

Н. В. Мотрошилова

**РОЖДЕНИЕ
И РАЗВИТИЕ
ФИЛОСОФСКИХ
ИДЕЙ**

LA
CENA DE
le Ceneri.

CANDELAIO
COMEDIA DEL BRV-
NO NOLANO ACADEMI-
co di nulla Achademia; detto il fa-
stidito.

L'vniuersale intentione e' dechia-
rata nel proemio.

1584.

DESCRITTA IN
CINQUE DIALOGI, PER
quattro interlocutori, Con tre con-
siderationi, Circa doi
suggettj.

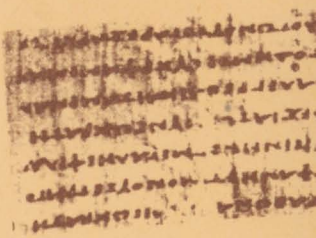
IN PARIGGI,
Appresso Guglielmo Giuliano. A.
segno de l'Amicitia.
M. D. LXXXII.



DE GL' HEROICI
FVRORI.

IN TRISTITIA
ris: in Hilaritate tri

Jordany Brun
Nolan, Witeu
et Juber



solomon et Pythag
est? ipsum q' fuit
fuit? ipsum q' est
nouum

io Baio
85.

Alf u
di Ca
di lon
Con
50. l

Н. В. Мотрошилова

РОЖДЕНИЕ И РАЗВИТИЕ ФИЛОСОФСКИХ ИДЕЙ

**ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ
ОЧЕРКИ И ПОРТРЕТЫ**

Москва
Издательство
политической
литературы
1991

ББК 87.3

М85

Мотрошилова Н. В.

М85 Рождение и развитие философских идей: Ист.-филос. очерки и портреты.— М.: Политиздат, 1991.— 464 с.
ISBN 5—250—01301—5

В книге рассматриваются основные идеи, внесенные западноевропейской философией в сокровищницу мировой общественной мысли, их рождение и обогащение в драматическом столкновении между собой и в органической связи с развитием цивилизации и культуры. Автор, известный специалист в области истории философии, акцентирует внимание читателей на размышлениях выдающихся мыслителей прошлых веков, сохраняющих непреходящее значение и служащих формированию идеалов и ценностей современного мира. Некоторые из предложенных автором идей и выводов носят дискуссионный характер.

Книга адресуется читателям, интересующимся философско-мировоззренческими проблемами истории и сегодняшними судьбами философии.

М $\frac{0301020000-142}{079(02)-91}$ 26—91

ББК 87.3

ISBN 5—250—01301—5

© Н. В. МОТРОШИЛОВА, 1991,

Введение, или Рассказ о том, почему, о чем и для кого написана эта книга



Итак, *почему?* Вот уже три десятилетия занимаюсь я историей западноевропейской философской мысли. Но, пожалуй, именно в последние десять — пятнадцать лет овладело мною побуждение поделиться своими не подправленными в угоду кому бы то ни было историко-философскими размышлениями не только с коллегами-философами, а и с читателями более широкого круга. С теми читателями, которые испытывают усиливаемый нашей эпохой интерес к истории человечества, к процессам развития человеческого духа, и, значит, к прорыву в мир его «нового образа» (*Гегель*), к поистине драматическому противоборству идей, идеалов, ценностей и на арене культуры, и в умах, сердцах людских.

Пробуждение и распространение исторического сознания, его нынешнее существование в формах более зрелых и массовых, чем прежде, — одно из тех знамений переломного и тревожного времени, под которым и развивается сегодня человечество.

Под угрозой жизнь на планете и цивилизация. И ответ на вопрос всех вопросов об их сохранении и благотворном преобразовании невозможен, что понимают уже очень многие, без исторического осмысления истоков, судеб, достижений и противоречий человеческой цивилизации. А оно, начинаясь в глубинах повседневной жизни людей, обязательно должно восходить к вершинам философских обобщений.

В нашей стране есть особые — во многом трагические — причины, объясняющие и огромную значимость, и колоссальную трудность процесса рождения в народе нового исторического мышления. Целые десятилетия набирало силу и в конце концов превратилось в официально господствовавшее то отношение к истории человечества и к истории нашей Родины, весь вред которого мы с болью видим сегодня. И главными элементами тут были, во-первых, постоянное перекраивание истории в угоду чисто идеологическим заказам, заведомая ложь и, во-вторых, исторический изоляционизм, выразившийся в подрубании корней мировой и отечественной истории. В области истории духа вуль-

гарное идеологическое деление на «наше» и «не наше» особенно тягостно изуродовало представления о развитии цивилизации, отделило нас от того наследия общечеловеческих ценностей, идей, идеалов, мыслей, нравственных норм и интеллектуальных изобретений, которым мы могли бы и должны бы пользоваться, но которым преступно и с чудовищным уроном для самих себя долго пренебрегали. Лишь в последние годы произошли обнадеживающие сдвиги в сторону нового исторического миропонимания в самосознании и культуре народа.

Однако не станем обольщаться уже свершившимися изменениями: тяготение к исторической правде, реконструкция истории по меркам доказуемой истины, а не кому-то угодной очередной установки дается ох как трудно. Антиисторическая старина точно устарела, но отчего так упорно «старым бредит новизна»? Отчего так нужное сегодня восстановление попорченной исторической памяти громко «бредит» знакомым «беспамятством»? Да все от того же — от исторического и истерического бескультурья, от неумения кропотливо и объективно изучать историю, от привычки существовать с обрубленными корнями... Раньше подрубали все «не наше», пуская под топор и нож сплетение корней, ветвей и богатство плодов отечественной и мировой истории, человеческого духа; теперь то и дело слышатся призывы при восстановлении корней памяти — восстановлении, без которого, бесспорно, не очистится, не обновится дух народа, опять откапывать и проращивать исключительно или главным образом «наши» (узко и превратно понятые национальные) корни.

Эта книга рождена выстраданным убеждением в колоссальной опасности исторического беспамятства, исторической лжи и необъективности — все равно, выступают ли они в форме идеологического искажения истории, старого марксистско-догматического или «нового» националистического изоляционизма. И убеждением в том, что особой заботы требуют как раз новые ростки исторического сознания и самосознания. Как это многократно происходило в прошлой истории, и сегодня быстрее всего развиваются те народы, страны, нации, культуры, которые пестуют поначалу еще слабые ростки пробуждающейся к жизни новой духовности, смело и масштабно соединяя многовековой опыт всечеловеческой мудрости с духовными традициями своего народа, трепетное и в то же время критическое отношение к прошлому с творческим новаторством сегодняшнего дня. Разумеется, сказанное относится не только к историческому сознанию и самосознанию, а ко всему многообразию срезов, элементов нового мышления, которое так настоятельно, широко затребовано динамизмом нашей эпохи и так нужно для преодоления кризисных, застойных явлений. Обновляющийся историзм в идейном сплаве нового мышления образует неотъемлемый и принципиально важный ингредиент.

Резюмирую сказанное: главные причины, в силу которых мне захотелось именно в последние годы довести до конца эту, в

сушности, в процессе всей моей профессиональной жизни вызре-
вавшую в сознании книгу и адресовать ее достаточно широкому
читателю,— обнадеживающий, для историка философии вдох-
новляющий процесс преобразования человеческого мышления
с явным и тоже весьма благотворным акцентом на формирова-
нии нового действенного интереса к истории, а одновременно и
тревога за то, как пойдет более чем назревший процесс обнов-
ления духа в нашей стране. И не покажется ли он, как у нас уже
случалось после внушавших надежду перемен, по проторенным
колеям полуправды (имеющей стойкую тенденцию быстро вы-
рождаться в прямую и полную ложь) и идейно-нравственного
отгораживания, отчуждения от мирового, то есть *общечелове-
ского*, духа. Здесь мои гражданские чувства, ценности и убеж-
дения тесно связаны с пониманием профессионального долга,
возросшей нравственной ответственности историка философии.
Самыми важными сейчас, но по сути своей неконъюнктурными
задачами считаю создание новой, отвечающей реальному много-
образию духовного опыта народа истории отечественной фило-
софской мысли и одновременно действительное приобщение к
истории мировой философской мысли, освобожденной от пагуб-
ного, искажающего давления идеологических стереотипов, от
догматизма, серости и скуки, от прокурорского тона по отноше-
нию к величайшим умам прошлого, от засилья того же прими-
тивного деления на «наших» и «не наших».

Поскольку из этих задач мне ближе работа над историей за-
падноевропейской философии, вокруг нее и сконцентрированы
предлагаемые читателю очерки и портреты. Итак, эта книга —
и здесь ответ на второй из поставленных вначале вопросов —
посвящена некоторым ярким страницам истории западноевро-
пейской философии. В ее заглавие не случайно вынесены слова
«Рождение и развитие философских идей». «Философская идея»
в моем понимании не тождественна любой мысли или совокуп-
ности мыслей, высказанных и обоснованных в текстах книг, или
как-то зафиксированных речений философов. Философские идеи,
как они представлены в контексте данной книги,— те из мыслей
философов, которые можно считать наиболее существенными,
великими, уже оказавшими мощное воздействие на человеческий
дух, на философию и всю культуру и продолжающими сегодня
это влияние оказывать. Есть уверенность в том, что философские
идеи будут живы, пока живо человечество. Однако даже и бес-
смертные идеи философов меньше всего представляются мне в
виде лишенных сомнения догм, неких «установок», которые оста-
ется лишь зазубрить.

Процесс рождения и преобразования философских идей, на-
чавшись в глубокой древности, никогда не прекращается. Новые,
поистине революционные философские идеи приносила и при-
носит с собою каждая историческая эпоха. Но и вокруг тех
идей, которые философия заимствует из прошлого, вокруг их
осмысления, преобразования, уточнения продолжала и продол-

жают развиваться философская мысль человечества. Можно сказать, что *главнейшей функцией философии как специфической формы человеческого знания, культуры и является рождение и обогащение поистине бессмертной сокровищницы всеобщезначимых идей*. Всеобщезначимых, повторяю, не в том смысле, что они концентрируют в себе некие законченные истины, а в том, что не теряют смысла и значения проблемы-вопросы, находки и сомнения, великие прозрения и непреодоленные трудности, вызвавшие их к жизни.

Нельзя не сказать и еще об одном аспекте всеобщего значения философских идей. По происхождению эти идеи конкретно историчны, а по своему смыслу они, так сказать, транстисторичны, трансэпохальны, ибо шествуют через исторические времена и эпохи. Рожденные мыслью вполне определенных индивидов — скажем, древнего грека, англичанина XVII века, русского, немца, француза XVIII, американца XX столетий, — философские идеи и концепции обязательно сохраняют «опознавательные знаки» личностно-индивидуальной, эпохальной, национальной специфики. Но в то же время они имеют поразительное свойство быть понятными, близкими, нужными человеку любой другой эпохи, страны, национальности. Еще и в этом смысле они общезначимы, принадлежат человечеству как целому.

У бессмертных по своему глубинному смыслу философских идей есть также свойство быть идеями «работающими». Вот почему, кстати, они способны «обслуживать» даже тех, кто берет их как готовые каноны, — философских догматиков всех времен и народов. Но в принципе великие мысли философии только тогда во всю силу работают как идеи, только тогда обогащаются и дают приращение мысли, когда новые поколения, припадающие к роднику вековой философской мудрости, осваивают их контекстуально: прежде всего в контексте проблем, вопросов, загадок, аргументов, дискуссий, страстей, сомнений, в ответ на которые — как кристаллизация грандиозных интеллектуальных усилий эпохи — рождается, а потом преобразуется философская идея. Но также и в сугубо актуальном контексте — в связи с жизнью и проблемами сегодняшних поколений. Для оживления философских идей совершенно необходимы *со-мыслие* и *со-переживание*. Тогда приоткрывается завеса времен, и мы как бы включаемся в постижение значения, содержания философских идей. Это происходит тем непосредственнее и успешнее, чем более чутко мы улавливаем родство или соразмерность социальных, духовно-нравственных, интеллектуальных проблем и задач — тех, которые ставили философы прошлого, и тех, которые сегодня стоят перед нами.

На нынешнем этапе истории осуществляется коренная ломка привычных стереотипов, устоявшихся, догматизированных представлений. Рождается новое мышление. И ведь это происходит не первый и не последний раз в человеческой истории. В такие времена философия, откликаясь на ускорение исторического про-

цесса, обычно рождала, применяла и усовершенствовала *диалектические* идеи, приемы, методы, позволяющие овладеть в мысли все более стремительным *развитием* общества и истории. Проблему-задачу эту можно считать вечной, возникающей вновь на каждом витке развития цивилизации. А начиналось ее решение с того, что английский философ XVII века Ф. Бэкон называл расчищением «площади ума» от сковывающих его «идолов», «призраков». И разве не сходная задача стоит перед нами сегодня? В том же веке французский мыслитель Р. Декарт выдвинул и систематически развил идею о необходимости «методического сомнения» в унаследованных знаниях, проверки их на содержательность, осмысленность и доказательность — и эта великая идея вместе с другими идеями французского философа стала сегодня остроактуальной.

В эпохи особой актуализации тех или иных философских идей прошлого возникает вызов и для них самих. Некоторые из философских идей — в том виде, в каком они были первоначально выдвинуты и сформулированы, — подвергаются уточнению, критике, а то и радикальному пересмотру; им на смену приходят существенно отличные философские идеи. Так было, например, в новое время с идеей свободы. Тогда возникли незнакомые прошлому философские идеи, с помощью которых обосновывались всеобщие, не знающие никаких исключений права человека. Но то, над чем билась философия, начиная с глубокой древности, вводя в оборот великую идею свободы, и в новое время не потеряло своего значения. Случается и так, что идея, к которой в ближайшие периоды истории мысли относились с недоверием, а то и с небрежением, оживает и интенсивнее «работает» в более отдаленные эпохи. Так, современники и ближайшие последователи недооценили ряд зазвучавших именно сегодня великих идей И. Канта.

Но не будем забегать вперед. Для начала достаточно отметить, что книга посвящена философским идеям, не только не утрачивающим своего значения, но вновь и вновь раскрывающим свои глубочайшие оттенки. Более того, философские идеи — это те изобретения человеческого ума, которые можно с успехом применять лишь при условии их творческого «переизобретения», освоения, использования в качестве конструктивных элементов перестраиваемого здания человеческого духа, лишь при условии дополнения новыми, трудно рождающимися идеями. Но человечество, его культура в каждую эпоху идут на выполнение этих нелегких условий — и потому именно, что без нового корпуса философских идей не пробивалась к жизни ни одна радикально обновляемая форма человеческого бытия и человеческой культуры.

Философские идеи, разумеется, не рождаются и не существуют в некоем изолированно-самостоятельном царстве «чистого духа», «чистой мысли». Они формируются, живут и обновляются в контексте действительной исторической жизни вполне определен-

ных, реальных индивидов. «Место» их существования — проблема, вокруг которой, как мы увидим, было так много споров и фантастических, хотя и не беспочвенных вымыслов, — это и есть мир реальной истории, а конкретнее, мир сознания, общения, действия индивидов, мир человеческих цивилизации и культуры.

В общей целостности человеческой жизни и человеческого духа философские идеи рождались не из «беспорочного зачатия» в обращенном исключительно на себя философском мышлении — они были пробуждены к жизни от «брака» философии с процессом развития истории, то есть, собственно, с потребностями, стимулами, возможностями реального и многостороннего процесса человеческой жизни и культуры. К процессу рождения и развития философских идей, следовательно, самым непосредственным образом причастна многосторонняя и многокрасочная жизнь людей, конкретные процессы их жизнедеятельности. Философские идеи взаимодействовали с другими великими идеями — теми, что возникали и кристаллизовались в лоне мифологии, религии, искусства, быта и нравов народов, наук о природе и человеке. И потому эта книга — не только и даже не столько о философских идеях «самих по себе», хотя читатель должен поверить в «приключения идей», иметь терпение и вкус к анализу их сложных и тонких оттенков, взаимопересечений, внутренней логики развития, неожиданных следствий и превращений. А главное, я приглашаю читателя к *реконструкции идей в живом конкретно-историческом контексте их рождения и развития* — в контексте развития общества и индивидов, развития мировой цивилизации и культуры человечества, то есть в контексте проблем и задач, которые история, обновляя их формы, вновь и вновь ставит перед людьми.

Позволю себе отступление личного характера. Эти темы привлекли меня, в сущности, с первых моих шагов в исследовательской работе. Тогда, в начале 60-х годов, ситуация для такого интереса сложилась противоречивая, но в целом неблагоприятная. С одной стороны, социально-историческое введение, оценки классового характера философии прошлого почитались совершенно обязательными для любой историко-философской работы. С другой стороны, исторический контекст в лучшем случае оставался внешним по отношению к философии. А чаще сопоставления философии и социально-исторического контекста приводили к вульгарной социологизации. Грамотного и честного историка философии коробило уже от самой темы и проблемы — так ее успели исказить и опошлить. Ну а поскольку существование философии в социально-историческом контексте, ее взаимодействие с обществом и культурой — факты, которые невозможно отрицать, то выход из теоретического тупика мне виделся один: избегая всяких упрощений, тщательно исследовать эти связи и взаимодействия; выработать особые методы рассмотрения, реконструкции социального контекста для историко-философских целей; выявить прямые или косвенные опосредующие механизмы

взаимовлияния общества и философии. В последнее десятилетие все больше приходилось сосредоточивать внимание на уточнении концепции социально-исторической обусловленности философской мысли и ее обратного влияния на общество. В центре обновленной концепции, на которую я теперь пытаюсь опереться, стоят понятия «цивилизация», «эпоха», «историческая ситуация». В их особое историко-философское толкование намереваюсь вводить читателя в ходе раскрытия темы, не обрушивая на него чисто академические подробности, но все же рассчитывая на терпеливое внимание и к теоретико-методологической стороне дела. В этой связи я и попытаюсь ответить на поставленный в самом начале более общий вопрос: *для кого* — для какого читателя — написана книга?

Рассчитывая на заинтересованное и объективное отношение своих коллег — философов и историков философии (тем более что в книге с доброжелательностью и благодарностью использовано много ценного и интересного в мировой и отечественной истории философии, независимо от того, согласуется это или нет с предлагаемой здесь концепцией), тем не менее прежде всего адресую свою работу *широкому читателю*. Тому, для кого философия и история не профессия, не специальное дело, а просто область личного интереса к человеческой культуре, к исторической драме человеческого духа. Более всего хотела бы надеяться на внимание и терпение читателей, которых влечет к истории философской мысли не столько какая-то внешняя необходимость (например, экзамен по философии, хотя и такому читателю книга, надеюсь, поможет), сколько свободный интерес, проистекающий из потребностей их бытия и их постоянно формирующегося, обогащающегося духа. Уповаю именно на озабоченность личности *бытием* — ведь тогда и просыпается, как было когда-то в истории человечества, любопытство и любовь к мудрости, к мудрствованию-философствованию.

Не стану уверять, что формирование человека, в том числе и творческой личности, невозможно без овладения историей философии. Без истории философии можно прожить и даже стать оригинальной личностью. И все же, и все же... Полностью согласна с теми, кто видит одно из бедствий XX столетия и специфических просчетов современного отечественного образования в дегуманитаризации сознания и обучения. Не обретая новых форм овладения гуманитарной культурой, мы утратили и старые. Было бы весьма заманчиво, если бы наши школьники и в годы учебы естественно получали то, что раньше давалось гимназисту — основы гуманитарной, в том числе философской культуры. Пока этого нет. Но я рассчитываю также и на читателя-школьника, конечно, особого — того, которому не только интересны, но и доступны достаточно сложные повороты философской мысли.

Адресую свою книгу прежде всего молодым — тем, кто хочет в процессе своего образования и личностного формирования при-

общиться к философской мудрости, но не располагает подготовкой, временем и силами, чтобы сразу засесть за сложные, специальные философские тексты. Для них эта книга, надеюсь, может сыграть роль своего рода *историко-философского введения*, которое позволит перейти и к самостоятельному чтению произведений Платона или Гегеля, Аристотеля или Канта — и поможет таковому. Одновременно представляю себе в качестве возможных читателей и людей более зрелого возраста — тех, кого и драмы бытия человеческого, и особая их деятельность нередко выводят к философскому уровню мирозерцания. Сегодня таких людей становится все больше; они все отчетливее понимают, что и для них история философии — школа творческой мысли. Их интерес к истории философии достаточно глубок. Но предположим, что ритм жизни, занятость кому-то не позволяют заняться историей философии систематически, специально, самостоятельно. Надеюсь, и среди них найдутся читатели, которым эта книга поначалу поможет составить общее представление как об основных идеях философии, так и о жизни, устремлениях, мыслительных поисках некоторых выдающихся философов.

Итак, я обращаю свою работу к людям разных возрастов и занятий, если им сегодня по крайней мере бесполезным покажется уделить время философскому чтению, не принадлежащему, вообще говоря, к разряду легкого и развлекательного. Но ведь от легкого и развлекательного чтения люди, как ни парадоксально, тоже устают. Их тянет к глубокой и сложной человеческой мысли. Вот почему я сознательно отказалась от того, чтобы писать что-то вроде учебника по истории философии для нефилософов, в каком обычно «галопом» пробегают через эпохи, судьбы и концепции философов, не заботясь о том, чтобы терпеливо вводить читателей в причудливый и сложный для них мир философских идей. Отказалась еще и потому, что это означало бы писать обо всем и обо всех — а не только о том в истории мысли, что мною более самостоятельно и, главное, внутренне освоено (в книге, например, выпущена целая эпоха в истории мысли — средневековье, и совсем не потому, что считаю ее неважной. Напротив, изучение средневековья интересно и в высшей степени существенно. И неудивительно, что в последние десятилетия произошел настоящий бум в философской медиэвистике, так что даже простая компиляция наиболее интересных работ представляла бы определенный смысл). Книга написана в форме очерков и эссе, посвященных только тем периодам, философам и идеям, которые мне особенно интересны, близки сегодня и в наибольшей степени мною освоены в процессе профессиональной специализации. Но читатель сможет, полагаю, получить из книги и в какой-то мере систематизированное, по-своему связанное в целостность представление об истории философии. Вместе с тем никаких даже отдаленных претензий на всеохватывающую полноту картины книга не содержит.

Теперь, обращаясь к *проблеме цивилизации*, хочу более

подробно обосновать то, почему выбрала именно ее в качестве проблемного центра своего рассказа об истории философии.

Есть противоречия истории и мыслительные проблемы, которые носят отнюдь не только теоретический характер, а пронизывают все наше существование, чувствительно сказываясь на каждой пяди жизненного пространства человечества и в каждый момент его современной истории. Под «нашим существованием» я имею в виду и судьбы всей цивилизации — о чем упоминалось с самого начала, и жизнь нашей с вами страны.

Противоречия современной цивилизации — ее взлеты и откаты, ее стремительный бег, невиданное ускорение и вдруг душевные времена, мертвящие зоны застоя, наконец, самый страшный парадокс: угроза уничтожения цивилизации, и не какой-то внешней силой, а творениями самой цивилизации и самими людьми цивилизации — вот что в конечном счете заставляет на пороге нового столетия и нового тысячелетия *высветить именно цивилизационные аспекты человеческого бытия, как они видятся сквозь призму истории философии*. Для этого, как уже было сказано, мною разработана и применена концепция, позволяющая анализировать философию в контексте развития цивилизации и культуры. Кроме того, из необозримого множества отдельных периодов, шагов исторического развития философии и представлявших ее поистине выдающихся мыслителей я выбрала — а выбирать надо было обязательно! — тех философов, у которых во главу угла были поставлены именно проблемы, тревоги, противоречия человеческой цивилизации и человека цивилизации (все равно, обозначается ли у них эта остроактуальная сегодня сюжетная линия теми же терминами или какими-нибудь другими).

Кратко можно резюмировать суть дела так: мною выделены здесь для анализа прежде всего концепции тех философов прошлого, которых я условно назвала бы *мыслящими и тревожащимися о цивилизации*. Особо интересовавшие меня мыслители Запада (в этой первой книге — досократики, Сократ, Платон, Аристотель, Дж. Бруно, И. Кант) кажутся совершенно разными. Но в моем представлении и в моем сердце они связаны тем, что через их философствование тянется, не прерываясь, и сегодня живая ариаднина нить, позволяющая не потеряться во все более сложном лабиринте жизненных проблем человека и человечества, в хаосе противоборствующих чувств, ориентаций, позиций, идей.

Я вижу их как мыслителей, которые, быть может, сильнее других утвердили идеи, без сохранения и развития которых человечество не спасет свое создание, цивилизацию, оказавшуюся столь хрупкой, и не очистит ее от так и не преодоленных рецидивов варварства. Эти великие, такие старые и такие новые мировоззренческие идеи: единство, целостность мира, Вселенной, космоса и человека; единство свободы и ответственности, прав и свобод личности; единство индивида и человечества, индивида и народа, нации и других наций, народов человечества.

