирует важную истину, а именно, что чем хуже ваша логика, тем интереснее следствия, к которым она может привести.

Глава XXIII
БАЙРОН

По сравнению с нынешним веком XIX век кажется разумным, прогрессивным и приятным. Однако качествами, противоположными качествам нашего времени, обладали многие наиболее замечательные люди в эпоху либерального оптимизма. Когда мы рассматриваем людей не как художников

или открывателей, не как симпатичных или антипатичных в соответствии с нашими собственными вкусами, но как силы, как причины изменения в общественной структуре, в суждениях о ценности и в интеллектуальном мировоззрении, мы находим, что развитие последних событий сильно меняет наши оценки, делая некоторых людей менее важными, чем они казались, а других — более важными. Среди тех, чье значение больше, чем казалось, Байрон заслуживает высокой оценки. На континенте такой взгляд не будет казаться удивительным, но в той части мира, где говорят на английском языке, это может показаться странным. Байрон оказал влияние на континенте, и не в Англии следует искать его духовное потомство. Большинству из нас его стихи часто кажутся плохими, а его сентиментальность — крикливой, но за границей его настроение и его взгляд на жизнь распространялись, развивались и преобразовывались до тех пор, пока они не стали так широко распространены, что превратились в факторы, влияющие на большие события.

Аристократический бунтарь, примером которого был Байрон в свое время, — это тип, резко отличающийся от вождя крестьянского или пролетарского восстания. Те, кто голоден, не нуждаются в разработанной философии, для того чтобы возбуждать или извинять недовольство, и все в этом роде кажется им лишь развлечением праздных богачей. Они хотят того, что имеют другие, а не некоторое неосязаемое и метафизическое благо. Хотя они могут проповедовать христианскую любовь, как это делали средневековые коммунистические бунтари, их реальные основания, для того чтобы поступать таким образом, очень просты: недостаток ее у богатых и сильных вызывает страдания бедных, и наличие ее у соратников по восстанию мыслится существенным для успеха. Но опыт борьбы приводит к разочарованию в силе любви, оставляя в качестве движущей силы голую ненависть. Бунтарь такого типа, если, подобно Марксу, он создает философию, создает ее с единственным намерением доказать неизбежность победы его партии, а не для изучения ценностей. Его ценности остаются простыми: благо состоит в том, чтобы досыта есть, а остальное — болтовня. Голодный человек, вероятно, и не должен думать иначе.

Аристократический бунтарь, поскольку он ест досыта, должен иметь другие причины недовольства. Я не включаю в число бунтарей лидеров фракций, временно находящихся не у власти. Я включаю в это число тех, чья философия требует определенных изменений, более крупных, чем их личный успех. Может быть, любовь к власти является основой этого недовольства, но в их сознании имеет место критика управления миром, которая, когда она развивается достаточно глубоко, принимает форму титанического, космического самоутверждения, или у тех, у кого осталось некоторое суеверие, сатанизма. И то и другое мы находим у Байрона. И то и другое в большинстве своем через людей, на которых он влиял, становится общепринятым среди слоев общества, которые едва ли можно считать аристократическими. Аристократическая философия бунтарства, развиваясь и изменяясь по мере того как она достигает зрелости, вдохновляет много революционных движений, начиная с карбонариев после падения Наполеона по переворот Гитлера в 1933 году. И на каждой стадии она вдохновляла соответствующий образ мыслей и чувств среди мыслителей и людей искусства.

Очевидно, аристократ не становится бунтарем, если он не темпераментен и если обстоятельства его жизни в какой-то мере не являются необычными. Обстоятельства жизни Байрона были очень необычны. Его ранними воспоминаниями были ссоры между родителями; его мать была женщиной, которой он боялся за ее жестокость и презирал за ее вульгарность. Его кормилица сочетала безнравственность со строжайшей кальвинистской религиозностью. Он стыдился своей хромоты, и она мешала ему быть вместе со своими сверстниками в школе. Десяти лет, после того как он жил в бедности, он внезапно оказался лордом и собственником Ньюстеда. Его двоюродный дед, «безнравственный лорд», которому он наследовал, убил человека на дуэли 30 лет назад и был с тех пор подвергнут соседями остракизму. Байроны были необузданным семейством, а Гордоны — семейство его матери — даже еще более необузданными. После нищеты городской окраины Абердина мальчик, естественно, радовался своему титулу и своему поместью и желал усвоить характер предков в благодарность за их земли. И если в новое время их воинствен-

ность приводила к неприятностям, он знал, что в прежние столетия она принесла им славу. Одно из его ранних стихотворений «Покидая Ньюстедское аббатство» проникнуто чувством восхищения перед предками, которые сражались в крестовых походах, под Креси и под Марстонмуром.

Он кончает стихотворение благочестивой решимостью:

> Он, как вы, будет жить,
> И, как вы, он умрет.
> И смешает свой прах с вашим прахом.

Это не настроение бунтаря, но оно наводит на мысль о Чайльд Гарольде, современном лорде, который подражает средневековым баронам. Когда студентом последнего курса он впервые стал иметь собственные доходы, он писал, что чувствует себя таким же независимым, как «немецкий князь, который чеканит свою собственную монету, или вождь чероки, который вовсе не чеканит монету, но наслаждается тем, что более драгоценно, — Свободой. Я говорю с восторгом об этой Богине, потому что моя милая мама была так деспотична». Он написал в последующие периоды своей жизни очень много благородных стихов, восхваляя свободу, но следует понять, что свобода, которую он восхвалял, была свободой немецкого князя или вождя чероки, а не свободой низшего сорта, которой могут наслаждаться простые смертные.

Несмотря на происхождение и титул, аристократические родственники избегали его, и это заставляло Байрона в социальном отношении чувствовать себя вне их общества. Его мать очень не любили, и на него смотрели с подозрением. Он знал, что она была вульгарна, и смутно боялся того же самого недостатка в себе самом. Отсюда возникла та специфическая смесь снобизма и бунтарства, которая характерна для него. Если бы он не мог быть джентльменом в современном стиле, он был бы отчаянным бароном в стиле его предков крестоносцев или в более свирепом, но даже более романтическом стиле вождей гибеллинов, проклинавших Бога и человека на своем пути к великолепному падению. Средневековые романсы и рассказы были его настольными книгами. Он грешил, как Гогенштауфен, и умер, как крестоносец в борьбе с мусульманами.

Его нелюдимость и чувство одиночества заставляли его искать утешения в любовных делах, но так как он бессознательно искал скорее мать, чем любовницу, все женщины разочаровывали его, кроме Августы. Кальвинизм, от которого он никогда не мог отделаться (в письме к Шелли в 1816 году он охарактеризовал себя как «методиста, кальвиниста, августианца»), заставлял его чувствовать, что его образ жизни безнравствен. Но безнравственность, говорит он себе, является его наследственным проклятием, злой судьбой, предопределенной ему Всемогущим. Если бы это действительно было так, то, поскольку он должен был выделяться, он выделялся бы как грешник и совершал бы проступки с большей смелостью, чем смелость светских распутников, которых он стремился презирать. Он любил Августу потому, что она была его крови, одной из линий Байронов, а также просто потому, что она с добротой старшей сестры заботилась о его ежедневном благополучии. Но это еще не все, чем она была для него. Благодаря своей простоте и своему услужливому добродушию, она стала для него источником наиболее восхитительных самоуничтожающих угрызений совести. Он мог чувствовать себя равным величайшим грешникам — Манфреду, Каину, почти самому сатане. Кальвинист, аристократ и бунтарь — все были удовлетворены в равной степени. Был удовлетворен и романтический любовник, сердце которого было разбито потерей единственных земных, еще способных возникать в нем чувств жалости и любви.

Байрон, хотя он чувствовал себя равным сатане, никогда не отваживался ставить себя на место Бога. Этот следующий шаг в увеличении гордыни был сделан Ницше, который говорил: «Если бы существовали Боги, как бы я мог вынести, что я не Бог! *Следовательно,* Боги не существуют». Тайным основанием этого рассуждения является: «Все, что унижает мою гордость, должно быть осуждено как ложное». Ницше, подобно Байрону, получил благочестивое воспитание, но, будучи более интеллектуальным, он нашел лучший выход, чем сатанизм. Он, однако, очень симпатизировал Байрону. Ницше говорил:

«Трагедия в том, что в эти догмы религии и метафизики нельзя верить, если соблюдать в сердце и голове строгий ме-

тод истины; и, с другой стороны, благодаря развитию человечества мы стали столь нежными, раздражительными и чувствительными в страданиях, что нуждаемся в сильнейших средствах исцеления и утешения; отсюда возникает опасность, что человек может истечь кровью от познания истины. Это выражает Байрон в бессмертных стихах:

> Печаль есть знание; те, кто знает очень много,
> Могут сетовать на горечь роковой истины!
> Древо знания — не древо жизни.

Иногда, хотя и редко, Байрон подходит очень близко к точке зрения Ницше. Но вообще этическая теория Байрона, в противоположность его практике, остается обыденной.

Великий человек, по Ницше, подобен Богу. По Байрону, это обычно титан, воюющий сам с собой. Иногда, однако, он рисует мудреца, не похожего на Заратустру, — Корсар в отношении к своим последователям:

> Он знал искусство власти, что слепой
> Всегда владеет, леденя, толпой.

И тот же самый герой «слишком ненавидит человека, чтобы чувствовать угрызения совести». Сноска уверяет нас, что Корсар имеет истинную человеческую природу, потому что подобные же черты выявляются у Гензериха, короля вандалов, Эццелино, тирана гибеллинов, и у некоторых луизианских пиратов.

Байрону не надо было ограничивать себя Левантом и Средними веками в поисках героя, поскольку нетрудно было облечь в романтическую мантию Наполеона. Влияние Наполеона на воображение Европы XIX века было очень глубоким. Он вдохновил Клаузевица, Стендаля, Гейне, мысль Фихте и Ницше и действия итальянских патриотов. Его дух гордо шествует по веку — единственная сила, которая достаточно мощна, для того чтобы противостоять индустриализму и торговле, обливая презрением пацифизм и лавочничество. «Война и мир» Толстого является попыткой изгнания его духа, но попыткой тщетной, так как призрак Наполеона никогда не был так силен, как сегодня.

Во время Ста дней Байрон высказывал свое пожелание победы Наполеону, и, когда услышал о Ватерлоо, он сказал: «Я чертовски сожалею об этом». Лишь однажды выступил он против своего героя: в 1814 году, когда (как он полагал) самоубийство было бы более приличным, чем отречение. В этот момент он искал утешения в доблести Вашингтона, но после возвращения Наполеона с Эльбы эта попытка перестала быть необходимой. Во Франции, когда умер Байрон, «во многих газетах было отмечено, что два величайших человека столетия — Наполеон и Байрон — исчезли почти одновременно»[1].

Карлейль, который одно время рассматривал Байрона как «благороднейший дух в Европе» и чувствовал себя как бы младшим его братом, стал впоследствии предпочитать Гёте, но он еще сопоставляет Байрона и Наполеона:

«Для ваших благородных умов обнародование такого создания искусства на том или другом наречии становится почти необходимостью. Так как что́ это такое, собственно, как не ссора с дьяволом, перед тем как вы честно начинаете борьбу с ним? Ваш Байрон обнародует свои «страдания лорда Джорджа» в стихах и прозе и всяческими иными способами. Ваш Бонапарт ставит свою оперу «Страдания Наполеона» в изумительном стиле, с музыкой пушечных ядер и предсмертными криками мира; сцена освещается огнями большого пожара; его ритм и речитатив — это топот построенных в боевые порядки призраков и звуки разрушаемых городов».

Правда, тремя главами далее он дает резкий приказ: «Закрой Байрона, открой Гёте». Но Байрон был в его крови, тогда как Гёте остался стремлением.

Для Карлейля Байрон и Гёте были антитезами. Для Альфреда Мюссе они были соучастниками в черном деле отравления ядом меланхолии бодрой галльской души. Большинство молодых французов этого века знало Гёте, по-видимому, только по «Страданиям юного Вертера», а вовсе не как олимпийца. Мюссе порицал Байрона за то, что он не был утешен Адриатикой и графиней Гуччоли; неверно, так как после того, как он узнал ее, он не писал больше «Манфредов». Но «Дон Жуана» читали во Франции так же мало, как и более бодрую поэзию Гёте. Несмотря на Мюссе, большинство

[1] *Maurois.* Life of Byron.

французских поэтов с тех пор находили байронические горести лучшим материалом для своих стихов.

Для Мюссе Байрон и Гёте были величайшими гениями столетия только после Наполеона. Родившись в 1810 году, Мюссе принадлежал к тому поколению, о людях которого в лирическом описании славы и бедствий империи он говорит, что они «были зачаты между двумя сражениями». В Германии чувства к Наполеону отличались друг от друга в большей степени. Были такие, кто, подобно Гейне, говорил о нем как о могущественном проповеднике либерализма, сокрушителе рабства, враге законности, человеке, который заставил трепетать наследственных князьков. Были и другие, которые говорили о нем как об антихристе, мнимом истребителе благородной германской нации, аморалисте, который убедился раз и навсегда, что тевтонская добродетель может быть сохранена только неугасимой ненавистью к Франции. Бисмарк осуществил синтез: Наполеон остался антихристом, но антихристу следует подражать, а не только питать к нему отвращение. Ницше, который принял компромисс, отметил с дьявольской радостью, что наступил классический век войны и что мы обязаны этой милостью не Французской революции, а Наполеону. И, таким образом, национализм, сатанизм и культ героя — наследство Байрона — стали частью сложной души Германии.

Байрон не мягок, а яростен, как буря. То, что он говорит о Руссо, применимо к нему самому:

> Руссо — апостол скорби, обаянье
> Вложивший в страсть, безумец, что обрек
> Терзаниям себя, но из страданья
> Власть красноречья дивного извлек.

Но существует глубокое различие между двумя этими людьми: Руссо патетичен. Байрон свиреп. Робость Руссо очевидна, у Байрона — скрыта. Руссо восхищается добродетелью, если она проста. Байрон восхищается грехом, если он стихиен. Различие, хотя оно и является лишь различием между двумя стадиями в бунте антиобщественных инстинктов, существенно и показывает направление, в котором происходит движение.

Романтизм Байрона, надо признать, был лишь наполовину искренен. Временами он мог сказать, что поэзия Попа лучше, чем его собственная, но это суждение было, вероятно, мыслью, приходящей лишь под влиянием определенного настроения. Мир настоял на его упрощении и на устранении элементов позы в его космическом отчаянии и открытом неуважении к человечеству. Подобно многим другим выдающимся людям, он был более важен как миф, чем как реальный человек. Его значение как мифа, на континенте особенно, было огромно.

Глава XXIV
ШОПЕНГАУЭР

Шопенгауэр (1788–1860) во многих отношениях занимает особое место среди философов. Он пессимист, тогда как почти все другие в каком-то отношении оптимисты. Он не полностью академичен, как Кант или Гегель, но и не полностью отрешился от академических традиций. Он отрицает христианство, предпочитая ему религии Индии: индуизм и буддизм. Он человек большой культуры и почти так же интересуется искусством, как и этикой. Он необычно свободен от национализма и столь же хорошо знаком с английскими писателями, как и с писателями своей страны. В поисках философии, которой можно было бы верить, он всегда обращался к профессиональным философам меньше, чем к деятелям искусства и литературы. Он начал придавать особое значение воле, что характерно для многих философов XIX — XX веков. Но для него воля, хотя и является метафизически основным принципом, с точки зрения этики — зло; такой контраст возможен только у пессимиста. Он признает три источника своей философии: Канта, Платона и Упанишады, однако я не думаю, чтобы он был так многим обязан Платону, как он сам считает. Его мировоззрение по своему темпераменту имеет сходство с мировоззрением эллинистической эпохи. Усталое и болезненное, оно ценит мир больше, чем победу, квиетизм — больше, чем попытки реформ, которые Шопенгауэр считал неизбежно тщетными.

Его родители принадлежали к видным торговым семействам города Данцига, где он и родился. Отец его был вольтерьянцем и считал Англию страной свободы и разума. Как и большинство видных граждан Данцига, отец ненавидел Пруссию за покушения на независимость вольного города и был так возмущен тем, что Данциг в 1793 году был присоединен к Пруссии, что уехал в Гамбург, понеся при этом значительный убыток. С 1793 по 1797 год Шопенгауэр жил с отцом в Гамбурге, а затем 2 года провел в Париже, после чего отец с удовольствием обнаружил, что мальчик почти забыл немецкий язык. В 1803 году Шопенгауэра поместили в пансион в Англии, где он возненавидел ханжество и лицемерие. Спустя 2 года, чтобы порадовать отца, он сделался клерком в гамбургском торговом доме, но чувствовал отвращение к деловой карьере и страстно стремился к литературной и академической деятельности. Такая возможность представилась со смертью отца, вероятно покончившего жизнь самоубийством; мать Шопенгауэра очень хотела, чтобы сын забросил коммерцию и поступил в университет. Можно было бы думать, что из-за этого Шопенгауэр любил мать больше, чем отца, однако дело обстояло как раз наоборот: он не любил мать, а об отце навсегда сохранил добрую память.

Его мать была женщина с литературными устремлениями. За 2 недели до битвы при Иене она поселилась в Веймаре, где содержала литературный салон, писала книги и наслаждалась дружбой с людьми культуры. Она не питала большой привязанности к сыну, зато быстро подмечала его провинности. Она предостерегала его от напыщенности и ложного пафоса; ему досаждали ее флирты.

Достигнув совершеннолетия, он унаследовал скромное состояние, и после этого они с матерью стали постепенно находить друг друга все более несносными. Нет сомнения, что его низкое мнение о женщинах объясняется, по крайней мере отчасти, ссорами с матерью.

Уже в Гамбурге он попал под влияние романтиков, особенно Тика, Новалиса и Гофмана, у которого научился восхищаться Грецией и неприязненно думать о древнееврейских элементах в христианстве. Под влиянием другого романтика, Фридриха Шлегеля, он стал преклоняться перед индийской

философией. В Геттингенском университете, куда он поступил в 1809 году, достигнув совершеннолетия, его научили восхищаться Кантом. Через два года он переехал в Берлин, где в основном занимался наукой; он слушал лекции Фихте, но презирал его. Среди всеобщего возбуждения освободительной войны он оставался безучастным. В 1819 году Шопенгауэр стал приват-доцентом в Берлине и был столь самонадеян, что назначил свои лекции на один час с лекциями Гегеля. Однако, не сумев переманить слушателей Гегеля, он вскоре бросил читать лекции. В конце концов он поселился во Франкфурте и зажил жизнью старого холостяка. У него был пудель по имени Атма (Мировая душа), два часа в день Шопенгауэр гулял, курил длинную трубку, читал лондонскую газету «Таймс» и нанимал корреспондентов выискивать доказательства его славы. Он был настроен антидемократически, ненавидел революцию 1848 года, верил в спиритизм и магию; в его кабинете стояли бюст Канта и бронзовый Будда. Шопенгауэр пытался копировать образ жизни Канта во всем, за исключением раннего вставания.

Его основная работа «Мир как воля и представление» была опубликована в конце 1818 года. Шопенгауэр придавал ей большое значение и даже зашел так далеко, что утверждал, будто некоторые параграфы книги продиктованы ему Святым Духом. К его огромному разочарованию, книга успеха не имела. В 1844 году он убедил издателя опубликовать второе издание, но признание, которого он так жаждал, пришло к нему много позднее.

Шопенгауэровская система — это адаптация системы Канта. Однако Шопенгауэр подчеркивал в «Критике» совсем не те стороны, что Фихте или Гегель. Они отказывались от «вещи в себе» и, таким образом, основным метафизическим принципом делали познание. Шопенгауэр сохранил «вещь в себе», но отождествил ее с волей. Он считал, что то, что представляется в восприятии как мое тело, есть на самом деле моя воля. Подобный взгляд в большей мере, вопреки желанию основной массы кантианцев признать это, является развитием философии Канта. Кант утверждал, что изучение морального закона может вывести нас за рамки явления и дать нам познание, которого чувственное восприятие дать не сможет.

Он также утверждал, что моральный закон касается в основном воли. Различие между хорошим и плохим человеком для Канта — это различие в мире «вещей в себе», а также разница в волевых актах. Отсюда следует, что, по Канту, волевые акты должны принадлежать к реальному миру, а не к миру явлений. Явление, соответствующее волевому акту, — это телесное движение. Вот почему, согласно Шопенгауэру, тело есть видимость, реальностью которого является воля.

Но воля, которая находится за явлением, не может состоять из некоторого числа различных волевых актов. И пространство и время, по Канту (и в этом Шопенгауэр соглашается с ним), принадлежат только к явлениям; вещь в себе не существует в пространстве или во времени. Поэтому моя воля, в том смысле, в котором она реальна, не может иметь начало и конец и состоять из различных волевых актов, так как именно пространство и время суть источники множественности — это «принцип индивидуации», используя схоластическую фразу, которую предпочитал Шопенгауэр. Моя воля поэтому единственна и безвременна. Нет, даже более того, ее надо отождествлять с волей всей Вселенной; моя «отдельность» — это иллюзия, являющаяся продуктом моего субъективного аппарата пространственно-временного восприятия. То, что реально, — это одна громадная воля, проявляющаяся во всем течении Вселенной, в равной степени в одушевленной и неодушевленной природе.

Можно было бы ожидать, что Шопенгауэр отождествляет эту космическую волю с Богом и проповедует пантеистическую доктрину, не отличающуюся от учения Спинозы, где добродетель состоит в том, чтобы подчиняться Божественной воле. Но тут пессимизм Шопенгауэра приходит к другому развитию. Космическая воля зла; воля вообще зла и в любом случае является источником всех наших бесконечных страданий. Страдание — существенная часть всей жизни, и оно возрастает при каждом увеличении познания. У воли нет фиксированного конца, который, будучи достигнут, принес бы удовлетворение. Хотя смерть в конце концов все равно победит, мы преследуем наши безуспешные цели, «так стараемся выдуть мыльный пузырь как можно больше, хотя отлично знаем, что он лопнет». Такой вещи, как счастье, не

существует, потому что неосуществленное желание причиняет боль, а достижение приносит лишь пресыщение. Инстинкт понуждает людей производить потомство, что вызывает к жизни новые возможности для страдания и смерти; вот почему с половым актом связан стыд. Самоубийство бесполезно; учение о переселении душ, даже если оно и не является истинным буквально, все же выражает истину в форме мифа.

Все это очень печально, но имеется выход, и он был открыт в Индии.

Самый лучший из мифов — это миф о Нирване, которую Шопенгауэр понимает как угасание. Он согласен, что это противоречит учению христианства, но «то, что случилось в Галилее, не заменит древней мудрости рода человеческого». Причина страданий — это напряжение воли: чем меньше мы упражняем волю, тем меньше мы будем страдать. И вот здесь, наконец, оказывается полезным познание при условии, что это познание определенного рода. Отличие одного человека от другого — это часть мира явлений, оно исчезает, если видеть мир в истинном свете. Для хорошего человека покрывало Майи (иллюзия) делается прозрачным, он видит, что все вещи — одно и что разница между ним и другим человеком только кажущаяся. Он приходит к этому пониманию через любовь, которая всегда — сострадание, и должен ощущать боль других. Когда поднимается покрывало Майи, один человек принимает страдание всего мира. У хорошего человека познание всегда смиряет все явления. Его воля отворачивается от жизни и отрицает свою собственную природу. «И поднимается в нем отвращение к природе, выражением которой является его собственное феноменальное существование, отвращение к сути и внутренней природе этого мира, который, как признано, полон несчастья».