Это, говоря обобщенно, строго устанавливаемое и обосновываемое *единство Блага, Истины, Красоты как философских и жизненных ценностей.*

Мыслители, о которых пойдет здесь речь, всегда поражали меня вот чем: какие бы проблемы ни занимали их в каждый данный момент — размышляли ли, писали ли они о природе, космосе или Боге, об атомах или идеях, о познании или логике, мысль все равно возвращалась, как ко всепритягивающему центру, к вопросу о человеке, его свободе, достоинстве, перипетиях и трагедиях его судьбы. При этом они имели в виду не человека-полуживотного и не человека-варвара, а то достойное совершенствования создание эволюции и общественного развития, которое есть Человек Цивилизации.

В работах мыслителей, выбранных мною в «герои» книги, мне кажется очень ценным и их трезвое, реалистическое, но беспокоящее, тревожное понимание того, сколь многое угрожает Человеку Цивилизации: ему придется справляться с теми поистине смертельными угрозами, которые возникают из-за целого ряда исторических обстоятельств, а главным образом из-за невероятной краткости времени (в масштабах истории — всего лишь «мига»), протекшего с тех пор, когда начался, и без чьих-либо прозорливых замысла, промысла, гарантии, контроля, цивилизационный эксперимент на нашей Земле.

Меня притягивает в этих мыслителях и то, как заинтересованно, но и придиричиво, как критично, но и взвешенно анализируют они самое существо человеческого мира — социального и духовно-нравственного цивилизационного бытия. И об их тонком, глубоком подходе истинных философов и драматургов, вновь и вновь, причем под разными углами зрения реконструирующих сцену истории, я неизменно вспоминаю тогда, когда слышу победные клики догматиков-апологетов или нигилистические завывания радикалов-ниспровергателей. Мне и захотелось именно сегодня напомнить о судьбах и мыслях великих философов, постоянно пестовавших свой гордый, ищущий дух и готовых, если придется, принять в неустанной борьбе за Благо, Истину и Красоту лишения и смерть.

Теперь о переживаниях, которые связаны с сегодняшними проблемами нашей страны.

Вряд ли надо подробно обосновывать идею, которая не раз уже высказывалась и с самых высоких трибун, и в широких общественных дискуссиях: никакими искусственными изоляционистскими, националистскими и всякими иными потугами *не отделить Родину нашу от общего развития мировой цивилизации.* Чем больше усилий предпринималось и предпринимается в таком направлении, тем определеннее весьма плачевный результат: наша Родина, давшая образцы высочайшей духовной культуры, и в этом смысле цивилизованная страна, во многих других отношениях все более отстает от современных критериев и высокого уровня уже достигнутого цивилизационного бытия.

Наши цивилизационные противоречия видны, что называется, невооруженным глазом. Мы летаем в космос, да еще и посланцев других стран туда берем, что в определенной степени демонстрирует немалые научно-технические возможности державы. Но на других, причем самых новых рубежах научно-технического прогресса, и в том, что касается техники для облегчения повседневного быта, существенно отстаем. С этим связаны другие стороны нашего нецивилизованного, а порою — антицивилизованного бытия. Не соответствуют современным критериям цивилизованности наши жилища, дороги, облик наших больших и малых городов, где еще сохранившиеся жемчужины культуры заключены не в достойную их оправу человеческого жизнеустройства, а окружены мерзостью всяческого запустения... Согласно с теми нашими соотечественниками, которые еще большую беду видят в духовном опустошении, нравственном очерствлении, в мафиозном растлении, в росте преступности, пьянстве, в грозящей, вполне возможной потере всех потерь — потере будущих поколений. Очень тесно, одной нитью связаны плохие товары и услуги, антидороги, затравленная природа — и человек, от пьянства и одичания уже не способный ни к добротному труду, ни к доброму делу, ни к усвоению культуры. И совершенно несомненна — она, полагаю, прямая как стрела — связь между пустыми прилавками, антиторговлей, антисервисом и всем, о чем только что сказано. Видимо, нет иного способа добиться тут решительного сдвига, кроме того, чтобы настоятельность и первоочередность таких изменений были разъяснены народу и поняты им. А это невероятно трудно для народа, с одной стороны повергнутого в трясины бескормицы, чудовишной неустроенности, а с другой — десятилетиями привыкшего к похвальбе и спеси. Надо понять, что драгоценное наследие нашей цивилизации, неоценимый вклад наших народов в сокровищницу мировой цивилизации не потускнеет, а, наоборот, ярче засверкает от того, что мы разберемся и приберемся в нашем до предела запущенном, захламленном родном доме, что станем считать и беречь вовсе не беспредельные богатства земли, что собьем нахлынувшую мутную волну варварства, одичания, хамства, пьянства, коррупции, межнациональной и внутринациональной розни. И потому, как мне кажется, для нас особенно актуальны теоретические исследования сути цивилизационных исторических изменений.

Итак, исследования и размышления книги сконцентрированы вокруг *проблемы всех проблем: трудного становления Человека Цивилизации и вокруг идей философов, которые внесли особый вклад в рождение, развитие, защиту общечеловеческих гуманистических ценностей*. Одни из них «присутствовали» при самом рождении этих идей в европейском регионе, то есть, по существу, участвовали в закладке духовного фундамента цивилизационного здания, которому потом суждено было стать нашим общим европейским домом. Другие — как Дж. Бруно или И. Кант — внес-

ли свой вклад в сохранение и видоизменение этих идей в новые исторические времена.

Вдумчивый читатель сможет заметить, что я старалась рассмотреть не только гуманистические, собственно цивилизационные идеи этих философов, которых чтут как рыцарей человеческого духа. Сейчас немало людей ополчается — полагаю, несправедливо и даже опасно — против системности, логической стройности, целостности философии, против разума во имя прозрений интуиции. Я же не приемлю противопоставления одного другому. Мне кажется особенно ценным, скажем, у Канта и других мыслителей немецкой классики способность представить в защиту высших цивилизационных ценностей — Блага, Истины, Красоты, а также Справедливости, Общения, Взаимообогащения индивидов и народов — все аргументы ума и сердца, разума и чувства, все средства науки, логики, системной или иной целостности философии. Вот почему в книге уделяется такое внимание не только отдельным идеям и ценностям, но и их внутренней связи, единству, целостности, строгости, последовательности переходов философского мышления, в которых для философии, философов и для всех любящих философию есть своя и, как выясняется, вечно притягательная Красота.

Хотелось бы высказаться и относительно формы осмысления и подачи материала, обусловленной моим обращением к широкому читателю, и отстоять ее правомерность. Здесь в основном «вынесены за кадр» ряд предпосылок, элементов, результатов работы, которые в академических сочинениях для специалистов, по моему убеждению, фундаментальны. Это анализ и перевод оригинальных текстов, их философско-феноменологическое комментирование, историография проблемы, подробные ссылки на соответствующую литературу и т. д. И в исследовательской работе, предваряющей написание этой книги, они играли первостепенную роль. Однако «в кадр» книги они вводятся лишь в некоторых — самых необходимых — случаях в Приложениях к разделам, где к сведению заинтересованных читателей приведена избранная зарубежная литература (кроме упомянутой в тексте); я отказалась от перечисления отечественных работ и полностью от перечня литературы о Канте: подробный обзор отнял бы существенную часть объема книги).

При чтении книги нельзя будет не обратить внимание и на, так сказать, жанровые различия разделов, посвященных разным этапам истории мысли и разным философам. О философии до-сократиков, их эпохе, о философии Канта написаны историко-философские очерки. Платону и Дж. Бруно посвящены философские эссе, сделана попытка создания своего рода историко-философского «портрета». Это оправдано разными причинами: и разным строем их философии, и художественной драматичностью их сочинений, и трагизмом жизненного пути. Представляется, что жанр философского эссе, философской драмы в наибольшей степени адекватен жизни и творчеству этих мыслителей.

Я предпочла также не посвящать специальной главы Аристотелю, а основательно «ввести» его наблюдения и идеи в рассказ о древнегреческой цивилизации. И это тоже связано с моим пониманием специфики сочинений Стагирита, особенно политических и эстетических: они кажутся мне подробнейшим, достовернейшим и глубочайшим философским описанием и классифицированием древнегреческой цивилизации. И потому так уместны в разговоре о ней.

О философии Канта — памятуя, что у нас в стране уже есть популярное биографическое исследование А. В. Гулыги «Кант», — мне представилось необходимым написать именно историко-философский очерк, который по-своему специален и наверняка покажется трудноватым некоторым читателям. Но и в очерке о Канте я стремилась установить единство между философией и личностным миром замечательного мыслителя.

Сказанное относится не только к Канту. Ведь во всех случаях философские идеи — это творения выдающихся мыслителей человечества, личностей, чьи идеалы, устремления, ценности, симпатии и антипатии, жизненный путь с его перипетиями, а порой и трагическим исходом так или иначе воплощаются в философии. Какова связь между жизнью, личностью выдающихся философов и их идеями? Это и есть один из труднейших вопросов, поставленных в книге. Отчасти потому я и обратилась к тем философам, чей личностный мир мне более понятен. По той же причине мне представлялось нужным сделать попытки реконструировать — конечно, когда позволяет материал, — историческую канву жизни и личностный мир философов, поставить их в связь с их философией и философией вообще. Как ни покажется удивительным, приемы такого «личностного» анализа истории философии освоены очень мало — по сути дела, здесь часто приходится двигаться почти нехоженными тропами.

Значит, к ранее данному ответу на вопрос: о чем эта книга? — я хотела бы добавить еще одно: она — *о роли личностного начала в философии*. Поиски творческих, гуманистических духовных структур личности, обращенной к общечеловеческим идеям и ценностям, — главная, пожалуй, потребность нашего времени и грядущей эпохи. Я мечтаю о читателях, которыми движет именно личный, индивидуальный, а потому и сокровенный, искренний интерес к истории мысли. И знаю, что таковых немало. Вступая с ними в разговор, я тоже четко и намеренно придаю своему изложению личностный характер. Это именно я обращаюсь к читателям, обращаюсь к ним прямо, «от себя» и рассчитываю, что не буду заподозрена в самомнении и претенциозности. Не скрываю также, что одним философам прошлого — как мыслителям и личностям — принадлежат мои особые пристрастия; к другим, тоже великим, я отношусь более критически и даже придирчиво. Отношение, разумеется, субъективное. Но разве другое существует? Правда, всякий исследователь должен стремиться в своей

работе к максимуму объективности субъективного подхода, но это, пожалуй, самое большее, что вообще возможно.

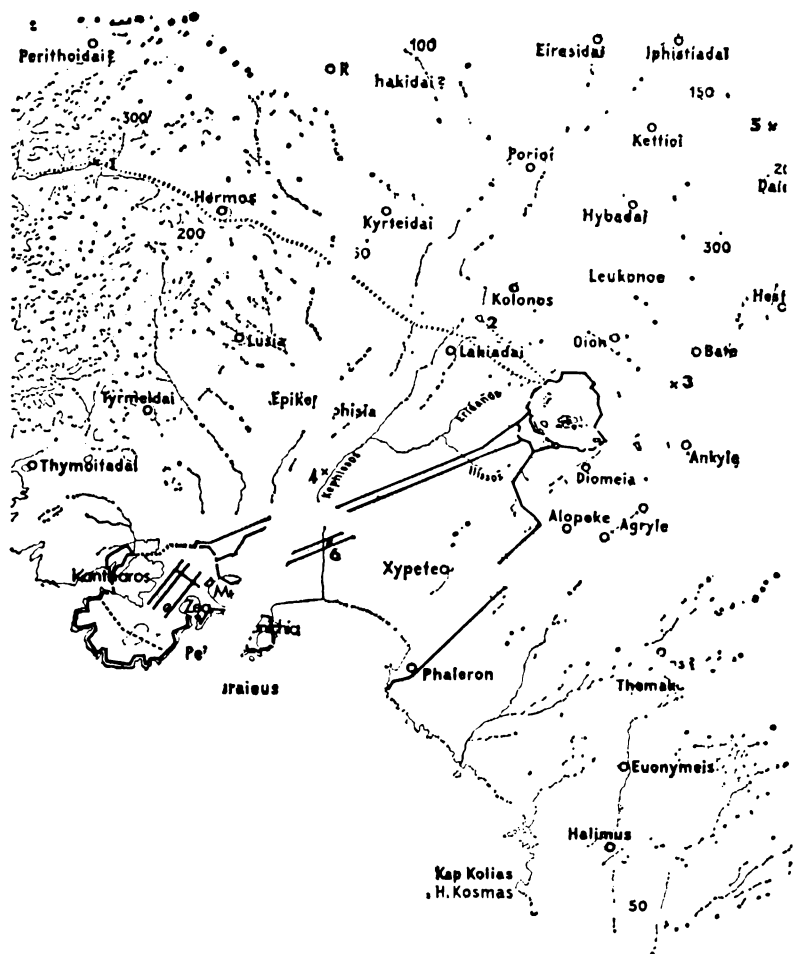
Хотелось бы, чтобы читатели увидели, сколь далеки мои мысли и суждения от претензий на некую «объективную истину». К сожалению, в нашей истории философии в годы культа личности, догматического застоя утвердился безапелляционный, категорический подход. Но ведь о всякой истории, а в особенности об отдаленной, можно рассуждать только в чисто вероятностной, гипотетической форме. Предлагаемые здесь оценки, реконструкции, теоретические схемы только по чисто стилистическим соображениям не всегда облечены в вероятностно-гипотетическую словесную форму (сопровождаемую обычно выражениями: «я полагаю», «вероятно», «согласно моей гипотезе» и т. д.). Читатель же, надеюсь, постоянно будет иметь ее в виду. Это тем более важно, что я решительно отвергаю многие догматические подходы, стереотипы, закрепившиеся в нашей истории философии, предпочитая искать в ней новые пути и объяснения, которые отвечали бы *моим сегодняшним поискам*, переживаниям, идеям.

И пусть читателю придутся по душе другие идеи и мыслители, чем те, которые автор выдвигает на первый план, пусть читатель придет к иным выводам, чем те, которые делаются в книге. Но если после ее чтения сохранится, тем более возрастет интерес к истории философской мысли, я буду искренне счастлива.

Итак, приглашая в воображаемое путешествие в историю философии, прошу о *со-мыслии, со-переживании* и опять-таки о терпеливом внимании: оно весьма необходимо, чтобы проследивать сложное переплетение событий, жизненных судеб, идей, которые и составляют основные пути и вехи в этой необычной стране духа.

Раздел I

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ФУНДАМЕНТ ФИЛОСОФИИ



I. У истоков цивилизации

1. ЦИВИЛИЗАЦИЯ КАК ТАКОВАЯ

Слово «цивилизация», которое сравнительно недавно встречалось преимущественно в работах философов, историков, исследователей культуры, сегодня прочно и широко вошло в лексикон политики, обыденной жизни людей. Когда мы его слышим или произносим сами, то, конечно, интуитивно подразумеваем какое-то смысловое содержание. Однако при том поистине фундаментальном значении, которое оно приобрело в нынешней жизни человечества, смутной интуиции недостаточно. Надо идти дальше — к более четкому современному осмыслению цивилизации, выведению ее «понятия», то есть к выяснению ее существенных черт, проблем и противоречий, чем мы теперь и займемся. Многие, правда, тут уже проговорено, пережито, осмыслено. На исходе XX века и второго тысячелетия во всем мире, в том числе в нашей стране, споры о цивилизации и цивилизованности выдвинулись в центр широких политических обсуждений. Любопытно, что подобный же всплеск бурных дискуссий о судьбах и самом понятии цивилизации произошел на рубеже прошлого и нынешнего столетий. Кстати, именно с XIX века в научно-понятийный аппарат вошло само слово «цивилизация» (его образовали от латинского «*civitas*» — община, город-государство).

Однако не стану утруждать читателей информацией о безынтересных, но далеких от сегодняшней жизни понятийных, теоретических спорах о цивилизации, которые велись в истории человеческой мысли. Ведь ныне, когда развитие цивилизации обернулось роковым скатыванием к пропасти небытия, философско-теоретические размышления о цивилизации уже никак нельзя отделить от выработки *отношения к ней*, причем отношения действенного, помогающего активному усвоению и преобразованию цивилизационного опыта человечества и цивилизованию нашей собственной страны.

Кажущаяся нам весьма длительной история цивилизации в сравнении с вечностью космоса и с уходящей в глубь многих тысячелетий историей становления биологического рода *Homo sapiens* — лишь краткий миг. Человечество только учится быть цивилизованным. Относительно кратковременный специфически человеческий, то есть собственно цивилизационный, эксперимент пока выглядит уникальным и в ближайшем к нам космосе. Че-

ловечеству не на что опереться, кроме собственного опыта, однако извлекать из него уроки люди, увы, еще не умеют. Над человеческим родом тяготеет, часто не пускает его двигаться вперед цепкое наследие предцивилизационного состояния, которое историки (используя древнегреческое понятие, служившее для обозначения негреческого мира, но толкуя его по-иному) назвали «варварством». (Следуя традициям исторической науки и противопоставляя здесь цивилизацию варварству, не стану, однако, вдаваться в такие тонкости, как весьма условная, подвижная грань между поздними ступенями варварства — а в Европе это гомеровские времена — и первыми стадиями цивилизации.) Как в уме и делах отдельного индивида склонности варвара-«недочеловека» могут побеждать задатки, формы жизни цивилизованного индивида, так и в истории целых стран и народов — даже при наличии каких-то высоких цивилизационных, культурных достижений — возможны массовые рецидивы варварства, возможна отсталость, стоящая на грани одичания, запустения, деградации, обезчеловечения и бездуховности жизни. Да и в опыте высокоцивилизованных стран, народов, наций — и как раз в периоды взлета цивилизации — могут длительное время существовать и даже нарастать варварские, то есть разрушительные, негуманные, иррациональные тенденции. Это, например, и случилось, когда технически развитые, цивилизованные страны не избежали проявления современного варварства — создания и накопления смертоносного оружия или когда безудержными и бездумными техногенными воздействиями на природу был спровоцирован невиданный прежде экологический кризис.

Но если цивилизация столь противоречива, хрупка, столь обременена рецидивами прежнего и чертами нового варварства, то стоит ли она того, чтобы ее сохранять и совершенствовать? Не в том ли судьба человеческого рода, чтобы из-за всех грехов созданной им самой цивилизации погибнуть на пепелище последнего «страшного суда» истории вместе с самой историей, словом, исчезнуть в костре ядерного самосожжения? Вопросы весьма непростые, и отвечать на них в духе бодряческого оптимизма не пристало.

Однако, что бы там ни говорили апокалипсически настроенные «провидцы» и непримиримые противники цивилизации (а их было немало в прошлом, есть они и сегодня), именно ее развитие и совершенствование внушает надежды. Ведь несмотря на пробы, ошибки, зигзаги, даже на гибель отдельных (локальных) цивилизационных образований, развитие цивилизации в целом было и остается процессом поступательным, кумулятивным, то есть собирающим, накапливающим, обогащающим человеческий опыт. Оно было и остается развитием новаторским. И что особенно важно, развитием пока еще непрерывным. Угроза же самоуничтожения, нависшая над цивилизацией, проистекает не из-за чрезмерной цивилизованности, а именно из-за неравномерности, неполноты, незрелости цивилизационного развития человечества.

Надеяться на то, что это развитие может протекать без противоречий и издержек, что где-то за ближним или дальним историческим горизонтом людей ожидают безмятежное «светлое будущее» и только «светлый путь» цивилизации,— по меньшей мере наивная, а по своим последствиям и вредная иллюзия. Но не менее опасная иллюзия — призыв отказаться от цивилизации, вернувшись к некоему простому, «естественному» состоянию человечества, романтически наделяемому только привлекательными чертами. Оно конечно же совершенно невозможно. А вот что возможно и необходимо, так это сделать попытку вывести опыт цивилизации на более высокий, чем сегодня, более сознательный, рациональный, гуманный уровень. Такая миссия ложится на плечи сегодняшних и завтрашних поколений, то есть, собственно, на нас с вами и потомков людей, которые сегодня живут на Земле. Для ее выполнения очень нужно возвращаться мыслью, воображением, переживанием к самим истокам и последующим видоизменениям, к самой сути человеческого цивилизационного опыта. Надобна, следовательно, *развитая и ответственная историческая рефлексия*.

Совершая свои деяния в настоящем, сохраняя, реставрируя, надстраивая и перестраивая дом цивилизации, люди должны хорошо представлять себе, каковы его фундамент, несущие балки, устойчивы ли нижние, прежде возведенные этажи. Цивилизационную работу человечества, используя другой образ, можно уподобить также и пестованию, взращиванию огромного дерева — дерева опыта, познания, деятельности, словом, дерева человеческой жизни, на мощных исторических корнях и стволе которого вырастают старые и новые ветви, вызревают разнообразные и все более обильные плоды. Но случается, что некоторые ветви болеют и отмирают. А бывают и времена, когда болезни и даже гибель грозят всему дереву человеческой жизни. И все же оно, древо цивилизации, до сих пор было способно к мощному росту и цветению. Конечно, не само по себе, а благодаря неустанным творческим усилиям индивидов, стран, народов. Когда я думаю о человеческой цивилизации, всегда вспоминаю о созданном скульптором и мыслителем Эрнстом Неизвестным грандиозном проекте, который и называется «Древо жизни».

Нам предстоит совершить мысленное «движение к корням» великого дерева человеческих цивилизаций и культуры — точнее, к той части его корневой системы, которая много веков назад выросла на почве европейского региона, на земле Древней Греции. Совершая мыслью это интеллектуальное путешествие к нашим общим цивилизационным истокам, будем сознательно отправляться от сегодняшних удач и утрат цивилизации. От расширившихся горизонтов действий и взаимодействий индивидов, народов, стран, регионов, всего человечества. Но и от обострившихся проблем, от дамокловым мечом нависших над человечеством опасностей. Мы сделаем попытку (конечно, кратко и суммарно, что называется, крупными мазками) реконструировать

образ древнегреческой цивилизации, причем и в ее исторических особенностях, и в ее всеобщем непреходящем значении для мировой истории. Попытаемся поразмыслить над причинами и формами того *цивилизационного скачка*, который, в свою очередь, оказался стимулом, предпосылкой мощного, всестороннего подъема энергии, предприимчивости, изобретательного новаторства, инициативы, творчества, жизненных сил относительно немногочисленного греческого народа. Подъема, который на протяжении многих веков воплощался в «греческом чуде». И к стати, подумаем над тем, почему впоследствии Греция утратила свою роль цивилизационного центра средиземноморского региона.

Два главных вопроса представляются мне в данной связи и исторически важными, и остроактуальными. Какие именно достижения, изобретения, формы древнегреческого опыта легли и в фундамент мировой цивилизации, сохранив, пусть и в преобразованном виде, свое значение для сегодняшнего дня? И напротив, каковы те стороны этого опыта, которые даже по меркам развития древнегреческой и тем более последующей и сегодняшней мировой цивилизации стали обнаруживать свою противоречивость, ущербность, опасность? Отыскивая ответы на поставленные исторические и вместе с тем актуальные вопросы, не забудем, что непосредственный предмет интереса *в первой части книги* — рождение и развитие ранней греческой философии (так называемой философии досократиков), а затем бессмертные идеи Сократа и Платона. Философия рождалась, что общепризнано, на фундаменте предшествующего, уже довольно развитого цивилизационного и культурного опыта. Или скажем иначе: она выросла на корнях и стволе мировой цивилизации, а также на первичных ветвях ранее сложившихся, успевших дать свои плоды форм культуры и искусства. Нам и предстоит выяснить, под влиянием каких причин и в каких формах происходило возникновение, а потом и преобразование античной философии в социально-историческом контексте Древней Греции VII—IV веков до н. э. И как философия, возникнув в глубокой древности, на все последующие столетия сама стала одной из необходимых человечеству форм его цивилизационного и культурного богатства.

Накопленный к сегодняшнему дню массив конкретных исследований позволяет, используя факты, свидетельства, выстроить *гипотезу относительно цивилизационно-культурного генезиса, смысла и значения философии*. Опираясь на известную мне литературу конкретного и общетеоретического плана, я и развивала свою реконструктивную гипотезу, в обсуждение которой в дальнейшем надеюсь вовлечь читателей. Сейчас же необходимо пояснить, что я понимаю под человеческой цивилизацией,

Цивилизация, как уже говорилось,— это прежде всего общее название специфически человеческого эксперимента, то есть исторического развития рода *Homo sapiens* после многовекового переходного этапа, именуемого историками варварством. При варварстве человечество уже создает первые социальные (родоплеменные) объединения, но долгое время развивается под преимущественным влиянием внешних и внутренних (для человека) природно-биологических детерминант. Цивилизация же означает *усложняющееся взаимодействие не прекращающих своего влияния природно-биологических факторов с социально-историческими регулятивами, возрастающее значение последних в развитии человеческого рода*. Это общее определение нуждается в уточнениях, которые целесообразно сделать как раз через выделение решающих признаков цивилизации и цивилизованности.