Здесь Шопенгауэр приходит к полному согласию, по крайней мере в том, что касается практики, с аскетическим мистицизмом. Эккарт и Ангелий Силезский лучше Нового Завета. В ортодоксальном христианстве тоже имеются некоторые хорошие вещи, особенно, например, учение о первородном грехе, проповедуемое против «вульгарного пелагианства» св. Августином и Лютером; но евангелисты прискорбно

несовершенны в метафизике. Буддизм, говорит Шопенгауэр, — это самая высшая религия; этические учения буддизма общеприняты по всей Азии, исключая те районы, где преобладает «отвратительное учение ислама».

Хороший человек будет жить в совершенной строгости в добровольной бедности, постясь и подвергая себя самоистязанию. Всем этим он добьется подавления своей индивидуальной воли. Но он делает это вовсе не для того, чтобы достичь гармонии с Богом, как западные мистики, он не ищет никакого положительного добра. То добро, которого он ищет, целиком и полностью отрицательно.

«Мы должны прогнать мрачные впечатления о том «ничто», которое мы различаем за всей добродетелью и святостью как их конечную цель и которого мы боимся, как дети боятся темноты; мы не должны даже ускользать от него, как индийцы, с помощью мифов и ничего не значащих слов, таких как всепоглощающая Брахма или Нирвана буддистов. Мы довольно свободно понимаем, что то, что остается после полного уничтожения воли, есть ничто для всех, еще исполненных воли; но и, обратно, для тех, в ком воля отрицает себя, этот наш столь реальный мир со всеми его солнцами и млечными путями есть ничто».

Здесь имеется неясное предположение, будто святые видят что-то положительное, которое недоступно другим, но нигде нет ни намека, что это такое, и я думаю, что это чисто риторическое предположение. Мир со всеми его явлениями, как говорит Шопенгауэр, — это только его воля. С отказом от воли:

«...все эти явления также исчезают, исчезает то постоянное напряжение и бесконечные попытки — без отдыха на всех степенях объективности, в которых и через которые состоит мир, исчезают разнообразные формы, постепенно следующие одна за другой, все проявления воли и, наконец, универсальные формы этого проявления — время и пространство, а также его последняя фундаментальная форма — субъект и объект, — все исчезает. Нет воли, нет мысли, нет мира. Перед нами только небытие».

Итак, по Шопенгауэру, цель святого — подойти как можно ближе к «несуществованию», которого, по какой-то при-

чине, нигде ясно не объясняемой, нельзя достичь путем самоубийства; мы не можем толковать этот отрывок иначе. Нелегко также понять, чем такой святой лучше горького пьяницы; вероятно, Шопенгауэр считал, что моменты отрезвления, к сожалению, слишком часты.

Шопенгауэровская проповедь смирения не очень последовательна и не очень искренна. Мистики, к которым он апеллирует, верили в созерцание, в блаженное видение — самый глубокий из всех достижимых видов познания; этот вид познания — высшее добро. Уже со времени Парменида обманчивое познание явления противопоставлялось совсем другому виду познания, но не чему-то совсем другого рода. Христианство учит нас, что наша внутренняя жизнь состоит в *познании* Бога. Но Шопенгауэр не утверждает ничего подобного. Он согласен, что то, что обычно считают познанием, есть лишь покрывало Майи, однако когда мы проникаем сквозь эту вуаль, мы видим не Бога, а сатану, злую всемогущую волю, постоянно ткущую паутину страдания, чтобы мучить своих созданий. Испуганный видением дьявола, мудрец кричит: «Прочь» — и ищет убежища в несуществовании. Для мистиков было бы оскорблением, если бы сочли, что они верят в эту мифологию. А предположение, что и без достижения полного несуществования мудрец может все же жить жизнью, имеющей какую-то ценность, невозможно примирить с шопенгауэровским пессимизмом. Пока мудрец существует, он существует потому, что сохраняет волю, которая есть зло. Он может уменьшить количество зла, ослабляя свою волю, но он никогда не придет ни к какому положительному добру.

Учение его неискренне, если судить о нем по жизни самого Шопенгауэра. Обычно он плотно обедал в хорошем ресторане, имел много тривиальных любовных интрижек — чувственных, но не страстных, и был на редкость сварливым и необычайно скупым человеком. Однажды ему мешала пожилая швея, которая болтала с подругой возле дверей его квартиры, тогда он спустил ее с лестницы, нанеся ей увечье на всю жизнь. Решением суда он был принужден платить ей пожизненно 15 талеров каждый квартал. Когда через 20 лет она, наконец, умерла, он записал в книге расходов: «Obit anus,

abit onus»[1]. В его жизни трудно найти что-нибудь такое, что говорило бы о его добродетели, кроме любви к животным: он выступал даже против вивисекции, проводимой в интересах науки. Во всех остальных отношениях он был полным эгоистом. Трудно поверить, что человек, столь глубоко убежденный в добродетельности аскетизма и смирения, никогда не делал никаких попыток провести практически в жизнь свои убеждения.

С точки зрения исторической у Шопенгауэра важны два момента: его пессимизм и учение о том, что воля выше познания. Его пессимизм дал возможность людям пристраститься к философии, не убеждая себя в том, что все зло может быть оправдано. В этом отношении, как противоядие, этот его пессимизм был полезным. С научной точки зрения оптимизм и пессимизм в равной мере вызывают возражения: оптимизм принимает или пытается доказать, что Вселенная существует, чтобы доставлять нам удовольствие, а пессимизм — что Вселенная существует, чтобы причинять нам неприятности. Научно нет никаких доказательств правильности ни того, ни другого взгляда. Вера в пессимизм или оптимизм — это вопрос темперамента, а не разума, однако среди западных философов более распространен оптимистический темперамент. Поэтому полезен и представитель противоположной партии, так как он выдвигает соображения, которых иначе не заметили бы.

Более важным, чем пессимизм, являлось учение о первичности воли. Ясно, что это учение не вытекает с необходимостью из пессимизма (не имеет необходимой логической связи с пессимизмом), и те, кто придерживался этого взгляда после Шопенгауэра, часто находили в нем основание для оптимизма. В той или иной форме учение о первичности воли поддерживают многие философы нового и новейшего времени, в особенности Ницше, Бергсон, Джемс, Дьюи. Более того, оно приобрело популярность и за пределами круга профессиональных философов. И пропорционально тому, как увеличивалось значение воли, уменьшалось значение познания. Я думаю, что это самая специфическая перемена, произошедшая в настроении философов в нашем веке. Она была

[1] Старуха умирает, бремя спадает *(лат.)*.

подготовлена Руссо и Кантом, но впервые в чистом виде была провозглашена Шопенгауэром. Поэтому несмотря на непоследовательность и некоторую поверхностность, его философия играет значительную роль как ступень в историческом развитии.

Глава XXV
НИЦШЕ

Ницше (1844–1900) справедливо считал себя последователем Шопенгауэра, но он выше Шопенгауэра во многих отношениях, особенно потому, что его учение последовательно и непротиворечиво. Шопенгауэровская восточная этика самоотречения не гармонировала с его метафизикой всемогущества воли. У Ницше же воля первична не только в плане метафизическом, но и в этическом. Ницше, хотя он и был профессором, — философ скорей литературного склада, чем академического. Он не изобрел никаких новых специальных теорий в онтологии и эпистемологии; наибольшее значение имеет прежде всего его этика, а также его острая историческая критика. Я почти полностью ограничусь рассмотрением этики и критики религии, так как именно эти аспекты его трудов сделали его влиятельным.

Жизнь Ницше был проста. Отец его был протестантским пастором, и Ницше получил очень религиозное воспитание. Он учился в университете на классическом и филологическом отделениях настолько блестяще, что в 1869 году, еще до получения степени, ему предложили быть профессором филологии в Базеле; это место он принял. Он никогда не обладал хорошим здоровьем и после периодических отпусков по болезни был вынужден в 1879 году уйти в отставку. После этого Ницше жил в Швейцарии и Италии. В 1888 году он сошел с ума и в таком состоянии пребывал до самой смерти. Ницше страстно любил Вагнера, но поссорился с ним после написания оперы «Парсифаль», которая показалась Ницше слишком христианской и слишком полной самоотречения. После ссоры он жестоко ругал Вагнера и даже дошел до того, что обви-

нил Вагнера в том, что он еврей. Однако общее мировоззрение Ницше оставалось очень схожим с мировоззрением Вагнера, которое отразилось в его музыкальном цикле «Кольцо Нибелунгов». Сверхчеловек Ницше во всем сильно напоминает Зигфрида, за исключением того, что он знает греческий язык. Это может показаться странным, но это — не моя вина.

Осознанно Ницше не был романтиком; действительно, он часто резко критикует романтиков. Осознанно его мировоззрение было эллинским, но без орфической компоненты. Его восхищают досократики, за исключением Пифагора. Он питает склонность к Гераклиту. Великодушный человек Аристотеля очень похож на «благородного человека» Ницше, но в основном Ницше утверждает, что греческие философы, начиная с Сократа и далее, были ниже своих предшественников. Ницше не может простить Сократу его плебейского происхождения, называет его «roturier» и обвиняет в разложении знатной афинской молодежи с помощью демократических моральных принципов. Особенно он осуждает Платона за склонность к назиданиям. Однако ясно, что ему не очень хочется осуждать Платона, и, чтобы извинить его, Ницше предполагает, что Платон, вероятно, был неискренним и проповедовал добродетель только как средство удержания низших классов в повиновении. Он назвал его однажды «великим Калиостро». Ницше нравятся Демокрит и Эпикур, но его приверженность к последнему кажется нелогичной, если только ее не интерпретировать как в действительности восхищение Лукрецием.

Как и следует ожидать, Ницше был низкого мнения о Канте, которого называл «моральным фанатиком *a la* Руссо».

Несмотря на то что Ницше критикует романтиков, его мировоззрение многим обязано им: это аристократический анархизм байроновского типа, и никто не удивится, узнав, что Ницше восхищался Байроном. Ницше пытался соединить два рода ценностей, которые нелегко гармонируют между собой: с одной стороны, ему нравятся безжалостность, война, аристократическая гордость; с другой стороны, он любит философию, литературу, искусство, особенно музыку. Исторически эти ценности сосуществовали в эпоху Возрождения; папа Юлий II, завоевавший Болонью и использовавший талант

Микеланджело, может служить примером человека, которого Ницше желал бы видеть во главе правительства. Естественно сравнить Ницше с Макиавелли, несмотря на важные различия между этими двумя людьми. Различия эти состоят в том, что Макиавелли был человеком действия, его мнения формировались в тесном контакте с делами общества и шли в ногу с веком; он не был ни педантичным, ни систематичным, и его философия политики не образует непротиворечивого целого. Ницше, напротив, был профессором, в сущности книжником, философом, находящимся в сознательной оппозиции к доминирующим политическим и этическим течениям своего времени. Однако сходство их глубже. Философия политики Ницше аналогична философии политики, изложенной в книге «Князь» (но не в «Размышлениях»), хотя она разработана и применена более широко. У обоих — и у Ницше, и у Макиавелли — этика нацелена на власть и носит умышленно антихристианский характер, причем антихристианский характер у Ницше выступает более выпукло. Наполеон был для Ницше тем же, чем Чезаре Борджа для Макиавелли: великим человеком, побежденным мелкими противниками.

Критика религии и философии у Ницше полностью находится под властью этических мотивов. Он восхищается некоторыми качествами, которые, как он верил (может быть, и правильно), возможны только у аристократического меньшинства; большинство, по его мнению, должно быть средством для возвышения меньшинства, большинство нельзя рассматривать как имеющее какие-то независимые притязания на счастье или благополучие. Обычно Ницше называет простых людей «недоделанными и неполноценными» (bungled and botched) и не возражает против того, чтобы они страдали, если это необходимо для создания великого человека. Так, вся важность периода 1789–1815 годов суммирована в Наполеоне. Наполеона сделала возможным именно революция — вот в чем ее оправдание. Нам следует желать анархического крушения всей нашей цивилизации, если его результатом было бы такое вознаграждение. Наполеон сделал возможным национализм, — вот в чем извинение последнего. Почти все возвышенные надежды XIX века, пишет Ницше, обязаны своим возникновением Наполеону.

Ницше очень любит говорить парадоксами, желая шокировать рядового читателя. Он делает это, употребляя слова «добро» и «зло» в обычных им значениях, а потом заявляет, что предпочитает зло добру. В своей книге «По ту сторону добра и зла» он на самом деле стремится изменить понятия читателей о добре и зле, но при этом стремится, за исключением отдельных моментов, представить дело так, будто он восхваляет зло и порицает добро. Например, он говорит, что ошибочно считать своим долгом добиваться победы добра и исчезновения зла, это чисто английский взгляд, он типичен для «этого болвана Джона Стюарта Милля» — человека, к которому Ницше питал особенно злобное отвращение. Он писал о нем: «Я ненавижу вульгарность этого человека, когда он говорит: «Что правильно для одного человека, то правильно и для другого». — «Не делай другому того, чего ты не хочешь, чтобы сделали тебе»[1]. Основываясь на этих принципах, охотно установили бы все человеческие отношения на *взаимных услугах,* так что каждое действие являлось бы платой наличными за что-то, сделанное для нас. Эта гипотеза низка до последней степени. Здесь принимается не требующим доказательства, что имеется некоторый род *равенства ценности моих и твоих действий*»[2].

Истинная добродетель, в противоположность обычной, не для всех, она должна оставаться свойством лишь аристократического меньшинства. Она ни выгодна, ни благоразумна; она отделяет ее обладателя от других людей; она враждебна порядку и причиняет вред тем, кто стоит ниже. Высшим людям необходимо воевать с массами и сопротивляться демократическим тенденциям века, так как во всех направлениях посредственные люди объединяются, чтобы захватить господство. «Все, что изнеживает, что смягчает и что выводит «народ» или «женщину» вперед, действует в пользу всеобщего избирательного права, то есть господства «низших» людей». Совратителем был Руссо, который сделал женщину интересной, затем явилась Гарриет Бичер-Стоу со своими рабами, затем социалисты с их защитой рабочих и бедных. Против всего этого надо бороться.

[1] Мне помнится, что кто-то предвосхитил Милля в этом афоризме.

[2] Во всех цитатах Ницше выделенные места принадлежат ему.

Этика Ницше не является этикой самооправдания ни в каком обычном смысле этого слова. Он верит в спартанскую дисциплину и в способность терпеть, так же как и причинять боль ради важной цели. Он ставит силу воли выше всего. «Я оцениваю *силу воли,* — говорит он, — по количеству сопротивления, которое она может оказать, по количеству боли и пыток, которые она может вынести, и знаю, как обратить ее к ее собственной выгоде. Я не указываю на зло и боль существования пальцем укора, но, напротив, я питаю надежду, что жизнь может однажды стать еще более злой и еще более полной страданий, чем когда-либо». Он рассматривал сострадание как слабость, с которой надо бороться: «Задача в том, чтобы достичь той огромной *энергии величия,* которая сможет создать человека будущего посредством дисциплины, а также посредством уничтожения миллионов «недоделанных и неполноценных» и которая сможет все же *устоять и не погибнуть* при виде страданий, тем самым создаваемых, подобных которым никогда не видели раньше». С ликованием пророчит он эру великих войн; интересно, был бы ли он счастлив, если бы дожил до осуществления своего пророчества.

Однако он вовсе не почитатель государства, он далек от этого. Он страстный индивидуалист и верит в героя. Несчастье целой нации, говорит он, значит меньше, чем страдания великой личности: «Все невзгоды этих маленьких людей, взятые вместе, не суммируются в целом, иначе как в чувствах *могучих* людей».

Ницше не националист, он не проявляет излишнего восхищения Германией. Ему нужна интернациональная правящая раса, которая должна будет господствовать на земле — «новая широкая аристократия, основанная на наиболее суровой самодисциплине, в которой воля философов-властителей и художников-тиранов будет запечатлена на тысячи лет».

Не является он и антисемитом, хотя и думает, что в Германии имеется столько евреев, сколько она может ассимилировать, и не следует допускать их дальнейшего притока. Он не любит Новый Завет, но о Ветхом говорит с большим восхищением. Отдавая справедливость Ницше, надо подчеркнуть, что многие современные теории, имеющие опре-

деленную связь с его общими этическими воззрениями, противоположны его ясно выраженным взглядам.

Заслуживают внимания два приложения его этики: во-первых, отвращение к женщинам, во-вторых, его жестокая критика христианства.

Он никогда не устает яростно поносить женщин. В своей псевдопророческой книге «Так говорил Заратустра» он пишет, что женщины еще не способны к дружбе: они все еще кошки и птицы или, в лучшем случае, коровы. «Мужчина должен воспитываться для войны, женщина — для отдохновения воина. Все остальное — вздор». Это отдохновение воина должно быть довольно-таки своеобразным, если судить, по наиболее выразительному афоризму Ницше на этот счет: «Ты идешь к женщине? Не забудь плетку!»

Он не всегда столь свиреп, хотя и всегда одинаково презрителен. В «Воле к власти» он пишет: «Мы находим удовольствие в женщине, как в более изящном, более тонком и эфирном создании. Какое удовольствие встретить создание, у которого в голове только танцы, чепуха и наряды! Женщины всегда были наслаждением для всякой сильной и глубокой мужской души». Однако даже эти привлекательные свойства можно обнаружить в женщинах только до тех пор, пока их держат в повиновении мужественные мужчины; как только женщины достигнут какой-то независимости, они становятся невыносимы. «У женщин так много оснований для стыда; в женщине скрыто столько педантизма, поверхностности, повадок классной наставницы, мелкой самонадеянности, распущенности и нескромности... Все это лучше всего сдерживалось и подавлялось до сих пор *страхом* перед мужчиной». Так пишет он в «По ту сторону добра и зла» и добавляет, что женщину надо рассматривать как собственность, следуя примеру жителей Востока. Все его поношения женщин предлагаются как самоочевидные истины; они не подкреплены ни свидетельством истории, ни его собственным опытом знания женщин, который почти полностью ограничивался его сестрой.

Ницше возражает против христианства, потому что оно принимает, как он выражается, «рабскую мораль». Интересно проследить резкое различие между его аргументами и ар-

гументами французских философов, предшественников революции. Они считают, что догмы христианства ложны, что христианство учит покорности тому, что представляется волей Бога, тогда как уважающее себя человеческое существо не должно склоняться ни перед какой высшей властью, что христианские церкви стали союзником тиранов и помогают врагам демократии отрицать свободу и продолжать угнетать бедноту. Ницше не заинтересован в метафизической истинности ни христианства, ни любой другой религии; будучи убежден, что никакая религия в действительности не истинна, он судит обо всех религиях только по их социальным следствиям. Он согласен с французскими *философами* в их протесте против подчинения предполагаемой божьей воле, но он заменяет ее волей земных «художников-тиранов». Покорность хороша (для всех, кроме этих сверхчеловеков), но не покорность христианскому Богу. А что касается союза христианских церквей с тиранами и врагами демократии, то, говорит он, это прямо противоположно истине. Согласно ему, Французская революция и социализм, в сущности, по духу своему тождественны христианству. Все это он отрицает и все по той же причине: он не желает рассматривать всех людей как равных ни в каком отношении.

Буддизм и христианство, говорит он, одинаково являются «нигилистическими» религиями в том смысле, что они отрицают исходное различие ценности между одним и другим человеком, но буддизм все же вызывает меньше возражений. Христианство — дегенеративно, полно разлагающихся элементов; его движущая сила — это бунт «недоделанных и неполноценных». Этот бунт начали евреи, его занесли в христианство «святые эпилептики», вроде св. Павла, лишенного всякой честности. «Новый Завет — это евангелие полностью *подлых* разновидностей человека». Христианство — самая фатальная и соблазнительная ложь из всех когда-либо существовавших. Никто из выдающихся людей никогда не был подобен христианскому идеалу, взять хотя бы героев «Жизнеописаний» Плутарха. Христианство должно быть осуждено за отрицание ценности «гордости, пафоса расстояния, великой ответственности, бьющей через край жизнерадостности, прекрасной звероподобности, инстинктов

войны и завоевания, обожествления страсти, мести, гнева, чувственности, риска и знания». Все эти вещи хороши, и все их христианство объявляет плохими — так утверждает Ницше.

Христианство, доказывает он, стремится смирить человеческое сердце, но это ошибка. В диком звере есть нечто великолепное, что он теряет, будучи укрощен. Преступники, с которыми общался Достоевский, были лучше его, так как обладали большим самоуважением. Ницше внушает отвращение, покаяние и искупление, которое он называет «folie circulaire». Нам трудно освободиться от такого способа мышления о поведении человека: «Мы — наследники вивисекции сознания и самораспятия двух тысячелетий». Приведу весьма красноречивый отрывок о Паскале, заслуживающий, чтобы его процитировали, так как он лучше всего показывает отрицательное отношение Ницше к христианству: «Из-за чего мы боремся с христианством? Из-за того, что оно стремится разрушить сильных, разбить их дух, использовать минуты усталости и слабости, превратить их гордую уверенность в беспокойство и тревогу; из-за того, что оно знает, как отравлять благороднейшие инстинкты и заражать их болезнью, пока их сила, их воля к власти не обернется против них, до тех пор пока сильные не погибнут из-за чрезмерного самопрезрения и принесения себя в жертву, — отвратительный способ гибели, наиболее знаменитым примером которого является Паскаль».

На месте христианского святого Ницше желает видеть того, кого он называет «благородным» человеком, но не в качестве представителя всех, а как правящего аристократа. «Благородный» человек способен на жестокость и при случае на то, что вульгарно рассматривается как преступление. Он обладает чувством долга только по отношению к равным себе. Он покровительствует художникам и поэтам и всем, кто владеет каким-либо мастерством, но делает это как существо более высокого порядка, чем те, которые лишь умеют что-нибудь делать. На примере воинов он научился связывать смерть с интересами, ради которых он борется, жертвовать многим и относиться к делу достаточно серьезно, чтобы не щадить людей, придерживаться неумолимой дисциплины и позволять себе в войне насилие и коварство. Он сознает ту

роль, которую жестокость играет в аристократическом превосходстве: «Почти все, что мы называем «высшей культурой», основано на одухотворении и интенсификации *жестокости*». «Благородный» человек есть, в сущности, воплощение воли к власти.

Что мы должны думать об учении Ницше? Насколько оно истинно? Является ли оно в какой-то степени полезным? Есть ли в нем что-нибудь объективное, или это просто фантазия больного о власти?

Нельзя отрицать, что Ницше оказал огромное влияние, но не на философов-специалистов, а на людей литературы и искусства. Надо также признать, что его пророчества о будущем до сих пор оказываются более правильными, чем предсказания либералов и социалистов. *Если* Ницше — просто симптом болезни, то, должно быть, эта болезнь очень широко распространена в современном мире. Тем не менее в нем много такого, что надо отвергнуть просто как манию величия. Говоря о Спинозе, он пишет: «Сколько личной робости и уязвимости выдает этот маскарад больного затворника!» То же самое можно сказать и о нем самом, но с меньшим колебанием, ибо он не поколебался сказать так о Спинозе. Ясно, что в своих снах наяву он был воином, а не профессором, все люди, которыми он восхищался, были военными. Его мнение о женщинах, как у каждого мужчины, есть объективизация того чувства, которое он к ним испытывал, а это, очевидно, было чувство страха. «Не забудь плетку!» — но 9 женщин из 10 вырвали бы у него эту плетку, и он это знал, поэтому он держался подальше от женщин и тешил свое раненое тщеславие злыми замечаниями.