1. *Цивилизация знаменует* (начавшееся еще в условиях позднего варварства) *все большее преобразование материала нетронутой когда-то природы в предметы и процессы, которые К. Маркс, опираясь на предшествующую традицию, назвал «второй природой»*. Человечество, действительно, как бы удваивает природу, постепенно расширяя свою преобразующую деятельность. Вторая природа и становится своего рода визитной карточкой цивилизации как таковой. Но цивилизация на каждом этапе своего развития к унаследованному от прошлого и преобразованному предметному богатству прибавляет нечто совершенно новое, невиданное, так что исторические эпохи также имеют свои особенные опознавательные знаки. Воплощаются же они в специфике орудий, приспособлений, инженерных сооружений, средств передвижения, строительства, архитектуры, искусства, да и вообще в конкретных приметах жизни, быта, в одежде, облике людей и т. д.

Человечество создает множество неповторимо прекрасных, уникальных или стандартных, но удобных и нужных предметов, способных удовлетворять все более разнообразные потребности индивидов и их сообществ. Однако из горнила человеческой деятельности появляется и немало дисфункциональных, уродливых, засоряющих Землю и близлежащий космос, а то и просто вредных предметов и вещей. Здесь заключена одна из первых фундаментальных проблем-антиномий цивилизации. Вряд ли можно надеяться на то, что эта проблема когда-нибудь будет окончательно решена. Скорее ее можно считать неустранимой, неснимаемой цивилизационной антиномией. Но вот что реально и необходимо, так это максимально следовать одному из *категорических императивов цивилизации*, которые сегодня отстаиваются многими людьми: при расширении, видоизменении второй природы необходимо заботиться о достойном человека функциональном, а также отвечающем критериям красоты цивилизационном предметном богатстве; человечеству надо учиться предотвращать

безудержный рост во имя роста, двигаясь к малоотходным циклам производства и повседневной жизни. Иными словами, надо идти вперед, учитывая исторически изменчивые, но в принципе определяемые цивилизационные *критерии разумной достаточности, пользы, красоты* и имея в виду относительную самостоятельность и ценность первой природы — природы вне человека и в нем самом.

2. Вместе с тем надеяться, что человечество с сегодня на завтра перестанет вмешиваться в природные процессы, было бы наивной иллюзией. Ибо *возрастающее и, по сути, противоречивое вмешательство человека и человечества в природные процессы является неотъемлемой чертой цивилизации*. В новое время великие мыслители, такие, как Декарт, с гордостью именовали человека «Хозяином и Покорителем природы». Сегодня человечество (но, к сожалению, пока скорее на уровне ценностей, а не в повседневной практике) отказывается от «господского» отношения к природе, от ориентации на безудержный рост предметов, материалов второй природы, изготавливаемых из во многом невозполняемых ресурсов первой природы. Экологические катастрофы, которые мы зачастую рассматриваем как сугубо современные явления, в менее угрожающей — неуниверсальной, локальной — форме возникали и в предшествующей истории человечества. Они были, есть и будут тяжкой платой — но вот за что, надо уточнить. Некоторые полагают, что именно за развитие цивилизации.

Вспоминаю одну из съемок нашего телевидения. Охотник-эвэнк, с горечью оглядывая искореженную, захламленную тундру, приговаривал: «Это все цивилизация!» И так у нас думает немало людей. Тут есть своя правда. Однако правда далеко не вся. Ведь уродует Землю, так сказать, «недоцивилизованная цивилизация», оборачивающаяся к природе и к людям не достоинствами, а тяжкими издержками, элементами варварства внутри цивилизационного процесса. Цивилизованный же труд — при его высших взлетах — способен, напротив, украсить и облагородить Землю. Ведь превратили же крестьяне Голландии, Швейцарии, ФРГ, Австрии, Канады, США, Японии возделываемые ими поля в плодородные и цветущие земли. Прекрасны в этих странах многие большие и малые города. Конечно, и в этих странах накопились свои экологические и другие цивилизационные проблемы. Однако современный опыт говорит о реальности достижения разумного баланса между бурным научно-техническим прогрессом и цивилизованностью жизни. Во всяком случае, он показывает: путь если не полного устранения (что невозможно), то существенного смягчения издержек роста и расширения цивилизации пролегает не где-нибудь, а именно на тщательно проложенной, ухоженной столбовой дороге самой цивилизации. И уж, конечно, не на ухабах одичания и запустения.

Становление человеческого рода уже и десятки тысяч лет назад было связано с использованием и обработкой «даров при-

роды», с формированием второй природы. Обмен такими предметами — тоже древнейшее достояние жизни Homo sapiens. Но только с определенного времени (на рубеже II и I тысячелетий до н. э.) совершается переход к особым формам производства товаров, услуг и обмена ими. Этот переход к достаточно развитому товарному производству и обмену одновременно и есть переход к цивилизации.

3. Человеческая цивилизация в прошлом, настоящем и обозримом будущем имела и будет иметь вид усложняющихся разделения и интеграции труда, совокупного материального и духовного производства, направленного на *создание, сохранение, транспортировку, обмен, потребление товаров и услуг*, которые и предназначены удовлетворять растущие потребности индивидов и их сообществ. Иными словами, развитие цивилизации на долгие века становится синонимом пусть противоречивого, но в целом *поступательного развития товарных производства и обмена*.

Уже в Древней Греции совершается цивилизование товаро-производства и товарообмена — древнейших сфер человеческой жизнедеятельности. Складываются и особые области разделения труда, и специфические типы социальных отношений, взаимодействий индивидов, профессиональных и имущественных групп, стран и народов по поводу создания и обмена товаров. Отношения между производителями различных видов товаров и внутри одного производства; связи производителей и покупателей; производителей услуг и клиентов; управляемых, организуемых и управленцев, организаторов; производителей, потребителей и посредников между ними — все эти и подобные отношения, строго взаимные, развиваются и совершенствуются. А вместе с ними возникают, видоизменяются изобретенные именно цивилизацией институциональные и неинституциональные формы, благодаря которым только и возможно функционирование товарных производств и обмена. Среди них достаточно упомянуть мастерские, потом заводы, фабрики, фирмы, товарный рынок, финансово-кредитные, хозяйственно-юридические службы и т. д.

Товарные производство и обмен, как и все изобретения цивилизации, носят в себе противоречия, антиномии. Производство товаров для продажи, обмен ими, особенно после изобретения и внедрения всеобщего эквивалента, порождает, конечно, культ прибыли и денег, что обуславливает жесткость, а порой и безжалостность конкуренции. Но цивилизационные товарно-денежные отношения заключают в себе и *стимулы* для плодотворного взаимодействия людей, для добротного высококвалифицированного труда, для повышения его эффективности, качества, для развертывания инициативы, творчества, состязательности людей. И для того, что Аристотель назвал «пропорциональной», то есть соответствующей количеству и качеству вложенного труда, справедливостью. Непреходящий вклад в цивилизование товарных отношений внесла Древняя Греция. Несколько иной вид то-

варное хозяйство, рынок имели в древних восточных цивилизациях, но и там они возникали, совершенствовались именно как цивилизационные изобретения. И нельзя забывать, что историческое изменение в европейском регионе — «греческое чудо» — было в значительной степени подготовлено существованием развитого товарного рынка в восточных странах Средиземноморья и интенсивной торговлей между ними.

Чем дальше, тем больше внимания человеческое общество уделяет усовершенствованию высших для каждого этапа истории образцов товарных производства и обмена при неперенной критике издержек товарно-денежных отношений. Не случайно европейцы — вслед за древними греками и их агорой (рыночной площадью) — использовали удобно и красиво обустроенные центральные площади своих городов как Площади Рынка: туда они привозили для продажи и обмена лучшие, красивейшие свои товары; там обменивались и производственным опытом, и политическими новостями. По соседству — опять-таки по примеру греков и их народных собраний — строили здания ратуш, судов и других политических институтов государственного и городского управления. Таковы были исторические корни, которые в наиболее развитых современных странах сохраняются до сих пор и на которых прорастают сегодняшние формы цивилизованного рынка.

Были такие корни и в нашей стране: вспомните хотя бы знаменитые российские ярмарки, эти своеобразные демонстрации мастерства производителей и торговцев. Конечно, тут, как и на всяком рынке, встречались обманщики, жулики, норовящие подсунуть что похуже и продать как можно дороже. Но ценность добротного труда, значение хороших, как дорогих, так и недорогих, товаров знали и у нас. Стоит, правда, предостеречь против слащавой и необъективной идеализации прошлой истории, и нашей, и европейской. Что до России, то и перед революцией она не сделалась, даже по меркам того времени, высокоцивилизованной страной; не только от советского — и от предреволюционного периода остались традиции отсталости, которые в последние десятилетия не только не преодолены, но в чем-то и усугублены. И среди них — презрительное отношение к рынку, к торговле, посредническим услугам, к сфере обслуживания. А дискредитация рынка в сознании и психологии населения (в том числе и интеллигенции) ныне стала одним из серьезных препятствий на пути новых экономических преобразований. Но тут наследие советского времени и советской идеологии особенно пагубно, притом в разных смыслах. Это были время и идеология наступления на товарно-денежные, рыночные отношения — с попыткой либо насильственно искоренить их, либо подвергнуть такому преобразованию, которое, как оказалось, противоречит их сущности, а потому губительно деформирует их. (Хочу подчеркнуть: разумеется, я излагаю и обосновываю здесь свою, и только свою точку зрения. Она, правда, согласуется с взглядами и позициями

многих людей, выступающих в печати и устных дискуссиях, но кому-то вполне может показаться спорной, дискуссионной. Что для эпохи гласности, когда отменена цензура, вполне нормально. Только из соображений краткости я не сопровождаю каждое утверждение оговорками типа: «по моему мнению», «я полагаю» и т. д.)

В нашей стране была сделана попытка, диктуемая марксистской теорией, устранить то, что я лично считаю *первоосновой развитых товарного производства и обмена, важнейшим из изобретений цивилизации,— частную собственность*. Делалось это на резонных, казалось бы, основаниях: считалось, что общественная собственность, еще более древняя, чем частная, и так или иначе сохранившаяся рядом с частной, должна стать не просто высшей, предпочтительной, но единственной формой собственности, особенно на стадии интенсивного, поистине революционного развития науки и техники. Возникновение и существование частной собственности в марксистской традиции всегда ставилось в связь преимущественно с негативными сторонами исторического опыта человечества — прежде всего с эксплуатацией, господством одних индивидов, групп, классов над другими. И такой подход, разумеется, имеет свои основания. Однако марксизм не учитывал непреходящего значения частной собственности как формы владения и формы деятельности, органично связанной со многими специфическими сторонами товарных производства и обмена, а также с тем неустранимым для человеческой истории фактом, что реальными субъектами истории, действительными производителями и потребителями являются *индивиды с их всегда конкретными частной жизнью и частными интересами*.

4. Изобретя и общественную, и частную формы собственности, человечество на протяжении истории значительно усложняет, варьирует и обе эти формы, и их отношения друг к другу. *Это взаимодействие, как и его отлаживание, становится одним из существенных признаков цивилизации и цивилизованности*. И вовсе не случайно многие сегодня видят выход в плюрализме форм собственности, в том числе в легализации частной собственности. Ведь частная собственность была изобретена человечеством именно при переходе от варварства к цивилизации. И для всего последующего развития истории, включая современность, она оказалась *весьма эффективной предпосылкой стимулирования энергии, самостоятельности, предприимчивости, ответственности выбора и решения, здравого смысла и смекалки, словом, индивидуальной свободы и разумности человека в производстве, обмене, в повседневном быту*. Она стала естественной, самоорганизующейся формой обеспечения добротного труда, повышения его производительности, обеспечения нужного количества и качества создаваемых товаров и услуг, их сохранности и наиболее успешного движения к потребителю.

Рожденная цивилизацией, частная собственность на протяжении дальнейшей истории подвергалась непрерывным преобра-

зованиям, в том числе и в смысле ее цивилизования, увязывания с другими формами собственности (общинной, государственной, кооперативной, общественной), в смысле внутреннего дисциплинирования, самоналадки. И что очень важно, в смысле ее встраивания в совместную жизнь людей, приспособления индивидуальных, частных жизни и интереса к групповым, общенародным, общегосударственным и международным делам, к иным формам организации труда и собственности.

Вместе с тем критика неизбежных противоречий, издержек частной собственности была и остается важным историческим фактором. Социалистическая идея, даже когда она становилась просто идеей-отрицанием, играла и играет свою критически-предупреждающую роль в трансформации частнособственнических отношений, что убедительно показывает пример некоторых современных государств, где частная собственность, оставаясь фундаментом производства и обмена, находится под постоянным вниманием критически настроенных, в том числе и разделяющих социалистические убеждения, членов общества. Другое дело история стран, где, как у нас, социалистическая, коммунистическая идеология стала мощным оправданием, стимулом для попыток насильственно упразднить частную собственность и утвердить лишь собственность общественную (или по видимости кооперативную, которая, однако, оказалась разновидностью общественно-ничейной собственности). Эти попытки могли привести лишь к катастрофическим результатам. Ведь удар наносился по цивилизационным первоосновам. А такого история не прощает.

Насильственная отмена частной собственности, стремление заменить во многом стихийные, но ведь и самоналаживающиеся механизмы товарных производства и обмена, механизмы свободного рынка и свободной конкуренции командно-распределительными регулятивами — вот что, по разделяемому мною мнению многих отечественных и зарубежных специалистов, стало (не могло не стать) источником бедственного состояния нашей экономики, тех ее болезней, которые так или иначе были свойственны ей на протяжении всех семи с лишним десятилетий и которые сегодня, осложнившись и распространившись по всему хозяйственному организму, привели к тяжелейшему кризису.

Правда, полностью уничтожить товарно-денежные отношения, рынок, частную собственность все равно не удалось. Но они были невероятно, порою абсурдно деформированы, что сегодня нам хорошо известно. Мы все еще живем и, боюсь, долго будем жить в условиях диктата производителей над потребителями, сферы обслуживания — над клиентами. Торговля, хранение, распределение товаров превратились у нас в сферы, где обеспечивались привилегии начальства и где утвердились мафиозный грабеж, спекуляция и издевательское пренебрежение интересами покупателей. Рынок существует у нас главным образом в виде рынка «черного» или нецивилизованного, антисанитарного базара, где спрос всегда опережает предложение, где взвинчива-

ются цены и где, как и в госторговле, нет и речи о честном и бережливом отношении к покупателям.

Удивительно ли, что необходимость перехода к рынку население связывает именно с нашими уродливыми реалиями. Оно ожидает — и не без оснований — появления рынка, кооперации, частной собственности в уродливых же формах, при которых самое худшее в них (высокие цены, эксплуатация, коррупция) вполне может, особенно на первых порах, заблокировать то, ради чего рынок и различные формы собственности исторически формируются и у нас сегодня вводятся. Но ведь у нас нет другого пути, кроме пусть трудного, но необходимого возвращения на дорогу *мировой* цивилизации. Возвращения, конечно, самостоятельного, ибо за нас наш путь не проделает никто. Что нам способно серьезно помочь (наряду с прямой материальной и моральной поддержкой других стран), так это мудрое, лишенное гордыни и спеси изучение опыта мировой цивилизации, использование ее несомненных достижений, изобретений, традиций, новшеств. Для нас это означает также трудное восстановление того лучшего в хозяйственной, политической и культурной жизни, чем по праву гордилась дореволюционная Россия. (Что, разумеется, не имеет ничего общего с некоторыми сегодняшними идейными поветриями, например с сусальным прославлением самодержавия, чего, вероятно, не одобрили бы ни Л. Н. Толстой, ни Ф. М. Достоевский, как, впрочем, не приняли бы они и злодейского убийства царской семьи в 1918 году.)

Возвращение на путь мировой цивилизации для нашей страны есть также движение от тоталитаризма к правам и свободам человека, к правовому государству, движение к демократии.

5. Коренная функция человеческой цивилизации состоит в обеспечении все более свободных, закрепляемых и юридически, и нравственными нормами форм совместного бытия людей и в предоставлении всеобщих прав, свобод, гарантий, возможностей участвовать в решении своих судеб и судеб нации, страны, мира. Высокая цивилизованность или, напротив, крайняя отсталость страны измеряется также и тем, сколь широко, прочно укоренены — или, наоборот, насколько поправны, урезаны, стеснены — такие свободы во всех сферах человеческой жизни.

Принципы и практика наибольшей свободы для наибольшего числа людей издавна связаны с *демократией*. Демократическое взаимодействие людей — древнее изобретение цивилизации. И хотя некоторые предпосылки демократии в виде различных форм обсуждения людьми проблем их совместного бытия рождались в древнейшие времена в разных регионах мира, именно древние греки создали развитую, цивилизованную демократию, причем не только в политике, но и в экономической и культурной жизнедеятельности. Вместе с демократией возникли, разумеется, и весьма трудные проблемы, которые варьируются от века к веку, затрудняют демократическое развитие, а в некоторые эпохи делают демократические формы правления исключительной ред-

костью. Наряду с демократией человеческая цивилизация рождает также целый набор иных разнообразных форм совместного бытия людей, государственного и общественного управления. Однако сегодня можно с уверенностью говорить о том, что в процессе изменения цивилизации развитая и прочная *демократия уже выигрывает историческое соревнование с другими социально-экономическими, политическими порядками*. Другие же — недемократические, тем более антидемократические, тоталитарные, деспотические — формы правления подвергнуты строгому суду и осуждению историей. Теснейшая связь цивилизации, цивилизованности и ненасильственной, все более широкой и необратимой демократии — явная тенденция современной истории. Она же подтверждается яркими страницами истории прежней — например, расцветом полисной демократии и одновременным цивилизованием всей жизни Древней Греции.

Однако как раз потому, что путь к демократии, сама демократическая дорога чрезвычайно трудны и совсем не усыпаны розами, необычайно важным всегда было и остается сегодня *цивилизация самой демократии*. Нам сейчас отчетливо видны опасности, так сказать, «варварской демократии», через которые народы мира в своей истории проходили не один раз и которые в нашей стране тоже выплыли на поверхность в пору в целом плодотворного процесса демократизации. И все же к концу XX столетия и первого тысячелетия новой эры человечество накопило столь огромный опыт цивилизованной демократии, что не воспользоваться им было бы непросчительной ошибкой.

Цивилизование демократии — лишь часть цивилизационного усовершенствования межиндивидуальных, межгрупповых, международных человеческих отношений. И это тоже чрезвычайно трудная, но и первостепенная задача.

6. *Коренная функция человеческой цивилизации состоит в обеспечении все более свободных, ненасильственных, добровольных форм совместного бытия индивидов и их свободно же формирующихся объединений*. Тенденции этого воплотились в том, что даже при самых кризисных состояниях, при самых острых противоборствах люди учились жить и действовать совместно. Никогда не исчезавшие из жизни человечества, до сих пор ведущиеся кровопролитные войны тем более взывают к мирным, то есть истинно цивилизованным, отношениям людей. Человечество в нашем веке прошло через две мировых войны, истребительные революции, локальные войны, через геноцид и даже «самогеноцид» целых народов, атомные бомбардировки. Окончательно не устранена еще угроза атомного самоуничтожения. И люди, ужаснувшись современному варварству, начинают понимать всю настоятельность цивилизованного миролюбия, высокую ценность прочных, взаимовыгодных мирных соглашений и договоров, неизбежность взаимодействия и взаимопомощи, неплодотворность практики обманов, подсиживаний, двойных стандартов в отношениях как между индивидами, так и между народами. *Цивили-*

зованность, таким образом, чем дальше, тем больше предполагает необходимость самыми мирными из возможных в каждый данный момент способов общаться, взаимодействовать с другими индивидами и народами, разрешать возникшие и упреждать возможные конфликты.

Развитая цивилизация, обладая перечисленными признаками, в целостном виде воплощается в способах жизни и поведения, в повседневном бытии и быте людей, вполне ясно, наглядно отличаясь от нецивилизованности, разрухи, запустения.

6. Важнейшей особенностью цивилизации и признаком цивилизованности жизни является то, что индивиды, народы, страны, неустанно стремясь к удовлетворению растущих потребностей (потребностей и тела, и духа), делают свою повседневную жизнь все более обеспеченной необходимыми для их удовлетворения благами, все более обустроенной, удобной, красивой, комфортной и в этом (хотя не только в этом) смысле все более достойной человека.

Историческая тенденция состоит не просто в увеличении средств и возможностей такого цивилизационного благоустройства и комфорта, а в предоставлении их максимально большему числу людей.

Комфорт — это человеческие условия труда, удобные, оснащенные современной техникой, красивые жилища, широкий выбор нужных товаров, безупречный сервис, прекрасные дороги, налаженные средства связи, да и многое другое. И если в ряде стран Запада и Востока такой комфорт стал или быстро становится чертой повседневной жизни не только богатых и избранных, а большинства населения, то наша повседневная жизнь не просто некомфортна — мы лишены элементарных цивилизационных удобств. И беда в том, что многие из нас примирились с этим, не прилагают никаких усилий, чтобы выйти из тупика запустения. Более того, у нас вольготно чувствуют себя идеологи, которые, пусть даже проповедуя действительно благородные духовные ценности, пытаются внушить самим себе, своим читателям и слушателям, будто духовность нашего народа в том и состоит, что он способен, даже предназначен терпеть всяческие жизненные неудобства и лишения.

До боли сочувствуя народу, переживая вместе с ним унижительные невзгоды антицивилизованной неустроенности и дискомфортности, хочу, однако, сказать: пока мы в повседневной жизни терпим все это, пока каждый день трудимся и живем в условиях, которые наиболее развитые современные нации сочли бы для себя невозможными, недостойными, страна наша, несмотря на творческие потенции и одаренность ее народов, так и остается «недоцивилизованной».

И особенно горько то, что за последние десятилетия, когда деревни, малые и большие города разных регионов и континентов, в том числе и разрушенных войной стран Европы и Азии, стали превращаться в ухоженную, в буквальном и переносном

смысле цветущую землю, мы повергли свой огромный край в состояние повсеместного одичания и запустения. Из сел как раз в этот период почти исчезли обязательные для прежнего деревенского быта палисадники с цветами, но всюду разрослись свалки — вокруг предприятий, возле магазинов и частных домов, во дворах административных и жилых зданий, на окраинах городов и сел, вдоль железных и автомобильных дорог. Ранней весной, когда сходит снег и обнажается израненная, испоганенная нами — а кем же еще? — земля, сердце сжимается от боли.

Конечно, бурьяны, чертополох на «ничейной», захламленной свалками земле корнями уходят в саму социальную систему. И многие из нас поняли, что перво-наперво надо преобразовывать именно ее. Но тут есть своего рода замкнутый круг, и его надо разрывать: нам надо перестать превращать родную землю, о любви к которой произносилось и произносится так много слов, в огромную помойку. Здесь — задача для всех и каждого: для граждан, которых у нас, согласно укоренившимся командно-административным, военно-коммунистическим привычкам, называют «рядовыми», — стать нетерпимыми к свалкам, чертополоху, бесхозяйственности, словом, нецивилизованности *вокруг самих себя*; для вновь избранных органов местного самоуправления и общегосударственного управления — в ближайшее время разработать и законодательно внедрить такие формы повседневной жизни, быта, отдыха, при которых *цивилизованность, следовательно, обустроенность, чистота, красота, комфорт были бы необходимыми, экономически выгодными, морально престижными, а нецивилизованность стала бы невыгодной, юридически наказуемой и нравственно недопустимой*. Но, конечно, решающее значение для присущего цивилизации обустройства жизни имеют те уже названные фундаментальные признаки цивилизации и цивилизованности, которые связаны с *целостной системой созидательной деятельности людей*.

Какого же человека можно назвать цивилизованным в противоположность нецивилизованным существам, варварам?

Цивилизованный человек — обязательно труженик и созидатель. Варвар же не просто пренебрегает созидательным трудом, но в любой момент готов разрушить, испоганить то, что создано природой и накоплено историей. Цивилизованный человек стремится овладеть новейшими средствами, достижениями труда, его организации, наиболее эффективными трудовыми навыками и знаниями, перенимая, таким образом, опыт других людей. Он обдумывает, проектирует, прогнозирует, критически осмысливает и постоянно совершенствует свою деятельность. Пусть он и не владеет собственно научными и высшими техническими знаниями, но испытывает к ним интерес и уважение. Варвар ко всему этому по меньшей мере равнодушен: если он и работает, то по старинке, на уровне сохи и кувалды. Итак, добротный, эффективный, созидательный, умный, квалифицированный труд, уважение к труду и гордое самоуважение к себе как

труженику, собственнику — *первая группа признаков*, отличающих цивилизованного индивида. Такой индивид не может позволить себе, пренебрегая первоосновой цивилизованности, производить никому не нужные или вредные товары; не может, органически не способен разбазаривать, пускать на ветер то, что создано не только его собственным трудом, но и усилиями других людей. Ибо он уважает, бережет чужой труд и чужую собственность не менее, чем плоды своего труда и свое достояние.