Он осуждает христианскую любовь потому, что считает ее результатом страха: я боюсь, что мой сосед обидит меня, поэтому я уверяю его, что люблю его. Если бы я был сильнее и храбрее, я бы открыто показывал свое презрение к нему, которое я, конечно, чувствую. Ясно, что Ницше не мог себе представить, чтобы человек искренне чувствовал любовь ко всему человечеству, потому что он сам испытывал ко всему ненависть и страх, которые был вынужден скрывать под маской надменного безразличия. Его «благородный» человек, которым был он сам в своих мечтах, полностью лишен со-

страдания, безжалостен, хитер, зол, занят лишь своей собственной властью. Король Лир на пороге безумия говорил:

> ...еще не знаю сам,
> Чем отомщу, но это будет нечто,
> Ужаснее всего, что видел свет.

Вот в нескольких словах вся философия Ницше.

Ницше никогда не приходило в голову, что стремление к власти, которым он одаряет своего сверхчеловека, само порождено страхом. Те, кто не боится своих соседей, не видят необходимости властвовать над ними. Люди, победившие страх, не имеют неистовой способности неронов — «художников-тиранов» Ницше — искать наслаждения в музыке и резне, в то время как их сердца полны страха перед неизбежным дворцовым переворотом. Я не стану отрицать, что частично в результате распространения учения Ницше реальный мир стал очень похож на его кошмар, только кошмар от этого не делается менее отвратительным.

Следует признать, что имеется определенный тип христианской этики, к которому осуждающая критика Ницше может быть применена справедливо. Паскаль и Достоевский, которых он сам приводит в качестве примера, — оба имеют что-то жалкое в своей добродетели. Паскаль принес в жертву своему Богу великолепный математический ум, тем самым приписывая Богу жестокость, которая является космическим расширением болезненных душевных мук самого Паскаля. Достоевский не желал иметь ничего общего с «личной гордостью»; он согрешил бы, чтобы покаяться и испытать наслаждение исповеди. Я не стану обсуждать вопрос, насколько в таких помрачениях ума следует обвинять христианство, но я согласен с Ницше, считая прострацию Достоевского презренной. Я должен согласиться и с тем, что прямота и гордость и даже некоторое самоутверждение являются элементами самого лучшего характера. Нельзя восхищаться добродетелью, в основе которой лежит страх.

Есть два вида святых: святой от природы и святой из боязни. Святой от природы искренне и непосредственно любит человечество, он делает добро потому, что это дает ему счастье. Святой из боязни, наоборот, подобен человеку, который не

ворует, потому что боится полиции, и который был бы злым, если бы его не сдерживали мысли об адском пламени или о мести соседей. Ницше мог представить себе только второй тип святого: он настолько полон страха и ненависти, что искренняя любовь к людям кажется ему невозможной. Он никогда не представлял себе человека, который, обладая всем бесстрашием и упрямой гордостью сверхчеловека, тем не менее не причиняет страданий, потому что у него нет такого желания. Может ли прийти кому-нибудь в голову, что Линкольн поступал так, как он поступал, из-за страха перед адскими муками? И все-таки для Ницше Линкольн — жалок, Наполеон — велик.

Остается рассмотреть главную этическую проблему, которую поставил Ницше, а именно: должна ли этика быть аристократической или она в определенном отношении равно применима ко всем людям. Вопрос этот, в том виде, в каком я его только что поставил, не имеет ясного смысла, и очевидно, что наш первый шаг — попытаться сделать предмет обсуждения более определенным.

Сначала мы должны попытаться отличить аристократическую *этику* от аристократической *политической теории*. Приверженец бентамовского принципа наибольшего счастья для наибольшего числа людей исходит из демократической этики, однако он может думать, что общее счастье будет лучше всего обеспечено аристократической формой правления. Но позиция Ницше не такова. Он считает, что счастье простого народа не является частью добра как такового. Все, что хорошо или плохо само по себе, существует только для аристократического меньшинства; что происходит с остальными, не имеет значения.

Следующий вопрос: как можно определить высшее меньшинство? На практике им обычно бывает раса завоевателей или наследственная аристократия, а люди, относящиеся к аристократии, обычно, по крайней мере в теории, бывают потомками расы завоевателей. Я думаю, Ницше согласился бы с этим определением. «Никакая мораль невозможна без хорошего происхождения», — говорит он нам. Он считает, что благородная каста сначала всегда бывает варварской, но что каждым своим возвышением человек обязан аристократическому обществу.

Неясно, рассматривал ли Ницше превосходство аристократа как прирожденное или как обусловленное воспитанием и средой. Если справедливо последнее, то трудно оправдать, почему остальные лишены всех преимуществ, на которые они могут ex hypothesi претендовать в равной мере. Отсюда я заключаю, что он считает аристократов-завоевателей и их потомков биологически высшими по отношению к их подданным, подобно тому как люди выше домашних животных, хотя и в меньшей степени.

Что мы будем подразумевать под «биологически высшим»? Мы будем считать, интерпретируя Ницше, что индивидуумы высшей расы и их потомки ближе стоят к «благородным» в смысле Ницше: у них больше силы воли, больше мужества, больше порыва к власти, меньше сочувствия, меньше страха и мягкости.

Теперь мы можем сформулировать этику Ницше. Я думаю, что нижеследующее является беспристрастным анализом ее: победители в войне и их потомки обычно биологически выше, чем побежденные, поэтому желательно, чтобы вся власть находилась в их руках и руководство осуществлялось исключительно в их собственных интересах.

Здесь надо еще рассмотреть слово «желательно». Что «желательно» в философии Ницше? С точки зрения постороннего, Ницше называет «желательным» то, чего желает Ницше. При таком истолковании учение Ницше может быть выражено более просто и честно в одном предложении: «Я желал бы жить в Афинах при Перикле или во Флоренции при Медичи». Но это не философия, это факт биографии некоторого индивидуума. Слово «желательно» — не синоним «желаемого мной», оно обладает некоторой претензией, хотя и затемненной, на законодательную всеобщность. Теист мог бы сказать, что желательно то, чего желает Бог, но Ницше этого сказать не может. Он мог бы сказать, что знает, что такое добро, благодаря этической интуиции, но он не сказал бы этого, так как это звучит слишком кантиански. Объясняя слово «желательно», он мог бы сказать следующее: «Если люди будут читать мои работы, то некоторый процент читателей станет разделять мои желания в отношении организации общества. Эти люди, вдохновленные энергией и решимостью, которые даст им

моя философия, могут сохранить и восстановить аристократию, будучи или сами аристократами, или (как я) сикофантами аристократии. Таким образом, они достигнут более полной жизни, чем они достигли бы, будучи слугами народа».

Имеется у Ницше другой элемент, который очень похож на возражения, выдвигаемые «закоснелыми индивидуалистами» против тред-юнионов. Победитель в борьбе всех против всех, вероятно, обладает определенными качествами, которыми восхищается Ницше, например мужеством, находчивостью, силой воли. Но если люди, не обладающие этими аристократическими качествами (составляющие огромное большинство), объединяются, они могут победить, несмотря на то, что индивидуально они стоят ниже. В этой борьбе объединенной черни против аристократов христианство является идеологическим фронтом, как Французская революция была фронтом битвы. Нам следует поэтому противодействовать всякого рода союзу индивидуально слабых из боязни, как бы их объединенная мощь не превысила мощь сильных индивидуальностей. С другой стороны, нам следует способствовать объединению стойких и мужественных элементов населения. Первый шаг к созданию такого союза — это проповедь философии Ницше. Мы видим, что не так-то легко сохранить различие между этикой и политикой.

Предположим, мы хотим — и я на самом деле хочу — найти аргументы против этики и политики Ницше, какие доводы сможем мы найти?

Имеются веские практические аргументы, показывающие, что попытка достичь цели, которую ставил Ницше, на самом деле приведет к чему-то совсем другому. Потомственные аристократы в наши дни дискредитированы. Единственной практически возможной формой аристократии является организация типа фашистской или нацистской партии. Подобная организация вызывает оппозицию и, вероятно, будет побеждена в войне; но если она и не будет побеждена, то она должна вскоре стать не чем иным, как полицейским государством, где правители живут в постоянном страхе быть убитыми, а герои заключены в концентрационные лагери. В таком обществе доверие и честность подорваны доносами и предполагаемая аристократия сверхчеловеков вырождается в клику дрожащих трусов.

Это, однако, доводы нашего времени, они не были бы верны в прошлые времена, когда аристократия не вызывала сомнений. Правительство Египта управляло по принципам Ницше несколько тысячелетий. Правительства почти всех больших государств были аристократическими до американской и французской революций. Мы должны поэтому спросить себя: имеются ли достаточные причины предпочитать демократию форме правления, имеющей столь долгую и преуспевающую историю, или вернее, так как мы занимаемся философией, а не политикой, имеются ли объективные основания отвергнуть этику, с помощью которой Ницше поддерживает аристократию.

Этическим вопросом, в противоположность политическому, является вопрос о *сочувствии*. Сочувствие выражается в том, что становишься несчастным из-за страданий других, и это до некоторой степени естественно для человеческого существа. Маленькие дети огорчаются, когда слышат, как плачут другие дети. Но развитие этого чувства у разных людей идет по-разному. Некоторые находят удовольствие в том, что причиняют страдание, другие, например Будда, чувствуют, что они не могут быть полностью счастливы до тех пор, пока какое-нибудь живое существо страдает. Большинство людей эмоционально делит человечество на друзей и врагов, сочувствуя первым, но не вторым. Такие этики, как христианская и буддистская, содержат в своей эмоциональной основе универсальное сочувствие, а этика Ницше — полное отсутствие сочувствия. (Проповеди Ницше часто направлены против сострадания, и чувствуется, что в этом отношении ему было нетрудно следовать своим заповедям.)

Вопрос таков: если устроить диспут между Буддой и Ницше, смог бы кто-нибудь из них привести такой довод, который пришелся бы по вкусу беспристрастному слушателю? Я не имею в виду политических аргументов. Мы можем вообразить, что они оба предстали перед Всемогущим, подобно сатане в первой главе книги Иова, и дают ему советы, какого рода мир должен он создать. Что мог бы сказать каждый из них?

Будда начал бы спор, говоря о прокаженных, отверженных, бездомных и несчастных; о бедняках, у которых болят натруженные руки и которые едва поддерживают жизнь скуд-

ным пропитанием; о раненных в битвах, умирающих в медленной агонии; о сиротах, с которыми плохо обращаются жестокие опекуны и даже о наиболее удачливых, но преследуемых мыслями о крахе и смерти. Из всего этого бремени печали, сказал бы он, надо найти путь к спасению, а спасение может прийти только через любовь.

Ницше, которому лишь всемогущество Бога могло бы помешать прервать Будду, разразился бы, когда пришла его очередь: «О, Господи! Человече, ты должен научиться быть более толстокожим. Зачем хныкать из-за того, что простой люд страдает, или даже потому, что великие люди страдают? Простой люд страдает обыденно, страдания великих людей велики, а великие страдания не нуждаются в сожалении, так как они благородны. Твой идеал чисто отрицательный — это отсутствие страданий, которое может быть полностью обеспечено лишь в небытии. А у меня положительные идеалы: я восхищаюсь Алкивиадом, императором Фридрихом II и Наполеоном. Ради таких людей любое страдание оправдано. Я взываю к тебе, Боже, как к величайшему из творцов-художников, не позволяй, чтобы Твои артистические порывы обуздывала дегенеративная обуянная страхом болтовня этого несчастного психопата».

Будда, который на небесах успел изучить историю всего, что произошло после его смерти, и овладел наукой, восхищаясь знанием и печалясь по поводу его применения людьми, отвечает со спокойной вежливостью: «Вы ошибаетесь, профессор Ницше, думая, что мой идеал чисто отрицателен. Действительно, он включает негативный элемент — отсутствие страдания, но вдобавок он имеет столько же позитивного, сколько можно найти в вашем учении. Хотя я и не особенно восхищаюсь Алкивиадом и Наполеоном, у меня тоже есть свои герои: мой последователь Иисус, потому что он учил людей любить своих врагов; люди, открывшие, как управлять силами природы и затрачивать меньше труда на добывание пищи; врачи, нашедшие средства против болезней; поэты, артисты и музыканты, которые несут на себе печать божественного блаженства. Любовь, знание и наслаждение красотой — это не отрицание; этого достаточно, чтобы наполнить жизнь самых великих из когда-либо живших людей».

«Все равно, — ответил бы Ницше, — ваш мир был бы пресным. Вам надо бы изучать Гераклита, чьи труды полностью продолжают существовать в небесной библиотеке. Ваша любовь — это жалость, вызываемая состраданием; Ваша истина, если вы честны, — неприятна, ее можно познать только через страдание; а что касается красоты, то что более прекрасно, чем тигр, великолепие которого — в его свирепости? Нет, я боюсь, что если Господь предпочитает Ваш мир, то мы все умрем со скуки».

«Может быть, *вы* и умрете, — отвечает Будда, — потому что вы любите страдания, а ваша любовь к жизни — притворство. Но те, кто действительно любит жизнь, были бы счастливы так, как никто не может быть счастлив в теперешнем мире».

Что касается меня, то я согласен с Буддой, с тем Буддой, какого я изобразил. Но я не знаю, как доказать, что он прав, с помощью доводов, подобных доводам в математическом или естественнонаучном споре. Мне неприятен Ницше потому, что ему нравится созерцать страдание, потому, что он возвысил тщеславие в степень долга, потому, что люди, которыми он больше всего восхищался, — завоеватели, прославившиеся умением лишать людей жизни. Но я думаю, что решающий аргумент против философии Ницше, как и против всякой неприятной, но внутренне непротиворечивой этики, лежит не в области фактов, но в области эмоций. Ницше презирает всеобщую любовь, а я считаю ее движущей силой всего, чего я желаю для мира. У последователей Ницше были свои удачи, но мы можем надеяться, что им скоро придет конец.

Глава XXVI
УТИЛИТАРИСТЫ[1]

В течение всего периода от Канта до Ницше профессиональные философы Великобритании почти не испытывали влияния своих немецких современников; единственным исклю-

[1] Более полное рассмотрение этого вопроса, а также философии Маркса можно найти во второй части моей книги «Свобода и организация (1814–1914)».

чением был сэр Уильям Гамильтон, но он сам не имел большого влияния. Правда, Кольридж и Карлейль подверглись глубокому воздействию Канта, Фихте и немецких романтиков, но они не были философами в специальном смысле этого слова. Кто-то, кажется, однажды заговорил о Канте с Джемсом Миллем, который после недолгого раздумья заметил: «Я вполне понимаю, каковы были намерения бедняги Канта». Но подобная степень признания является исключением, в целом о немцах хранили полное молчание. Бентам и его школа унаследовали основные черты своей философии от Локка, Хартли и Гельвеция; они имели не столько философское, сколько политическое значение — как вожди британского радикализма, люди, которые непреднамеренно подготовили почву для учения социализма.

Иеремия Бентам, признанный глава «философского радикализма», был совсем не таким человеком, которого ожидаешь увидеть во главе подобного движения. Он родился в 1748 году, но радикалом стал только в 1808 году. Он был болезненно застенчив и не мог без трепета выносить незнакомое общество. Как писатель он был очень плодовит, но никогда не утруждал себя печатанием своих работ. То, что опубликовано под его именем, было похищено у него и напечатано его благожелательно настроенными друзьями. Больше всего его интересовала юриспруденция, своими наиболее важными предшественниками в этой области он считал Гельвеция и Беккариа. Именно в связи с теорией права он начал интересоваться этикой и политикой.

Всю свою философию он основал на двух принципах: «принципе ассоциации» и «принципе наибольшего счастья». Принцип ассоциации подчеркивал еще Хартли в 1749 году; до Хартли хотя ассоциацию идей и признавали, но рассматривали ее (например, Локк) только как источник тривиальных ошибок. Бентам, следуя за Хартли, сделал ее основным принципом психологии. Он признавал ассоциацию идей с идеями, а также ассоциацию идей с языком. С помощью этого принципа Бентам стремился дать детерминистское истолкование духовных явлений. По существу, это то же учение, что и более современная теория «условных рефлексов», основанная на экспериментах Павлова. Самое важное

их различие в том, что павловский условный рефлекс физиологичен, тогда как ассоциация идей — чисто духовная. Поэтому работам Павлова можно дать материалистическое объяснение, какое и дали им бихевиористы, тогда как ассоциация идей приводит скорее к психологии, более или менее не зависящей от физиологии. Нет никакого сомнения в том, что с научной точки зрения принцип условного рефлекса есть развитие более старого принципа. Принцип Павлова таков: если дан рефлекс, согласно которому раздражитель *B* вызывает реакцию *C,* и если дано, что некоторое животное часто подвергается действию раздражителя *A* одновременно с *B,* то нередко случается, что через некоторое время раздражитель *A* будет вызывать реакцию *C* даже при отсутствии раздражителя *B.* Определить обстоятельства, при которых это происходит, — предмет эксперимента. Ясно, что если мы заменим *A, B* и *C* идеями, то принцип Павлова превратится в принцип ассоциации идей.

Оба принципа, несомненно, верны в определенной области; единственный спорный вопрос касается границы этой области. Бентам и его последователи преувеличивали сферу действия принципа Хартли, как некоторые бихевиористы — область применимости учения Павлова.

Для Бентама детерминизм в психологии был важен потому, что Бентам желал установить свод законов и более широко — социальную систему, которые бы автоматически делали людей добродетельными. Его второй принцип, принцип наибольшего счастья, становится необходимым, для того чтобы определить понятие «добродетель».

Бентам утверждал, что добро есть наслаждение или счастье — он использует эти слова как синонимы, — а зло есть страдание. Поэтому одно положение вещей лучше, чем другое, если баланс подводится в пользу наслаждений, а не страданий. Из всех возможных состояний наилучшим является то, в котором наслаждение максимально превышает страдание.

В этой концепции, которую стали называть «утилитаризмом», нет ничего нового. Ее выдвигал еще Хатчисон в 1725 году. Бентам приписывал ее Пристли, который, однако, не имел на нее никаких особых претензий. Она фактически была и у Локка. Заслуга Бентама не в самой концепции,

а в его энергичном применении этой концепции к различным практическим вопросам.

Бентам утверждал не только, что добро вообще есть счастье, но и что каждый индивидуум всегда стремится к тому, что считает своим собственным счастьем. Дело законодателя поэтому устанавливать гармонию между общественными и личными интересами. В интересах общества, чтобы я воздерживался от воровства, но мои интересы распространяются и на те сферы, где существует действенный уголовный закон. Таким образом, уголовный закон есть способ приведения интересов личности к единству с интересами общества. В этом его оправдание.

Человека надо наказывать по законам уголовного права, для того чтобы предотвращать преступления, а не потому, что мы ненавидим преступника. Более важно, чтобы наказание было неизбежным, чем чтобы оно было суровым. В его время в Англии за многие совсем небольшие проступки подвергали смертной казни. Это привело к тому, что присяжные часто отказывались признать преступника виновным, так как считали наказание чрезмерным. Бентам выступал за отмену смертной казни за все преступления, кроме самых тяжких, и еще при его жизни Уголовный кодекс был смягчен в этом отношении.

Гражданское право, говорил Бентам, должно преследовать четыре цели: обеспечение, изобилие, безопасность и равенство. Отметим, что он не упоминает свободу. Действительно, он мало заботился о свободе. Он восхищался благожелательными самодержцами, предшествовавшими Французской революции: Екатериной Великой и императором Францем. Он глубоко презирал учение о правах человека. Права человека, говорил он, — это явная чепуха, неотъемлемые права человека — чепуха на ходулях. Когда французские революционеры разработали свою Декларацию прав человека, Бентам назвал ее «метафизическим произведением» — «ne plus ultra метафизики». Ее пункты, говорил он, можно разделить на три класса: 1) невразумительные, 2) ложные, 3) как невразумительные, так и ложные.

Идеалом Бентама, как и Эпикура, была безопасность, а не свобода. «О войнах и штормах лучше всего читать, жить лучше в мире и спокойствии».

Его постепенная эволюция в сторону радикализма имела два источника: с одной стороны, вера в равенство, выведенная из его исчислений удовольствий и страданий, с другой — непоколебимая решимость подвергать все суду разума в том смысле, как он его понимал. Его любовь к равенству рано побудила его выступить в защиту равного раздела имущества между детьми и против свободы завещаний. В дальнейшем она привела его к осуждению монархии и наследственной аристократии и к защите полной демократии, включая избирательные права для женщин. Его отказ верить во что-либо без разумных на то оснований привел его к отрицанию религии, включая веру в Бога; он побудил его резко критиковать абсурдность и ненормальности в уголовном праве, сколь бы почтенно ни было их историческое происхождение. Бентам не извинял ничего на том основании, что это традиционно. С ранней молодости он осуждал империализм — как английский в Америке, так и империализм других наций. Он считал колонии глупостью.

Принять участие в практической политике Бентама побудило влияние Джеймса Милля. Джеймс Милль был на 25 лет моложе Бентама и был ревностным последователем его учения, но также и активным радикалом. Бентам предоставил Миллю дом (ранее принадлежавший Мильтону) и помогал ему материально, пока тот писал историю Индии. Когда эта книга была закончена, Ост-Индская компания предоставила Джеймсу Миллю пост, как впоследствии и его сыну, до ее ликвидации в результате восстания сипаев. Дж. Милль поклонялся Кондорсе и Гельвецию. Как и все радикалы того периода, он верил во всемогущество образования. На практике все эти теории он применял при воспитании собственного сына, Джона Стюарта. Результаты этого были частично хорошими, частично плохими. Самый важный из плохих результатов: Джон Стюарт Милль никогда не мог полностью освободиться от влияния отца, даже когда осознал, что мировоззрение отца страдало узостью.

Джеймс Милль, как и Бентам, рассматривал наслаждение как единственное добро, а страдание — как единственное зло. Но, подобно Эпикуру, он больше всего ценил умеренные удовольствия. Он считал интеллектуальные радости лучшей,

а умеренность — главной добродетелью. «Слово «крайность» в его устах всегда звучало презрительным осуждением», — говорит его сын и добавляет, что отец возражал против современного акцента на чувства.

Как и вся школа утилитаристов, Дж. Милль был крайним противником романтизма в любой форме. Он считал, что политикой должен править разум, и надеялся, что мнения людей будут определяться весомостью доказательств. Если противоположные стороны в споре обладают равным искусством, то имеется моральная уверенность, так он считал, что большинство будет судить правильно. Его мировоззрение было ограничено эмоциональной бедностью его натуры, но в пределах этой ограниченности у него были такие достоинства, как трудолюбие, беспристрастие и разумность.

Его сын Джон Стюарт, который родился в 1808 году, развивал в несколько смягченной форме взгляды Бентама до своей смерти, последовавшей в 1873 году.

На протяжении всей середины XIX века влияние бентамистов на британское законодательство и политику было удивительно велико, если принять во внимание полное отсутствие у них эмоционального призыва.

Бентам приводил многочисленные аргументы в защиту того взгляда, что общее счастье есть summum bonum. Некоторые из этих аргументов представляли резкую критику других этических теорий. В своем трактате о политических софизмах он говорит языком, в котором, кажется, предвосхитил Маркса, что сентиментальная и аскетическая мораль служит интересам правящего класса и является продуктом аристократического режима. Те, кто проповедует мораль жертвенности, продолжает он, не являются жертвами ошибки, они хотят, чтобы другие жертвовали собой для них. Моральный порядок, говорит он, является результатом равновесия интересов. Правящая корпорация старается убедить всех в том, что совпадение интересов правящих и управляемых уже имеется. Но реформаторы выявляют, что это совпадение еще не существует, и стараются его установить. Бентам утверждает, что только принцип утилитарности может дать критерий морали и законодательства и заложить основы социальной науки. Его основной положительный довод в за-

щиту данного принципа состоит в том, что этот принцип на самом деле подразумевается в самых различных этических системах. Это, однако, правдоподобно, только если сильно ограничить круг рассматриваемых им этических систем.

В системе Бентама есть один очень очевидный пробел. Если каждый человек гонится за собственным удовольствием, то как мы сможем гарантировать, что законодатель будет заботиться об удовольствии человечества в целом? Собственная инстинктивная благожелательность Бентама (которую ему не дали заметить его собственные психологические теории) скрыла от него эту проблему. Если бы ему поручили составить свод законов для некоторой страны, он исходил бы при этом из того, что, как он был убежден, является интересами общества. Он не преследовал бы при этом свои собственные интересы или (сознательно) интересы своего класса. Но если бы он понял этот факт, он должен был бы изменить свое психологическое учение. По-видимому, он думал, что с помощью демократии в сочетании с соответствующим надзором можно было бы контролировать законодателей так, чтобы они могли преследовать свои личные интересы, только будучи полезными обществу. В его время было мало материала для выработки суждения о деятельности демократических учреждений, и поэтому его оптимизм извинителен, но в наш век, лишенный иллюзий, это кажется несколько наивным.

Джон Стюарт Милль в своем «Утилитаризме» предлагает довод столь ошибочный, что с трудом можно понять, как он сам мог верить в его правильность. Он говорит: «Удовольствие — это единственная вещь, которую желают. Поэтому удовольствие есть единственная желательная вещь».

Он приводит в качестве аргумента, что единственные видимые вещи — это те, которые видны, единственные слышимые вещи — это те, которые слышны, и, подобным же образом, единственные желательные вещи — те, которые желают. Он не замечает, что вещь «видима», если ее *можно* видеть, но «желательна», если ее *следует* желать. Таким образом, «желательный» есть слово, предполагающее какую-то этическую теорию. Мы не можем вынести, что является желательным из того, чего желают. И снова: если каждый человек действительно и неминуемо гонится за своими удо-

вольствиями, то бесцельно говорить, что ему *следует* делать что-нибудь еще. Кант настаивал на том, что «Вам следует» подразумевает «Вы можете», и наоборот, если Вы не можете, то бесполезно говорить, что Вам следует. Если каждый человек всегда должен стремиться к своим собственным удовольствиям, этика снижается до благоразумия. Вы должны поступать правильно, чтобы содействовать интересам других в надежде, что они в свою очередь будут содействовать Вашим интересам. Подобным образом в политике сотрудничество есть дело обоюдных услуг. Из предпосылок утилитаристов нельзя обоснованно вывести никаких других заключений.

Здесь имеется два различных вопроса: 1) Действительно ли каждый человек стремится к собственному счастью? 2) Является ли общее счастье именно той целью, к которой должно стремиться человеческое действие?

Утверждение, что каждый человек желает своего счастья, может иметь два значения, одно из которых — трюизм, а другое — ложно. Чего бы мне ни случилось пожелать, я получу некоторое удовольствие от осуществления моего желания. В этом смысле все, чего я желаю, — это *некоторое* удовольствие, и можно сказать, хотя и несколько слишком обще, что я желаю именно удовольствий. Таков смысл этой концепции, являющейся трюизмом.

Но если имеется в виду утверждение, что когда я желаю чего-нибудь, я желаю этого из-за удовольствия, которое это мне доставит, то подобное утверждение, как правило, неверно. Когда я голоден, я хочу есть, и, пока голод продолжает существовать, пища доставляет мне удовольствие. Но голод — желание — приходит первым, удовольствие есть следствие желания. Я не отрицаю, что имеются случаи, когда встречается прямое желание удовольствия. Если вы решили провести свободный вечер в театре, вы будете выбирать такой театр, который, как вы считаете, принесет вам максимум удовольствия. Но подобные действия, определенные прямым желанием удовольствия, исключительны и не представляют важности. Основная деятельность любого человека определяется желаниями, которые предшествуют подсчетам удовольствий и страданий.

Объектом желания может быть все что угодно: например, мазохист желает, чтобы ему причиняли боль. Без сомнения, мазохист выводит удовольствие из боли, которую он желает; но это удовольствие происходит из-за желания, а не наоборот. Человек может желать чего-то, что никак не затрагивает его лично, если не считать самого желания, например он желает победы какой-то страны в войне, в которой его страна нейтральна. Он может желать увеличения всеобщего счастья или уменьшения общих страданий. Или он может, как Карлейль, желать как раз обратного. С изменением его желаний меняются и его удовольствия.

Этика необходима, поскольку желания различных людей противоречат друг другу. Первичная причина конфликтов — эгоизм: большинство людей более заинтересовано в своем собственном благополучии, чем в благополучии других. Но конфликты равно возможны и тогда, когда элемент эгоизма отсутствует. Один может желать, чтобы все стали католиками, другой — чтобы все стали кальвинистами. Такие неэгоистические желания часто вызывают социальные конфликты. Этика имеет двоякую цель: во-первых, найти критерий различения хороших и плохих желаний; во-вторых, хвалой и порицаниями поддерживать хорошие желания и подавлять плохие.

Этическая часть учения утилитаристов, логически независимая от психологической части, гласит: хороши те желания и те поступки, которые действительно способствуют общему счастью. При этом важно не *намерение* действия, а только его *результат*. Имеются ли основательные теоретические доводы за или против этого учения? Мы уже сталкивались с подобным вопросом по отношению к Ницше. Его этика отличается от утилитаристской, так как он считает, что этически значимо только меньшинство человеческой расы, счастье или несчастье остальных не должно иметь значения. Сам я не верю, что с этим несогласием можно справиться с помощью теоретических доводов, которые подобны используемым в научных вопросах. Ясно, что те, кто исключен из ницшеанской аристократии, будут возражать против этого. Поэтому предмет спора станет политическим, а не теоретическим.

Этика утилитаристов демократична и антиромантична. Демократы склонны принять ее, но тех, кому больше нравится байронический взгляд на мир, можно, по-моему, опровергнуть только на практике, а не с помощью рассуждений, апеллирующих лишь к фактам, а не к желаниям.

Философский радикализм был промежуточной школой. Он породил две системы, более важные, чем он сам, а именно дарвинизм и социализм. Дарвинизм — это распространение на всю жизнь животных и растений теории населения Мальтуса, которая была существенной частью политики и экономики последователей Бентама. Это всемирная свободная конкуренция, где победа достается животным, более всего напоминающим удачливого капиталиста. Сам Дарвин находился под влиянием Мальтуса и в целом сочувствовал философскому радикализму. Однако между конкуренцией, которой восхищаются ортодоксальные экономисты, и борьбой за существование, которую Дарвин провозгласил движущей силой эволюции, имеется большая разница. «Свободная конкуренция» в ортодоксальной экономике — очень искусственная концепция, связанная юридическими ограничениями. Вы можете продать дешевле, чем ваш конкурент, но вы не имеете права его убить. Вы не должны использовать вооруженные силы государства, чтобы помочь себе взять верх над иностранными фабрикантами. Те, кому не посчастливилось обладать капиталом, не должны искать улучшения своей судьбы путем революции. «Свободная конкуренция», как ее понимали последователи Бентама, не была никоим образом действительно свободной.

Дарвиновская конкуренция лишена этих ограничений. В ней не запрещены «удары ниже пояса». В среде животных не существует ограничений, предписываемых законом. Не исключена и война как метод конкуренции. Использование государства, чтобы победить конкурента, было против правил в понимании последователей Бентама, но его нельзя исключить из борьбы, по Дарвину. Действительно, хотя сам Дарвин и был либералом и хотя Ницше никогда не упоминал о Дарвине иначе, как с отвращением, дарвиновское «выживание наиболее приспособленных» приводит, если его тщательно усвоить, к чему-то гораздо более напоминающему филосо-

фию Ницше, чем Бентама. Подобные выводы из учения Дарвина, однако, относятся к более позднему периоду, так как дарвиновское «Происхождение видов» было опубликовано в 1859 году, и его политические следствия не были сначала замечены.

Напротив, социализм возник в дни расцвета бентамизма как прямой результат развития ортодоксальной экономии. Рикардо, близко связанный с Бентамом, Мальтусом и Дж. Миллем, учил, что меновая стоимость товара целиком обязана своим происхождением труду, затраченному при его производстве. Он опубликовал свою теорию в 1817 году, а через 8 лет Томас Годскин, бывший морской офицер, опубликовал первый социалистический памфлет «Защита труда от требований капитала». Он доказывал, что если, как учит Рикардо, вся стоимость создается трудом, то все вознаграждение должно принадлежать трудящимся. Та доля, которую в настоящее время получают землевладелец и капиталист, — это просто чистое вымогательство.

Тем временем Роберт Оуэн после длительной деятельности в качестве фабриканта пришел к учению, которое скоро стали называть социализмом. (Первый раз слово «социалист» применили в 1827 году к последователям Оуэна.) Машины, говорил он, вытесняют ручной труд, и laissez-faire не дает рабочему классу достаточных средств для борьбы с силой машин. Метод, предложенный им для борьбы с этим злом, был самой ранней формой современного социализма.

Хотя Оуэн был другом Бентама, вложившего в дело Оуэна значительную сумму денег, философские радикалы не приняли нового учения Оуэна. Действительно, приход социализма сделал их менее радикалами и менее философами, чем они были до тех пор. Годскин приобрел некоторых последователей в Лондоне, и Дж. Милль был перепуган. Он писал:

«Их понятия о собственности выглядят безобразно... по-видимому, они думают, что собственности не должно быть и что ее существование есть зло для них. Я не сомневаюсь, что среди них работают мошенники... Дураки, они не видят, что то, чего они в своем сумасшествии желают, будет таким бедствием для них, которого никто не мог бы им причинить, кроме них самих».

Это письмо, написанное в 1831 году, можно считать началом долгой войны между капитализмом и социализмом. В одно из последующих писем Дж. Милль приписывает учение социализма «сумасшедшей чепухе» Годскина и добавляет: «Эти мнения, если бы они распространились, были бы ниспровержением цивилизованного общества, хуже чем губительные нашествия гуннов и татар».

Социализм, поскольку он есть политическое и экономическое учение, не относится к области истории философии. Но в руках Карла Маркса социализм приобрел философию. Его философия будет рассмотрена в следующей главе.

Глава XXVII
КАРЛ МАРКС

Карл Маркс обычно рассматривается как человек, придавший социализму научный характер и сделавший больше кого бы то ни было для создания мощного движения, которое, привлекая и отталкивая, доминировало в новейшей истории Европы. В рамки данной работы не укладывается рассмотрение его экономических или политических взглядов, за исключением самых общих аспектов. Я предполагаю рассматривать только лишь философскую сторону его деятельности, а также то, как она повлияла на других философов. В этом отношении его трудно классифицировать. В одном аспекте он является, подобно Годскину, выходцем из философских радикалов, продолжая их рационализм и неприятие романтиков. В другом аспекте он может рассматриваться как философ, который возродил материализм, дав ему новую интерпретацию и по новому увязав его с человеческой историей. В еще одном аспекте он является последним из великих системосозидателей, наследником Гегеля, верившим, как и тот, в рациональную формулу, подводящую итог эволюции человечества. Упор на любом из этих аспектов в ущерб другим дает ложную и искаженную точку зрения на его философию.

События его жизни частично объясняют сложный характер его философии. Он родился в Трире, как и Святой Ам-

вросий, в 1818 году. Трир подвергся сильному французскому влиянию во время революционных лет и наполеоновской эры и был более космополитичен по сравнению с большей частью других областей Германии. Его предки были раввинами, однако родители перешли в христианство, когда он был ребенком. Женился он на аристократке нееврейского происхождения, с которой прожил всю свою жизнь. В университете он находился под влиянием тогда еще распространенного гегельянства, а затем подпал под влияние материалистического бунта Фейербаха против Гегеля. Он занимался журналистикой, но его «Рейнская газета» была закрыта властями за радикализм. После этого он в 1843 году уехал во Францию изучать социализм. Здесь он встретил Энгельса, который был управляющим фабрики в Манчестере. Через него он познакомился с положением рабочих в Англии и с английской экономической школой. Еще до 1848 года он приобрел, таким образом, необычно интернациональный багаж знаний. В отношении Западной Европы он не высказывал никаких национальных предпочтений. Этого нельзя сказать о Восточной Европе, потому что он всегда презирал славян.

Он принял участие в обеих французской и немецкой революциях 1848 года, однако реакция вынудила его искать убежища в Англии. Всю остальную жизнь он провел, с краткими перерывами, в Лондоне, преследуемый нищетой, болезнями и смертями детей, но тем не менее неустанно сочиняя и накапливая знания. Стимулом к работе у него всегда была надежда на социальную революцию, если не при его жизни, то не в таком уж отдаленном будущем.

Маркс, подобно Бентаму и Джеймсу Миллю, ничего не хотел иметь общего с романтизмом и всегда стремился проводить научную точку зрения. Его экономические воззрения были результатом классической английской экономики, в которой изменена лишь движущая сила. Классические экономисты, сознательно или бессознательно, заботились о процветании капиталиста — в противоположность землевладельцу и наемному работнику. Маркс, напротив, был на стороне интересов наемного работника. В юности, как это видно из «Коммунистического манифеста» 1848 года, у него было много пыла и страсти, нужных для нового революционного дви-

жения, которые сменились либерализмом во времена Мильтона. Но он всегда стремился апеллировать к фактам и никогда не полагался на какую-либо вненаучную интуицию.

Он называл себя материалистом, но не в духе XVIII века. Свой материализм он, под влиянием Гегеля, назвал «диалектическим»; этот материализм существенно отличается от традиционного и гораздо ближе тому, что сейчас называют инструментализмом. Старый материализм, говорил он, ошибочно полагал ощущение пассивным и таким образом приписывал активность главным образом объекту. С точки зрения Маркса, ощущения или восприятия есть взаимодействие субъекта и объекта; чистый объект, вне активности воспринимающего, является сырым материалом, который преобразуется в процессе познавания. Знание в старом смысле пассивного созерцания есть нереальная абстракция. На самом деле при этом происходит процесс *взаимодействия* с вещами. «Вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью, — вовсе не вопрос теории, а практический вопрос, — писал он. — В практике должен доказать человек истинность, то есть действительность и мощь посюстороннего своего мышления. Спор о действительности или недействительности мышления, изолирующего от практики, есть чисто *схоластический* вопрос... Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его»[1].

Я полагаю, мы можем интерпретировать Маркса в том смысле, что процесс, называемый философами преследованием знания, не является, как думали раньше, процессом, в котором объект остается постоянным, а приспособление осуществляется познающим. Наоборот, субъект и объект, познающий и познаваемая вещь находятся в непрерывном процессе взаимного приспособления. Он называет этот процесс «диалектическим», потому что этот процесс никогда не завершается полностью.

Существенным для этой теории является отрицание реальности «ощущения», как его понимали британские эмпиристы. То, что происходит, по их мнению, при «ощущении»,

[1] «Тезисы о Фейербахе».

было бы лучше назвать «актом замечания» вещей, что влечет активность. На самом деле, так утверждал бы Маркс, мы замечаем вещи лишь в процессе действия по отношению к ним, и любая теория, оставляющая в стороне действие, является неверной абстракцией.

Насколько я знаю, Маркс был первым из философов, критиковавшим понятие истины с такой активистской точки зрения. Но он не заходил далеко в своем критицизме, и поэтому я не буду останавливаться на этом вопросе здесь, оставляя его до следующей главы.

Философия истории Маркса есть смесь гегельянства и английских экономических концепций. Подобно Гегелю, он полагает, что мир развивается согласно диалектической формуле, но совершенно расходится с Гегелем относительно движущей силы этого развития. Гегель верил в мистическую сущность, называемую «Духом», которая направляет человеческую историю по пути развития, стадиями которого являются категории из «Логики» Гегеля. Почему Дух должен проходить через все эти стадии, не ясно. Есть искушение предположить, что Дух старается понять Гегеля и на каждой стадии торопливо воспроизводит в действительности то, что прочитал. Не считая неизбежности развития, диалектика Маркса не имеет ни одного из таких качеств. По Марксу, движущей силой является не дух, а материя. Но материя в весьма своеобразном смысле этого слова, совсем не похожая на полностью лишенную человеческого участия материю атомистов. Это означает, что, для Маркса, движущей силой на самом деле является отношение человека к материи, наиболее важная часть которого — способ производства. Таким образом, материализм Маркса на практике становится экономическим учением.

Политика, религия, философия и искусство любой эпохи человеческой истории являются, согласно Марксу, продуктами способа производства, присущего времени, и в меньшей степени, распределения. Я думаю, что он должен был бы применять этот тезис только к самым общим очертаниям культуры, но не к ее тонкостям. Сама доктрина называется «материалистическим пониманием истории». Это очень важный тезис; в частности, для историка философии. Сам я не

принимаю этого тезиса в том виде, как он изложен Марксом, но полагаю, что он содержит очень важные элементы истины. Я вполне осознаю его влияние на мои собственные взгляды на развитие философии, которые изложены в данной работе. Начнем с рассмотрения истории философии с точки зрения доктрины Маркса.

Субъективно, каждый философ кажется себе занятым преследованием нечто такого, что может быть названо «истиной». Философы могут расходиться в определениях «истины», однако в любом случае это нечто объективное, нечто такое, что каждый в некотором смысле должен принять. Ни один человек не должен браться за философию, если он полагает, что *вся* философия есть *просто* выражение иррациональных предпочтений. Но каждый философ согласится с тем, что многие философы склонны к определенным предпочтениям и имеют нерациональные резоны, обычно ими не осознаваемые для многих своих воззрений. Маркс, подобно остальным, верит в истинность своих доктрин; он не считает их лишь выражением чувств, свойственных мятежному немецкому еврею из буржуазной среды XIX века. Что можно сказать об этом конфликте между субъективными и объективными взглядами на философию?

В самом широком смысле мы можем сказать, что греческая философия вплоть до Аристотеля выражала умонастроение, свойственное городу-государству, что стоицизм более подходящ космополитическому деспотизму, что схоластическая философия есть интеллектуальное выражение Церкви как организации, что философия со времен Декарта или, во всяком случае, со времен Локка, стремится воплощать предрассудки торгового класса и что марксизм и фашизм представляют собой философии, выражающие дух современного индустриального государства. Это, я полагаю, и важно, и истинно. Однако я считаю, что Маркс не прав в двух аспектах. Во-первых, социальные условия, которые требуют учета, являются настолько же политическими, насколько экономическими. Они имеют дело с властью, и богатство лишь одна из сторон ее. Во-вторых, поиск социальных причин по большей части сходит на нет, как только проблема становится более детальной и технической. Первое из этих возражений

разработано мною в книге «Власть», и поэтому я не буду на нем останавливаться здесь. Второе более тесно связано с историей философии, и я приведу несколько примеров из этой области.

Возьмем для начала проблему универсалий. Эту проблему обсуждали сначала Платон, затем Аристотель, схоласты, британские эмпиристы и современные логики. Было бы абсурдно отрицать, что предубеждения оказывали влияние на точки зрения философов по этому поводу. На Платона тут повлиял Парменид и орфизм; он искал вечного мира и не хотел верить в окончательную реальность временного потока. Аристотель был настроен более эмпиристски и не питал неприязни к повседневному миру. Современные бескомпромиссные эмпиристы имеют противоположное платоновскому предубеждение: они полагают мысль о сверхчувственном мире неприятной и готовы пойти на многое, чтобы избежать веры в него. Но эти предубеждения в своих противостояниях неувядаемы и имеют весьма отдаленное отношение к социальным системам. Говорят, что любовь к вечному характерна для праздного класса, живущего чужим трудом. Сомневаюсь, чтобы это было истинным. Эпиктет и Спиноза не были людьми праздными. Напротив, можно было бы сказать, что представление о небесах как о месте, где нечего делать, принадлежит усталым труженикам, не желающим ничего, кроме отдыха. Такого рода аргументацию можно выдвигать постоянно, и она никуда не ведет.

С другой стороны, когда мы обращаемся к деталям спора об универсалиях, мы обнаруживаем, что каждая сторона может изобрести аргументы, значимость которых признает и другая сторона. Некоторые детали критики Аристотелем аргументов Платона были приняты почти всеми. Совсем недавно была разработана новая техника, и хотя окончательного решения проблема не получила, было решено много побочных проблем. Не так уж неразумно надеяться, что рано или поздно логики достигнут на сей счет определенного мнения.

В качестве второго примера возьмем онтологический аргумент. Он, как мы видели, был изобретен Ансельмом, отвергнут Фомой Аквинским, принят Декартом, опровергнут Кантом и восстановлен Гегелем. Я полагаю, что со всей опре-

деленностью можно считать, что современная логика путем анализа концепции «существование» доказала ошибочность аргумента. И это дело не темперамента или же социальной системы; это чисто технический аргумент. Опровержение аргумента не дает никаких, конечно, оснований для предположения о том, что его заключение, а именно, существование Бога, должно быть не истинно. Если бы это было так, то мы не могли бы предположить, что Фома Аквинский смог бы опровергнуть аргумент.

Или возьмем вопрос о материализме. Это слово имеет много значений, и мы видели, что Маркс радикально изменил его смысл. Жаркие дебаты по поводу истинности и ложности учения объяснялись по большей части отсутствием определения. При определении термина «материализм» одним образом обнаруживается ложность материализма; при других определениях он кажется истинным, хотя для этого и нет достаточных оснований. Наконец, согласно еще одной группе определений, есть некоторые резоны в его пользу, хотя эти резоны и не заключительны. Все это опять-таки зависит от технических заключений и не имеет ничего общего с социальной системой.

Суть вопроса на самом деле весьма проста. То, что принято называть «философией», состоит из двух совершенно различных элементов. С одной стороны, есть вопросы научного или логического толка, и их трактовка подвержена методам, относительно которых имеется общее согласие. С другой стороны, есть такие вопросы, которые представляют страстный интерес для большого числа людей, и нет солидных оснований для того или иного их решения. Среди таких вопросов есть практические вопросы, от решения которых стоять в стороне невозможно. Когда идет война, я должен защищать мою собственную страну или же войти в болезненный конфликт с друзьями и властями. Во многих случаях не было среднего пути между поддержкой и отрицанием официальной религии. По тем или иным причинам мы не находим возможным сохранять скептическую отстраненность по отношению ко многим проблемам, о которых молчит чистый разум. «Философия», в самом обычном смысле этого слова, есть органическое целое, состоящее из таких, не поддающих-

ся рациональному рассмотрению решений. Именно в отношении «философии» в этом смысле слова положения Маркса по большому счету верны. Но даже в этом смысле философию определяют другие социальные причины в той же мере, в какой и экономические. Война, в частности, исторически обусловлена, и победа в ней не всегда на стороне того участника, который имеет большие экономические ресурсы.