Вторая группа признаков, отличающих цивилизованного человека от варвара, связана с отношением к свободе, достоинству, ответственности — как своих собственных, так и других индивидов, стран, народов. Человек-собственник — понятие, которое долгое время употреблялось с негативным оттенком. Но тот же опыт истории учит, что цивилизованный человек — это собственник, наделенный свободой, здравым смыслом, способностью принимать решения и отвечать за них. Цивилизованный индивид, особенно в современных условиях, тяготеет к тому, чтобы быть демократическим индивидом и членом демократического, гражданского общества, ибо его гражданская активность есть органическое продолжение, а также предпосылка свободной и инициативной трудовой деятельности. Цивилизованному человеку свойственны естественная гордость за свои нацию, народ, страну, стремление трудом и талантом служить им. Вместе с тем подлинная цивилизованность несовместима с не критическим отношением к их истории и современному бытию, с унижением других наций, народов, с националистической агрессивностью. Цивилизованный человек осторожно и ответственно выбирает группы, ассоциации, объединения, в которые вступает; он категорически и решительно противостоит кровопролитиям, насилию, разрушительным конфликтам. Варвар же вполне терпимо относится к тому, что у него самого и других людей отняты собственность, свобода, ответственность. Он испытывает постоянное желание отнять что-либо у других индивидов, групп, народов — но для того лишь, чтобы отнятое проесть, разбазарить, разрушить; он охотно вливается в агрессивную толпу, готов к кровопролитию; на варваров опираются диктаторские, тоталитарные режимы, националистические черносотенные движения.

Третья группа признаков, отличающих цивилизованного человека, может быть отнесена к условиям, в которых он трудится и отдыхает, общается с другими людьми, а также к стилю его поведения. Его отличает от варвара, в том числе и от погрязшего в дикости современного варвара, также стремление и умение обустроить свою повседневную жизнь: чистота, удобства, комфорт повседневной жизни нужны ему как воздух. Конечно, цивилизованный индивид — человек, и ничто человеческое ему не чуждо, в том числе и страсти, устремления, которые обладают не только созидательной, но и деструктивной силой. Но он учится, умеет сдерживать, «окультуривать» свои нужды и эмоции. Не случайно еще древние греки так возвеличивали *ценность уме-*

ренности потребностей и мудрости поведения: «мера во всем превосходна», говорилось в так называемых «Золотых стихах» пифагорейцев. Тут своего рода парадокс. Потребности цивилизованного человека развиты, богаты, тонки, разнообразны. Но он по крайней мере стремится умерять их, делать *разумно достаточными*. У варвара же, напротив, ограниченные и грубые потребности. Но, представься ему возможность удовлетворять их, он не знает никакой меры.

Разумеется, нарисовав здесь крупными мазками *типологический портрет цивилизованного человека*, я не претендую на исчерпывающую полноту характеристик. И не претендую на то, что это портрет, полностью совпадающий с какими-либо реальными прообразами. (Правда, немало людей в своей жизнедеятельности то более сознательно, то стихийно руководствуется критериями цивилизованности.) Хотелось бы подчеркнуть, что *только вместе, в единстве* названные группы признаков отличают и формируют цивилизованного человека. Ибо, например, добротный труд и благоустроенность жизни, но без демократичности, свободолюбия могут ужиться с варварством. Убедительный пример — те «цивилизованные варвары», на которых опирался фашизм. Свободолюбие без умения трудиться и благоустраивать жизнь еще не формирует цивилизованного человека. Кстати, цивилизованные люди живут, действуют, сохраняют себя также и в странах, которые нельзя отнести к достигшим высокого уровня цивилизации. А в странах в целом цивилизованных вполне можно встретить современных варваров. К тому же процесс формирования, воспитания и самовоспитания цивилизованного человека, хотя он несколько облегчен в цивилизованных и сильно осложнен в условиях отсталости, в обоих случаях весьма непрост. Побеждать в себе варвара приходится, о чем уже упоминалось, и цивилизованному человеку.

И еще об одной существенной проблеме.

Цивилизованность индивида, страны, народа, в моем понимании, не тождественны ни высокой нравственности, ни высокой художественной, научной культуре. Не могу не согласиться поэтому с теми критиками цивилизации (пример — Ж. Ж. Руссо), которые указали на возможный разрыв между расширением, усвоением цивилизационных навыков, знаний и прогрессом нравственности. Индивиды, живущие в условиях цивилизационного комфорта, совсем не всегда становятся высоконравственными и высококультурными людьми. И наоборот, нравственные добродетели каких-то индивидов, талантливость народа, высота духа и культуры в принципе совместимы с убожеством, нищетой жизни, с цивилизационной отсталостью страны. Отсюда, разумеется, не следует, что высокая духовность требует примирения с отсталостью. Напротив, чем дальше, тем больше проявляется и такая закономерность: по мере усложнения человеческой духовной жизни, все более тесного взаимодействия различных ее сфер друг с другом и с экономикой, политикой страны, в связи с необходи-

мостью огромных затрат на прогресс образования, науки и культуры (а также под влиянием других факторов) цивилизационная развитость все более становится по крайней мере *предпосылкой*, а нередко и *мощным стимулом* для укрепления гуманистических тенденций, для создания более человеческих, нравственных форм общения, для расцвета науки и культуры. Верно и обратное: антицивилизационное запустение тесно сплетается с пренебрежением к культурному наследию, с падением уровня образования, с отставанием науки, с «остаточными принципами» финансирования культуры — словом, с тем, что нам знакомо так же хорошо, как наши материальные дефициты или антидороги.

7. Культурная, духовно-нравственная компонента цивилизации — это деятельность по созданию *всеобщих идеальных образцов* (по-гречески — парадигм) предметной деятельности и *норм, принципов* человеческого общежития и общения.

Такие парадигмы прежде всего вплетены в любую предметную деятельность и в ней составляют найденные цивилизацией (транслируемые от поколения к поколению, видоизменяемые или изобретаемые вновь), доступные всеобщему использованию проекты, принципы, навыки, знания, позволяющие наиболее рационально, эффективно, оптимально (для данного момента времени) совершать действия во имя достижения какого-либо результата. Платон приводит такой пример: допустим, что вдруг испортятся или исчезнут все ткацкие челноки. Но люди их способны восстановить, потому что владеют идеей челнока — знают целевые функции, технику и технологию его изготовления. Это касается не только предметных, но и коммуникативных действий, то есть тех, которые направлены на общение людей. В них также вплетены порожденные цивилизацией и ею совершенствуемые правила, регулятивы, нормы разной общности — обычаи, традиции, разрешения и запреты, нравственные и юридические нормы. С определенного исторического момента, как раз и совпадающего с зарождением, оформлением цивилизации, люди обретают способность мысленно, идеально отделять обще- и всеобщие значимые цели, принципы, нормы, правила, навыки, смыслы деятельности от ее конкретных единичных и особенных контекстов, подвергая общее и всеобщее специальному изучению, видоизменению и совершенствованию. Так и зарождается специальная работа с идеальными, духовно-нравственными смыслами, которая ведется в предметном материале (глина, мрамор, камень, холст, краска, бумага, звуки и музыкальные инструменты и т. д.) на основе изобретенных людьми знаков и форм, выражающих общее и всеобщее какого-либо вида (языковые, математические, нотные знаки, символы и т. д.). Иными словами, культурные элементы, всегда заключенные внутри цивилизационной деятельности, постепенно дают начало формированию особых сфер культуры как специализированной деятельности. А она и имеет своей преимущественной целью работу с идеальным, духовным, в частности с нормами нравственности и принципами

красоты, с этическими и художественно-эстетическими идеями.

Идеи начинают вести относительно самостоятельную жизнь — и никакой тут нет идеалистической мистики. Сфера такого их бытия есть *культура*.

Конечно, употребление терминов «цивилизация» и «культура» весьма многообразно. И если кому-то очень хочется, можно назвать культурой то, что я именую цивилизацией. Но тогда все равно придется выделять культуру в только что указанном, более узком и специальном смысле. Из-за этого, а также из-за отмеченного ранее возможного несоответствия, порою и противостояния цивилизованности и культуры предпочтительнее не сливать, а различать оба понятия, в то же время не отрывая их друг от друга.

Теперь о главной цивилизационной функции *философии*. Человечество проходит довольно длительный путь развития цивилизации и культуры, прежде чем возникает настоятельная потребность в вычленении всеобщего как такового, в специальной работе с ним. На нее и отвечает рождающаяся философия — *специфическое ответвление культуры*, сравнительно поздно появляющееся благодаря корням, стволу человеческой цивилизации и уже довольно мощным ветвям более древних форм культуры (искусства, религии, мифологии, литературы). Процесс выделения и обработки всеобщего для цивилизации также всеобщ: недаром же он — синхронно или последовательно — происходит в разных регионах мира. Происходит всякий раз в специфической форме, но и подчиняясь некоторой необходимой и всеобщей логике. Как именно вычленяется всеобщее в различных областях духа и какое отношение к этому имеет философия, мы увидим в дальнейшем, когда, например, прочертим путь древнегреческой мысли от отдельных областей прикладной математики через складывание математически-всеобщего к проблеме числа, количества, пространства и времени или движение от повседневной речевой практики греков через специальные области ораторской, речевой культуры, литературы к проблеме Логоса как Слова, к философским риторике, поэтике, логике, к первоначальной философии языка.

Работа над общим и всеобщим — величайшее достояние цивилизации, форма существования и развития культуры. В цивилизационном взаимодействии важны все области труда. Вместе с тем есть основания подчеркнуть непреходящее и возрастающее значение *идеального*. По форме идеальные результаты и виды деятельности также исторически единичны, конкретны, ибо создают их индивиды, неповторимые личности, и рождаются такие результаты в контексте жизни каких-то стран, наций, в специфические исторические эпохи. Но по своей сути идеальные, духовно-нравственные продукты цивилизации и культуры свободны становиться внутренним достоянием любого индивида и любого народа, которые пожелают их освоить, осмыслить, использовать, преобразовать для дальнейших предметных действий

или для нравственного обогащения, художественного наслаждения. Парадигмы, образцы цивилизации и культуры еще и в том смысле бесценные всеобщие сокровища, что, будучи однажды добытыми, изобретенными, они дают любому индивиду и народу как бы спрессованный, освобожденный от проб и ошибок опыт человечества. И благодаря этому они обеспечивают цивилизации невиданные по сравнению с варварством темпы, динамику преобразований, создают возможность согласовывать и увязывать в общечеловеческое целое развитие индивидов, поколений, народов.

Умение каких-либо людей, групп, народов, стран, регионов взять за основу парадигмы цивилизации, в частности ее духовно-нравственные образцы; способность отделить то, что в предшествующем опыте цивилизации создано добротнo, прочно, на века и потому должно быть заботливо сохранено (таковы, например, «вечные» заповеди нравственности, религии, как и формы необходимых людям предметов — стола, стула, бытовой утвари, крестьянского дома и усадьбы; формы жизни, быта, одежды и т. д.), от того, что нуждается в коренном преобразовании; стремление быстро и без ложной гордыни брать все ценное в цивилизационном творчестве других народов, не повторяя их уже обнаруженные, тем более исправленные ошибки; готовность специально отбирать, обучать, высоко ценить тех людей, которые наилучшим образом изобретают, преобразуют общее и всеобщее, то есть особо беречь выдающиеся умы нации и ярчайших носителей ее совести — все это тоже относится к критериям цивилизованности отдельных людей и целых народов. Неспособность же ко всему этому, напротив, тесно переплетена с цивилизационной отсталостью. И вот тут опять всем нам есть над чем задуматься, есть что менять коренным образом, преодолевая зазнайство, спесь, уверенность в исключительности судеб, миссии, путей развития страны и нации. Нам дорого обошлись и обходятся антиинтеллектуализм, неумение ценить людей выдающегося ума, таланта, высочайшей нравственности. У нас, увы, частенько начинают их «любить» после того, как надругаются над ними, над их правами и достоинством, как доведут до тюрьмы и сумы, высылки, смерти...

8. Теперь, как бы суммируя сказанное, можно выделить такую черту цивилизации, которая состоит *во всемирно-историческом, общечеловеческом характере и значении ее опыта.*

Процесс развития цивилизации до сих пор был непрерывным. Цивилизационный опыт человечества в каждый момент его существования может быть уподоблен мощному потоку, в который уже влились, вливаются и будут вливаться, пока существует человечество, живительные источники, питаемые деятельностью индивидов разных эпох и стран. *Цивилизация человечества всеобща в смысле всемирно-исторического континуума и неперменной (хотя и неравномерной, в разное время неодинаковой) причастности всех стран, народов, эпох к формированию ее резуль-*

татов, форм, словом, к возникновению и обогащению цивилизационного опыта. Правда, очаги локальных цивилизаций, в какие-то времена разгоревшись особенно сильно, потом могли или вовсе исчезнуть, или ослабеть (впрочем, еще неизвестно, не разгорятся ли эти на время ослабевшие очаги с новой яркостью). Но никогда еще не затухал «общий очаг» мировой цивилизации: сохранялось, множилось, обновлялось предметное, духовно-нравственное ее богатство.

«Общий очаг» (*Hestia koine*) — понятие, которое древние греки распространяли на полисную и общегреческую общность, современное человечество имеет все основания применить к мировой цивилизации как таковой. Отсюда следует, что исконный исторический интерес всех народов требует сохранения нашего общего очага — мировой цивилизации на планете Земля. Но, конечно, отсюда никак не вытекает, что, скажем, экспроприация чьей-то частной собственности, грабеж других народов есть возвращение «своего» или дележ «общего». Ведь исторически, цивилизационно-всеобщее не может порождаться и существовать иначе, нежели в единичных и особенных формах — в виде частного, совместно-группового, общегосударственного, национального, общенародного достояния. Факты «отчуждения» такого достояния от деятельности и собственности причастных к их созданию индивидов, стран, народов — путем насилия, завоевания, противозаконных изъятий и т. д. — в истории нередко встречались, но они вовсе не случайно оборачивались социальными катастрофами, состояниями несвободы, разрухи, застоя.

Таковы, в моем понимании, основные черты цивилизации и цивилизованности.

Заключая этот предварительный теоретический разговор, не могу не обратить внимание на одно принципиально важное обстоятельство. В дискуссиях, связанных с кратко изложенной здесь концепцией, не раз приходилось слышать следующее возражение. Зачем, дескать, нужно выдвигать в центр социальной философии, философии истории понятие цивилизации, когда марксизм-ленинизм, говоря о тех же исторических процессах, явлениях, формах (разделении труда, собственности, товарном производстве, взаимодействии и взаимозависимости людей, нормах нравственности и т. д.), в основном обходится без понятия «цивилизация» или употребляет его весьма редко. Согласно, понятие цивилизации долгое время было, так сказать, на обочине марксистско-ленинской теории.

Здесь не место вдаваться в вопрос о значении и судьбах марксизма, его достоинствах и ошибках. Тем более что это никогда не было объектом моей профессиональной работы. Но, воздавая должное Марксу, я по ходу изложения своей концепции порою ссылаюсь на его идеи и высказывания, ибо Маркс не только марксистами признан одним из крупнейших мыслителей прошлого. Однако в том, что понятие цивилизации никогда не было в центре ортодоксальной марксистско-ленинской философии ис-

тории, я как раз и вижу ее изъян. И изъян не чисто теоретический, а чреватый далеко идущими практическими и идейно-психологическими последствиями. В центр внимания марксизм-ленинизм всегда помещал и ценностно, этически приподнимал, возвеличивал понятия и принципы, которые фиксируют *прерывность* исторического процесса (понятие общественно-исторической формации), резкие, конфликтные, кровавые *социальные взрывы* (понятие социальных революций как локомотивов истории), *непримиримую борьбу* общественных групп, партий (понятие классов и классовой борьбы как движущей силы истории), *насилие* одного класса над другим (диктатура господствующего класса), непримиримое противостояние различных социальных образований, идей, идеалов и принципов (борьба социальных систем, обостряющаяся идеологическая борьба и т. д.). Никак нельзя утверждать, что противоположные особенности истории — те, которые обеспечивали ее непрерывность, единство, всеобщность — не привлекали никакого внимания марксизма. Но в понимании всей предшествовавшей истории, объявленной «предысторией», они отодвигались на задний план, считались подчиненными «историческим закономерностям», диктующим непримиримую борьбу классов, а с середины XIX века — борьбу пролетариата, трудящихся до «победного конца». И только в «подлинной» истории, при коммунизме, во имя которого, как утверждалось, такую борьбу, неизбежно оплачиваемую многими жертвами, и нужно вести, воцаряется, дескать, мир и единство между индивидами и народами. Это и будет, согласно Марксу, «царство свободы» — взамен прежнего «царства необходимости».

Мне, конечно, известны современные трактовки, авторы которых (как правило, способные и совестливые люди) стремятся всячески приглушить формационно-революционные идеи классического марксизма, отвергнуть вульгарные «учебниковые» варианты советского периода и выдвинуть на первый план критико-гуманистические идеалы, в которых у Маркса тоже не было недостатка. (Готова согласиться, что так называемый творческий марксизм, двигаясь именно по такому пути, достигнет обновления.) Однако со стороны этих авторов было бы недобросовестно не признать, что философия истории марксизма-ленинизма, в известной мере реалистично обрисовывая конфликтность истории, различия и противостояния индивидов, социальных групп, наций, народов, стран, социальных систем, не по недоразумению, а в силу определенной и хорошо продуманной идейной направленности меньше внимания уделяла столь важным сегодня, реальным механизмам непрерывности, единства исторического процесса, возможности согласовывать интересы людей. А без этого, как я полагаю, невозможны теоретическое исследование и практическое утверждение механизмов и перспектив цивилизованного, свободного взаимодействия людей в прошлой, настоящей и будущей истории. Именно истории, а не «предыстории», вся роль которой, по Марксу, в том и состоит, чтобы вымостить

дорогу к райским вершинам «подлинной истории». И совсем не случайно то, что на этой дороге остались миллионы жертв и искореженные судьбы народов, а «сверкающие высоты» так и не были достигнуты. Связь между ориентированной на конфликты философией истории марксизма-ленинизма, трагически противоречащей некоторым гуманистическим идеям самого Маркса, и подобными практическими результатами кажется мне несомненной.

Постепенное осознание столь трагической связи, стремление найти иной, отвечающий общечеловеческим ценностям подход к истории привели меня лично (особенно на рубеже 70—80-х годов) к философско-исторической, социально-философской концепции, которая основана на понятии цивилизации. Не отодвигая в сторону реальной конфликтности истории, эта концепция позволяет понять ее реальную же и исключительно важную непрерывность, раскрыть механизмы взаимодействия людей, истоки и смысл общечеловеческих ценностей. Нравственные преимущества такого философско-исторического поворота тоже представляются очевидными: в отличие от столь знакомого нам упоения разрушением, борьбой, диктаторским насилием (кровавые последствия такого рода идеологии и психологии преследуют нас и сегодня) цивилизационная теория естественно стимулирует практику, идеи, настроения мирно-цивилизованного взаимодействия людей, открывая тем самым наибольший простор созидательным тенденциям истории.

Завершая предварительный теоретический разговор о цивилизации и цивилизованности, оставляю за собой право подкрепить его в процессе раскрытия основной (заявленной в заглавии) темы книги интереснейшим, поучительным и сегодня конкретно-историческим материалом.

Все основные признаки цивилизации и цивилизованности, выделенные на теоретико-логическом уровне, могут быть обнаружены и при историческом анализе развития общества, начиная уже с древнегреческого общества (IX—VIII века до н. э.), но особенно, конечно, с периода наибольшего расцвета Эллады (VI—IV столетия до н. э.). Отнюдь не случайно в ту же эпоху возникает (VII век до н. э.) и расцветает (V—IV века до н. э.) философская мысль древних греков: любовь к мудрости, которая и раньше отличала этот народ, постепенно становится особым, весьма разносторонним знанием и познанием, становится новой формой культуры.

2. ЦИВИЛИЗАЦИЯ И КУЛЬТУРА ДРЕВНИХ ГРЕКОВ — ФУНДАМЕНТ ЗАРОЖДАЮЩЕЙСЯ ФИЛОСОФИИ

В историю цивилизации и культуры человечества прочно вошли и приобрели нарицательно-символический смысл некоторые слова-понятия, с помощью которых древние греки обозначали

основные сферы («топосы») своей социокультурной деятельности и скрепляющие ее высокие ценности. Имеет смысл отправляться от таких понятий, чтобы воспроизвести в памяти обозначаемые ими реалии, что не будет для нас самоцелью, а лишь способом проникнуть к самим фундаментальным цивилизационно-культурным основаниям — или корням, или истокам — древнегреческой философии. Эти понятия — *полис* (город-государство), *лимен* (гавань вместе с портом), *комы* (деревни) и нижний город, *агора* (рыночная площадь) с *эκκλeσιeй* (народным собранием), *акрополь* (верхний город), *логос* (слово, беседа, закон), *этнос* (обычай, поведение) — да послужат нам направляющими лотциями в предстоящем воображаемом путешествии к историческим жизненным истокам древнегреческого философствования, а в известном смысле и философствования как такового. Путешествие (увы!) должно быть очень кратким¹.

Полис, или античный город-государство, именно со времени становления цивилизации древних греков становится тем, что на современном языке можно назвать комплексной системой, единством сельскохозяйственной и «промышленной» (ремесленной) деятельности, а также единством хозяйственно-экономической, гражданско-политической, повседневно-бытовой, духовно-культурной жизни. Словом, на целые века античной истории полис — место индивидуальной и коллективной жизни людей во всех ее проявлениях. «Основной общественной формой, в рамках которой протекала в античную эпоху повседневная жизнь людей, был полис, — отмечает Г. С. Кнабе. — Это греческое слово обычно переводится на русский язык как «город», но перевод этот настолько приблизителен, что за его пределами остается главное. Полис, или, как называли его римляне, «*civitas*» (буквально: «гражданская община»), — не просто населенный пункт, скопление домов и жителей, архитектурно оформленное пространство, и не только административный центр определенной территории. Мало будет сказать и то, что это город-государство, единица административно-политической организации населения. Полис — гражданская община — это отличительный признак, средоточие и наиболее полное выражение античного мира. Греки или римляне не знали национальной или расовой исключительности в собственном, современном смысле слова, но они делили весь мир на зону цивилизации и зону варварства»².

Слово «*civitas*» в значении гражданской общины (от него в новое время и произвели слово «цивилизация») — более позднего, римского происхождения. Но и в Древней Греции *полис*, несомненно, есть для греков *особое, внутреннее гражданское един-*

¹ Должна признаться читателю, что для этой книги был написан обширный раздел о цивилизационно-культурных основаниях древнегреческой философии. Но, к сожалению, обстоятельностью анализа на последних этапах работы над рукописью пришлось пожертвовать. Полный текст надеюсь опубликовать в другом издании.

² Кнабе Г. С. Древний Рим — история и повседневность. М., 1986. С. 20.

ство жизни, явно противопоставленное бытию других городов-государств. Одновременно греческая — именно полисная жизнь (при всех противоречиях, войнах между отдельными полисами) воспринимается как противопоставленное негреческому (варварскому) миру единство. Правомерно сказать, что это и есть специфическое цивилизационное единство.

Полис возникает, развивается и сохраняется греками как качественная целостность их жизни и как целостность, имеющая определенные — специально учитываемые, сохраняемые — количественные пределы, как динамичное единство многообразного: многообразия индивидуумов, занятий, сфер жизни, проблем и решений.

Сказанное — отнюдь не подтягивание проблем полиса к специфическому философскому лексикону, к категориям, появившимся и анализируемым именно в философии. *Единство многообразного — суть греческой полисной жизни*, коренная и вполне реальная проблема как развития отдельных полисов, так и их отношения между собой. Не в последнюю очередь поэтому ту же тему философия с первых шагов ставит в центр напряженных, тревожных раздумий. А история греческих полисов и есть, собственно говоря, история бурного становления, развития древнегреческой цивилизации и ее последующего упадка. Последнее, однако, не означает ни ее исчезновения, ни утраты ею влияния на последующую историю, но лишь перемещение в другие страны, земли тех центров, где история цивилизации потом делает особенно стремительные скачки — не только неизменно опираясь на древнегреческие основания, но нередко начиная новый рывок вперед с «ренессанса», исторического воспоминания об античных корнях.

Корабль и порт: их роль в развитии древнегреческой цивилизации

Представим себя на корабле, направляющемся к какому-либо древнегреческому полису. Нам сразу должна открыться сторона — и важнейшая — цивилизации классической Греции. Используя современную терминологию, можно назвать эти аспекты цивилизации и соответствующие им виды деятельности *коммуникативными*. Состояние народа, государства, облик цивилизации эпохи в значительной степени определяются тем, каковы специфические для нее средства, способы, формы коммуникации, то есть *общения и сообщения* с другими человеческими объединениями. К сожалению, в нашей стране (где средства и «артерии» связи традиционно находятся в катастрофическом состоянии) не усвоен урок истории: поистине революционное преобразование этих средств и артерий, радикальное обновление коммуникативной деятельности было, есть и будет важнейшей предпосылкой и способом любого цивилизационного скачка.