Маркс подогнал свою философию истории к образцу гегелевской диалектики, но на самом деле для него важна только одна из триад: феодализм, представленный помещиком; капитализм, представленный промышленником; и социализм, представленный наемным работником. Гегель рассматривал нации как носителей диалектического движения; Маркс же поставил на их место классы. Он всегда отметал всякие этические или гуманистические причины для предпочтения социализма или же для того, чтобы стать на сторону наемного работника. Он говорил, что дело не в том, что эта сторона этически лучше, а в том, что она является частью диалектического детерминистского движения. Он мог бы сказать, что не защищает социализм, а предрекает его наступление. Это, однако, не полностью верно. Он, несомненно, верил, что каждое диалектическое движение должно быть в некотором безличном смысле прогрессивным, и он определенно полагал, что социализм, будучи установленным, сделает для благополучия человечества больше, чем это сделали капитализм и феодализм. Это убеждение, хотя оно и господствовало в его жизни, оставалось в его сочинениях на заднем плане. Временами, однако, он отбрасывал свои спокойные предсказания в пользу горячего призыва к восстанию, и этот эмоциональный настрой его наглядно проступает за всеми научными прогнозами.

Как чистый философ Маркс обладает рядом серьезных недостатков. Он чрезмерно практичен и слишком прикован к проблемам своего времени. Взгляд его ограничен этой планетой, и на ней — Человеком. Со времени Коперника стало ясно, что Человек не обладает той космической важностью, которую он прежде приписывал себе. Ни один человек, который не смог усвоить этот факт, не имеет права называть свою философию научной.

При этой привязанности к делам земным у Маркса есть готовность уверовать в прогресс как в универсальный закон. Эта готовность характерна для XIX века, и она свойственна Марксу в той же мере, в какой и его современникам. Именно вера в неизбежность прогресса позволяла Марксу думать, что можно избавиться от этических рассмотрений. Если социализм наступит, то это будет улучшением. Он должен был бы с готовностью допустить, что это будет улучшение не для помещиков и капиталистов, но это лишь показало бы, что они не в гармонии с диалектическим движением времени. Маркс провозглашал себя атеистом, но придерживался космического оптимизма, который может быть оправдан только теистически.

Вообще все элементы философии Маркса, которые он заимствовал у Гегеля, ненаучны в том смысле, что нет причин полагать их истинными.

Вероятно, что философские одежды, в которые Маркс облачил свой социализм, имеют мало общего с основаниями его взглядов. Легко восстановить большую часть важного из сказанного им без всякой ссылки на диалектику. Он находился под сильным впечатлением от отталкивающей жестокости индустриальной системы в том виде, в каком она существовала в Англии сотню лет назад, с которой он познакомился через Энгельса и отчеты королевских комиссий. Он видел, что этот строй эволюционирует от свободной конкуренции к монополизму и что несправедливости породят движение протеста пролетариата. Он утверждал, что в развитом индустриальном обществе единственной альтернативой частной собственности капиталистов является собственность на землю и капитал Государства. Ни одно из этих положений к философии не относится, и следовательно, я не оцениваю истинность или ложность их. Суть дела состоит в том, что, если они истинны, их вполне достаточно для установления всего того, что практически важно для его системы. Гегельянские обрамления можно, следовательно, для пользы дела отбросить.

История репутации Маркса весьма любопытна. На его родине его доктрины инспирировали программу социал-демократической партии, которая постоянно росла до тех пор,

пока на всеобщих выборах 1912 года не набрала одной трети всех голосов. Сразу после окончания Первой мировой войны социал-демократическая партия оказалась у власти, и Эберт, первый президент Веймарской республики, был ее членом. Но к тому времени партия порвала с марксистской ортодоксией. Между тем в России фанатичные сторонники Маркса пришли к власти. На Западе ни одно крупное рабочее движение не было полностью марксистским; Британская лейбористская партия время от времени двигалась в этом направлении, но при этом она все-таки придерживалась эмпирического типа социализма. Однако огромное число интеллектуалов подпало под влияние Маркса, как в Англии, так и в Америке. В Германии всякая пропаганда его взглядов была подавлена силой, но можно ожидать их возрождения после свержения нацизма[1].

Современная Европа и Америка политически и идеологически разбились на три лагеря. Это либералы, которые все еще, насколько это возможно, следуют Локку и Бентаму, но в той или иной степени приспосабливаясь к нуждам промышленной организации. Это марксисты, которые контролируют правительство в России и, вероятно, будут усиливать свое влияние в других странах. Эти два мировоззрения философски не так уж далеки друг от друга, будучи оба рационалистическими и стремясь быть научными и эмпирическими. Но с точки зрения практической политики различие между ними очень велико. Оно проявляется в уже цитированном в предыдущей главе письме Джеймса Милля: «их понятия о собственности безобразны...».

Следует, однако, признать, что в некоторых своих аспектах рационализм Маркса ограничен. Хотя он утверждает, что его интерпретация тенденций развития верна и будет подтверждена событиями, он считает, что его аргумент сможет, за небольшими исключениями, апеллировать лишь к тем, чьи классовые интересы согласуются с аргументом. Он возлагает мало надежд на убеждение и полагается на классовую борьбу. Таким образом, на практике он привержен политике захвата власти, а также доктрине господствующего класса,

[1] Я пишу эти строки в 1943 году.

хотя и не господствующей расы. Верно, что можно ожидать в результате социальной революции исчезновения разделения на классы и наступления полной политической и социальной гармонии. Но это отдаленный идеал, подобный Второму Пришествию, а пока что существуют война и диктатура и навязывание идеологической ортодоксии.

Третья группа современных воззрений, представленных нацистами и фашистами, отличается философски от первых двух намного больше, чем они отличаются друг от друга. Она антирационалистична и антинаучна. Ее философскими предшественниками были Руссо, Фихте и Ницше. Она делает упор на волю, особенно на волю к власти; эта воля, по мысли ее приверженцев, коренится в отдельных расах и индивидах, которые тем самым имеют право управлять другими.

До Руссо мир обладал определенным единством. Оно исчезло на время, но, вероятно, ненадолго. Оно может возродиться через утверждение рационализма в умах людей, но никак не иначе, поскольку притязания на господство могут привести только к вражде.

Глава XXVIII
БЕРГСОН

Анри Бергсон был ведущим французским философом нашего века. Он оказал влияние на Уильяма Джеймса и Уайтхеда и значительно воздействовал на французскую мысль. Сорель, страстный защитник синдикализма и автор книги под названием «Размышление о насилии», использовал иррационализм бергсонианства для оправдания революционного рабочего движения, не имеющего определенной цели. Однако потом Сорель отказался от синдикализма и стал роялистом. В основном воздействие философии Бергсона было консервативным, оно легко согласовывалось с движением, достигшим кульминации в Виши. Но иррационализм Бергсона привлек к себе многих из тех, кто совсем не связан с политикой, например Бернарда Шоу, чья пьеса «Назад к Мафусаилу» — это чистое бергсонианство. Именно в чисто

философском аспекте, забывая о политике, мы должны будем рассмотреть учение Бергсона. Я довольно полно рассматриваю это учение, так как оно служит прекрасным примером восстания против разума, которое, начавшись с Руссо, постепенно распространяется на все большие и большие области духовной деятельности и жизни мира.

Философии, как правило, классифицируют или по их методу, или по их результатам: «эмпирические» и «априорные» — это классификация по методам; «реалистические» и «идеалистические» — классификация по результатам. Попытка таким путем классифицировать философию Бергсона вряд ли будет удачной, так как эта философия перечеркивает все общепринятые деления.

Но есть и другой способ классификации философий, менее точный, но, возможно, более полезный для нефилософов. Здесь принцип деления основывается на доминирующей страсти, которая побудила данного философа заняться философией. Таким образом, мы получим философии чувства, вдохновленные любовью к счастью, теоретические философии, вдохновленные любовью к знанию, и практические философии, вдохновленные любовью к действию.

К философиям чувства мы отнесем все те философии, которые прежде всего оптимистичны или пессимистичны, те, которые предлагают схемы спасения или стараются доказать, что спасение невозможно; к этому принадлежит большинство философий, связанных с религией. К теоретическим философиям мы отнесем большинство великих систем, так как, хотя страсть к познанию и редко встречается, именно она являлась источником почти всего того, что есть лучшего в философии. Практическими философиями в свою очередь мы назовем те, которые рассматривают действие как высшее благо, считая счастье практическим результатом, а познание — просто инструментом успешной деятельности. Философии такого типа были бы широко распространены среди жителей Западной Европы, если бы философы были средними людьми; но до недавнего времени эти философии встречались редко; фактически главными их представителями являются прагматисты и Бергсон. В возникновении этого типа философии мы можем видеть, как видел и сам Бергсон, восстание современного че-

ловека действия против авторитета Греции, в особенности Платона; или мы можем связать этот факт, как, по-видимому, делает доктор Шиллер, с империализмом и автомобилями. Современный мир требует такой философии, и успех, которого она достигла, поэтому не удивителен.

Философия Бергсона, в отличие от большинства систем прошлого, дуалистична. Мир для него разделен на две в корне различные части: с одной стороны — жизнь, с другой — материя, или, вернее, то инертное «что-то», которое интеллект рассматривает как материю. Вся вселенная есть столкновение и конфликт двух противоположных движений: жизни, которая стремится вверх, и материи, которая падает вниз. Жизнь есть единственная великая сила, единственный огромный жизненный порыв, данный единожды, в начале мира; встречающий сопротивление материи; борющийся, чтобы пробиться через материю; постепенно узнающий, как использовать материю с помощью организации; разделенный препятствиями, на которые он наталкивается, на различные течения, как ветер на углу улицы; частично подавляемый материей вследствие тех изменений (adaptations), которым материя его подвергает; все же всегда сохраняющий свою способность к свободной деятельности, всегда борющийся, чтобы найти новый выход; всегда ищущий большей свободы движения между враждебными стенами материи.

Эволюцию нельзя объяснить, считая главной причиной приспособление к окружающей среде; приспособление объясняет лишь повороты и изгибы эволюции, как и изгибы дороги, приближающейся к городу через холмистую местность. Но это сравнение не совсем правильно. В конце той дороги, по которой путешествует эволюция, не имеется города, то есть определенной цели. Механизм и телеология страдают одним и тем же недостатком: оба учения полагают, что в мире нет существенных новшеств. Механизм рассматривает будущее как содержащееся в прошлом, и телеология, поскольку она верит, что конец, которого надо достичь, может быть познан заранее, отрицает, что результат содержит что-либо существенно новое.

В противоположность обоим этим взглядам, хотя и больше сочувствуя телеологии, чем механизму, Бергсон утверж-

дает, что эволюция является поистине *творческой,* как работа художника. Побуждение к действию, неопределенное желание существует заранее, но, пока желание не удовлетворено, невозможно знать природу того, что удовлетворит это желание. Например, мы можем предполагать наличие у лишенных зрения животных некоторого смутного желания, чтобы быть осведомленными об объектах до соприкосновения с этими объектами. Отсюда вытекали усилия, которые в конце концов привели к созданию глаз. Зрение удовлетворило это желание, но заранее зрение нельзя было себе представить. На этом основании эволюцию нельзя предсказать, и детерминизм не может служить средством опровержения защитников свободы воли.

Этот общий контур наполняется описанием действительного развития жизни на Земле. Сначала поток разделился на животных и растения; растения предназначены, чтобы откладывать энергию в резервуар, животные — чтобы использовать энергию для внезапных и быстрых движений. Но позже среди животных появилось новое разветвление: более или менее разделились *интеллект* и *инстинкт*. Они никогда полностью не бывают друг без друга, но в основном интеллект есть несчастье человека, тогда как инстинкт в своем лучшем проявлении виден у муравьев, пчел и у Бергсона. Различие между интеллектом и инстинктом является основным в философии Бергсона, большая часть которой — как различие между Сэндфордом и Мертоном, где инстинкт — хороший мальчик, а интеллект — плохой.

Инстинкт в своем лучшем проявлении называется *интуицией*. «Под *интуицией,* — писал Бергсон, — я подразумеваю инстинкт, ставший бескорыстным, сознающим самого себя, способным размышлять о своем предмете и расширять его бесконечно». Не всегда легко объяснить поступки интеллекта, но если нам надо понять Бергсона, то мы должны приложить к этому все усилия.

«Интеллект, в том виде, как он выходит из рук природы, имеет главным своим объектом неорганическое твердое тело», он может ясно представлять себе только прерывное и неподвижное, его понятия расположены вне друг друга, как объекты в пространстве, и имеют одинаковую устойчивость.

Интеллект разделяет в пространстве и фиксирует во времени, он не создан для того, чтобы мыслить эволюцию, но представляет себе *становление* как серию состояний. «Интеллект характеризуется естественной неспособностью понимать жизнь»; геометрия и логика, которые являются типичными продуктами интеллекта, строго применимы только к твердым телам, в прочих же случаях рассудочная деятельность интеллекта должна подвергаться проверке здравого смысла, который, как правильно говорит Бергсон, есть нечто совершенно отличное. Твердые тела созданы разумом для того, чтобы приложить к ним интеллект, так же как шахматная доска придумана, чтобы играть на ней в шахматы. Происхождение интеллекта и происхождение материальных тел, говорят нам, соотносительно; и то, и другое развилось в процессе взаимного приспособления. «Один тождественный процесс должен был выкроить одновременно материю и интеллект из одной ткани, их обоих содержавшей».

Концепция об одновременном росте материи и интеллекта остроумна и заслуживает того, чтобы ее поняли. В общем, я думаю, она означает следующее: интеллект есть сила, позволяющая видеть вещи отдельными друг от друга, а материя — то, что разделено на отдельные вещи. В действительности существуют не отдельные твердые вещи, а только бесконечный поток становления, в котором ничто становится ничем. Но это становление может быть движением вверх или вниз: если это движение вверх, его называют жизнью; если движение вниз, оно, как ошибочно утверждается на основе интеллекта, называется материей. Я полагаю, что Вселенная имеет форму конуса с абсолютом в вершине, так как движение вверх соединяет тела, а движение вниз разделяет их, или по крайней мере кажется, что разделяет. Чтобы восходящее движение духа было способно пробираться сквозь нисходящее движение падающих тел, оно должно быть способно прокладывать себе пути между этими телами. Так образовался интеллект, появились рельефы и пути, и первичный поток разделился на отдельные тела. Интеллект можно сравнить с ножом для разрезания куриного мяса, но он имеет ту особенность, что воображает, будто цыпленок всегда был разделен на те куски, на которые разрезал его нож.

«Интеллект, — говорит Бергсон, — неизменно ведет себя так, как будто он зачарован созерцанием инертной материи. Интеллект — это жизнь, смотрящая вовне, становящаяся вне относительно самой себя, принимающая как принцип приемы неорганизованной природы, чтобы применять их в действии». Если бы нам было позволено добавить еще один образ к тем многим, которыми Бергсон иллюстрирует свою философию, мы могли бы сказать, что Вселенная есть огромный фуникулер, в котором жизнь — это поезд, идущий вверх, а материя — поезд, идущий вниз. Интеллект состоит в наблюдении спускающегося поезда, в то время как он проходит мимо поднимающегося поезда, где сидим мы. Очевидно, что более благородный дар, который концентрирует свое внимание на нашем собственном поезде, есть инстинкт или интуиция. Можно перепрыгнуть из одного поезда в другой; это случается, когда мы становимся жертвами автоматической привычки, в этом сущность комического. Или мы можем разделиться на части: одну часть — идущую вверх, другую — вниз; тогда комична только часть, идущая вниз. Но сам по себе интеллект не является нисходящим движением — это просто наблюдение нисходящего движения восходящим движением.

Как интеллект связан с пространством, так инстинкт или интуиция связаны с временем. Одной из наиболее примечательных черт философии Бергсона является то, что в отличие от большинства мыслителей он рассматривает время и пространство как глубоко различные вещи. Пространство — характеристика материи — возникает при рассечении потока; оно в действительности иллюзорно, полезно до некоторой степени на практике, но чрезвычайно вводит в заблуждение в теории. Время, наоборот, есть существенная характеристика жизни или разума. «Повсюду, где что-нибудь живет, всегда найдется раскрытый реестр, в котором время ведет свою запись». Но время, о котором здесь говорится, — это не математическое время, не однородное собрание взаимно внешних моментов. Математическое время, согласно Бергсону, есть в самом деле форма пространства; время, являющееся сущностью жизни, он называет *длительностью*. Понятие длительности — одно из основных в его философии, оно появляется уже в самой ранней его книге «Время и свобода воли»,

и нам необходимо усвоить это понятие, если мы хотим разобраться в его системе. Однако это очень трудное понятие. Я сам не вполне его понимаю и поэтому не могу надеяться, что объясню его с той ясностью, которой оно, без сомнения, заслуживает.

«Чистая длительность, — читаем мы, — есть форма, которую принимают наши сознательные состояния, когда наше «я» активно работает, когда оно не устанавливает различия между настоящими состояниями и состояниями, им предшествовавшими». Оно объединяет прошедшее и настоящее в одно органическое целое, где имеется взаимное проникновение, последовательность без различения. «В нашем «я» существует последовательность без взаимной внеположности, а вне моего «я», в чистом пространстве, имеется взаимная внеположность без последовательности».

«Вопросы, касающиеся субъекта и объекта, их различия и их единства, должны ставиться скорее как функция времени, нежели как функция пространства». В длительности, в которой мы *рассматриваем наши действия,* имеются разделенные элементы, но в длительности, в которой мы фактически *действуем,* наши состояния растворяются друг в друге. Чистая длительность есть то, что наиболее удалено от внеположности и меньше всего проникнуто внеположностью, это — длительность, в которой прошлое чревато совершенно новым настоящим. Но тогда наша воля напряжена до предела, нам надо собрать прошлое, которое ускользает прочь, и втолкнуть его целым и неразделенным в настоящее. В такие моменты мы действительно владеем собой, но моменты эти редки. Длительность есть тот самый материал действительности, который находится в вечном становлении, никогда не являясь чем-то законченным.

Прежде всего, длительность обнаруживает себя в *памяти,* так как именно в памяти прошлое продолжает существовать в настоящем. Таким образом, теория памяти приобретает большое значение в философии Бергсона. В работе «Материя и память» Бергсон пытается показать отношения разума и материи, причем реальность обоих понятий утверждается путем анализа памяти, которая является «пересечением разума и материи».

Бергсон говорит, что понятием «память» обычно объединяют две радикально отличные вещи, этому различию Бергсон уделяет особое внимание. «Прошлое переживает себя, — пишет он, — в двух различных формах: во-первых, в виде двигательных механизмов, во-вторых, в виде независимых воспоминаний». Например, о человеке говорят, что он помнит стихотворение, если он может повторить его наизусть, то есть, если он приобрел некоторую привычку или механизм, позволяющие ему повторить ранее проделанное действие. Но он мог бы, по крайней мере теоретически, быть способным повторить стихотворение, и не помня тех предыдущих случаев, когда он читал его раньше. Таким образом, этот вид памяти не включает осознания прошедших событий. Второй вид, который только один и заслуживает названия «памяти», представлен воспоминаниями тех отдельных случаев, когда человек читал стихотворение, причем каждый случай не похож на другие случаи и связан с определенной датой. Это не вопрос *привычки,* так как каждое событие происходило только однажды и произвело впечатление сразу. Предполагается, что каким-то образом все, что когда-нибудь с нами случалось, помнится, но, как правило, доходит до сознания только то, что полезно. Кажущиеся провалы памяти, как доказывает Бергсон, являются в действительности провалами не психической части памяти, а моторного механизма, вводящего память в действие. Этот взгляд подтверждается рассмотрением физиологии мозга и явлениями потери памяти, из которых, как утверждает Бергсон, следует, что истинная память не является функцией мозга. Прошлое должно быть *действием* материи, *воображаемым* разумом. Память не есть эманация материи; разумеется, более близким к истине было бы противоположное утверждение, если бы мы подразумевали под материей то, что схвачено в конкретном восприятии, которое всегда имеет некоторую длительность.

«Память» в принципе должна быть силой, абсолютно независимой от материи. И если дух есть реальность, то именно здесь, в явлении памяти, мы можем экспериментально войти с ним в соприкосновение».

Чистая память для Бергсона противоположна чистому восприятию, по отношению к которому он занимает ультра-

реалистическую позицию. «В чистом восприятии, — говорит он, — мы в действительности находимся по ту сторону самих себя. Мы соприкасаемся с действительностью объекта непосредственно интуицией». Он настолько полно идентифицирует восприятие с его объектом, что почти совсем отказывается называть его психическим. «Чистое восприятие, — пишет он, — которое является низшей ступенью разума, разума без памяти, — это действительно часть материи, в том смысле как мы понимаем материю. Чистое восприятие образуется пробуждающимся действием, его действительность лежит в его активности. Именно таким путем *мозг* оказывается связанным с восприятием, так как он не является инструментом действия. Функция мозга есть ограничение нашей умственной жизни тем, что практически полезно». Можно заключить, что, если бы не мозг, мы могли бы воспринимать все, но на самом деле мы воспринимаем только то, что нас интересует. «Тело, всегда обращенное к действию, имеет своей основной функцией ограничение жизни духа относительно действия». Фактически, это инструмент выбора.

Во всем вышеизложенном я в основном старался просто обрисовать взгляды Бергсона, не приводя тех доводов, которые он выдвигает, чтобы доказать истинность своих взглядов. В отношении взглядов Бергсона это сделать легче, чем в отношении взглядов большинства других философов, так как Бергсон, как правило, не приводит никаких доказательств в защиту своих мнений, а полагается на присущую им привлекательность и на обаяние превосходного стиля. Как рекламодатель, он рассчитывает на красочность и разнообразие изложения и на кажущееся объяснение многих неясных явлений. В том способе, с помощью которого Бергсон рекомендует свои взгляды читателю, особенно большую роль играют аналогии. Имеющееся в его работах число сравнений для жизни превосходит количество их у любого из известных мне поэтов. Жизнь, говорит он, подобна снаряду, разрывающемуся на осколки, каждый из которых есть снова снаряд. Жизнь подобна пучку. Вначале это была тенденция накапливания в резервуаре; это накапливание осуществляют главным образом зеленые части растений. Но резервуар будет наполнен кипящей водой, выделяющей пар; из него «беспре-

рывно выбрасываются струи, из которых каждая, падая, образует мир». И снова: «Жизнь в ее целом является как бы огромной волной, которая распространяется от центра и которая почти на всей окружности останавливается и превращается в колебания на месте; в одной только точке препятствие было побеждено, импульс прошел свободно». Затем наступает кульминационный пункт, где жизнь сравнивается с кавалерийской атакой. «Все организованные существа, начиная с самого скромного и до самого возвышенного, от первых зачатков жизни до нашей эпохи, везде и во все времена только и делают, что выявляют единый порыв, обратный движению материи и неделимый в самом себе. Все живые существа держатся вместе и все поддаются одному и тому же страшному напору. Животное опирается на растение, человек обуздывает животных, и все человечество в пространстве и во времени — это одна огромная армия, скачущая галопом рядом с каждым из нас, впереди и позади нас в сокрушительной атаке, способная преодолеть всякое сопротивление и победить многие препятствия, может быть, даже смерть».