Греки — может быть, потому, что страна их окружена морем, — глубоким внутренним чутьем улавливают *фундаментальное значение прежде всего морского дела для расцвета их цивилизации*. (Впрочем, другим средствам передвижения — например, быстрым и ладным конным повозкам — они тоже уделяют пристальное внимание.) Корабль греков — уже довольно сложное и далее усложняющееся устройство. Для своего создания и эксплуатации оно требует объединения все более разносторонних знаний, умений, изобретательности в применении критериев рациональности и эффективности, конечно в их древнегреческом понимании. Части корабля искусно подогнаны друг к другу и достаточно хорошо продуманы с точки зрения их главных функций. Корабль греков — это также, выражаясь современным языком, организованная система управления. «Во главе триеры стоял триерарх, выбираемый из числа богатых граждан, участвующих в ее снаряжении. В его обязанности входило оснащение и содержание судна. Первым его помощником был кормчий — кибернетес»¹. Хороший, искусный кормчий — почетная фигура в глазах древнего грека. Недаром от слова «кибернетес» образовала свое имя современная наука о рациональном управлении — кибернетика. (Впрочем, уже Платон употреблял слово *kybernetikē* и буквально: искусство кораблевождения, и в переносном смысле, имея в виду деятельность искусного управления городом-государством.) Путешественник — грек или иноземец — на корабле мог увидеть то, что принадлежало к особенностям древнегреческой цивилизации: концентрацию знаний, умений, навыков во имя наиболее успешного, то есть рационального и эффективного, выполнения рукотворными орудиями, средствами жизнедеятельности человека их главных функций, а также великолепную по тем временам организацию — рациональное распределение конкретных, разнообразных и далее дифференцирующихся трудовых исполнительских и управленческих функций между людьми, участвующими в каком-либо деле, согласованное и в целом компетентное выполнение ими этого общего дела. К. Маркс, анализируя в «Капитале» проблему разделения труда, ссылается на Фукидида (когда тот повествует о сложности и дифференцированности древнегреческого морского дела) и замечает: «Морское дело есть такое же искусство, как и всякое другое, и им нельзя заниматься между прочим, как побочным занятием; скорее наоборот, оно не терпит рядом с собой никакого побочного занятия»². Характерно, что со времени формирования более или менее развитой социальной философии тема разделения труда (что мы потом увидим на примере Платона) уверенно выдвигается в самый центр философских размышлений. Справный корабль и искусный кормчий (кибернетес) становятся в этих

¹ Петерс Б. Г. К вопросу о морском деле Древней Греции в классическое время // Проблемы античной культуры. М., 1986. С. 75.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 378—379.

размышлениях излюбленными примерами разумного, высоко- профессионального труда и управления.

И другое существенное обстоятельство: греки на своих кораблях везут не просто «дары природы» и созданные людьми вещи, предметы — они везут именно *товары*. Это значит: перевозятся материальные предметы, специально создаваемые уже не только для собственного потребления, а для купли-продажи, для обмена с другими товаропроизводителями.

Зачатки процесса обмена вещами уходят в глубокую древность. Но только цивилизация, как мы говорили, знаменует развертывание целенаправленного процесса товарного производства и обмена — со всеми вытекающими отсюда особенностями и следствиями социально-исторического характера. В частности, специфика древнегреческой цивилизации VII—VI веков до н. э. во многом связана со стремительным и активным вторжением Древней Греции — нового товаропроизводящего и торгующего товарами центра цивилизации — в более древние, традиционные к этому времени производственно-обменные связи средиземноморского региона. Процесс развертывается постепенно: в начале его Греция вывозит не так уж много видов товаров и лишь потом проникает как полноправный участник обмена в близлежащие центры мировой торговли.

По мере обретения древнегреческой цивилизацией собственных оснований, экономической, политической самостоятельности греки все больше вывозят тех же по названию, но новых для рынка товаров: они изготавливают и продают более функциональную, ходовую и в то же время очень красивую, даже изысканную чернофигурную, а потом краснофигурную керамику; все больше ценится вино, оливковое масло греческого производства; в ход идут греческие инструменты, ткани, одежда, обувь и т. д. Но греки и охотно ввозят, импортируют товары (например, из Египта и других стран Ближнего Востока). На внутренние рынки они везут модные восточные ткани, украшения, благовония, лекарственные растения и другие средства восточной медицины. Из Египта в греческие земли доставляют папирус.

Исторический скачок обеспечен, стало быть, благодаря специфическим качествам древнегреческой цивилизации — неустанному поиску нового, изобретательности, предприимчивости, умение сочетать в изготавливаемых вещах функциональность и красоту; благодаря тому, что древние греки, выражаясь современным языком, сумели максимально поднять производительность труда при высоких потребительских и художественных качествах товаров, минимизации затрат на их изготовление. Рост производительности труда, его новое разделение — все это и «опредмечено» в товарах, которые грузятся в таламосы (трюмы) древнегреческих кораблей и развозятся по разным странам, включая самые отдаленные, основанные на границах греческого мира (ойкумены) колонии.

Поэтому-то почтенные пассажиры кораблей — торговцы, чье

дело и есть перевозка товаров на своих, а чаще на чужих, специально нанятых кораблях. В распоряжении торговли в VIII веке до н. э. уже находится довольно большой флот. Зачинатели новаторского кораблестроения — греки из Коринфа — решительно добивались и в конце концов добились достаточно цивилизованных условий мореплавания. Фукидид свидетельствует: «С оживлением судоходства и торговли коринфяне на своих кораблях взялись за уничтожение морского разбоя»¹.

Теперь переместимся воображением в древнегреческий порт. Там постоянно находятся под погрузкой или разгрузкой несколько своих или иноземных кораблей. Множество одновесельных легких парусников входят в порт и выходят из него. Здесь выгружаются, перегружаются на повозки и отвозятся на рынок (но часто продаются тут же, в порту) рыба, скот, мясо, масло, вино, пшеница, просо, мед, фрукты, кожа, утварь, одежда и обувь, оружие — вернее, та часть этих товаров, которая производится непосредственно для продажи внутри страны. В древнегреческом порту встречаются и местные товары, и товары колоний, и все, чем торгуют с греками другие страны и народы. В системе разделения труда, захватившего портовую жизнь полиса, большую роль играет и дифференциация торгово-финансового труда (в порту дают кредиты, чтобы зафрахтовать судно, причем морские займы — из-за большого риска мореплавания — облагаются довольно высокими процентами; за особую плату менялы производят обмен и размен денег; действуют налоговые службы; производится оценка товаров и т. д.), и разделение, специализация функций самого все более сложного портового дела. Древнегреческие порты к тому же являются не только торговыми центрами, но и военными укреплениями. И потому в них или в непосредственной близости от них почти постоянно ведутся какие-либо специализированные строительные работы по укреплению, реставрации или модернизации гавани, по строительству судов.

Пока мы «находимся» в порту, обратим внимание на историческую проблему, которая, по крайней мере косвенно, повлияла на возникновение научных и философских знаний. Вместе с таким изобретением цивилизации, каким становятся деньги, чеканка монет, в системе цивилизационного разделения деятельности также появляется и на всю последующую историю становится особой сферой труда деятельность финансово-денежная — и потому на всяком последующем витке истории ее видоизменение будет неизменно включаться в качестве важнейшего элемента в понятие «цивилизационный скачок». И отныне в хозяйственной и в политической жизни полисов, а затем и всех последующих обществ и государств проблема денег, финансов становится одним из ключевых вопросов экономики и особой отрасли политики, в конечном счете влияющей на политику в целом. Влияние денег на жизнь государства и отдельного человека — весьма

¹ Фукидид. История. Л., 1981. С. 11.

противоречивое, часто ведущее к пагубным духовно-нравственным последствиям — становится острой темой культуры, идеологии, морали и, конечно, философии. Проблема всеобщего эквивалента имеет не только прямое отношение к философии, «входя» в нее через философско-экономические «разделы» или через этику. Есть и эвристические аспекты этой проблемы, на которые философия опирается при самом своем возникновении и которые она потом тематизирует, исследуя человеческое сознание, происходящие в нем глубинные процессы. Ведь при всей повседневности, а в определенной степени и неглубокой на первый взгляд рефлексивности и *обычный человек, втянутый в процессы рождения денежного эквивалента, объективно производит в уме довольно сложные процедуры символизации и идеализации, «абстрагирования»* от конкретного (единичного и особого) качества денег во имя выделения, признания их *всеобщего* (эквивалентного) значения. Для философии же роль своеобразного социально-исторического стимула к ее возникновению и последующему развитию сыграло то, что здесь люди стали повседневно «работать со всеобщим», пусть и воплощенным в специфических предметах. Тут, несомненно, кроется цивилизационный вызов, идущий от разных сфер человеческой деятельности — научиться пока мало известным, но уже существенно важным для всякой цивилизации приемам работы со всеобщим именно как всеобщим. На этот принципиальный вызов цивилизации и суждено будет ответить зарождающейся философии.

И еще об одном цивилизационном воздействии на возникающую науку — философию, — пока мы не покинули нашим воображением древнегреческого порта. Наблюдению того путешественника, который съездил в Вавилонию или Египет учиться математическим знаниям, деятельность многих людей в порту — корабелов, торговцев, «финансистов» и «финансовых управленцев», строителей и т. д. — представляется, вероятно, своего рода прикладной математикой. Ведь здесь ежедневно и ежечасно решается множество то весьма простых, то достаточно сложных и спорных математических задач. Восточные, особенно вавилонские, математики-жрецы с их многовековым опытом зафиксировали, классифицировали, обобщили, записали и в буквальном смысле разложили по полкам своих храмовых библиотек чуть ли не всю прикладную математику — строго специфицированную по областям.

Перед лицом восточной сокровищницы прикладного математического знания, созданного на любой типовой житейский случай, грекам мало что остается делать. Но вот греки, научившиеся восточной математике — некоторые из них и становятся в VII веке до н. э. первыми философами — все больше, видно, задаются примерно такими вопросами: а почему, собственно, плотники-корабелы, финансисты, строители, часто решая *одни и те же* задачи, поступают так, будто делают нечто совершенно конкретное, уникальное? Или скажем иначе, прибегая уже к более

развитому философскому языку: если приходится отвлекаться от сугубо единичных случаев, решая математическую задачу, например, для корабельного или строительного дела, то почему не пойти дальше и не абстрагироваться от специфики каждого из этих дел, сформулировав задачу в общематематической (*всеобщей* для математики) форме? Ответ на них, через изобретение греками всеобщематематического, математики как абстрактной науки, также приводит их сначала к запросу на всеобщее как таковое, а затем к ответу на запрос эпохи, то есть к рождению философии.

Комы (деревни)

Древняя Греция, со временем превращенная ее народом в обетованную землю, изначально не была земным раем. В то время в мире было немало заселенных людьми краев, где и земли были плодороднее, и климат ровнее, и полезных ископаемых больше. Но ничего подобного «греческому чуду» там не случилось именно потому, что преобладало варварство. А вот древние греки не совершили очередного переселения, что в условиях варварства сделали бы. Трудюбивому, талантливому народу Древней Греции удастся совершить именно чудо — дикий, засушливый и прежде пустынный горный край (при варварстве, видимо, подошедший к пределу экологического истощения) за несколько веков превращается в цветущую землю с красивейшими городами, продуктивными земледелием и скотоводством, вообщем с интенсивной системой хозяйствования, позволяющей грекам составить конкуренцию более древним и развитым центрам восточной цивилизации; с разнообразной, бурной политической жизнью, приводящей к опробованию новых, *демократических* форм политики.

Греки сначала долго и безуспешно бились над тем, чтобы научиться выращивать на своей неплодородной и засушливой земле лучшие хлебные злаки. Но потом сообразили, что для повседневного хлеба — лепешек грубой выпечки — достаточно не слишком продуктивных местных сортов ячменя и пшеницы. А для «парадной» выпечки излюбленных — неизменно художественно оформленных — хлебов, булочек, фигурных кренделей использовались, как правило, привозные хлебные злаки. В классическую эпоху греки расчетливо и рачительно выращивают для внутреннего потребления и экспорта особенно хорошо произрастающие на их земле культуры — главным образом оливы, виноград, финики, яблоки, груши.

Представим себе типичное — как правило, высокопродуктивное — хозяйство древнегреческого виноградаря. Он, его семья и, возможно, пара рабов трудятся от зари до зари. (Правда, хозяин дома время от времени выезжает в близлежащий город — в гавань или на агору — для продажи вина и покупки нужных семье товаров, а также для участия в политической или культурной

жизни полиса.) Сорты винограда (их в Греции выращивается более сотни) приспособлены к особенностям почвы и климата соответствующего района. Впрочем, греческие виноградари весьма искусны в таком тонком деле, как удобрение земли под виноградную лозу: нужно вносить удобрения так, чтобы не повредить аромату вина и в то же время достигнуть на неплодородном от природы участке наибольшей продуктивности. Виноградарство тоже является своего рода «прикладной математикой»: греки рассчитывают, как наиболее рационально разместить на своем участке земли побольше виноградных лоз; как прорыть траншеи нужной глубины и наилучшим образом заглубить лозу; как лучше разместить многие амфоры с вином и, потребляя его повседневно и продавая на рынке, «растянуть» излюбленный напиток вплоть до будущего урожая. Грек-виноградарь внимателен ко всяким новшествам, которые позволяют поднять урожайность винограда, качества сорта; его живо интересует пусть медленно, но все же усовершенствующаяся техника виноградных давлений. (Сходные черты труда и психологии земледельца мы могли бы наблюдать, взяв в качестве примера разведение оливок.)

Существенно и то, что виноградарство (подобно всякому другому сельскохозяйственному делу) органически вписано в повседневную жизнь древних греков, в их цивилизацию. Легкое (в основном красное) вино — повседневно потребляемый греками продукт. Заслуживает удивления не только то, что новое или выдержанное вино на протяжении веков «бездефицитно» поставляется виноградарями к столу соотечественников, вывозится в колонии, где греки также сохраняют свои традиции и обычаи. Но и то, что греки успешно вписывают потребление вина в свою трудовую цивилизацию. Конечно, и им известно такое явление, как пьянство, чему есть свидетельства в литературе, вазописи, изобразительном искусстве. (Проблемы пьянства и цивилизованного потребления вина порою обсуждают и философы, например Платон.) Однако при том, что вино повседневно подается к столу (даже рабам полагается выдавать более полулитра вина, конечно, сортом попроще), древних греков никак нельзя назвать пьянствующим народом. (А это, как мы знаем на нашем опыте, тяжелейшее бедствие и одно из существенных препятствий на пути цивилизования страны.) Более того, сделано все, чтобы потребление вина само сделалось процессом цивилизованным.

Могут задать вопрос: какое все это имеет отношение к философии? Да самое прямое. Фундамент цивилизации — и не только материальный, но и духовный, нравственно-ценностный — закладывался земледельцами, ремесленниками, торговцами, корабельщиками, словом, людьми самых конкретных повседневных занятий и профессий. Только благодаря ему и на нем строилось здание управленческо-политической цивилизованности, возникали «верхние этажи» науки и культуры, включая философию. Философы были достаточно мудрыми, прозорливыми, чтобы осознать и признать это. В произведениях древнегреческих мыслителей, осо-

бенно посвященных социально-нравственным проблемам, не раз встречается прославление труда крестьян и ремесленников (демиургов), признание высокого и в определенных отношениях исходного, фундаментального значения труда, разумеется, при условии, что он компетентен, честен, разумен, инициативен. Но встречается и острая критика тех, кто небрежен, ленив, пренебрегает нужными знаниями и умениями, кто совсем не вдумывается в смысл и значение своих действий, не согласовывает их с действиями других сограждан. Что же касается земледельцев, то в их труде почтенные древнегреческие авторы справедливо усматривают настоящую опору всего существования полиса, включая его политическую жизнедеятельность. У Аристотеля читаем: «...наилучшим классом народонаселения является класс земледельческий, поэтому и возможно бывает насаждать демократию там, где народная масса занимается земледелием или скотоводством...»¹ Правда, комплименты Аристотеля земледельцам и скотоводам как опоре демократии весьма своеобразны: оказывается, они тем хороши для демократии, что кормят, поят ее, да к тому же, по горло занятые нелегким своим трудом, не слишком-то вмешиваются в повседневную политическую деятельность. Пожалуй, еще важнее вот такие свидетельства и оценки Аристотеля: земледельцу «личный труд» (свободный труд собственника) приятнее всего остального; масса земледельцев всего более ценит социальные условия, при которых никто не мешает ей «заниматься своим делом» и не отнимает «ничего из того, что ей принадлежит: при этих условиях одна часть земледельческого класса быстро богатеет, а другая не испытывает нужды...»². Итак, проблема сельскохозяйственного труда в самых разных аспектах и отношениях входит в древнегреческую философию и становится частью более широкой философской проблематики. В социальной философии это снова же вопрос о разделении труда, различии и согласованности разных занятий, а в философии как таковой — тема человеческой созидательной предметной деятельности, ее смысла и структуры. В обоих случаях реальной предпосылкой и своеобразной лабораторией проверки, корректировки философских утверждений был «жизненный мир» древних греков. А здесь наряду с земледелием фундаментальное цивилизационное значение принадлежит ремеслу, то есть, собственно, античному «промышленному производству». Его местом (топосом), как и местом повседневного быта, является «нижний город», куда теперь мы направим наше воображение.

«Нижний город»: быт и труд горожан

«Нижний город» — прежде всего часть города, где построены основные жилые дома. Его заселяют ремесленники, купцы, иногда — земледельцы. В VIII—VII веках до н. э. жилые кварталы

¹ Аристотель. Политика. М., 1911. С. 277.

² См. там же. С. 278—280.

полисов Греции, вероятно (об этом спорят специалисты), еще не имели строгой планировки. Но с VI—V веков до н. э. и они, как правило, приобретают вид строго упорядоченных ансамблей — сетки улиц, где имелось «несколько крупных городских магистралей, пересекающихся друг с другом под прямыми углами. Между ними располагались узкие улочки... Пересечениями улиц образовывались прямоугольные узкие кварталы. Длина их варьировалась от 60 до 300 м, в то время как ширина кварталов была стандартной — 35 м»¹. Для того чтобы построить или перестроить город, включая жилые кварталы, по строгому геометрическому плану, нужно производить довольно сложные процедуры обмеров, размежевки территории, разбивки ее на участки прямоугольной и квадратной формы, что, кстати, как и всякая землемерная работа, также становится областью древнегреческой «прикладной» математики и в то же время сферой занятий специалистов особого типа.

Греческие градостроители — а роль их почетного труда тоже нередко обсуждают философы — создали особый, заметно отличный от восточного, тип городского жилища, который они не случайно считали достойным человека. Возник способ городской жизни, отмеченный специальной заботой о комфорте, удобствах, труде, быте массы рядовых — но, конечно, только свободных, полноправных — граждан полиса. Возникла европейская городская цивилизация, которой суждено было стать одним из оснований дальнейшего развития человечества, в частности развития интеллектуальной культуры. Для понимания генезиса и характера первоначальных форм европейской философии важен поворот цивилизации, и для древнейшей истории значительный поворот, к новой мере человечности, свободы. Изменения быта, повседневной жизни, которые повороту сопутствовали и его выражали, никак нельзя недооценить. Об этом свидетельствуют хотя бы раскопки жилых кварталов Смирны или Милета².

Характерная черта древнегреческого жизнеустройства — в отличие от нравов римской античности — состоит в весьма спокойном, разумном и простом отношении греков к своему повседневному быту, к жилищу и костюму, к предметам обихода. Всему этому полагается, согласно ценностям древних греков, особенно в классическую эпоху, быть удобным, комфортным, свободным

¹ Долгоруков В. С. Градостроительный план Фурий // История культуры античного мира. М., 1977. С. 50—51.

² «Это были небольшие постройки из нескольких, по большей части прямоугольных, комнат... Резкого различия между жилищами более богатых и менее зажиточных граждан в это время, по всей видимости, не наблюдалось. Основанием домов служили каменные цоколи, а стены обычно возводились из сырцового кирпича с горизонтальными деревянными прокладками. Из дерева делали также столбы, двери и стропила кровли. Крышу покрывали глиняной черепицей» (История Древней Греции. М., 1972. С. 138).

О хорошо организованном водоснабжении полиса и работе соответствующих служб см.: *Аристотель*. Полития. VI, VII, 1321 в.; *Платон*. Законы. VI, 763; *Кнабе Г. С.* Древний Рим — история и повседневность. С. 74.

от излишеств, достойным, но не показным, изящным, красивым, но не роскошным, простым, пригодным для динамичной, «у всех на виду», открытой полисной жизни. «Наблюдая» в нашем воображаемом путешествии за повседневными жизнью и бытом горожан, мы не должны упустить из виду прирожденное стремление греков окружать себя ладными, функционально удобными и в то же время красивыми, изящными вещами — вещами яркими, красочными. Сейчас, когда развалины древнегреческих городов в основном предстают перед нами обесцвеченными, трудно себе представить, что цивилизация греков была «цветной»: не только храмы, статуи, но и жилые дома, помещения внутри домов ярко и изысканно раскрашивались.

Не могу не сказать о цветах — с их разведением и широким распространением тесно связан прогресс древнегреческой цивилизации. А поскольку подобные же процессы происходят и на Востоке — в древних Индии, Китае, Иудее, Персии, — сады, цветники, парки становятся зримым опознавательным знаком высокой цивилизованности, благоустроенности и комфортности жизни. И кстати, когда Софокл в «Эдипе из Колона» описывает местность Кефисос на краю Афин (где, по преданию, рос Платон и где он потом основал Академию), он не забывает упомянуть о цветении нарциссов и крокусов.

«Нижний город» — не только место, где живет «промышленное» население полиса. Здесь же оно и работает. Главные фигуры древнегреческого товарного производства, ремесленники высокой квалификации, мастера и их помощники, в большинстве своем свободные люди, частные собственники орудий и результатов своего труда. Их называют «демиургами». И недаром это слово, в котором объединяются представления о неустанном высокопроизводительном труде, творчестве, новаторстве, впоследствии стало прилагаться к самому божеству и к акту «божественного творения». Ремесленники-металлурги и кузнецы изготавливают орудия сельского хозяйства (плуги с железным лемехом, железные кирки, мотыги, серпы, заступы, лопаты, специальные, именно греками изобретенные ножницы для работы в садах и виноградниках). Греки-ремесленники, опираясь, видимо, на опыт и выдумку земледельцев, вообще вносят в простые инструменты сельскохозяйственного труда немало интересных новшеств. И потому греческие инструменты бойко раскупаются на международном рынке. Высокого искусства добились кузнецы, создающие вооружение — мечи, кинжалы, копья, железные панцири и шлемы, стрелы с металлическими наконечниками и т. д. Греческие кузнецы, изготавливающие вооружение, по существу, делают его для себя и других демиургов — ведь во время войны они составляют основную массу ополченцев, тяжело вооруженных — гоплитов — и легко вооруженных воинов.

В архаическом полисе превалируют мелкие ремесленные мастерские. Это значит, что в них работают сам демиург, его подмастерья и несколько (примерно от 5 до 30) рабов, в основном

выполняющих подсобные функции, но иногда непосредственно участвующих в процессе ремесленного производства почти «на равных» со свободными. Мастерские примерно со 100—120 рабами принадлежат к числу самых крупных. И вряд ли нас удивит, что наиболее мощным и развитым является древнегреческое «военное производство» — изготовление вооружения, создание военных кораблей.

Весьма престижными считаются профессии «металлургов», кузнецов, плотников, корабелов, строителей; менее почетным в глазах греков выглядит ремесло тех, кто обрабатывает глину, кожи и шерсть, делает из них разные товары. Ниже всего на иерархической лестнице занятий стоят работающие по найму у частных лиц — кормилицы, повара, другая прислуга. Однако нельзя забывать, что *свободный* грек, ремесленник и работник, по сути дела, независимо от рода занятий, является важной и в целом уважаемой фигурой в городе.

Философы — что мы потом увидим на примере Платона — тщательно воспроизводят и сводят в некоторое взаимозависимое единство все пестрое разнообразие профессий, занятий, социальных функций. А их забота об интеграции разнонаправленных интересов и действий людей в хорошо организованную целостность понятна нам и сегодня. Но дело не только в этом. Права Т. В. Васильева, когда возводит даже отвлеченные рассуждения Сократа или самые причудливые на первый взгляд построения теории идей и теории предметной деятельности Платона или концепции Аристотеля к наблюдениям за технически оснащенным, целеполагающим трудом античных демиургов. «Явно или неявно, осознанно или неосознанно мерой всех вещей стала для этих трех великих философов созидательная деятельность человека, а не естественный и данный человеку независимо от его воли и активности ритм природных процессов; это, разумеется, не исторический казус, а требование жизни, отклик философии на быстрое развитие техники и науки в современном ей мире... Философия заговорила языком мастерских...»¹ Конечно, философы не только слышат «язык мастерских» и в чем-то воспроизводят его, но используют специфический язык самой философии для критики сознания, деятельности, в том числе политического поведения тех, кто от компетентного исполнения своего дела (земледельческого ли, ремесленного ли) склонен переходить к уже некомпетентным, дилетантским политическим суждениям и решениям. Со строгой критикой толпы, в которой громкие голоса политических дилетантов могут истерически перекрывать здравые и мудрые суждения компетентных в политике людей, мы еще встретимся впоследствии — например, в философии Гераклита или Платона.

Что в труде ремесленников особенно существенно для философии? От человека-демиурга отчуждаются и ведут самостоя-

¹ Васильева Т. В. Афинская школа философии. М., 1985. С. 72.

тельную жизнь не только созданные им вещи, но и вложенные в вещь опредмеченные ценности, критерии, мысли, смыслы, замыслы, страсти и эмоции — словом, *духовные сущности*. И есть немало оснований — ими и воспользовались впоследствии идеалисты — приписать идее, форме чрезвычайно важное, даже приоритетное значение перед «материей» вещи. Но для этого надобно «срисовывать» соотношение идеи, формы и вещи уже с цивилизационной эпохи, с цивилизационного действия, где как бы изначально (последующие философы скажут: априорно, еще до всякого опыта) присутствуют и направляют весь процесс духовные элементы — цель, идеал, схема, проект, модель, канон, принцип, образец (парадигма).

«Нижний город», который мы ненадолго «посетили» нашим воображением, теснейшим образом связан с «деловым» и политическим центром полиса. В сущности, время каждого дня так или иначе поделено у свободнорожденного древнего грека между производственным трудом и повседневным бытием в «нижнем городе», между особым, обменным и политико-гражданским, трудом на агоре и религиозными действиями, массовыми зрелищами и празднествами, устраиваемыми также и в храмах агоры, но в наиболее торжественных случаях — на площадях и в храмах «верхнего города», акрополя.

Агора и экклезия: цивилизованный рынок и политическая цивилизация

Агора́ — буквально: рыночная площадь — в архаическое время служила как открытое место для народных собраний и для суда; в века классической древности она становится и местом торговли, и центром общения жителей полиса, их гражданско-политического взаимодействия. Это включает собственно рынок и обмен товарами в совершенно особый жизненный контекст древнегреческой цивилизации. Производители и торговцы приходят, приезжают, приплывают на агору прежде всего для того, чтобы продать произведенное в мастерских или выращенное на полях, купить необходимое для жизни, получить представление о складывающихся ценах, заглянуть на монетный двор. Но также и для того, чтобы узнать политические новости, принять участие в заседании народного собрания, зайти в храмы, если надо, обратиться по своим делам в суд или побывать на текущем судебном заседании в гелиее (здании народного суда). Закончив с продажей и покупкой товаров, с гражданскими делами, крестьяне, ремесленники, купцы могут прогуляться под крытыми галереями, побеседовать, поспорить с согражданами. Или могут — в специально отведенных на агоре местах — послушать ораторов, а то и подискутировать с ними. С некоторого же времени — и прислушаться к спорам философов, узнать об идеях приезжих мудрецов. Цивилизованный рынок становится, таким образом, орга-

нической частью полисной жизни. В каких-то отношениях он приобретает фундаментальное значение. Без бойкого рынка, объединяющего производство и обмен, чуткого к новшествам, товарной конъюнктуры, к постоянно меняющейся, но всегда выдерживаемой *мере как единству нужного качества и достаточного количества товаров, единству пользы, функциональности и красоты* — без всего этого не могли бы существовать и динамично развиваться другие формы жизнедеятельности — от политики до искусства и философии. Великолепные, оригинальные храмы, которые воздвигает каждый полис, удобные и солидные общественные здания вырастают на греческой земле не прежде, чем все более цивилизуемый рынок начинает выполнять свои функции создания, расширения индивидуального и общественного богатства, фундамента всей цивилизационной деятельности.

Количество и качество товаров агоры регулируются особыми людьми — агораномами, но гарантируются они добротным, инициативным трудом производителей и высокой по тем временам квалификацией труда торговцев. Кроме того, греки одного полиса достаточно хорошо знают друг друга и при случае могут взыскать за плохое качество или неадекватную цену товара. Здравый смысл, прирожденное качество греков, подсказывает им: производители одних товаров всегда становятся покупателями каких-то других вещей. На собственном опыте они убеждаются в преимуществах, выгодах, моральном престиже профессионального и честного труда. Недаром же ценность профессионализма в произведениях Платона становится синонимом самой Справедливости. Взаимозависимость индивидов, профессий, сфер деятельности, неразрывная взаимосвязь производителя и потребителя, продавца и покупателя, обслуживания и клиентуры — азбука цивилизованных товаропроизводства и обмена. И греки частично усваивают ее, обучаясь у других народов, а частично сами закладывают новые аксиоматические правила цивилизации, важные для последующей истории.

Позднее это дает возможность и основание Аристотелю сделать общие выводы относительно «пропорциональной взаимности» как фундамента древнегреческой цивилизации и назвать ее, вслед за Платоном, самой Справедливостью. Стагирит выдвинул, к слову сказать, и довольно убедительные аргументы против смещения пропорциональности с уравнительности. Вчитайтесь в отрывок из «Никомаховой этики»: «...общественные отношения, имеющие дело с обменом, поддерживаются именно этим видом справедливости, воздаянием равным, которая имеет в виду пропорциональность, но не равенство, ибо общество держится тем, что каждому воздается пропорционально его деятельности... а государство именно и держится подобными взаимными услугами; поэтому-то храмы харит (богинь красоты Аглаи, Евфросинии, Талии, воплощавших Блеск, Радость, Цвет. — Авт.) ставятся на рынках, чтобы услуга была оплачиваема услугой; в том и состоит специальное свойство благодарности, чтобы получив-

ший одолжение не только отвечал услугой, но и сам начинал с одолжения»¹.

Специфика древнегреческого внутреннего рынка (наряду с теми его чертами, которых мы уже коснулись, «прибыв» в гавань) также и в том, что он, учитывая, конечно, интересы богатых покупателей и клиентов, в основном рассчитан на рядового, среднесостоятельного соотечественника и его повседневные запросы. Греки классического периода — в чем, вероятно, тоже сказываются их цивилизованность и присущее им чувство меры — стремились также воспитывать, окультурировать свои потребности и потребление. Ценились простая, сытная, но легкая, чаще всего растительная пища; некрепкое вино собственной земли; простой и изящный греческий костюм. Агора полностью удовлетворяла разные вкусы и потребности, а в определенной степени и преобразовывала их.

В товарные производство и обмен народ вносит присущие ему смекалку, инициативу, практичность, деловитость, художественный вкус, энергию, состязательность, эмоциональность. Создавать добротные, красивые вещи и продавать их на рынке — вполне почетное занятие, хотя именно философские тексты показывают, насколько важным считается не превращать куплю-продажу в самоцель. Духовные ценности, гражданские доблести ставятся греческой культурой много выше, чем владение вещами и деньгами. Потому и в этических трудах греческих философов постоянно идет речь о естественности потребностей, физических наслаждений и в то же время о воздержанности, о чувстве меры, которое становится и нравственной доблестью, и умением, и своего рода эстетическим качеством человека.

Какое бы прочное место ни занимал собственно рынок, «пространство» политики на агоре куда обширнее, что соответствует совершенно исключительной значимости политических процессов и отношений в жизни древнегреческих городов. Древнегреческая цивилизация, даже на начальных этапах ее развития, предполагает уже довольно разветвленную политическую жизнь и разнообразные, требующие своего осмысления политические формы. Чтобы убедиться в их значении для философии, не понадобится каких-то сложных изысканий. Философия прямо и определенно делает политику — собственно, ее суть, основания, принципы, главные формы и институты — одним из своих важнейших предметов. К числу главных диалогов Платона принадлежат «Государство» и «Законы»; среди центральных произведений Аристотеля — «Полития». Но нас будет интересовать не только прямая — через философию политики устанавливаемая — связь политической практики и философской теории. Важно выяснить, повлияла ли политика — и если да, то как именно — на возникновение и проблематику философствования как такового. А для этого давайте используем наше мысленное путешествие, чтобы

¹ Этика Аристотеля. Спб., 1908. С. 91.

вникнуть в суть и проблемы политической цивилизации типичного древнегреческого города.

На агоре в любое время дня свободные граждане города выполняют — и обычно с интересом, даже с энтузиазмом — самые разные политические функции. При этом не только полноправные граждане вовлечены в политику. На агору постоянно приходят и метеки (переселенцы из других городов и стран), не имеющие обычных гражданских прав, но зато наделенные немалыми обязанностями перед полисом. Выполняют они самым тщательным образом, потому что мечта и стремление метеков — трудом, талантом, геройством добиться гражданского равноправия. А права свободных жителей полиса (обусловленные сначала обычаями, впоследствии же — законами, распоряжениями полисных институтов, например решениями народных собраний) к VI—V векам до н. э. становятся довольно многочисленными и разнообразными.

Принцип цивилизованности, который отчасти был реализован в истории восточных цивилизаций, но особенно полно развился на древнегреческой почве, — это снова же единство многообразного, интеграция в достаточно органическую, хотя и противоречивую целостность многообразия действий, функций, занятий, прав, обязанностей отдельных индивидов, общественных групп и уже сформировавшихся государственных (полисных) институтов. Греческая цивилизованность прежде всего предполагает бурную и напряженную политическую жизнь значительной массы населения. Чтобы осознать это, достаточно принять в расчет, в каких разных политических качествах предстает (одновременно или последовательно) рядовой свободный гражданин полиса. Он прежде всего участвует в деятельности народного собрания — экклесии. На заседаниях обсуждаются все принципиально важные дела полиса: снабжение продовольствием, вопросы расходов и ассигнований, строительство флота, торговые дела, общественные сооружения, организация праздников и жертвоприношений и, конечно, вопросы войны, мира, вообще отношений с иными греческими полисами и с другими народами. В числе существеннейших дел собрания — обсуждение, а потом утверждение или отклонение законов.

Коренное политическое право, а одновременно и обязанность гражданина полиса — выбирать, быть избранным на различные хозяйственно-политические должности и честно, ответственно исполнять их. Государственных должностей и повинностей довольно много, и потому большинству свободных граждан так или иначе приходится брать их на себя. Например, афинский Совет пятисот — совещательный орган — переизбирается ежегодно. В полисах, население которых колеблется от тысячи до нескольких десятков тысяч человек (а свободных и полноправных граждан, достигших 30 лет, куда меньше), каждый гражданин имеет право быть избранным в этот орган, располагающий разнообразными полномочиями.

Совет (по-гречески буле) располагает на агоре специальным зданием — булевтерием. Исполнительными органами являются коллегии: их члены называются «пританами», а заседают они в специальном здании или помещении города — «пританее». Работает Совет так: избранные члены Совета разделяются на 10 частей; избранники, входящие в каждую из частей, сменяют друг друга и в течение одной десятой года выполняют непосредственно административные функции Совета. Тогда они образуют, так сказать, дежурную пританею. В Афинах наиболее авторитетна коллегия из 10 стратегов; в их функции входит решение кардинальных вопросов жизни города. В отличие от других государственных лиц, обязанных регулярно отчитываться перед народным собранием, стратеги дают отчет только в связи со специальными, как правило, чрезвычайными, запросами, причем это могут быть и запросы рядовых граждан, требования демоса.

Еще одним правом и обязанностью рядового свободного гражданина города-государства является неперемное участие в открытом и гласном судопроизводстве. Суд присяжных — гелиея — всличайшее демократическое изобретение древнегреческой цивилизации. В сущности, каждый из граждан по достижении 30-летнего возраста, причем не по одному разу, становится судьей или присяжным. Ежегодно по жребию в Афинах определяется 600 судей (и 1000 запасных), происходит около 300 заседаний гелиеи. Избранные члены суда тоже разделяются на 10 частей — декастерий, по очереди ведущих судебные дела. Вообще афиняне, да и другие греки, много раз в своей жизни бывают то судьями, то истцами, то ответчиками (и некоторые исследователи, ссылаясь, например, на недовольные замечания Платона, видят в этом — по-моему, неоправданно — лишь присущее грекам стяжательство). Важно, что греки, как правило, достаточно хорошо знают законы и судебную практику, чтобы обвинять, защищаться, выносить в качестве присяжных суждения о виновности или невиновности ответчиков. В судах полагается говорить строго по регламенту — кратко, четко, как кратки и определены записанные на табличках законы (по-гречески таблички называются «лепас», откуда потом пошло слово «лапидарный»).

Греческий гражданский патриотизм — любопытнейшая черта античной цивилизации, многократно и красочно описанная историками и философами. Он покоится на достаточно широкой гражданской активности, что, несомненно, в немалой степени способствует выработке особых качеств, по крайней мере свободного грека, в каком бы городе он ни жил, — гордости, достоинства, свободолюбия, солидарности, трудолюбия, инициативы, живости ума и характера. На фоне условий того времени поразительно, что свободные греки были хотя бы элементарно грамотны (о чем свидетельствует, например, процедура остракизма: ведь от голосующих в народном собрании требуется собственноручно написать на свежей глиняной дощечке имя того, кого они хотят наказать изгнанием из города).

Социальное расслоение и интеграция в древнегреческом полисе

Хорошо известна (в ее широкое распространение особо значительный вклад внесла марксистская литература) схема, согласно которой главное в античной истории заключалось в том, что то была история зарождения, трансформации и гибели рабовладельческой социально-экономической формации. Действительно, рабство на территории древней Европы существовало, а в некоторых эпохи и в отдельных регионах заметно влияло на общественное развитие. Однако упомянутая схема требует пересмотра именно в отношении древнегреческой цивилизации, особенно классического периода. В нашем воображаемом путешествии в древнегреческий полис VII—IV веков до н. э. мы, конечно, должны «встретиться» с рабами и рабским трудом. Вместе с тем каждому, кто хорошо знает древнегреческую историю того периода, знает философию, известно, какую относительно скромную, если не сказать малую, роль в политических спорах и философских размышлениях об обществе, политике, человеке вплоть до V—IV веков до н. э. играет проблема рабства.

Дело в том, что в Греции интересующей нас исторической эпохи рабство и рабовладение не стало господствующей формой социально-экономических отношений и тем более еще не было фундаментальной проблемой политической жизни. На это обращал внимание, о чем плохо знают или предпочитают умалчивать марксисты-догматики, как раз К. Маркс. Характеризуя эпоху греческой классики, он писал о господстве в обществе «мелкого крестьянского хозяйства» и «независимого ремесленного производства», которые, по его мнению, и образуют «экономическую основу классического общества в наиболее цветущую пору его существования, после того как первоначальная восточная общая собственность уже разложилась, а рабство еще не успело овладеть производством в сколько-нибудь значительной степени»¹. К. Маркс говорил о «форме свободной парцеллярной собственности крестьян» как «нормальной форме», «экономическом основании общества в лучшие времена классической древности»². Древнегреческая социально-политическая культура свидетельствует: наиболее высокого уровня развития и благополучия народ Эллады достигает тогда, когда социально-групповая рознь (была ли она классовая, еще предстоит выяснить) ограничивается, сдерживается во имя единства, целостности полиса и общегреческой консолидации. Так было, например, во время греко-персидских войн и вскоре после них. И совсем не случайно на тот же период приходится в Древней Греции расцвет экономики, политики и культуры. Но как только внутриволисная и межволисная рознь усугубилась, четко обозначились признаки будущего упадка волисной цивилизации. Провозвестником, толчком на «пути вниз»

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 346.

² См. там же. Т. 25. Ч. II. С. 371.

стала многолетняя внутригреческая (Пелопоннесская) война. А для классической, восходящей цивилизации Древней Греции тяготение к единству, целостности полиса, народа, понимание того, сколь непросто интеграция дается, но сколь дорого ценится,— это центральные ценности политической практики и зарождающейся политической философии.

И еще одно обстоятельство, очень важное для современности: в Афинах, например, с древнейших времен понимание единства государства не имело ничего общего с уравнительностью и военизированной дисциплиной, все равно, навязывается ли она извне или принимается населением добровольно — в силу господства определенных порядков и уравнительно-военизированных идей и ценностей. Афиняне планомерно строили и построили свою цивилизацию на сочетании частной собственности (а значит, имущественного неравенства и расслоения) — правда, до поры до времени собственности относительно некрупной, основанной на труде самого собственника и его семьи (*oikos*), на естественном обмене результатами деятельности трудовых семей (*koipotia*) — с собственностью государственной. Последнюю им представляется наиболее целесообразным учредить в таких прежде всего областях, как горнорудное дело, обработка металлов. Государственная собственность считалась естественной и там, где речь идет о недрах земли и самой земле, на которой возник полис, о зданиях, постройках, которые обеспечивали совместную экономическую, политическую, культурную деятельность жителей города-государства.

Афиняне и другие греки приноравливаются к возникавшей частной собственности, к имущественному расслоению. Они не намереваются, подобно спартамцам, искусственно, насильственно сдерживать их. И не только потому, что понимают нереальность запретов, но и потому, что ценят всякую свободу, значит, и свободу индивидов, свободу семей иметь в своем распоряжении, продавать, покупать, передавать по наследству предметы, средства, результаты труда.

Важнейшая проблема реальной политики, демократии, а одновременно и проблема философии — вопрос о законах. От конкретной законодательной практики, от деятельности выдающихся законодателей тянутся прямые нити к тем разделам философии, где почтенным объектом анализа, а также идейно-нравственной оценки становится закон и где философы (подобно Платону в «Законах») даже пробуют свои силы если не в написании конкретных законов, то по крайней мере в набрасывании принципов, разделов наиразумнейшей, по их мнению, законодательной системы. Prestиж и ответственность законодательной деятельности — а она подвергается гласному, открытому обсуждению — в Древней Греции (особенно после Солона и благодаря ему) вообще чрезвычайно высоки. Законопроекты являются «именными»; закон, а с ним, конечно, и законодатель проходят испытательный (годовой) срок. Жителей полиса обыкновенно знакомят с

проектами законов, которые вывешиваются неподалеку от судебных зданий или внутри них. Греки сами принимают законы демократического полиса, а потому они кровно заинтересованы в их исполнении. Не выдержавший испытания закон становится позором для его создателя; в случае же особо тяжкого гражданского ущерба означает и изгнание законодателя из полиса. И наоборот, удачный закон приносит его автору славу, признание сограждан. Неплох этот обычай греков, не правда ли?

К числу позитивных, интересных и сегодня особенностей полисного политического опыта относится то, что в полисе (конечно, городе, по теперешним масштабам совсем небольшом) существует просто-таки уникальная вовлеченность свободного населения города в политическую жизнь. Превосходна организация политической, культурно-художественной, спортивной жизни города — этому, пожалуй, может позавидовать любой сегодняшний местный орган власти... И всё — с примитивными, по нашим понятиям, средствами информирования, оповещения населения! Но ведь жители полиса были гораздо больше осведомлены о делах своего города, чем мы сегодня, и, конечно, куда больше в них были вовлечены и заинтересованы.

Как бы, однако, ни восхищаться удивительными цивилизационно-политическими достижениями древних греков, от проблем политической розни не уйти никуда. Изучая документы, повествования историков или философские тексты, мы обязательно натолкнемся на недовольство и недовольных, на противоборство групп и политических группировок (своего рода античных «партий»), а на межполисной арене — на борьбу интересов разных государственных образований. Кто же с кем боролся? По логике упомянутой марксистской схемы, «основой» должна была стать борьба двух «основных классов» — рабов и рабовладельцев. Но борьба рабов и рабовладельцев была долгое время подспудной, глухой, не выходя прямо и явно к центрам политического действия. Проблемы этого рода возникают в Греции значительно позже, но и тогда они не идут ни в какое сравнение с их значением в истории Древнего Рима.

Разумеется, сказанное не отменяет ни факта угнетенного положения рабов, ни их, наверно, постоянного недовольства этим своим положением. Греки классической эпохи, которые (что видно хотя бы по текстам Платона и Аристотеля) не придавали особого значения проблемам рабства, все же обсуждали их. Но даже самые мудрые и прозорливые недооценили то, что вместе хотя бы с частичным использованием рабовладения в фундамент античной цивилизации были заложены потенциально непригодные основания. И по мере того как масштабы использования рабского труда расширяются и модель отношения «господин — раб» становится все более универсальной, подвергаются коррозии и основания свободного труда.

Если внимательно взглядеться в природу *основных* политических конфликтов древнегреческого полиса классической поры, то

придется, видимо, прийти к выводу, что они к тому же не носят ярко выраженного «классового характера». Сталкиваются, борются — и *часто* согласовываются, «уравновешиваются», приводятся к полисному единству — интересы групп, имеющих разное имущественное положение (богатых и бедных). Богатство (*ta chremata ploutos*) греки не презирают, хотя постоянно подчеркивают пагубность чрезмерного богатства, безудержной погони за деньгами и роскошью. На более богатых полис возлагает весьма значительные по размерам денежные и всякие иные повинности в пользу города. В демократических полисах принимаются специальные меры против власти богатых (плутократии). Корыстолюбие (*pleonexia*) осуждается и обычными гражданами, и политикими, и ораторами, и философами. Вместе с тем не вызывает особого сочувствия и обнищание: оно для грека, скорее всего, означает, что не было приложено упорного труда (*ponos*), не обнаружено сноровки, сообразительности или что человек впал в такие пороки, как погоня за удовольствиями (*hedone*), расточительность. В имущественном положении, как и во всем, греки ценят «золотую середину» и умеренность. Но все же имущественное расслоение, борьба богатых и бедных — коренная проблема древнегреческой, как, впрочем, и последующей, мировой цивилизации. Поэтому-то и философами она обсуждается с тревожной заинтересованностью.

Но и борьба богатых и бедных не исчерпывает многокрасочности политических противоборств в Древней Греции. Между собой борются группы, каждая из которых составляется из граждан всех, в сущности, имущественных слоев. Группы («партии») по-разному представляют себе решение тех или иных полисных дел, которые граждане имеют обыкновение принимать близко к сердцу. Реально не некие классы, а *заинтересованные в определенной деле граждане* объединяются в группы и ведут политическую борьбу с теми, кто по определенным причинам (и не всегда в силу чисто личного имущественного интереса) считает это дело нецелесообразным, неперспективным.

Представления о политической жизни Древней Греции будут неполными, если не принять в расчет еще одну ее удивительную черту — существование многих частных, неофициальных, добровольных, выражаясь современным языком, «неформальных» объединений граждан. «...Трудно назвать страну и период, — пишет Ю. Б. Устинова, — где активность частных ассоциаций была бы выше, чем в Древней Греции. Это объясняется характерной для Древней Греции тесной связью между корпорациями и гражданской общиной-полисом. Еще Аристотель, перечисляя разнообразные корпорации в Греции, от родовых и культовых объединений до увеселительных клубов и товариществ для оказания взаимного кредита, обращал внимание на то, что «все сообщества являются частицами гражданского целого»¹.

¹ Устинова Ю. Б. Частные культовые сообщества у греков (Атика VI—IV вв. до н. э.) // Быт и история в античности. С. 192.

В Древней Греции никто не удивляется тому, что и люди практического действия, и люди интеллектуальных занятий образуют свои объединения, которые иной раз оказываются весьма прочными, почти «институциональными» неформальными сообществами. Такова, например, Академия: учрежденная Платоном, как полагают историки, не позже 361 года до н. э.¹, она просуществовала до 529 года н. э., когда и была запрещена римским императором Юстинианом. Итак, заметим, что политические основания жизни древнегреческого города не только не препятствуют, но и *благоприятствуют возникновению философии, консолидации философов.*

Важные политические новшества, достижения и ценности древнегреческой цивилизации, которые прямо или косвенно повлияли на возникновение и дальнейшее формирование философии, воплотившись прежде всего в размышлениях о хозяйстве, политике, риторике, этике, оправданно видеть в следующем:

1. Возникла интенсивная гражданская, государственная жизнь, основанная на объединении разнообразных хозяйственных, культурных и собственно политических дел, интересов, функций, занятий,— интеграция разделенной, дифференцированной социальной деятельности.

2. Появились новые политико-правовые институты, в том числе и демократические, то есть работавшие на принципах выборности, добровольности, соблюдения общественного долга. Их деятельность и *согласование ее* вылились в целую структурированную систему законодательной, совещательной, исполнительной власти.

3. Греками были опробованы — и целые века сосуществовали, боролись друг с другом, видоизменялись — различные формы государственного устройства и политики, крайними полюсами которых были консервативно-аристократические и новаторско-демократические полисы. Сформировались, выявились в острых политических, а одновременно и философских дискуссиях и относительно единые для греков, и разъединяющие разные полисы политико-правовые ценности и идеи.