Но хладнокровный критик, чувствующий себя просто безучастным очевидцем атаки, в которой человек оседлал животное, может подумать, что с подобной формой упражнений вряд ли совместимо спокойное и тщательное мышление. Когда ему говорят, что мышление есть просто средство действия, просто импульс, чтобы избежать препятствий на пути, то ему может показаться, что такого рода взгляд под стать кавалерийскому офицеру, но отнюдь не философу, делом которого в конце концов является мышление. Такой человек может почувствовать, что в страсти и шуме бешеного движения не найдется места для более слабой музыки разума, не найдется досуга для беспристрастного созерцания, когда ищут величия не в буйстве, а в величии отраженной Вселенной. В этом случае у него может появиться искушение спросить: а имеются ли какие-нибудь резоны, чтобы принять столь беспокойный взгляд на мир? И если он задаст такой вопрос, то обнаружит (если я не ошибаюсь), что для принятия этого взгляда нет ровно никаких оснований ни во Вселенной, ни в писаниях самого Бергсона.

Одно из печальных последствий антиинтеллектуальной философии типа бергсоновской заключается в том, что она процветает на ошибках и путаницах интеллекта. Поэтому подобная философия приводит к тому, что плохое мышление предпочитают хорошему, что всякое временное затруднение провозглашают неразрешимым и всякую глупую ошибку считают выявляющей банкротство интеллекта и триумф интуиции. В работах Бергсона часто упоминаются математика и наука, и невдумчивому читателю может показаться, что эти упоминания сильно укрепляют позиции Бергсона. Что касается науки, особенно биологии и физиологии, то я не настолько компетентен, чтобы критиковать его толкования. Но в том, что касается математики, Бергсон умышленно предпочитает традиционные ошибки в интерпретации более современным взглядам, преобладающим среди математиков в последние 80 лет. В этом отношении он следует примеру большинства философов. В XVIII и начале XIX века исчисление бесконечно малых, хотя и хорошо развитое как метод, опиралось в своих основаниях на многочисленные ошибки и путаные мысли. Гегель и его последователи схватились за эти ошибки и путаницы, опираясь на них в своей попытке доказать, что вся математика внутренне противоречива. Этот гегелевский взгляд на математику получил широкое распространение в философии, где и сохранялся еще долго после того, как математики ликвидировали все те затруднения, на которых основывались утверждения философов. И пока главная цель философов — это показывать, что с помощью терпения и детального обдумывания ничего познать нельзя и что нам следует относиться с обожанием к предрассудкам невежды, именуемого «разум», если мы — гегельянцы, или именуемого «интуиция», если мы — бергсонианцы, — до тех пор философы будут заботиться о том, чтобы оставаться в неведении относительно того, что сделали математики для ликвидации своих ошибок, которыми воспользовался Гегель.

Кроме уже рассмотренного нами понятия о числе, главный пункт, в котором Бергсон затрагивает математику, — это его отрицание того, что он называет «кинематографическим» представлением о мире. Математика толкует изменение, даже непрерывное изменение, как образуемое серией состояний;

Бергсон, наоборот, утверждает, что никакая серия состояний не может дать представление о том, что непрерывно и что изменяющаяся вещь никогда не находится ни в каком состоянии. Представление об изменении как состоящем из ряда меняющихся состояний он называет кинематографическим; этот взгляд, говорит он, естествен для интеллекта, но в корне ошибочен. Истинное изменение может быть объяснено только с помощью истинной длительности, которая включает в себя взаимное проникновение прошлого и настоящего, а не математическую последовательность статичных состояний. И это он называет «динамической», в отличие от «статической», картиной мира. Это вопрос серьезный, и, несмотря на его трудность, мы не можем пройти мимо него.

Теория длительности Бергсона связана с его теорией памяти. Согласно этой теории, то, что мы помним, продолжает существовать в памяти и поэтому проникает в настоящее; прошлое и настоящее не являются взаимно внеположными, но смешаны в единстве сознания. Действие, говорит он, — это то, что составляет бытие, а математическое время — просто пассивное вместилище, которое ничего не делает и поэтому есть ничто. Прошлое — это то, что уже не действует, а настоящее — то, что действует сейчас. Но в этом утверждении, как, разумеется, и во всей концепции длительности, Бергсон бессознательно принимает обычное математическое время; без него утверждения Бергсона бессмысленны. Что он подразумевает, говоря: «Прошлое есть, в сущности, *то, что уже более не действует»,* — как не то, что прошлое есть то, действия чего — в прошлом? Слова «уже более» как раз и выражают прошлое; для человека, у которого нет обычного понятия о прошлом как о чем-то вне настоящего, эти слова не имели бы смысла. Таким образом, его определение образует порочный круг. Фактически он говорит: «Прошлое есть то, действия чего — в прошлом». Подобное определение нельзя считать удачным достижением. То же самое относится и к настоящему. Настоящее, говорят нам, — это *«то, что действует сейчас»*. Но слово «сейчас» вводит как раз идею настоящего, которое требовалось определить. Настоящее, действующее сейчас, противопоставляется тому, что *действовало* или *будет* действовать. Иначе, настоящее есть то, дей-

ствие чего — в настоящем, а не в прошлом или будущем. Снова определение замыкается в круг. Дальнейшей иллюстрацией этой ошибки служит отрывок, взятый с той же самой страницы: «То, что составляет наше чистое восприятие, есть наше зарождающееся действие. Таким образом, *действительность* нашего восприятия заключается в его *действенности,* в движениях, продолжающих его, а не в его большей интенсивности; прошлое есть только идея, настоящее есть идеодвигатель (ideo-motor)». Из этого отрывка вполне ясно, что, когда Бергсон говорит о прошлом, он подразумевает не прошлое, а наши настоящие воспоминания о прошлом. Прошлое, когда оно существовало, было столь же активным, как настоящее сейчас; так, если бы взгляды Бергсона были правильны, то настоящему моменту следовало бы быть единственным активным моментом во всей истории мира. В предшествующее время были другие восприятия, столь же активные и столь же действительные в свое время, как и наши теперешние восприятия. Прошлое в свое время было отнюдь не только идеей, но по своему внутреннему характеру тем же, чем настоящее сейчас. Однако Бергсон просто забывает о реальном прошлом; то, о чем он говорит, — это идея прошлого в настоящем. Реальное прошлое не смешивается с настоящим, так как не является его частью; это совсем другая вещь.

Вся теория длительности и времени Бергсона основывается на элементарном смешении настоящих явлений воспоминаний с прошлыми событиями, которые вспоминаются. Но так как время столь привычно для нас, порочный круг, заключающийся в его попытке определить прошлое как то, что уже более не активно, становится сразу же ясным. В действительности то, что дает Бергсон, — это его представление о различии между восприятием и воспоминанием — оба факта существуют в *настоящем.* Однако сам он думает, что дал различие настоящему и прошлому. Как только это смешение обнаруживается, сразу становится очевидным, что его теория времени полностью пренебрегает временем.

Конечно, значительная часть философии Бергсона, вероятно, именно та часть, которая обусловила популярность этой философии, не зависит ни от каких аргументов и не может быть опровергнута аргументами. Его образная карти-

на мира, рассматриваемая как поэтическое достижение, в основном не может быть ни доказана, ни опровергнута. Шекспир назвал жизнь бродящей тенью. Шелли сказал, что она подобна куполу из разноцветного стекла. Бергсон сравнил ее со снарядом, разрывающимся на части, которые суть снова снаряды. Если бергсоновский образ нравится вам больше, то он столь же закончен.

То благо, которое Бергсон надеется увидеть реализованным в мире, — это действие ради действия. Всякое чистое созерцание он называет «сном» и клеймит целым рядом нелестных эпитетов: статический, платоновский, математический, логический, интеллектуальный. Тем, кто хочет предвидеть тот конец, к которому должно прийти действие, говорят, что этот конец не будет чем-либо новым, потому что желание, как и память, отождествляется со своим объектом. Таким образом, мы приговорены в действии быть слепыми рабами инстинкта: жизненная сила подталкивает нас вперед бесконечно и непрестанно. В этой философии нет места для момента созерцательного проникновения, когда, поднимаясь над животной жизнью, мы начинаем сознавать более важные цели, избавляющие человека от жизни животных. Те люди, кому активность без цели кажется достаточным благом, найдут в книгах Бергсона приятную картину Вселенной. Но те, для кого действие, чтобы иметь какую-то ценность, должно вдохновляться неким видением, неким воображаемым предзнаменованием мира менее жестокого, менее несправедливого, менее терзаемого раздором, чем мир нашей повседневной жизни, — короче, те, чьи действия основываются на размышлении, не найдут в его философии того, что ищут, и не будут сожалеть, что нет никаких причин считать ее истинной.

Глава XXIX
УИЛЬЯМ ДЖЕЙМС

Уильям Джеймс (1842–1910) был прежде всего психологом, но он имеет значение как философ по двум причинам: он создал учение, которое назвал «радикальным эмпиризмом»,

и был одним из трех поборников теории, называемой «прагматизмом» или «инструментализмом». В дальнейшем он был, как того и заслуживал, признанным вождем американской философии. Изучение медицины привело его к рассмотрению психологии. Его большая книга, посвященная этому предмету, опубликованная в 1890 году, написана с выдающимся мастерством. Но я не буду обсуждать ее, так как она является вкладом в науку, а не в философию.

Философские интересы У. Джеймса имели две стороны: научную и религиозную. Если брать его философские интересы, научную сторону, то изучение медицины направило его мысли в сторону материализма, который, однако, сдерживался религиозными чувствами. Его религиозные убеждения были самыми протестантскими, самыми демократическими, полными тепла, человеческой доброты. Он категорически отказался последовать за своим братом Генри в лоно утонченного снобизма. «Сатана, — говорит Джеймс, — возможно, и был джентльменом, как о нем говорят, но каков бы ни был Бог земли и небес, он, без сомнения, не может быть джентльменом». Это очень характерное заявление.

Своим добросердечием и очаровательным юмором он вызывал почти всеобщую любовь. Единственный известный мне человек, который не чувствовал к нему никакой привязанности, — это Сантаяна, докторскую диссертацию которого Джеймс назвал «верхом нравственной испорченности». Эти два человека были противоположны друг другу по темпераменту, и этого различия ничто не могло преодолеть. Сантаяна тоже любил религию, но совсем по-другому. Он любил ее эстетически и исторически, а не как помощь в нравственной жизни; естественно, что он предпочитал католичество протестантству. Интеллектуально он не мог принять ни одну из догм христианства, но был согласен, что другие должны верить в них, и сам высоко ценил то, что считал христианским мифом. Джеймсу такое отношение могло казаться только аморальным. От своих предков-пуритан он унаследовал глубокую веру, что самое важное в жизни — это хорошее поведение, и его демократические чувства делали для него невозможным молчаливое признание того, что для философов существует одна истина, а для простого народа (the

vulgar) — другая. Противоположность католического и протестантского темпераментов продолжала существовать и у неортодоксов: Сантаяна был католическим вольнодумцем, Уильям Джеймс — протестантом, хотя и еретиком.

Доктрина радикального эмпиризма Джеймса была впервые провозглашена в 1904 году в очерке под названием «Существует ли сознание?». Основная цель этого очерка — отрицание отношения субъекта к объекту как основного принципа. До этого времени философы считали не требующим доказательства, что имеется вид явления, называемый «познание», в котором одна сущность, познающий или субъект, познает другую познаваемую вещь или объект. Познающий рассматривается как ум или душа; познаваемый объект может быть материальным объектом, вечной сущностью, другим умом или, в самосознании, идентичным с познающим. Почти все в общепринятой философии было тесно связано с дуализмом субъекта и объекта. Если не принимать существование различия между субъектом и объектом в качестве фундаментального, то и различие между умом и материей, и созерцательный идеал, и традиционное понятие «истины» — все нуждается в радикальном переосмыслении.

Что касается меня, то я убежден, что в этом вопросе Джеймс частично прав и уже из-за одного этого достоин занять почетное место среди философов. Я придерживался другой точки зрения до тех пор, пока он и те, кто соглашается с ним, не убедили меня в истинности его учения. Но давайте рассмотрим его аргументы.

Сознание, говорит он, — «это название несуществующей вещи, оно не имеет права занимать место среди основных принципов. Те, кто еще остается верным ему, цепляются просто за эхо, за слабый отзвук, оставляемый исчезающим понятием «души» в воздухе философии». Не имеется, продолжает он, «никакого первичного вещества или качества бытия, кроме того, из которого сделаны материальные объекты и из которого составлены наши мысли о них». Он поясняет, что вовсе не отрицает, что наши мысли представляют собой некоторую функцию познания и что эта функция может быть названа «быть сознательным» (being conscious). То, что он действительно отрицает, это, грубо говоря, взгляд на

сознание как на «вещь». Он утверждает, что имеется «только одно первичное вещество или материал, из которого состоит все в мире». Это вещество он называет «чистый опыт». Познание, говорит он, — это частный вид отношений между двумя порциями чистого опыта. Отношение между субъектом и объектом есть производное: «Я верю, что опыт не имеет внутренней двойственности». Данная неделимая порция опыта может быть в одних условиях познающим субъектом, в других — чем-то познаваемым.

Он определяет «чистый опыт» как «непосредственный жизненный поток, представляющий материал для нашего последующего отражения».

Можно видеть, что это учение упраздняет различие между умом и материей, рассматриваемое как различие между двумя разными «видами» того, что Джеймс называет «Stuff» (вещество). Соответственно те, кто согласен с Джеймсом в данном вопросе, пропагандируют так называемый «нейтральный монизм», согласно которому вещество, из которого построен мир, — это и не ум и не материя, а нечто предшествующее и тому и другому. Сам Джеймс не развивал этого пункта, подразумеваемого в его теории, наоборот, употребление им выражения «чистый опыт» указывает на возможный неосознанный берклианский идеализм. Слово «опыт» — одно из тех слов, которое философы часто применяют, но которому редко дают определение. Давайте рассмотрим, что оно может означать.

Здравый смысл считает, что многие явления, хотя они и происходят, не даны в опыте, например события на невидимой стороне Луны. Беркли и Гегель — оба, но по разным основаниям, отрицали это и утверждали, что не данное нам в опыте есть ничто. Сейчас большинство философов считает, и, по-моему, справедливо, что их аргументы неверны. Если бы мы должны были твердо придерживаться взгляда, что «вещество» мира — это «опыт», мы пришли бы к необходимости придумать сложные и не внушающие доверия объяснения того, что мы подразумеваем под такой вещью, как «невидимая сторона Луны». И если бы мы не смогли логически выводить явления, не данные в опыте, из явлений, данных в опыте, нам было бы трудно найти основания для веры

в существование чего-либо, кроме нас самих. Правда, Джеймс отрицает это, но его доводы не очень убедительны.

Что мы подразумеваем под «опытом»? Лучший способ найти ответ — это спросить: в чем разница между событием, данным в опыте и не данным в опыте? Дождь, который мы видим или чувствуем, дан в опыте, но дождь, идущий там, где нет ничего живого, не дан в опыте. Таким образом, мы приходим к выводу: опыт есть только там, где есть жизнь. Но опыт протяжен в пространстве или времени не одинаково с жизнью. Со мной происходят многие вещи, которых я не замечаю. О них едва ли можно сказать, что они «даны в опыте». Ясно, что я переживаю в опыте все, что я помню, но многие события, которых я четко не помню, могли вызвать привычку, все еще продолжающую существовать. Когда-то обжегшийся ребенок боится огня, даже если он и не помнит случая, когда он обжегся. Я думаю, мы можем сказать, что событие «дано в опыте», если оно вызвало привычку. (Память — это один из видов привычки.) Вообще говоря, привычки возникают только у живых организмов. В то время как кочерга не боится огня, как бы ее часто ни раскаляли докрасна. Поэтому на основании здравого смысла мы скажем, что «опыт» и «вещество мира» не равнозначны. А я не вижу каких-либо основательных причин, по которым надо в данном вопросе отступать от здравого смысла.

За исключением этого понятия «опыта», я соглашаюсь с радикальным эмпиризмом Джеймса.

По-другому обстоит дело с его прагматизмом и «волей к вере». Мне кажется, что последнее особенно предназначено для благовидной, но софистической защиты некоторых религиозных догм — защиты, которую больше того не может принять никакой искренне верующий.

Работа «Воля к вере» была опубликована в 1896 году, «Прагматизм — новое название некоторых старых способов мышления» — в 1907 году. В последней книге разрабатываются идеи первой. В книге «Воля к вере» утверждается, что мы часто вынуждены на практике принимать решения, для которых не существует никаких достаточных теоретических оснований. Ведь даже «ничегонеделание» уже есть некоторое решение. Религиозные проблемы, говорит Джеймс, подходят

под эту рубрику. У нас есть, утверждает он, право принять позицию верующего, хотя «наш чисто логический интеллект может не быть принужден к этому». Это, в сущности, позиция савойского викария Руссо, но Джеймс развил ее по-новому.

Нам говорят, что моральный долг правдивости состоит из двух одинаково важных заповедей: «верь истине» и «избегай ошибок». Скептик неправильно заботится только о выполнении второй, и, таким образом, он не верит в различные истины, которым верят менее осторожные люди. Если верить истинам и избегать ошибок одинаково важно, то, когда предо мной встанет альтернатива, я поступлю правильно, поверив в любую из этих возможностей, потому что при этом у меня будут шансы поверить в истину. Если же я воздержусь от решения, то у меня не будет никаких шансов.

Если принять всерьез это учение, то полученная в результате этика будет очень странной. Предположим, я встречаю в поезде незнакомого человека и спрашиваю себя: «Его зовут Эбенезер Смит?» Если я допускаю, что я этого не знаю, то я, несомненно, не верю в истину относительно его имени. Если же я решу поверить, что его зовут именно так, то у меня есть шанс, что я, может быть, верю в истину. Скептик, утверждает Джеймс, боится быть обманутым и из-за этого страха может потерять важную истину. «А кто докажет, что обмануться из-за надежды много хуже, чем обмануться из-за страха?» Казалось бы, следует, что если я многие годы надеюсь встретить человека по имени Эбенезер Смит, то положительная, в противоположность отрицательной, правдивость должна побуждать меня верить, что так зовут каждого встречного незнакомца, до тех пор пока я не получу решающих доказательств обратного.

«Но, — скажут мне, — пример абсурдный, так как хотя вы и не знаете имени незнакомца, то отлично знаете, что только небольшой процент человечества носит имя Эбенезер Смит. Поэтому вы вовсе не находитесь в состоянии полного незнания, которое предполагалось при вашей свободе выбора».

Следует отметить странную вещь, что Джеймс во всей своей работе ни разу не упоминает понятия вероятности, хотя почти всегда в связи с рассмотрением любого вопроса имеются легко обнаруживаемые вероятностные рассуждения.

Допустим (конечно, ортодоксальный верующий не смог бы этого допустить), что нет никаких доводов за или против любой религии мира. Предположим, что вы китаец и имеете дело с конфуцианством, буддизмом и христианством. Законы логики не позволяют вам допустить, что каждая из этих религий истинна. Предположим, что у буддизма и христианства равные шансы быть истинными, тогда при условии, что оба эти учения одновременно быть истинными не могут, истинным должно быть одно из них, и, стало быть, конфуцианство ложно. Если бы все три учения имели равные шансы, то ложность каждого была бы более вероятна, чем истинность. При таком подходе принципы Джеймса терпят крах, как только делаем вероятность предметом обсуждения.

Странно, что Джеймс, несмотря на то что он выдающийся психолог, позволил себе одну непродуманность в этом вопросе. Он говорит так, будто полная вера или полное неверие — это единственные возможные случаи, полностью игнорируя все оттенки сомнения. Предположим, например, что я ищу в шкафу книгу. Я думаю: *«Она может быть* в этом шкафу», — и продолжаю искать; но я не думаю: «Она *находится* в этом шкафу», — пока я ее не увижу.

Мы обычно действуем согласно гипотезам, но не совсем так, как мы бы действовали согласно тому, что считаем несомненным фактом. Ведь когда мы поступаем согласно гипотезам, то неустанно ищем новые доказательства.

Заповедь правдивости, мне кажется, не такова, как думал Джеймс. Я бы сформулировал ее так: «Оказывайте любой гипотезе, достойной рассмотрения, столько доверия, сколько она заслуживает по степени своей обоснованности». А если гипотеза достаточно важна, то мы обязаны дополнительно искать дальнейшие доказательства. Таков обыденный здравый смысл, который находится в согласии с законами правосудия, но он сильно отличается от того, что рекомендует Джеймс.

Было бы несправедливо по отношению к Джеймсу рассматривать его положение «воля к вере» изолированно; это была промежуточная доктрина, которая естественным путем развилась в прагматизм. Прагматизм, по Джеймсу, — это в первую очередь новое определение понятия «истина». Были

еще два других поборника прагматизма: Шиллер и доктор Дьюи. Дьюи будет посвящена следующая глава; Шиллер же сыграл меньшую роль, чем двое других. Между Джеймсом и Дьюи имеется разница в том, что они подчеркивают различные стороны этого учения. Мировоззрение Дьюи научно, его аргументы чаще всего получены из исследования метода науки, а Джеймс в первую очередь рассматривал вопросы религии и морали. Грубо говоря, он был готов защищать любое учение, направленное к тому, чтобы сделать людей добродетельными и счастливыми. Если это учение выполняет свое назначение, оно «истинно» в том смысле, в каком Джеймс употребляет это слово.

Принцип прагматизма, согласно Джеймсу, был впервые сформулирован Пирсом, который утверждал, что для достижения ясности в наших мыслях о каком-нибудь объекте надо только выяснить, какие возможные последствия практического характера этот объект может содержать в себе. Джеймс поясняет, что функция философии состоит в выяснении того, какая разница для вас или для меня, если истинна та, а не иная формула мира. Таким образом, теории становятся инструментами, а не ответами на загадки.

Идеи, говорит нам Джеймс, становятся истинными постольку, поскольку они помогают нам вступать в удовлетворительные отношения с другими частями нашего опыта. «Мысль» «истинна» постольку, поскольку вера в нее выгодна для нашей жизни». Истина — это одна из разновидностей добра, а не отдельная категория. Идея случайно оказывается истинной; истинной *делают* ее события. Правильно будет сказать вместе с интеллектуалистами, что истинная идея должна находиться в соответствии с действительностью, но «соответствие» не значает «копирования». «“Соответствовать” действительности в широчайшем смысле слова может означать лишь то, что мы движемся (ведомы — guided) или прямо к ней или в ее окрестность, или же что мы приведены в такое активное (working) соприкосновение с ней, что в состоянии воздействовать на нее или на нечто, связанное с ней, лучше, чем если не было бы этого соответствия». Он добавляет, что «истинное», говоря коротко, это лишь удобное в образе нашего мышления... в конечном счете и в итоге

действия». Другими словами, наша обязанность искать истину есть часть нашей общей обязанности делать то, что выгодно.

В главе о прагматизме и религии он пожинает плоды своих высказанных выше положений: «Мы не можем отвергнуть никакую гипотезу, если из нее вытекают полезные для жизни следствия». «...Гипотеза о Боге истинна, если она служит удовлетворительно в самом широком смысле слова». «Мы вполне можем верить, на основании факта религиозного опыта, что существуют высшие силы, занятые тем, чтобы спасти мир в смысле наших собственных идеалов».

В этом учении я нахожу большие трудности интеллектуального характера. Оно принимает, что вера «истинна», если хороши ее результаты. Если это определение должно быть полезным (а иначе прагматисты признали бы его негодным), то мы должны знать: а) что хорошо, б) каковы результаты той или иной веры, причем мы должны это знать до того, как можем узнать, что что-либо «истинно»; ведь только после того как мы решим, что эта вера дает хорошие результаты, мы имеем право назвать ее «истинной». В результате получится неправдоподобное усложнение. Предположим, вы хотите знать, переплыл Колумб Атлантический океан в 1492 году или нет. Вы вовсе не должны, как делают другие люди, посмотреть это в книге. Вы должны сначала выяснить, каковы будут результаты этой веры и чем они будут отличаться от тех результатов, которые вы получите, поверив, что Колумб переплыл океан в 1491 или 1493 году. Это уже само по себе достаточно трудно, но еще труднее оценить эти результаты с этической точки зрения. Ясно, можете вы сказать, что наилучший результат даст 1492 год, так как такой ответ позволит вам получить на экзаменах высокую оценку. Но ведь ваши конкуренты, которые перегонят вас по количеству очков, если вы назовете 1491 или 1493 год, будут рассматривать ваш успех на экзамене как прискорбный с этической точки зрения. (Когда дело касается истории, я не могу придумать никаких других практических результатов, кроме экзаменационных отметок.)

Но это еще не конец ваших затруднений. Вы должны утверждать, что ваша оценка этических и фактических

(factual) последствий какой-то веры истинна, ибо если она ложна, то ваши аргументы в защиту истинности данной веры ошибочны. Но сказать, что ваша вера в последствия истинна, — это значит, по Джеймсу, утверждать, что и *она* тоже приводит к хорошим последствиям, а это в свою очередь истинно только в том случае, если и это имеет хорошие последствия, и т. д. ad infinitum. Ясно, что это не годится.

Имеется и другая трудность. Предположим, я говорю, что существовала такая личность — Колумб; каждый согласится, что я сказал истину. Но почему это — истина? Потому, что 450 лет назад жил некий человек из плоти и крови, короче — из-за причин моей веры, а не из-за ее действия. По определению Джеймса, может случиться, что утверждение *«А* существует» истинно, хотя на самом деле *А* не существует. Я всегда находил, что гипотеза о существовании Санта-Клауса «служит нам удовлетворительно в самом широком смысле слова». Поэтому и утверждение «Санта-Клаус существует» — истина, хотя он и не существует. Ведь Джеймс говорит (я повторяю): «Если гипотеза Бога служит нам удовлетворительно в самом широком смысле слова, то она истинна». При этом вопрос, действительно ли есть Бог на небесах, просто отбрасывается как неважный; если Бог — полезная гипотеза, то этого достаточно. Бог, строитель космоса, забыт; остаются только вера в Бога и ее воздействие на обитателей нашей маленькой планеты. Не удивительно, что папа осудил прагматическую защиту религии.

Здесь мы подошли к основному различию между религиозными взглядами Джеймса и религиозными убеждениями людей прошлого. Джеймса интересует религия как человеческое явление, но мало интересует тот объект, который рассматривает религия. Он хочет, чтобы люди были счастливы, и если вера в Бога делает их счастливыми, пусть они верят. Все это пока лишь благожелательность, а не философия. Это становится философией только тогда, когда говорят: если вера делает людей счастливыми, то она «истинна». Для человека, который желает иметь объект почитания, этого недостаточно. Такой человек не скажет: «Если я поверю в Бога, то буду счастлив», — он скажет: «Я верю в Бога, и поэтому я счастлив». И когда он верит в Бога, он верит в Него

так же, как он верит в существование Рузвельта, Черчилля или Гитлера; Бог для него реальное существо, это не просто человеческая идея, дающая хорошие результаты. И именно эта подлинная вера будет иметь хорошие следствия, а не выхолощенный эрзац Джеймса. Ясно, что когда я говорю «Гитлер существует», то я не имею в виду, что следствия веры в то, что Гитлер существует, будут благоприятны. И для искреннего верующего то же самое истинно о Боге.

Учение Джеймса — это попытка возвести надстройку веры на фундаменте скептицизма, и, как все подобные попытки, она ведет к ошибкам. В данном случае ошибки проистекают из попытки игнорировать все факты вне человека. Берклианский идеализм в сочетании со скептицизмом привели к тому, что Бога подменили верой в Бога и считают, что это ничуть не хуже. Но это только одна из форм субъективистского сумасшествия, характерного для большей части современной философии.

Глава XXX
ДЖОН ДЬЮИ

Общепризнано, что Джон Дьюи (род. в 1859 году) является ведущим современным философом Америки. Я целиком присоединяюсь к этой оценке. Он оказывает огромное влияние не только на философов, но и на людей, изучающих вопросы образования, эстетики и политические теории. Он человек широкого характера, либеральный по своим взглядам, благородный и добрый в личных отношениях, неутомимый в работе. Я почти полностью согласен со многими из его взглядов. Уважая его, преклоняясь перед ним и испытав на себе его доброту, я бы хотел целиком разделять его убеждения, но, к сожалению, вынужден разойтись с ним во мнениях относительно наиболее характерной для него философской доктрины, а именно относительно замены «истины» «исследованием» как основной концепции логики и теории познания.

Как и У. Джеймс, Дьюи — выходец из Новой Англии, он продолжает традиции новоанглийского либерализма, забы-

тые некоторыми потомками великих «новых англичан», живших 100 лет назад. Он никогда не был так называемым «чистым» философом. Особенно он интересовался образованием, и его влияние на американское образование очень велико. Я по мере своих скромных возможностей пытался оказывать влияние на образование в том же направлении, что и он. Возможно, он, как и я, не всегда был удовлетворен практической деятельностью тех людей, которые объявляли его своим учителем, но ведь каждое новое учение на практике всегда связано с некоторыми нелепостями и излишествами. Это, однако, не так уж страшно, как можно подумать, потому что ошибки нового гораздо легче заметить, чем ошибки, ставшие традиционными.

В 1894 году, когда Дьюи стал профессором философии в Чикаго, он включил педагогику в число преподаваемых им предметов. Он основал прогрессивную школу и очень много писал по вопросам образования. Все созданное им в это время собрано в книге «Школа и общество» (1899), которая оказала наибольшее влияние из всего, что им написано. Он продолжает писать по вопросам образования в течение всей свой жизни и уделяет им почти столько же внимания, сколько философии.

Его занимали и многие другие социальные и политические проблемы. Как и на меня, на него сильнейшим образом повлияли поездки в Россию и Китай, отрицательно в первом случае и положительно во втором. Он неохотно поддержал Первую мировую войну. Он сыграл большую роль в расследовании того, виновен ли по-настоящему Лев Троцкий, и хотя он верил в необоснованность выдвинутых против того обвинений, Дьюи все-таки полагал, что вряд ли советский режим был бы лучше, если бы вместо Сталина преемником Ленина оказался Троцкий. Дьюи пришел к заключению, что насильственная революция, ведущая к диктатуре, не может привести к хорошему обществу. Будучи весьма либеральным в экономических вопросах, он никогда не был марксистом. Он как-то сказал при мне, что, освободившись от оков традиционной ортодоксальной теологии, он не собирается заковать себя в другие оковы. Во всем этом его взгляды почти совпадают с моими собственными.

Со строго философских позиций основное значение работ Дьюи — в его критике традиционного понятия «истины». Эта критика объединена им в теорию, названную «инструментализмом». Истина в понимании большинства профессиональных философов статична и конечна, совершенна и вечна. Пользуясь терминологией религии, ее можно отождествить с мыслями Бога и с теми мыслями, которые мы, как разумные существа, имеем общие с Богом. Совершенный образ истины — это таблица умножения, точная и достоверная, свободная от всех влияний времени. Уже со времени Пифагора, а особенно после Платона математика была связана с теологией и глубоко повлияла на теорию познания большинства профессиональных философов. Интересы Дьюи лежат в области биологии, а не в области математики; он рассматривает мышление как эволюционный процесс. Традиционный взгляд, конечно, допускает, что люди познают постепенно, но каждая ступень познания, коль скоро она достигнута, рассматривается как нечто законченное. Правда, Гегель рассматривает человеческое познание не так. Он представляет себе человеческое познание как органическое целое, постепенно увеличивающееся в каждой своей части; но ни одна часть познания не достигает совершенства, пока не достигнет совершенства целое. Хотя гегелевская философия и оказала влияние на молодого Дьюи, она все же является философией, которая имеет свой абсолют и свой вечный мир — более реальный, чем преходящие процессы. А эти понятия не могут найти места в мировоззрении Дьюи, для которого всякая реальность преходяща и процессы, хотя бы и эволюционные, не являются, как для Гегеля, обнаружением вечной идеи.

Во всем, что я сказал выше о Дьюи, мои взгляды не расходятся с его взглядами. И этим еще не ограничивается единство наших взглядов. Прежде чем вступить в дискуссию по тем вопросам, где мы расходимся, я хочу сказать несколько слов о моем собственном взгляде на «истину».

Первый вопрос: что может быть «истинным» и что — «ложным»? Самый простой ответ был бы: предложение. «Колумб переплыл океан в 1492 году» — истинно: «Колумб переплыл океан в 1776 году — ложно». Это правильный ответ,

но неполный. Предложения истинны или ложны, как это обычно бывает, потому, что они *имеют значение,* а их значение зависит от используемого языка. Если вы будете переводить сочинения Колумба на арабский язык, то вам придется заменить 1492 год соответствующим годом магометанского летосчисления. Предложения, высказанные на разных языках, могут иметь одинаковое значение, и именно значением, а не словами определяется «истинность» или «ложность» предложения. Когда вы высказываете какое-то предложение, вы выражаете некоторую веру, которую можно с таким же успехом выразить и на другом языке. Именно эта «вера», какой бы она ни была, является «истинной», или «ложной», или «более или менее истинной». Таким образом, мы поставлены перед необходимостью исследовать понятие «вера».

Вера, при условии, что она достаточно проста, может существовать, и не будучи выражена словами. Конечно, трудно, не употребляя слов, верить, что отношение длины окружности к своему диаметру равно приблизительно 3,14159 или что Цезарь, решив перейти Рубикон, решил судьбу римского республиканского устройства. Но в простых случаях не выраженная словами вера очень распространена. Предположим, например, что, спускаясь с лестницы, вы ошиблись и подумали, что уже достигли нижней ступеньки, — тогда вы сделаете шаг, который годится только для ровного места, упадете и ушибетесь. В результате возникнет сильный шок удивления. Вы, естественно, скажете: «Я думал, что уже спустился», — но на самом деле вы совсем не думали о ступеньках, иначе вы бы не ошиблись. Ваши мускулы уже приспособились для ходьбы по ровному месту, хотя в действительности вы еще не достигли нижней ступеньки. Ошиблось ваше тело, а не разум, так по крайней мере было бы естественно выразить то, что с вами случилось. Но фактически различие между разумом и телом довольно сомнительно, и лучше говорить об «организме», не разграничивая его функций между разумом и телом. Тогда можно сказать: ваш организм был приспособлен для ходьбы по ровному месту, но в данном случае это было непригодно. Такая неправильная приспособленность была ошибкой, и можно сказать, что вы придерживались ложной веры.

Критерием ошибки в вышеприведенном примере служит *удивление*. Я думаю, что это справедливо в общем для всех верований, которые можно проверить. *Ложной* верой мы назовем такую, которая в соответствующих условиях вызовет удивление у придерживающегося этой веры человека. *Истинная* же вера не даст такого эффекта. Но хотя удивление является хорошим критерием в тех случаях, когда оно применимо, однако оно не дает смысла слов «истинно» и «ложно» и не всегда может быть применимо. Предположим, что вы идете пешком в грозу и говорите себе: «Совершенно невероятно, чтобы молния ударила именно в меня». В ту же секунду вас поражает удар молнии, но вы не испытываете удивления, потому что вы мертвы. Если в один прекрасный день взорвется Солнце (что, по предположению Джеймса Джинса, по-видимому, возможно), то мы все немедленно погибнем и поэтому не будем испытывать удивления. Но раз мы не ожидали катастрофы, а она произошла, то, значит, мы все до этого ошибались. Такие примеры наводят на мысль об объективности истинности и ложности. То, что истинно (или ложно), — это состояние организма, но в общем его истинность (или ложность) обусловлена событиями вне организма. Иногда экспериментальная проверка истинности или ложности возможна, иногда и нет. Когда такая проверка невозможна, то альтернатива истинности и ложности тем не менее остается и имеет значение.

На этом я кончаю излагать свои взгляды на истинность и ложность и перехожу к рассмотрению концепции Дьюи.

Дьюи не претендует на абсолютно «истинные» суждения и не клеймит противоположные суждения как абсолютно «ложные». По его мнению, существует процесс, называемый «исследованием», являющийся формой взаимного приспособления организма и его среды. Если бы я хотел, придерживаясь своей точки зрения, идти как можно дальше в согласии с Дьюи, я начал бы с анализа понятий «значение» (meaning) или «смысл» (significance).

Предположим, например, что вы находитесь в зоопарке и слышите по радио объявление: «Только что сбежал лев». В этом случае вы поступите так же, как вы бы поступили, увидев льва, то есть броситесь спасаться бегством. Предло-

жение «лев сбежал» *означает* некоторое событие в том смысле, что оно обусловливает такое же поведение, какое вызвало бы само событие, если бы вы его увидели. Или в общем виде: предложение S *означает* событие *E,* если оно вызывает такое же поведение, какое вызвало бы событие *E.* Если же на самом деле такое событие не имело места, то предложение ложно. То же самое относится к вере, не выраженной словами. Можно сказать: вера есть состояние организма, вызывающее такое же поведение, какое вызвало бы определенное событие, если бы оно было дано в ощущении. Событие, которое вызвало бы такое поведение, есть «значение» веры. Это утверждение чересчур упрощенно, но оно может помочь обрисовать ту теорию, которую я отстаиваю. До сих пор, мне кажется, мы с Дьюи не слишком расходились во взглядах. С его дальнейшими положениями я уже определенно не согласен.

Сущностью логики Дьюи делает *исследование,* а не истину или познание. Он так определяет исследование: «Исследование есть управляемое и направляемое преобразование индетерминированной ситуации в ситуацию так детерминированную в образующих ее различениях и отношениях, что она превращает элементы первоначальной ситуации в единое целое». Он добавляет, что «исследование связано с объективными преобразованиями объективного предмета». Это определение явно не точно. Возьмем, например, отношение сержанта, обучающего новобранцев, к толпе рекрутов или каменщика — к груде кирпичей; они точно подходят под определение «исследования», по Дьюи. Так как ясно, что он не хотел включить эти случаи, то в его понятии «исследования» должен быть элемент, который он забыл упомянуть в своем определении. Что это за элемент, я постараюсь определить. Но сначала рассмотрим, что вытекает из его определения в том виде, в котором оно дано.

Ясно, что «исследование», как его понимал Дьюи, является частью общего процесса — попытки сделать мир более организованным (organic). Результатом исследований должны быть «единые целые». Любовь Дьюи ко всему организованному обусловлена частично биологией, частично влиянием на него Гегеля, которое носило слишком затяжной харак-

тер. Если не принимать во внимание эту неосознанную метафизику Гегеля, то непонятно, почему надо ожидать, что исследование даст в результате «единые целые». Если бы мне дали перетасованную колоду карт и попросили бы исследовать, в какой последовательности они идут, то, следуя предписаниям Дьюи, я должен сначала расположить их по порядку и затем сказать, что таков порядок, получающийся в результате исследования. Действительно, при перемещении карт будет происходить «объективное преобразование объективного предмета», но определение это допускает. Если в конце концов мне скажут: «Мы хотели знать ту последовательность в расположении карт, которая была вначале, когда вам дали карты, а не после того, как вы расположили их по-новому», — я отвечу, если я ученик Дьюи: «Ваши мысли, в общем, слишком статичны. А я — динамическая личность, и когда я исследую любой предмет, я должен сначала изменить его так, чтобы облегчить исследование». Понятие о законности подобной процедуры можно оправдать только с помощью гегелевского различия между видимостью и действительностью. Видимость может быть запутанной и фрагментарной, но подлинная действительность всегда упорядочена и организованна. Поэтому, когда я раскладываю карты по порядку, я только обнаруживаю их истинную вечную природу. Но эта часть концепции Дьюи никогда не была высказана им до конца. За этими теориями Дьюи кроется метафизика организма (organism), но я не знаю, насколько он сам это сознавал.

Давайте так дополним определение Дьюи, что оно даст возможность отличить исследование от других видов организующей активности, таких как, например, деятельность сержанта или каменщика. Раньше можно было бы сказать, что исследование отличается своей целью, и этой целью является достижение некоторой истины. Но, по Дьюи, самую «истину» надо определять, исходя из «исследования», а не *наоборот*. Он с одобрением цитирует определение Пирса: «Истина есть мнение, с которым суждено в конце концов согласиться всем, кто исследует». Это оставляет нас в полном неведении относительно того, чем занимаются исследователи, ибо мы не можем, не впадая в порочный круг, сказать, что они пытаются найти истину.

Я думаю, что теорию д-ра Дьюи можно было бы сформулировать следующим образом: отношения организма к его среде бывают иногда удовлетворительными для организма, иногда — неудовлетворительными. Когда они неудовлетворительны, положение можно улучшить путем взаимного приспособления, когда все изменения, с помощью которых положение улучшается, происходят прежде всего с организмом (они никогда *полностью* не происходят лишь с одной стороной), то данный процесс называется «исследованием». Например, во время битвы вы в основном заняты изменением среды, то есть врага, но в предшествующий период разведки вы главным образом заботитесь о том, чтобы расположить свои собственные силы в соответствии с диспозицией противника. Этот ранний период есть период исследования.

Затруднение этой теории, по-моему, лежит в том, что она разрывает связь между верой и тем фактом или теми фактами, о которых в целом можно было бы сказать, что они «подтверждают» эти мнения. Давайте продолжим рассмотрение примера с генералом, готовящимся к бою. Разведка сообщает ему о некоторых приготовлениях врага, а он в соответствии с этим осуществляет некоторые контрприготовления. Здравый смысл сказал бы, что рапорты, согласно которым действует генерал, «истинны», если враг действительно совершил те передвижения, о которых сообщалось. И тогда эти рапорты остаются истинными, даже если генерал впоследствии проиграет сражение. Однако д-р Дьюи отвергает такой взгляд на вещи. Он не делит верования на «истинные» и «ложные», но считает, что есть два вида мнений: один, который мы назовем «удовлетворительным», если генерал выигрывает сражение, и «неудовлетворительным», если сражение будет проиграно. До тех пор пока не произойдет сражения, генерал не может оценить донесения своих разведчиков.

Обобщая, мы можем сказать, что д-р Дьюи, как и всякий другой, разделяет верования на два класса, один из которых хорош, а другой плох. Он считает, однако, что некоторая вера может быть хорошей в один момент времени и плохой в другой. Так случается с несовершенными теориями, которые лучше, чем предшествующие им, но хуже, чем последующие.

Хороша или плоха данная вера, зависит от того, удовлетворительные или неудовлетворительные последствия для организма, придерживающегося данной веры, имеет активность, возбуждаемая этой верой. Таким образом, веру в некоторое прошлое событие надо классифицировать как «хорошее» или «плохое» не в соответствии с тем, имело ли действительно место данное событие, но в соответствии с будущими последствиями этой веры. Результаты этого курьезны. Предположим, кто-нибудь спрашивает у меня: «Пили ли вы сегодня утром за завтраком кофе?» Если я обыкновенный человек, я постараюсь это припомнить. Но если я последователь д-ра Дьюи, я скажу: «Подождите немного. Прежде чем я смогу ответить вам, мне нужно проделать два эксперимента». Сначала я должен уверить себя, что я пил кофе, и взвесить последствия этого, если таковые имеются; затем я должен уверить себя, что я не пил кофе, и снова рассмотреть все последствия этого. Затем мне нужно сравнить эти две совокупности последствий и оценить, какая из них кажется мне более удовлетворительной. Если окажется, что одна совокупность последствий более удовлетворительная, чем другая, то моим ответом на вопрос должен быть тот, который ведет к этим последствиям. Если же последствия в равной мере удовлетворительны, то я должен признаться, что не могу ответить на вопрос.

Но тут еще не кончаются наши затруднения. Как я могу знать последствия той веры, что я пил за завтраком кофе? Если я говорю: «Последствия такие-то и такие-то», — то и это утверждение надо в свою очередь проверить по его последствиям, прежде чем я смогу узнать, было ли то, что я сказал, «хорошим» или «плохим» утверждением. И даже если *эта* трудность была бы преодолена, то как я должен решить, какие из последствий более удовлетворительны? Одно решение относительно того, пил ли я кофе, может наполнить меня удовлетворенностью, другое — решимостью продолжать военные усилия. Каждое из них можно рассматривать как хорошее, но, пока я не решил, какое лучше, я не могу сказать, пил ли я за завтраком кофе. Ясно, что это абсурд.

Расхождения Дьюи с тем, что до сих пор считалось здравым смыслом, обусловлено его отказом допустить в свою

метафизику «факты», в том смысле, в котором говорят, что «факты» — упрямая вещь и не могут быть подтасованы. Возможно, что в этом отношении здравый смысл постепенно изменяется и что взгляды Дьюи со временем не будут казаться противоречащими тому, чем станет здравый смысл.

Основное различие между д-ром Дьюи и мной состоит в том, что он судит о верованиях по их следствиям, тогда как я сужу о них по их причинам, когда рассматриваются прошлые события. Я считаю такую веру *«истинной»* или столь близкой к «истине», насколько мы можем этого добиться, если она стоит в определенного рода отношении (иногда очень усложненном) к его причинам. Д-р Дьюи считает, что это мнение имеет «гарантированную утверждаемость» (warranted assertability) — таким термином он заменяет «истину», — если оно заключает в себе определенного рода последствия. Наше расхождение связано с различием мировоззрений. Наши действия не могут влиять на прошедшие события, и поэтому если истинность определяется тем, что уже произошло, то она не зависит от настоящих или будущих волевых актов; это выражает в логической форме ограниченность человеческого могущества. Но если «истинность» или, скорее, «гарантированная утверждаемость» зависит от будущего, то в той мере, в какой мы можем изменять будущее, мы способны изменять то, что должно утверждаться. Это увеличивает сознание могущества и свободы человека. Перешел ли Цезарь Рубикон? Я бы рассматривал утвердительный ответ как с необходимостью обусловленный событиями прошлого. Д-р Дьюи ответил бы «да» или «нет», оценивая будущие события; и нет никаких оснований, почему бы эти будущие события не могли быть так устроены человеком, чтобы отрицательный ответ стал более удовлетворительным. Если я нахожу то мнение, что Цезарь перешел Рубикон, очень неприятным, я не должен сидеть в тупом отчаянье; я могу, если у меня достаточно умения и сил, создать такие социальные условия, в которых утверждение, что Цезарь не переходил Рубикона, будет иметь гарантированную утверждаемость.