4. Политика стала сферой, где получали выражение, сталкиваясь друг с другом, существенно различные имущественные, политико-правовые, идейно-нравственные интересы индивидов и их объединений, больших и малых, официальных и неофициальных, государственных и частных. Иными словами, выявлялись и сталкивались частные, в том числе частнособственнические интересы граждан, формировались и вступали в борьбу социальные группы и их «партии».

5. Вместе с тем политика стала не только областью столкновения, острой борьбы весьма многообразных интересов, взглядов, подходов, позиций, идей и ценностей, но и областью их хотя бы относительного согласования, объединения во имя существо-

¹ Bormann K. Platon. Freiburg / München, 1987. S. 11.

вания, выживания общества, государства как целого. Иначе и не могло быть: политика — цивилизацией сформированная сфера регулирования *взаимодействия* людей, их общения. Функцию защиты и обоснования социального и политического единства брали на себя разные области культуры, среди которых вперед уверенно выходила философия.

6. Величие греческого политического эксперимента состояло также в выработке самого понятия о правах и обязанностях человека, о неприкосновенной для других «частной», «личной» жизни и свободе, включающей право частной собственности (прежде всего право на земельное владение, куплю-продажу земельного участка), право на свободно выбираемый образ жизни, на формирование и выражение собственных взглядов. Иными словами, политика в Древней Греции, и, по существу, впервые в истории, не только открыла, но и реализовала возможности отстаивания совокупных индивидуальных прав и свобод и возникновения государственно-правовых, идейно-нравственных гарантий. Философское их обоснование быстро приобрело огромное социокультурное значение.

7. Наконец, должны быть упомянуты важнейшие усовершенствования и нововведения в древнейшей области политики — регулировании отношений между народами. В интересующее нас время это была, во-первых, межполисная внутригреческая политика, а во-вторых, общение с другими странами. И здесь, как и во внутренней политике, греки вели интенсивное взаимодействие, требовавшее специального управления, регулирования особых идей, концепций, ценностей. История древнегреческой внешней политики, дипломатии богата и драматична. В нее тесно вплетены — в их специфическом понимании и решении — проблемы войны и мира.

Таким представляется главное позитивное цивилизационное наследие, которое греки передали в исторический фонд мировой цивилизации; одни формы они преобразовали, заимствовав у других цивилизаций, народов, а иные новаторски и талантливо изобрели сами. По этим линиям вся история человечества, включая современную, есть восприятие и дальнейшее развитие древнегреческого наследия. Некоторые мудрые политические установления и правила древних греков, к сожалению забытые, были бы полезны и сегодня, например в периоды, когда, как у нас сейчас, возникает нужда в цивилизованном рынке или в новых законах.

Но древнегреческая история преподавала не одни только позитивные уроки. Одновременно она показала, как непрочны первые исторические достижения цивилизации, сколько трудностей еще встретится на дальнейшем пути человеческого цивилизационного развития. Поэтому критика древними греками опыта своего народа, своего полиса всегда имела под собой вполне серьезные основания. Для нас очень важно, что философия, едва возникнув, сразу станет одной из важнейших сфер, где формировалось

или получало опору *критическое политическое сознание*, что будет ясно из дальнейшего анализа (например, философии Гераклита или Платона).

В политике, как и в других областях жизни, греки открыто состязаются друг с другом. *Агон* — слово, которое обозначает и место спортивных состязаний, и сами состязания, — становится символом продуктивной и цивилизованной конкуренции. Греки успешно состязаются в ремесле, стоящем на грани с искусством, и в торговле, которая широко охватывает мир. Они стремятся перещеголять друг друга красотой и благоустроенностью городов, величием храмов и славой театров, изысканностью речей «своих», но известных всей Греции ораторов, мастерством поэтов, драматургов, мудростью философов, новаторством дел и замыслов, вниманием к назревшим переменам. Они состязаются в насыщенности жизни яркостью и богатством впечатлений, в изысканности и простоте одежды, в виртуозной культуре тела. Они продолжают проводить Олимпийские и другие известные состязания; на время всегреческих Олимпийских игр прекращают все войны и междоусобицы. Вот эту *состязательность* также можно считать наследием древнегреческой цивилизации. Плодотворность творческой, новаторской состязательности греческой жизни станет особенно ясной, когда мы в нашем мысленном путешествии «посетим» акрополь.

Акрополь: величие и красота древнегреческого духа

С акрополем («верхним городом») другие части полиса, которые уже «посетило» наше воображение, органически соединяются многими путями-дорогами. Однако необходимо понять и то, почему акрополь так высоко вознесен над городом, почему в нем строятся самые величественные храмы и воздвигаются самые прекрасные статуи, почему особо украшаются лестницы и проходы и почему все это окружается мощными стенами. Акрополь — самое высокое и самое хранимое место в городе не только в прямом, но и в символическом, переносном смысле. Приходя в акрополь, греки от суеты сует повседневной жизни возносят свой дух к самому возвышенному. Отрываясь от быта, они восходят мыслью к бытию; дух «освобождается» от земной ограниченности и постигает безграничье космоса. От земного переплетения добра и зла, прекрасного и безобразного, разумного и бессмысленного, мощи и бессилия, величественного и низменного воображение поднимается к Благу, Красоте, Уму, Силе, Великому «самим по себе». От человеческого духа устремляется к Божественному. Акрополь, таким образом, становится своего рода средоточием *духовно-мировоззренческой культуры*, а также и высшим этажом здания древнегреческой цивилизации, обителью чистой духовности, «топосом», где «поселяются» достаточно абстрактные, «чистые», бескорыстные мировоззренческие, нравственные, художественные идеи и устремления народа.

Они, эти идеи и устремления, «застывают» в камне храмов и скульптур, воплощаются «в языке» предметных символов, овладев которым можно «читать» обращенные к потомкам послания древнегреческой цивилизации. А главное, дух народа проявляется в живом религиозном, культурном общении древних греков. И он тоже выражается в особом символическо-коммуникативном языке, языке мировоззрения, в логосе и этосе, вплетенном в само общение. «Вычитывать» идеи, рождающиеся в самом жизненном мире и «записанные» на языке общения, лучше всего могут те люди, которые, с одной стороны, сами повседневно включены в это общение, а с другой стороны, в какой-то мере умеют и неустанно учатся работать именно с идеями, далее «очищая» и возвышая их. Искусство художественного слова, сплетенное с духовно-нравственными поисками, в определенном отношении есть и опора, и предпосылка философии, и сама «предфилософия».

Культура слова и философия

«Мир слова» уже к VIII—VII векам до н. э. предстает в самых различных ипостасях. С древнейших времен греки живут в стихии слова, речи, чему есть бесчисленные подтверждения в поэмах Гомера, в древнейших греческих памятниках, запечатлевших Слово как своего рода действующее лицо на арене античной истории.

Преобразования слова во многом объясняются спецификой древнегреческой цивилизации — такими в данном случае ее качествами, как иной по сравнению с древневосточными цивилизациями способ жизни, другое бытие повседневности. В итоге — разная роль соответственно письменного и устного слова, а также несходный престиж уже отделившихся друг от друга занятий. На одной стороне — писцы, да и все, кто имеет дело с документами; на другой — все остальные, поскольку они по крайней мере говорят, но также и пишут на родном языке, а в их числе — творцы особо прекрасного и особо мудрого «Слова».

Бесспорный приоритет, обусловленный всей гражданской жизнью, бытом полиса, принадлежит устному слову. Именно в этой сфере поначалу и происходит интересующее нас движение от самого конкретного речения повседневности — через специализацию словесных занятий — к абстрактной проблеме Слова, которая в древнегреческой философии становится одной из самых ключевых. А также и к философскому термину «логос», который лишь постепенно вычленяется из многозначной стихии словесной культуры. В ней же надолго сохраняется разветвленное единство словесных занятий древних эллинов. «Какими многообразными значениями оборачивался для греческого ума этот «логос», — отмечает Т. В. Васильева, — в наши дни трудно описать и не на одной тысяче страниц. Судебная речь — логос, пред-

ложение в грамматическом смысле — логос, счет — логос, отчет — логос, разум — логос... Когда наряду с эпической и лирической поэзией на греческой почве стала складываться прозаическая литература, словом для ее обозначения стал все тот же логос»¹.

Слово, таким образом, объективирует мысль в культуре, а одновременно создает возможность «видеть» мысль умом, как видеть вещь глазами. Здесь скрывается одна из самых трудных проблем философии — проблема объективно значимых идей, материализующихся в фактуре слов, да и проблема языка в целом. Как вечную загадку ее ставят перед последующей философией античные мыслители, прежде всего Платон.

Типично греческой областью гуманитарной культуры, через которую от реальной жизни также тянутся к философии связующие нити, является риторика, в свою очередь переплетенная со все более специализирующимся ораторским искусством. То, насколько действительно политика пробуждает греческих граждан культивировать настоящее искусство слова, то есть искусство ясно и по возможности ярко высказывать свое мнение, его обосновывать, доказывать, убеждая и ведя за собой искушенных, взыскательных слушателей, ясно из ранее сказанного. Отсюда — теснейшая связь философских сочинений о слове и речи, таких, например, как «Риторика» Аристотеля, с повседневной словесной практикой общегражданской полисной жизни. Аристотель говорит об этом в самом начале своего труда, определяя риторику: «Риторика — искусство, соответствующее диалектике, так как обе они касаются таких предметов, знакомство с которыми может некоторым образом считаться общим достоянием всех и каждого и которые не относятся к области какой-либо отдельной науки. Вследствие этого все люди некоторым образом причастны обоим искусствам, так как всем в известной мере приходится как разбирать, так и поддерживать какое-нибудь мнение, как оправдываться, так и обвинять» (Риторика. 1,1, 1354a, 1—6).

Аристотель сближает риторику с «диалектикой», а под ней в Греции часто разумеют искусство спора вообще, в частности особо развитое искусство ставить перед собеседником, да и самим собой, трудные, интересные, глубокие, подчас каверзные вопросы, а также искусство перед такими вопросами — в народном собрании, в суде, в словесном поединке ученых, мудрецов — не спастись, найти на них быстрый, точный, остроумный ответ. Это искусство в Греции (особенно в демократических полисах, но не только в них), действительно, в какой-то мере присуще «всем и каждому». Состязательная, гласная политическая практика, долгое время построенная, как верно отметил С. С. Аверинцев, на устной речи, а не на «канцелярщине»², требует даже и от рядовых граждан и политиков учиться искусству убеждающей речи.

¹ Васильева Т. В. Афинская школа философии. С. 4.

² См.: Поэтика ранней византийской литературы. М., 1977, С. 190, 191.

Но особенно большим вниманием и признанием народа пользуются политики, которые отличаются необыкновенным красноречием. Это способствует выделению в особое дело и занятие ораторского искусства, а также составления речей для тех, кто все же не полагается на себя, однако должен, в соответствии с установившимися веками правилами, обязательно «от себя» и собственной персоной выступать в суде, обвиняя, если становится истцом, и защищаясь, если является ответчиком. Собственное мнение должно доказательно излагать судьи и присяжные, члены народного собрания, совета, стратеги. Ораторы, учителя риторики, составители речей — важные персоны греческой гуманитарной культуры — своим делом оформляют, так сказать, практическую риторику, а она естественно перерастает в риторику теоретическую, весьма близкую философии. Диалектика как искусство спора, столкновения противоположных мнений, сначала также вписанное в практическую и теоретическую риторику, затем ведет к постановке проблемы противоположностей в более абстрактной философской форме.

О чем спорили древние греки, когда встречались на агоре, в народных собраниях, в суде, в акрополе? Да, в сущности, о том же, о чем — уже на сложном языке философских образов и понятий — дискутировали философы, прогуливались ли они под портиками агоры, располагались ли в тени платанов и олив роши, посвященной герою Академу, то бишь в платоновской Академии, собирались ли в аристотелевском Ликее или устраивали в домах горожан симпозионы, чтобы послушать Протагора, Парменида, Зенона, Сократа и вступить с ними в спор. О мире практического логоса многое можно узнать, погрузившись в изучение логоса философского. Хозяйственная деятельность людей, формы государственного правления, преимущества и издержки демократии, власть и бессилие законов — эти и многие другие социально-политические темы, тщательно разбираемые философами, суть одновременно и темы повседневных, на улицах и в домах ведущихся дискуссий. Диалог, излюбленный жанр философского сочинения, соответствует, таким образом, *диалогичности всего древнегреческого социального бытия.*

Еще одна особенность древнегреческой философии — ее сконцентрированность вокруг этических, эстетических ценностей и проблем — есть прямое выражение громадной роли искусства и этоса в повседневной жизни, в общении населения любого полиса Древней Греции.

Мир этоса: нравы, ценности народа и роль философии

До сих пор в нашем мысленном путешествии мы по большей части двигались от жизни, от цивилизационных оснований к вершинам культуры, в частности философии. Теперь же предлагаю по-

ступить иначе. А именно: взглянуть на ценностно-нравственные основания жизни древних греков с вершин культуры, в частности и в особенности философии. Для этой цели подошли бы многие философские тексты. Но некоторые из них особенно удобны. Или из-за своей лапидарности, а одновременно насыщенности (таковы так называемые «золотые стихи» пифагорейцев). Или потому, что дают своего рода развернутый свод древнегреческих нравственных принципов. Таковы социально-философские, этические сочинения Аристотеля. Стагирит обладал поистине уникальной способностью тщательно фиксировать, обобщать, классифицировать реальное состояние мира, природного и человеческого. И мне кажется, что мир древнегреческих ценностей получил в его произведениях правдивое и весьма подробное выражение, причем не были оставлены в стороне и распространенные споры вокруг житейских, нравственных ценностей, которые на протяжении целых веков вели греки, в том числе и в философии. Споры, которые не устарели и сегодня.

Теперь мы и попытаемся (по необходимости кратко) реконструировать древнегреческие ценности и в их (относительной) целостности, и в антиномичном противоборстве ценностей и, так сказать, антиценностей. В определенной степени это будет продолжение нашего предшествующего разговора: ведь «путешествие» в «нижний город», на агору, в акрополь сталкивало нас не только с делами, но и с принципами, ориентациями, идеями-ценностями древних греков. Будем иметь в виду и то, что в рассказе о философии и философах, скажем в драме-эссе о Платоне, снова придется к ним вернуться.

С ценностью ответственного взаимно обязательного труда, а она лежит в самом основании древнегреческой цивилизации, мы уже встречались раньше и встретимся в повествовании о Платоне. Нет ничего удивительного в том, что выдающиеся мыслители — собственно, Аристотель вслед за Платоном, а Платон вслед за многими предшественниками — включают ценностное понятие квалифицированной, умной, ответственной и инициативной деятельности и в хозяйственно-экономический, и в политический, и в нравственно-традиционный, и в морально-этический контекст. Они провидят *непреходящий общечеловеческий, общецивилизационный* смысл этой ценности, а потому сближают, порой отождествляют ее и с государственным порядком, и с благом-справедливостью. То, что философия здесь идет рука об руку с реальной историей древних греков, с самим духом народа, после всего ранее сказанного вряд ли нуждается в особом доказательстве.

Несколько сложнее обстоит дело *с ценностным понятием свободы*. Отношение греков к свободе проблемно и антиномично, в чем выражаются и особые условия реализации свободы в древнегреческом обществе, и неснимаемые противоречия-антиномии свободы в последующей человеческой истории.

Мы уже не раз имели возможность убедиться, сколь важна

для греков свобода и во внутривосполнительных делах, и в отношениях полисов друг с другом. Однако *заведомое* лишение права на свободу достаточно больших групп населения должно было отразиться и на типично греческом понимании этой ценности. Свобода только для свободнорожденных и родившихся мужчинами — вот та жизненная первооснова, которую надо постоянно иметь в виду, когда мы «входим» в политические и нравственные дискуссии о свободе. И когда, например, замечаем, что философы — среди них и Платон, и Аристотель — о свободе говорят не так уж и много, причем предпочитают подробно повествовать о свободе как самовоспитании, самообладании, самоограничении. Реальные причины этого — не только рабство или угнетенное положение женщин. Ведь свобода даже и формально свободным была «отпущена» в неодинаковой мере, причем для немалого числа людей она была чем-нибудь да ущемлена. Правда, это не только не снижало, но значительно повышало ценность свободы в глазах грека. И все же о свободе греки рассуждают всегда и везде. В народных собраниях, когда рассматриваются внутренние дела или ведутся дискуссии с послами других полисов. На театре, где слово «свобода» звучит со сцены и в бурных обсуждениях демоса после представлений. На состязаниях знаменитых поэтов и в речах известных ораторов. Высокие идеи и чувства, высказанные греками при обсуждении ценности-идеи свободы, напряженные дискуссии вокруг ограничений и противоречий, связанных с ее реализацией, — все это ярчайшая сторона их цивилизационного наследия. Ибо цивилизация, как отмечено ранее, немыслима сначала без какой-то меры свободы действия и мысли, а потом без неуклонного увеличения меры, степеней и формальной и реальной свободы.

Не разрешая себе впасть в преувеличения и односторонности, можно, однако, согласиться с теми авторами, которые основные достижения греков возводят к этой беспрецедентной для античного мира мере свободы¹.

Мы уже касались ценностей, тесно связанных со свободой, — *равноправия или справедливости*. Конечно, свобода и равноправие даже в условиях демократии были относительными. Но ведь каким контрастом они выглядели в сравнении с прежними временами тирании! Об этом писал Геродот: «Ясно, что равноправие для народа не только в одном отношении, но и вообще — драгоценное достояние. Ведь, пока афиняне были под властью тиранов, они не могли одолеть на войне ни одного из своих соседей. А теперь, освободившись от тирании, они заняли безусловно первенствующее положение. Поэтому, очевидно, под гнетом тиранов афиняне не желали сражаться как рабы, работающие на своего господина; теперь же после освобождения каждый стал стремиться к собственному благополучию»². Но поскольку,

¹ См.: Винкельман И. История искусства древности. М., 1933. С. 123.

² Геродот. История. Л., 1972. С. 260.

как мы установили, свобода в жизни греков была тесно переплетена с несвободой, поскольку правильнее говорить о непрекращающейся борьбе людей за свободу, о том, что упадок древнегреческой цивилизации связан с разрастанием при рабовладении несвободы, постольку ценность свободы и противоположные ей антиценности: несвобода, подчинение, угнетение в деятельности, поведении, сознании людей — неразрывно сталкиваются, образуя и объективные социальные и духовно-нравственные противоположности, конфликты, коллизии.

Связь между наибольшей, в тогдашнем мире, мерой свободы (для свободнорожденных людей) и возникновением, а потом и бурным развитием наиболее зрелой в ту эпоху профессиональной философии вполне прямая. Прежде всего требуется *свобода от подневольного физического труда* (рабы даже в более «либеральном» к ним греческом мире почти не становились философами). А также *свобода от политического диктата* (относительная, ибо полной никогда не бывает), во всяком случае возможность для философии бороться за свою независимость. Это и *свобода ума от «диктата» повседневности, от «советов» и приговоров посредственностей*, все равно, исходят ли они от начальства или от толпы. Это *внутренняя свобода мысли*, воспаряющей от единичного и особенного ко всеобщему, свободное «переселение» размышления в мир абстракций, создаваемый интеллектуальным воображением и существующий, развивающийся по особым законам.

С ценностью свободы в сознании греков тесно связан *патриотизм*. Преданность городу и Греции в целом, готовность без колебаний отдать родине жизнь, труд, талант — наихарактернейшая черта поведения, сознания, ценностного мира, то есть «доблестей» древних греков. Греческий патриотизм — традиционная черта духа и нравственности, выкованная в многовековой борьбе за независимость от иноземного ига, за самостоятельность, полноценное участие в процессах мировой цивилизации, за шанс в течение целых столетий играть ведущую роль на авансцене всемирной истории. Но он, несомненно, был связан и со значительной мерой свободы, которой пользовались полноправные греки уже в архаический, а особенно в классический период. И с возможностью, пусть очень трудной, для не полностью свободных и не облеченных полными правами — благодаря особым доблестям и заслугам перед городом — перейти в разряд граждан, или свободных, полноправных людей.

Особую роль в иерархии нравственных ценностей древних греков играет *почитание предков, истории народа и собственного рода, уважение к традициям*, но совмещаемое с духом новаторства.

Отсюда и свойственная грекам, особенно жившим в демократических государствах, *высочайшая ценность общественных дел*, которые рекомендуется выполнять в единстве с делами частными, а в случае конфликта между ними — решительно предпочти-

тать частным. Иногда исследователи-антиковеды делают вывод, что греки вообще не проявляют внимания и высокого почтения к частному, индивидуальному, субъективному, что у греческих философов вообще нет понятия субъективного, индивидуально-личного. Не могу с этим согласиться. Греки, действительно, устанавливают приоритет таких ценностей-идей, как макромир, мир в целом перед индивидуальным микромиром, утверждают первенство общеполисного, гражданского, общественного перед частным, индивидуальным, преимущество объективных данностей и структур — перед субъективным мнением. Но при всем этом у греков, в том числе, как потом будет показано, в их философии, идет постоянный спор макро- и микроценностей, частного с общественным, объективного с субъективным. А философская диалектика приближает греков к пониманию, что единство этих противоположностей невозможно без раздвоения единого, без их выделения, без их явного, все более равноправного противостояния и одновременно без их взаимопроникновения.

Немалое значение уделялось не только космическому, мировому, общеполисному началам, но и всему тому, что связано с индивидом, полем его действия, его инициативой, предприимчивостью и любознательной мыслью. *Самостоятельность, инициатива, готовность к изменениям, новаторство* — еще один ряд ценностей, замкнутых и на индивида, и на полис и вытекающих из ценности свободы.

В жизни и сознании греков высоко поставлены именно духовные ценности — *ценности знания и учения* (антиценность — невежество, леность и небрежность в учении), ценности *учености, мудрости* и обязательно с ними связываемая *любовь к прекрасному*.

Греки, противопоставляя себя варварам, неизменно подчеркивают, что варварской разнузданности, жестокости нравов при тирании они предпочитают мягченность нравов при демократии. Однако сама жизнь учит их, что ценности дружелюбия, мягкости, человечности, совестливости то и дело бывают побеждены антиценностями вражды, жестокости, злобы. Вот почему поэты, драматурги, ораторы, философы так ценят и так пропагандируют *умение умерять страсти доводами рассудка, сдерживать гнев*. Эти нравственные ценности культура греческого полиса противопоставляет буйству, разнузданности, мстительному гневу. Характерное различие — помните, у Гомера: «Гнев, о богиня, воспой Ахиллеса, Пелеева сына...» А вот у Еврипида Ахилл (в трагедии «Ифигения в Авлиде») — мудрый, сдержанный человек.

Величайшая из общегреческих ценностей — *красота*, и причины этого в известной степени ясны из сказанного: творение природой своих форм подчиняется, по глубокому убеждению греков, в том числе и принципам красоты; человек, подражая природе, а иногда и превосходя ее, творит новую красоту. Мы потом увидим, как философ Платон «внедрит» красоту, совер-

шенство и пластику формы в само бытие — а эта черта древнегреческой философии, несомненно, укореняется на почве самой жизни и ценностного мира народа, полисов Эллады.

Некоторый свод греческих ценностных понятий дает драматург Еврипид:

Души в миру, что в лугах цветы,
В пестрый ковер слились. Правды же свет
Нам сияет, как солнце.
Только и правде в сердцах у нас
Не просиять без учения.
Совесь и стыд — мудрецу венец,
Сердцем стыдливый, свой долг узрев,
Глаз уж потом не сведет с путеводной звезды,
С бурного сердца не снимет узды;
Дом его слава за то осенит.
Сколь вы блаженны, смертные,
Если вам доблесть соткала наряд:
Жены, коль чистым ложе хранят,
Мужи, коль град созидают свой,
В тысячу рук созидают град.

(Еврипид. Ифигения в Авлиде, 560—570)

Формирование, укрепление, защита общегреческих ценностей — духовно-нравственный фундамент древнегреческой цивилизации, скрепляемый пламенно-убеждающим, рассудительно-мудрым Словом-Логосом поэтов, драматургов, философов. И наоборот, размывание традиционных греческих ценностных устоев, падение нравов — главная тема речей ораторов, литературных и философских произведений того времени, когда Греция стала клониться к упадку. Падает уважение к героям и «героическому» времени, почтение к предкам и отцам, и нарушается единство поколений — такова стержневая идея трагедии Еврипида «Геракл». Еврипид вкладывает пренебрежительные оценки подвигов героев в уста Лика, «жалчайшего из тиранов». И понятно почему: невежество, дерзость, насилие не выносят сравнения с благородством, мужеством, мудростью, подвигами во славу родины.