Во всей моей книге я пытался там, где это возможно, связывать философии с социальной средой, окружавшей

рассматриваемых философов. Мне кажется, что вера в могущество человека и нежелание допустить «упрямые факты» связаны с оптимизмом, вызванным машинным производством и научным преобразованием нашей природной среды. Этот взгляд разделяют многие сторонники д-ра Дьюи. Так, Джордж Реймонд Гейгер (Geiger) в своем хвалебном очерке говорит, что метод д-ра Дьюи «означает революцию в мышлении, столь же буржуазную и не эффектную, но столь же важную, как промышленная революция сто лет назад». Мне казалось, что я высказывал ту же самую мысль, когда писал: «Мировоззрение д-ра Дьюи в том, что составляет его своеобразие, гармонирует с веком индустриализации и объединенных предприятий. Естественно, что самый сильный его призыв обращен к американцам и что его почти одинаково ценят прогрессивные элементы в таких странах, как Китай и Мексика».

К моему сожалению и удивлению, это утверждение, казавшееся мне совершенно безобидным, рассердило д-ра Дьюи, который ответил: «Закоренелая привычка мистера Рассела связывать теорию познания прагматизма с неприятными сторонами американского индустриализма... очень похожа на то, если бы я связал его философию с интересами английской земельной аристократии».

Что касается меня, то я привык к тому, что многие (особенно коммунисты) объясняют мои взгляды связью с британской аристократией, и я готов охотно допустить, что на мои взгляды, как и на взгляды других людей, оказывает влияние социальная среда. И если я ошибаюсь относительно влияния социальной среды на д-ра Дьюи, то сожалею о своей ошибке. Однако я нахожу, что не один совершаю такую ошибку. Сантаяна, например, говорит: «У Дьюи, как и в современной науке и этике, имеется всепроникающая квазигегельянская тенденция разлагать индивидуум на его социальные функции, а все субстанциальное и действительное — на что-то относительное и преходящее». Мир д-ра Дьюи, мне кажется, — это такой мир, в котором воображение занято человеческими существами; космос астрономии, существование которого, безусловно, признается, почти всегда игнорируется. Философия Дьюи — это философия силы, хотя

и не индивидуальной силы, как у Ницше; *сила общества* ощущается как ценная. Именно этот элемент социальной силы, я полагаю, делает философию инструментализма привлекательной для тех, на кого наша новая власть над силами природы производит большее впечатление, чем те ограничения, которым эта власть все еще подвержена.

Отношение человека к нечеловеческой среде было существенно различным в разные времена. Греки с их страхом перед hybris и их верой в необходимость, или судьбу, стоящую даже выше самого Зевса, тщательно избегали того, что могло показаться им оскорбительным для Вселенной. В Средние века покорность зашла еще дальше: смирение перед Богом было первым долгом христианина. При таком отношении связывалась инициатива и вряд ли была возможна подлинная оригинальность. Возрождение восстановило человеческую гордость, но довело ее до такой степени, что она стала вести к анархии и бедствиям. Достижения Возрождения были во многом погублены Реформацией и Контрреформацией. Но современная техника, хотя и не вполне благоприятствующая гордой индивидуальности Возрождения, оживила сознание коллективной силы человеческого общества. Человек, прежде слишком скромный, начал считать себя почти что Богом. Итальянский прагматист Папини убеждает нас заменить «подражание Богу» «подражанием Христу».

Во всем этом я чувствую серьезную опасность, опасность того, что можно назвать «космической непочтительностью». Понятие «истины» как чего-то, зависящего от фактов, в значительной степени не поддающихся человеческому контролю, было одним из способов, с помощью которых философия до сих пор внедряла необходимый элемент скромности. Если это ограничение гордости снято, то делается дальнейший шаг по пути к определенному виду сумасшествия — к отравлению властью, которое вторглось в философию с Фихте и к которому тяготеют современные люди — философы или нефилософы. Я убежден, что это отравление является самой сильной опасностью нашего времени и что всякая философия, даже ненамеренно поддерживающая его, увеличивает опасность громадных социальных катастроф.

Глава XXXI
ФИЛОСОФИЯ ЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА

В философии уже со времен Пифагора существовала противоположность между людьми, чьи мысли в основном стимулировались математикой, и теми, на которых больше влияли эмпирические науки. Платон, Фома Аквинский, Спиноза и Кант принадлежали к партии, которую можно назвать математической; Демокрит, Аристотель и эмпирики Нового времени, начиная с Локка и до наших дней, относятся к противоположной партии. В наши дни возникла философская школа, которая ставит себе целью устранить пифагорейство из принципов математики и соединить эмпиризм с заинтересованностью в дедуктивных частях человеческого знания. Цели этой школы менее эффектны, чем у большинства философов прошлого, но многие ее достижения столь же значительны, как и достижения людей науки.

Эта философия обязана своим происхождением достижениям математиков, задавшихся целью очистить свой предмет от ошибок и неряшливых выводов. Великие математики XVII века были настроены оптимистически и стремились к быстрым результатам, поэтому они и не дали надежного обоснования исчислению бесконечно малых величин и аналитической геометрии. Лейбниц верил в реальность бесконечно малых величин, но, хотя эта вера соответствовала его метафизике, в математике она не имела твердой основы. В середине XIX века Вейерштрасс показал, как можно обосновать исчисление без бесконечно-малых величин, и, таким образом, сделал его, наконец, логически надежным. Затем пришел в математику Георг Кантор, развивавший теорию непрерывности и бесконечных чисел. Слово «непрерывность», до того как Кантор дал ему определение, было неясным, удобным для философов типа Гегеля, которые хотели внести в математику метафизическую путаницу. Кантор придал точное значение этому слову и показал, что непрерывность, как он ее определял, — это понятие, в котором нуждаются математики и физики. Благодаря этому многие учения мистиков, вроде Бергсона, были признаны устаревшими.

Кантор также разрешил давнишнюю логическую загадку бесконечных чисел. Возьмем ряд целых чисел, начиная с 1, сколько их? Ясно, что их число не конечно. Перед тысячей имеется тысяча чисел, перед миллионом — миллион. Какое бы конечное число мы ни назвали, ясно, что общее количество целых чисел больше этого, так как от единицы до данного числа имеется как раз данное число чисел, и ведь есть еще и другие числа, которые больше данного. Число конечных целых чисел должно быть поэтому бесконечным числом. Но дальше следует любопытный факт. Число четных чисел должно быть таково же, как и число всех целых чисел. Рассмотрим два ряда:

1. 2, 3, 4, 5, 6 .....
2. 4, 6, 8, 10, 12 .....

Каждому из чисел верхнего ряда соответствует число в нижнем ряду, поэтому число членов в обоих рядах должно быть одинаково, хотя нижний ряд состоит только из половины членов верхнего ряда. Лейбниц, заметивший это, считал это противоречием и заключил, что хотя имеются бесконечные совокупности, но не имеется бесконечных чисел. Наоборот, Георг Кантор смело отрицал наличие здесь противоречия. Он был прав: это только кажется странным.

Георг Кантор определил «бесконечное» множество как имеющее части, содержащие столь же много членов, как и все множество. На этой основе он смог построить наиболее интересную математическую теорию бесконечных чисел, включив в область точной логики целую область, до этого полную мистицизма и путаницы.

Следующей значительной фигурой был Фреге, который опубликовал свою первую работу в 1879 году, а в 1884 году дал свое определение «числа». Но, несмотря на то что его исследования открывали новую эпоху, он оставался не признанным до тех пор, пока в 1903 году я не привлек внимания к его работам. Интересно отметить, что все определения числа, предложенные до Фреге, содержали элементарные логические ошибки. Обычно «число» раньше отождествляли с «множественностью, совокупностью». Однако конкретный пример «числа» — это определенное число, скажем 3, а конкретный пример 3 — это определенная тройка. Тройка и есть

совокупность, а класс всех троек, который Фреге отождествляет с числом 3, есть совокупность совокупностей, а число вообще, частным случаем которого является 3, есть совокупность совокупностей совокупностей. Элементарная грамматическая ошибка, состоящая в смешении числа вообще с простой совокупностью данной тройки, сделала всю философию числа до Фреге переплетением абсурда в самом строгом смысле слова. Из работ Фреге следует, что арифметика и чистая математика в общем есть не что иное, как продолжение дедуктивной логики. Это опровергает теорию Канта о том, что арифметические суждения являются «синтетическими» и заключают в себе ссылку на время. Дальнейшее выведение чистой математики из логики было детально осуществлено Уайтхедом и мной в «Principia Mathematica».

Постепенно становилось ясным, что большую часть философии можно свести к так называемому «синтаксису», хотя это слово надо здесь использовать в более широком смысле, чем к этому привыкли до сих пор. Некоторые ученые, в особенности Карнап, выдвинули теорию, что все философские проблемы в действительности являются синтаксическими, и если избежать ошибок в синтаксисе, то любая философская проблема будет или решена средствами синтаксиса, или будет показана ее неразрешимость. Я думаю, и Карнап теперь согласится, что это преувеличение, но нет сомнения, что пригодность философского синтаксиса для решения традиционных проблем очень велика.

Я проиллюстрирую эту пригодность кратким объяснением того, что называют теорией дескрипций. Под «дескрипцией» я подразумеваю такую фразу, как, например, «теперешний президент Соединенных Штатов», где обозначается какая-то личность или вещь, но не именем, а некоторым свойством, принадлежащим, как предполагают или как известно, исключительно этой личности или вещи. Такие фразы причиняли раньше много неприятностей. Предположим, я говорю: «Золотая гора не существует», — и предположим, вы спрашиваете: «Что именно не существует?» Казалось бы, что если я отвечу: «Золотая гора», — то тем самым я припишу ей какой-то вид существования. Очевидно, что, если я скажу: «Круглого квадрата не существует», — это будет не тем же,

а другим высказыванием. Здесь, по-видимому, подразумевается, что Золотая гора — это одно, а круглый квадрат — другое, хотя и то и другое не существует. Назначение теории описаний — преодолеть эти, а также и другие трудности.

Согласно этой теории, если утверждение, содержащее фразу в форме «то-то и то-то», анализируется правильно, то фраза «то-то и то-то» исчезает. Например, возьмем утверждение «Скотт был автором "Веверлея"». Теория интерпретирует это утверждение следующим образом:

«Один и только один человек написал «Веверлея», и этим человеком был Скотт». Или более полно:

«Имеется один объект *с,* такой, что утверждение *«х* написал «Веверлея» истинно, если х есть с, и ложно в других случаях. Более того, х есть Скотт».

Первая часть этого высказывания до слов «более того» определяется как обозначающая: «Автор «Веверлея» существует (или существовал, или будет существовать)». Таким образом, «Золотая гора не существует» означает: «Не имеется объекта с такого, что высказывание «х — золотое и имеет форму горы» истинно только тогда, когда х есть с, но не иначе».

При таком определении не нужно ломать голову над тем, что мы подразумеваем, говоря: «Золотая гора не существует».

Существование, согласно этой теории, может утверждаться только относительно дескрипций. Мы можем сказать: «Автор «Веверлея» существует»; но сказать: «Скотт существует», — плохо грамматически или весьма плохо синтаксически. Все это объясняет два тысячелетия глупых разговоров о «существовании», начатых еще в «Теэтете» Платона.

Один из результатов этой деятельности в области философии, которую мы рассматриваем, — это свержение математики с величественного трона, который она занимала со времени Пифагора и Платона, и разрушение предубеждения против эмпиризма, которое из этого вытекало. И действительно, математическое знание не выводится из опыта путем индукции; основание, по которому мы верим, что $2 + 2 = 4$, не в том, что мы так часто посредством наблюдения находим на опыте, что одна пара вместе с другой парой дает четверку. В этом смысле математическое знание все еще не эмпирическое. Но это и не априорное знание о мире. Это на самом деле

просто словесное знание. «3» означает «2 + 1», а «4» означает «3 + 1». Отсюда следует (хотя доказательство и длинное), что «4» означает то же, что «2 + 2». Таким образом, математическое знание перестало быть таинственным. Оно имеет такую же природу, как и «великая истина», что в ярде 3 фута.

Физика, как и чистая математика, тоже дала материал для философии логического анализа. Особенно это относится к теории относительности и квантовой механике.

Для философа очень важна в теории относительности замена пространства и времени пространством-временем. Обыденный здравый смысл считает, что физический мир состоит из «вещей», которые сохраняются в течение некоторого периода времени и движутся в пространстве. Философия и физика развили понятие «вещь» в понятие «материальная субстанция» и считают, что материальная субстанция состоит из очень малых частиц, существующих вечно. Эйнштейн заменил частицы событиями; при этом каждое событие, по Эйнштейну, находится к каждому другому событию в некотором отношении, названном «интервалом», который различными способами может быть разложен на временной элемент и элемент пространственный. Выбор между этими различными способами произвольный, и не один из них теоретически не является более предпочтительным. Если даны два события A и B в различных областях, то может оказаться, что соответственно одному соглашению они будут одновременными, соответственно другому — A раньше, чем B, соответственно третьему — B раньше, чем A.

Из всего этого следует, что материалом (stuff) физики должны являться события, а не частицы. То, что раньше считали частицей, надо будет рассматривать как ряд событий. Ряд событий, заменяющий частицу, имеет важные физические свойства и поэтому должен быть нами рассмотрен. Но у данного ряда событий не больше субстанциальности, чем у любого другого ряда событий, который мы можем произвольно выбрать. Таким образом, «материя» является не частью конечного материала мира, но просто удобным способом связывания событий воедино.

Квантовая теория усиливает это заключение, но основное ее философское значение состоит в том, что она рассматри-

вает физические явления как возможно прерывные. Она предполагает, что в атоме (интерпретированном в вышеописанном смысле) некоторое время имеет место определенное устойчивое состояние, а затем внезапно оно заменяется другим устойчивым состоянием, которое отличается от первого на конечную величину. Раньше всегда принимали, что движение непрерывно, но, как выяснилось, это был просто предрассудок. Философия на основе квантовой теории, однако, до сих пор развита недостаточно. Мне кажется, что она потребует еще более радикального отхода от традиционного учения о времени и пространстве, чем потребовала теория относительности.

В то время как физика делала материю менее материальной, психология делала дух менее духовным. В предыдущей главе мы сравнивали ассоциацию идей с условным рефлексом. Ясно, что последний, заменивший первую, гораздо более физиологичен (это единственный пример, я не желаю преувеличивать область применимости условного рефлекса). Таким образом, с двух противоположных концов физики и психологи приближаются друг к другу, что делает более возможным концепцию «нейтрального монизма», предложенную У. Джеймсом, критиковавшим понятие «сознание». Различие между духом и материей пришло в философию из религии, хотя долгое время казалось, что оно достаточно обоснованно. Я думаю, что и дух и материя — это просто удобные способы группирования событий. Я должен допустить, что одни единичные события принадлежат только к материальной группе, другие — к обеим группам и поэтому являются одновременно и духовными и материальными. Такая концепция значительно проясняет нашу картину структуры мира.

Современная физика и физиология проливают новый свет на очень старую проблему восприятия. Если имеется что-то, что может быть названо «восприятием», это должно быть в некоторой степени воздействие воспринимаемого объекта, и оно должно более или менее походить на объект, чтобы служить источником знания о нем. Первое условие может быть выполнено только в том случае, если имеются причинные цепи, в большей или меньшей степени не зави-

сящие от всего остального мира. Согласно физике, именно это и имеет место. Световые волны идут от Солнца к Земле, при этом они подчиняются своим собственным законам. Однако это верно лишь приблизительно. Эйнштейн показал, что на световые волны действует сила тяготения. Достигнув нашей атмосферы, они претерпевают преломление и одни рассеиваются больше, чем другие. Когда они приходят в соприкосновение с человеческим глазом, то имеют место определенные явления, не существующие больше нигде, которые приводят к тому, что мы называем «видением солнца». Но хотя солнце, воспринимаемое нами зрительно, сильно отличается от солнца астрономов, оно все же является источником знания о последнем, потому что «видение солнца» отличается от «видения луны» таким образом, что это отличие причинно связано с различием между солнцем и луной у астрономов. Однако то, что мы можем узнать о физическом объекте таким путем, есть только некоторые абстрактные свойства структуры. Мы можем узнать, что солнце в некотором смысле круглое, хотя и не строго в том смысле, в котором то, что мы видим, является круглым. Но у нас нет оснований полагать, что оно яркое или теплое, так как физики могут дать объяснение, почему оно кажется ярким или теплым, и не предполагая, что оно на самом деле таково. Поэтому наши знания о физическом мире — это только абстрактные и математические знания.

Современный аналитический эмпиризм, представление о котором я хочу дать в этой главе, отличается от аналитического эмпиризма Локка, Беркли и Юма тем, что он включает в себя математику и развивает мощную логическую технику. Поэтому он способен достигнуть определенных ответов на некоторые вопросы, имеющие характер науки, а не философии. По сравнению с философами, которые создают системы, логический эмпиризм имеет то преимущество, что он в состоянии биться над каждой из своих проблем в отдельности, вместо того чтобы изобретать одним махом общую теорию всей вселенной. Его методы в этом отношении сходны с методами науки. Я не сомневаюсь, что, насколько философское познание возможно, его надо будет искать именно такими методами. Я не сомневаюсь также, что с помощью

этих методов многие очень старые проблемы могут быть полностью разрешены.

Однако остается широкое поле, по традиции включаемое в философию, где научные методы неприменимы. Эта область содержит конечные проблемы ценности; например, с помощью одной лишь науки нельзя доказать, что наслаждаться, причиняя другим страдание, плохо. Все, что может быть познано, может быть познано с помощью науки, но вещи, которые законно являются делом чувства, лежат вне ее сферы.

Философия в течение всей своей истории состояла из двух частей, не гармонировавших между собой. С одной стороны — теория о природе мира, с другой стороны — этические и политические учения о том, как лучше жить. Неспособность достаточно четко разделять эти две стороны была источником большой путаницы в мыслях. Философы, от Платона и до У. Джеймса, допускали, чтобы на их мнения о строении вселенной влияло желание поучать: зная (как они полагали), какие убеждения сделают людей добродетельными, они изобрели аргументы, часто очень софистические, чтобы доказать истинность этих убеждений. Что касается меня, то я осуждаю такую предубежденность как по моральным, так и по интеллектуальным соображениям. С точки зрения морали, философ, использующий свои профессиональные способности для чего-либо, кроме беспристрастных поисков истины, совершает предательство; и если он принимает еще до исследования, что некоторые убеждения — не важно, истинные они или ложные, — способствуют хорошему поведению, он так ограничивает сферу философских рассуждений, что философия делается тривиальной; истинный философ готов исследовать все предположения. Когда, сознательно или несознательно, на поиски истины накладываются какие-либо ограничения, философия парализуется страхом, и подготавливается почва для правительственной цензуры, карающей тех, кто высказывает «опасные мысли»; фактически философ уже наложил такую цензуру на свои собственные исследования.

В интеллектуальном отношении влияние ошибочных моральных соображений на философию состояло в том, что

они в огромной степени задерживали прогресс. Лично я не считаю, что философия может доказать или опровергнуть истинность религиозных догм, но, уже начиная с Платона, большинство философов считало своим долгом изобретать «доказательства» бессмертия и бытия Бога. Они находили ошибки в доказательствах своих предшественников: св. Фома опровергал доказательства св. Ансельма, Кант — Декарта, но они сами при этом совершали новые, собственные ошибки, чтобы заставить свои доказательства казаться правильными, они должны были фальсифицировать логику, наводнять математику мистикой и уверять, что глубоко сидящие предрассудки были ниспосланными небом прозрениями.

Все это отвергают философы, сделавшие основным делом философии логический анализ. Они откровенно признают, что человеческий интеллект неспособен дать окончательные ответы на многие очень важные для человечества вопросы, но они отказываются верить в существование некоторого «высшего» способа познания, с помощью которого мы можем открывать истины, скрытые от науки и разума. За этот отказ они были вознаграждены, открыв, что на многие вопросы, ранее скрытые в тумане метафизики, можно дать точный ответ и что существуют объективные методы, в которых нет ничего от темперамента философа, кроме стремления понять. Возьмем такие вопросы, как: Что такое число? Что такое время и пространство? Что такое дух? Что такое материя? Я не говорю, что мы можем здесь сейчас дать окончательный ответ на все эти очень старые вопросы, но я утверждаю, что открыты методы, с помощью которых мы можем (как в науке) последовательно приближаться к истине, причем каждая новая стадия возникает в результате усовершенствования, а не отвергания предыдущей.

В сумбуре противоречащих друг другу фанатизмов одной из немногих объединяющих сил является научная правдивость, под которой я подразумеваю привычку основывать наши убеждения на наблюдениях и выводах столь «неличных» и настолько лишенных местных пристрастий и склонностей темперамента, насколько это возможно для человеческого существа. Именно в том, что настояли на внесении этих прекрасных черт в философию, и в том, что изобрели

мощный метод, с помощью которого можно сделать философию плодотворной, и заключается основная заслуга философской школы, к которой я принадлежу. Привычка к тщательной правдивости, приобретенная в практике этого философского метода, может быть распространена на всю сферу человеческой деятельности. Она приведет, где бы она ни существовала, к уменьшению фанатизма, к увеличению способности к сочувствию и взаимному пониманию. Отказываясь от части своих догматических притязаний, философия не перестает предлагать и вдохновлять на тот или иной образ жизни.

Исключительные права на публикацию книги
на русском языке принадлежат издательству AST Publishers.
Любое использование материала данной книги,
полностью или частично, без разрешения
правообладателя запрещается.

Научно-популярное издание

Рассел Бертран
История западной философии

Научный редактор *В.В. Целищев*
Компьютерная верстка: *Р.В. Рыдалин*

Подписано в печать 10.06.2016. Формат 84x108 $^{1}/_{32}$.
Усл. печ. л. 53,76. Тираж экз. Заказ № .

Общероссийский классификатор продукции
ОК-005–93, том 2; 953004 — научная и производственная литература

Наши электронные адреса: WWW.AST.RU
E-mail: neoclassic@ast.ru
ВКонтакте: vk.com/ast_neoclassic

ООО «Издательство АСТ»
129085, г. Москва, Звездный бульвар, д. 21,
строение 3, комната 5

«Баспа Аста» деген ООО
129085 г. Мәскеу, жұлдызды гүлзар, д. 21, 3 құрылым, 5 бөлме
Біздің электрондық мекенжайымыз: www.ast.ru
E-mail: neoclassic@ast.ru

Қазақстан Республикасында дистрибьютор және өнім бойынша
арыз-талаптарды қабылдаушының өкілі «РДЦ-Алматы» ЖШС,
Алматы қ., Домбровский көш., 3«а», литер Б, офис 1.
Тел.: 8(727) 2 51 59 89,90,91,92, факс: 8 (727) 251 58 12 вн. 107;
E-mail: RDC-Almaty@eksmo.kz
Өнімнің жарамдылық мерзімі шектелмеген.

Өндірген мемлекет: Ресей
Сертификация қарастырылмаған