Философия вместе с литературой и вслед за нею «выставляет напоказ» усилившуюся порчу нравов, зовет к добру и доброте, милости и милосердию — словом, к человечности людских отношений. Она клеймит зависть, жестокость, злобу, жажду крови. Она взывает к чистому, поистине божественному Благу. Философы — в унисон с поэтами, драматургами, ораторами, историками — ставят множество тревожных, не устаревших и сегодня, нерешенных, открытых нравственных вопросов. Как уберечь индивида, народ, человечество от зла, от порчи нравов? Как побудить их прислушаться к «божественному» голосу и к голосу собственной совести? Философская мудрость, воплотив в себе тревогу, боль, страдания людей, пытается обосновать путь к Благу. Теперь в нашем путешествии мы вступаем на «землю» античной философии, что во многих смыслах означает: на землю философии как таковой.

II. Философия и философы в системе культуры. Ранние греческие мудрецы

Еще до того, как возникла философия, грекам уже было хорошо известно, кто такие жрец, поэт, врач, законодатель. И «вдруг» появляется еще одна, незнакомая прежде социальная фигура — философ. Но довольно быстро философы становятся заметными в системе древнегреческой культуры. К ним привыкают. Привыкают и к их спорам, которые занимают все более важное место в жизни древнегреческого полиса. Более того, обнаруживается, что крупный греческий город без философских дискуссий немислим. Приезд какого-нибудь известного иногороднего философа воспринимается здесь как знаменательное событие. Читайте, скажем, диалог Платона «Протогор»: вначале описывается, каким выдающимся событием для Афин стал приезд софиста Протогора. Встреча людей, способных вступить в спор с известнейшим софистом и учителем мудрости, трактуется как важное интеллектуальное событие.

Влияние философов и философии на жизнь древнегреческого полиса растет. И пусть философы — это просто горстка людей, но самые крупные из них приобретают всегреческую известность. Поначалу новое, непривычное дело затем укоренилось и сохранилось в системе занятий человечества: философия, некогда родившись в лоне человеческой культуры, не прекращает своего существования на протяжении всей последующей истории, включая современность.

Философия возникла из внутренней потребности человеческой деятельности и культуры. Она прошла сложный, длительный, противоречивый путь прежде, чем выделилась в самостоятельную и специфическую область деятельности, со своими совершенно особыми функциями. Снова и снова возникают вопросы: почему возникла философия, какая в ней была нужда, какие именно люди и как на эту потребность, нужду цивилизации ответили?

Дать максимально конкретный, развернутый ответ на комплекс этих вопросов весьма сложно. О первых древнегреческих философах известно очень мало. Точных сведений здесь почти нет. В литературе о ранней древнегреческой философии все свидетельства, как правило, приводятся с оговорками. Неизвестно точно, когда, скажем, тот или иной мудрец родился и когда умер, действительно ли он сделал то открытие, которое ему приписывают, утверждал ли он именно то, что связывают с его именем.

В принципе принято начинать повествование о философии с упоминания о семи греческих мудрецах и о первейшем из них — *Фалесе Милетском*. Но скепсис относительно тех или иных утверждений, связанных с жизнью и деятельностью Фалеса, доходит до вопроса просто обескураживающего: а был ли Фалес? Некоторые авторы считают, что такого философа вообще не было. Гипертрофированный скепсис, кстати, наблюдается и в подходе к философам, которые, как Платон, оставили многочис-

ленные, очень интересные, связные, большие произведения. Но и в отношении их трудов есть сомнения: скажем, написал ли именно Платон те сочинения, которые ему приписываются. В платоноведении есть деление на платоновские и псевдоплатоновские диалоги. Иными словами, сомнений, споров применительно к истории античной философии предостаточно.

Поэтому воспользуемся в нашем изложении хотя бы тем, что споры идут главным образом вокруг *точных* дат и *точной* атрибуции (то есть отнесения *того или иного* фрагмента или произведения к наследию *определенного* автора). Например, существует несколько версий относительно времени жизни Фалеса Милетского. Тем не менее считается, что есть одна, по крайней мере точная, дата, связанная с его жизнью, — 585 год, когда в Милете было солнечное затмение и когда, как утверждают, Фалес его предсказал. Если Фалес предсказал солнечное затмение, то он, скорее всего, уже был человеком зрелого возраста. Следовательно, VII—VI века до н. э. и есть приблизительно определенное время жизни Фалеса Милетского и, может быть, других древнегреческих мудрецов.

Спорно, что именно, какие идеи и утверждения могут быть приписаны — или не приписаны — Фалесу Милетскому. Не очень ясно, действительно ли именно он совершил те открытия или доказал те математические теоремы, которые связывают как раз с его именем. Но тем не менее почти нет споров о том, что в это время кто-то совершил такие открытия и представил данные доказательства.

Таким образом, мы можем воспользоваться тем, чего не отрицают даже скептики: в VII—VI веках до н. э. кто-то и как-то подошел к философии, задав древнегреческой культуре те измерения, те параметры, формы деятельности, которые правомерно назвать философскими. Можно сказать даже, что именно накопившиеся в литературе противоречия, касающиеся философии — а их множество, — особенно интересны и плодотворны для размышления.

Практична ли философия?

О Фалесе и других первых древнегреческих мудрецах разные философы высказывают часто прямо противоположные суждения. Одни (скажем, Аристотель) говорят о Фалесе как о практичном человеке, который твердо стоял на земле и был весьма изобретательным в житейских делах (10; 107—108¹). Другие авторы (Платон), напротив, считают Фалеса погруженным в отвлеченные рассуждения мыслителем, которого уже совершенно не интересовали практические дела. И есть исследователи, которые

¹ Здесь и далее ссылки на фрагменты и свидетельства ранних греческих философов даются по изданию: Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. I. (Номера фрагментов и страницы указаны в тексте.)

принимают либо ту, либо другую версию. Я поступлю иначе, считая, что, чем острее противоречие, упоминание о котором мы встречаем еще в древнегреческой литературе, тем более приложимо оно как раз к деятельности одного и того же человека, к одному и тому же типу человеческой деятельности именно в тот отдаленный период. Ведь философия рождалась из других областей культуры. Она только еще выделялась из стихии практики. И неудивительно, что философ долгое время был одновременно практиком и теоретиком (в античном, очень специфическом смысле этих слов), практическим деятелем и мудрецом, ученым. Именно поэтому интересно рассмотреть на примере замечательного первого греческого философа — звался ли он Фалесом Милетским или носил иное имя — противоречия и парадоксы, характерные для первоначального философствования.

Фигура Фалеса поистине легендарна. Вокруг его имени такое количество всяких поверий, интерпретаций, что отделить историческую реальность от легенд невозможно. Но можно, полагаю, создать *исторически и логически правдоподобный образ первого мыслителя* — все равно, был ли это Фалес или какой-нибудь другой мудрец, — *образ самой его деятельности*.

Какая же это была деятельность? Употребляя более поздние понятия, уточним этот вопрос так: если деятельность первых мудрецов была еще в значительной степени практической, то каков именно характер тогдашней «практичности» философии? И здесь как раз нельзя не заметить проникновения в деятельность первых мудрецов противоположных начал. Есть свидетельства, согласно которым Фалес был купцом, мореплавателем, строителем мостов, вообще человеком, очень активным в различных областях древнегреческой практики. Важно подчеркнуть: то была практика, уже требовавшая некоторых технических знаний, конечно на их античном уровне. Знаний о кораблях и кораблеводении, об ориентировании кораблей в море, то есть первых астрономических знаний. Фалесу-инженеру приписывают также создание некоторых ирригационных приспособлений. Хотя здесь Фалес и предстает перед нами как практик, но он практик особый: его делом является применение для решения практических задач совокупности человеческих знаний — тех знаний, которые накапливались веками и постепенно достигли достаточно большой обобщенности.

Вот почему вполне вероятно, что мудрец, философ Фалес был одновременно и купцом, и мореплавателем. Вполне возможно, что он строил мосты, потому что человек, обладавший разнообразными техническими знаниями, был особенно нужен античному миру в эпоху цивилизационного, а значит, «технического» скачка. И просто невероятно предположить, чтобы мудрецы древнего мира — семь их было или больше — не поделились своими знаниями с соотечественниками.

Есть немало исторических свидетельств об интересе Фалеса к государственным делам, об участии его, выражаясь современ-

ным языком, в «социальной экспертизе». Так, Геродот сообщает о совете Фалеса согражданам-ионийцам «переселиться в Сардинию» и основать там ионийское государство (4; 105). Он же приписывает Фалесу сбывшееся предсказание о ходе войны между лидийцами и мидянами (5; 105).

Фалес дал, по свидетельству того же Геродота, политический совет ионийским городам-государствам — объединиться в более тесный союз. То был глубокий и истинно философский совет. Не потому ли, что политическое единство стало настоящей проблемой, первые греческие философы так настойчиво проводят мысль о единстве мира? Они мыслят весь мир компактным, целостным. В предыдущем рассмотрении уже было показано, какое значение древнегреческое единство, или единство городов-государств, имело на протяжении всей истории древнегреческой цивилизации. Как видим, космическая, абстрактная философская мысль о единстве рождалась и подкреплялась социальной практикой.

Семь греческих мудрецов — кто они? Называют разные имена. Сошлюсь на наиболее общепризнанные перечни. Там имя Фалеса повторяется, чаще всего включается в список семи мудрецов. Может быть, Фалес и был самым популярным, самым мудрым из них. Об этом есть немало легенд. Как утверждает Диоген Лаэртий (Лаэртский), рыбаки нашли в море треножник; милетцы решили отдать треножник самому мудрому из мудрецов. Отдали Фалесу, тот передал другому мудрецу, другой — третьему. Но в конце концов треножник все-таки вернулся к Фалесу. По другим свидетельствам, мудрейшему из мудрейших эллинов предназначался кубок царя Креза, и по кругу вернулся он к Фалесу, что запечатлено в древних стихах: «...и сколь мудр среди семи мудрецов Фалес в наблюдении звезд!» (1; 101—103).

Среди семи имен называют и Солона, древнегреческого, именно афинского, законодателя. Но он был еще и писателем; вероятно, высказывал какие-то абстрактные философские мысли, за что был причислен к мудрецам. Называют и другие имена: Биас (о нем почти не сохранилось никаких сведений), Питтак (по-гречески Питтакос), который в 600 году до н. э. был тираном в городе Митилена в Малой Азии. В семерку мудрых включают также Клиягуласа, Приандроса и Пилона.

Про ранних из ранних философов обычно говорят, что они также законодатели и изобретатели. Объединение тех и других в одну когорту, скорее всего, означает — подчеркну это еще раз, — что они не собственно философы, а просто умные, знающие, мудрые люди, способные к какому-то виду рассуждений, к которому другие люди не способны в той же мере. Наименование же «философия», что значит «любовь к мудрости», как считают доксографы, первым ввел в обиход греческой культуры Пифагор.

То, что философы еще не полностью отрываются от конкретного дела, придает в глазах греков их мудрости особый вес. По-

строить мост — дело вполне конкретное, ясное и осязаемое. И греки, в своей массе люди практичные, ценившие эффект действия, реальную пользу знания, наверняка с сочувствием относились к людям, умевшим постоять за себя, проявить сметку в трудных практических обстоятельствах. Про Фалеса передавали в древности и такую легенду (ее с большой охотой повторил Аристотель): «Рассказывают, что когда Фалеса, по причине его бедности, укоряли в бесполезности философии, то он, смекнув по наблюдению звезд о будущем [богатом] урожае маслин, еще зимой — благо у него было немного денег — раздал их в задаток за все маслодаильни в Милете и на Хиосе. Нанял он их за бесценок, поскольку никто не давал больше, а когда пришла пора и спрос на них внезапно возрос, то стал отдавать их внаем по своему усмотрению и, собрав много денег, показал, что философы при желании легко могут разбогатеть, да только это не то, о чем они заботятся. Вот каким образом, говорят, Фалес выказал свою мудрость» (10; 107).

Посмотрите, как подробно пересказывает легенду Аристотель, как обстоятельно он обрисовывает торжество Фалеса, не упуская при этом важную деталь: урожай Фалес предсказал «по наблюдению звезд». Имеется в виду именно свод древних астрономических знаний. Они были развиты на Востоке и потом завезены в Грецию. А на греческой почве испытали серьезное преобразование.

Хотя правы те авторы, которые показывают, как близко мудрец стоит к непосредственной практике, к обычной жизнедеятельности людей, скажем к искусству строительства или мореплавания, к политической жизни, в их характеристиках все-таки не вся правда. Недаром Платон позднее станет утверждать, что только тело философа «жительствоует в городе», а душа его устремляется в совсем иные пространства, в пространства мысли. Утверждение это надо брать, как выражались древние, *cum grano salis* (со щепоткой соли), то есть не абсолютизируя его. Ибо что-то ведь вело философа на городскую площадь. Во всяком случае, и первые философы, и последующие, в том числе сам Платон, очень часто ввязывались в политические дела и споры. И, даже критикуя различные политические «партии», по-настоящему не соглашаясь ни с одной из них, они подчас видели себя вынужденными из двух зол выбирать наименьшее. Иногда в своих рассуждениях о политике, в своих политических действиях они исходили из абстрактного представления о городе-государстве, критически противопоставляя философский идеал реальности.

Тем не менее нечто очень важное для философии есть в словах Платона. И что-то очень существенное заключено в том образе философа, который, имея в виду именно Фалеса Милетского, рисует Платон. Вот как пишет о Фалесе Платон: «Рассказывают, Феодор, что, наблюдая звезды и глядя вверх, Фалес упал в колодец, а какая-то фракиянка — хорошенькая и остро-

умная служанка — подняла его на смех: он, мол, желает знать то, что на небе, а того, что перед ним и под ногами, не замечает» (9; 107). Эта маленькая житейская картинка тоже по-своему характерна для жизни античного общества.

Сограждане иной раз действительно подсмеивались над философами. Они отнюдь не всегда понимали, в чем смысл философских занятий. Погруженность философов в «праздные» мысли, писание непонятных книг то и дело встречали насмешки. Об этом говорит другая легенда, которая связана с именем Демокрита. Он получил от отца в наследство деньги и потратил их на десятилетнее путешествие. За это был согражданами привлечен к суду, ибо проматывание наследства у греков считалось делом подсудным. На суде Демокрит зачитал одно из своих сочинений. Вероятно, для заслушивания его потребовалось немало времени и терпения. Когда произведение было прочитано, Демокрит был оправдан. Греки признали, что его путешествие имело очень веский, серьезный результат — глубокую, мудрую книгу. В этом тоже проявилась специфическая особенность общественной жизни греков — растущее уважение к абстрактным знаниям, к мудрому слову. Но вряд ли оправданный по суду Демокрит избежал в дальнейшем насмешек. В его родном городе Абдерах некоторые жители считали Демокрита полоумным. И кстати, те, кто выступал против философа на суде, потребовали его врачебного освидетельствования. На освидетельствование как будто бы прибыл врач, которого знала вся Греция. Его звали Гиппократ. Врач установил: Демокрит вполне «в своем уме». Более того, признал, что это человек незаурядного, грандиозного ума.

Сочетание практичности с размышлениями о предметах, которые не приносят сиюминутной практической пользы, конечно, рождается не с философской мудростью, а возникает еще раньше, до философии. Оно появляется уже в древнейшей человеческой культуре. Ведь и искусство, и религия, хотя и вплетены в ткань человеческой жизни, не всегда приносят ощутимую материальную пользу. Духовные занятия, духовные удовольствия, вероятно, когда-то в истории человечества должны были с трудом завоевывать право на существование. Но понемногу к ним люди привыкли, признали высокое значение духовных устремлений и занятий. Философия же должна была снова утверждать свои права. Ей еще предстояло доказывать согражданам, что в философских идеях есть особые смысл и польза для человека и человечества.

Философ жил и живет сразу двумя жизнями. Одна его жизнь — связь с практикой, в том числе с практикой политической, умение приложить свои знания, выступить на политической арене и т. д. С другой стороны, во имя философской рефлексии, во имя мудрости нужно обрести отстраненность от суеты, сосредоточиться на размышлении. Абстрагироваться от частных и деталей повседневного практического быта, чтобы мыслью прикоснуться к сокровенному, к бытию. Философия в древности ста-

новится не просто одним из видов духовно-культурного труда. Она призвана была доказать специфическое значение и особую роль все более абстрактного — самого абстрактного! — рассуждения, все менее непосредственно связанного с практикой. Философия должна была утвердить и завоевать права того, что впоследствии называли чистой теорией. Конечно, впрямую сказать так о первых древнегреческих мудрецах — значит пойти на некоторую модернизацию, спрямление проблемы. Но это одновременно означает и обнаружение перспективы.

Да, философия уже первоначально выступила и потом все более отчетливо выступала в особом образе — как деятельность, направленная не просто на формирование принципов, ценностей, идей. Идеи обобщенного вида уже были накоплены в культуре. Философия стала *размышлением о самих этих идеях*. Она претендовала на возведение в здании культуры наиболее высоких этажей духовности и абстрактности. Но греки поначалу не могли понять, зачем надо дальше надстраивать и без того прекрасное здание культуры, в котором они уже обжились. Им еще предстояло осознать, что для получения практически важных знаний — например, для строительства мостов, для вождения кораблей — нужны и какие-то другие, все более общие, именно всеобщие знания. Правда, убеждаться в силе таких обобщающих знаний греки начали еще до философии — благодаря первым объяснениям мира, которые возникли в рамках *мифологии*.

Философия и мифология

Здесь речь пойдет еще об одной противоположности, какая весьма характерна для первой греческой философии, для древнегреческой, ионийской философии.

Одни авторы настойчиво подчеркивали и подчеркивают, что философия Фалеса и других представителей милетской школы тесно связана с мифологией, что она из мифологии и религии почти не высвобождается. (Такие взгляды обосновывали исследователи Ф. Корнфорд, Е. Додде, Г. Ллойд, Е. Норден, а ранее их наш философ С. Н. Трубецкой¹ и др.) Но есть авторы, которые замалчивают близость к мифологии, акцентируя лишь тот факт, что древнегреческие философы — одновременно и первые ученые (Б. Нестле и др.). Мифология, говорят они, не очень важна. А вот первые *объективные* знания, которые вырабатывают философы-ученые, важны и перспективны: философия одновременно рождается и как наука.

Вернее, думается, представлять древнегреческую философию *через противоположность и единство этих двух начал*. Почему так бросается в глаза связь древнегреческой философии с мифологией? Сказанное относится не только к милетской школе, но

¹ См.: Трубецкой С. Н. *Метафизика в Древней Греции*. М., 1890.

и к более поздним философским учениям, например к философии пифагорейцев, элеатов, Платона. Мифологическая форма внутренне спаяна именно с начальными этапами философствования. Мифология (если обратить внимание на особо интересную для нашей темы ее черту) была первой попыткой человеческого абстрактного объяснения, ответа на вопрос: *почему*, в силу каких причин, *под влиянием чего* или *из чего* возникло все существующее? Иными словами, в древнегреческих мифологических или полумифологических текстах постепенно накапливались сведения объективного характера и предпринимались первоначальные попытки объяснения мира. Так, Гесиод написал поэму «Теогония», что означает «происхождение богов». Хорошо известны поэмы Гомера. В греческой литературе мощный пласт образует мифологическая поэзия, а это, по существу, своды опозитизированных мифов. Мифы прежде всего содержат житейские знания и исторические свидетельства. Тот же Гесиод написал свою поэму «Труды и дни» под влиянием конкретных событий: у него оттягал наследство его брат, и Гесиод, беотийский крестьянин, остался без земельного надела. Все, что привело к этому, его мысли, отчаяние воплотились в поэме. В ней особенно впечатляют суровая трудовая этика, наблюдения за трудом крестьянина. Поэма содержит интересные сведения о том, как осуществлялся в Древней Греции крестьянский труд. Но в сочинениях Гесиода раскрываются и мысли человека, который пытается размышлять не только о том, что он непосредственно наблюдает и переживает. Его, как и многих греков, волнуют весьма отвлеченные вопросы, на которые он сам не мог дать ответ, но которые уже не мог не поставить. Например, вопрос: откуда возникли, как родились боги? Постановка этого вопроса уже не чисто религиозная. Так в пределах самой мифологии появляются мысли о генезисе богов. А они, по существу, перерастают в рассуждения о генезисе мира. В поэмах Гесиода, таким образом, ставится проблема *рождения мира из первоначального хаоса, рождения под знаком объединения противоположностей*. Обращаясь к Музам, автор поэмы спрашивает:

Скажите, как родились вначале боги и земля,
И реки, и беспредельное море, бушующее волнами,
И сверкающие звезды, и широкое Небо — горé,
И как распределили богатство, и как разделили
почести,

И как впервые заняли складчатый Олимп.
Об этом скажите мне, Музы, чьи жилища на Олимпе,
С самого начала и скажите, что́ из них возникло

первым.
(Теогония, 105; 110, 112)

Музы отвечают: «перво-наперво» возник Хаос, из Хаоса родились «широкогрудая Гея (Земля)» и «туманный» Тартар, и Эрос («прекраснейший среди бессмертных богов»); из Хаоса же родился Эреб (Мрак и Ночь). Далее излагается подробнейшая

версия поочередного возникновения богов, а заодно и природных явлений, стихий. Мифологическая история возникновения мира доводится до того состояния, когда возникшие боги начинают совершать те или иные поступки, «вмешиваться» в жизнь людей. Тут кончается поэма Гесиода. Но в этом пункте — где боги уже «воздействуют» на людей — начинаются поэмы Гомера.

Для последующего возникновения философии существенно то, что *уже поставлен вопрос о рождении мира, небесных тел, земных и небесных стихий* и т. д. Человек бросает взгляд на мир в целом, пытается представить себе и его рождение, и его единство. Почему люди стали задавать себе такие вопросы? Вряд ли стоит особо мудрствовать над этим: Дело очень даже обыкновенное, житейское. Загляните в самих себя: вспомните свои мысли, заботы, тревоги. Послушайте, какие первые вопросы задают дети: а откуда все это? Откуда я появился? Я тоже родился? Значит, я умру? Вопросы о жизни и смерти, о возникновении и гибели — первое, что волнует человека, когда он, как бы отрываясь от повседневных дел, начинает размышлять о мире. Наблюдая за возникновением и исчезновением, за рождением и гибелью тел, вообще всяких — лишь природных и не чисто природных — единств, за рождением и смертью людей, осмысливая тот тревожный факт, что и ты когда-то умрешь, люди поставили вопросы, которые, с одной стороны, касаются их непосредственно, внутренне, но с другой — не могут не звучать как проблемы поистине космического, всеобщего масштаба и характера. Это вопросы, *относящиеся и к отдельному человеку и отнесенные к миру в целом.*

Мифология уже создала несколько типических объяснительных конструкций (речь здесь идет о древнегреческой мифологии, но это можно отнести и к мифам самых разных времен и народов, в которых тоже есть подобные структуры). На некоторые общие структуры мифов и стало впрямую опираться первоначальное греческое философствование. Например, в древних мифах, в том числе, как мы убедились, у Гесиода, есть идея о первоначальном Хаосе, из которого возникает Земля и в какой-то момент рождается Мировой океан. Идея о Мировом океане — коренная для мифологии. Во многих мифах, западных и восточных, тоже есть подобная идейная конструкция: мир как бы рождается, появляется из еще более обширной водной стихии¹. Водная же стихия считается изначальной. Правда, предполагается, что в более поздние времена от огромного Мирового океана остаются только какие-то его части. Но вода по-прежнему и навсегда считается первоисточком всего существующего. Кто бы ни был Фалес, для его философии мифология дала почти готовую структуру, на которую мудрец опирается, но все же, перетолковывая ее, использует не чисто мифологическим образом.

¹ О сходстве древнегреческой теогонии с восточными мифами сотворения мира см.: *Вернан Ж.-П.* Происхождение древнегреческой мысли. М., 1988. С. 134 и далее.

И здесь самое время задаться вопросом: *почему и в каком смысле* философ уже не является создателем и потребителем мифа, хотя он, как и всякий грек, в своей повседневной жизни окружен мифологией, более того, во многом — в языке, образах, способах мышления — не свободен от мифологии? Первого древнегреческого философа можно представить себе как титана, который грандиозным мыслительным усилием высвобождается по крайней мере от некоторых пут мифологии, прокладывая путь другому способу мышления. В чем же этот другой способ заключался? В чем отличие его структур?

Чтобы разобраться в этом, посмотрим, как мифология дает ответы на ею же поставленные вопросы: почему, в силу чего, под действием чего *нечто* в мире происходит?

Предположим, речь идет о каком-то природном событии, скажем каком-то стихийном бедствии, происшедшем во время Троянской войны. Стихийное бедствие всегда наталкивает на мысль: откуда оно, в чем его причина? В мифе и в первобытной религии есть несколько расходящихся, но в принципе единых структур. Самая первоначальная форма объяснения — «внедрение» божества в саму вещь, событие: тогда утверждается, что вещь и есть божество; с вещью все происходит именно потому, что в ней живет божество.

Кстати, такую форму — обожествление самих вещей и событий — заимствует потом и философия. Она то и дело будет к ней возвращаться. В философии такой тип рассуждения называется *гилозоизмом*, то есть непосредственным обожествлением, одушевлением вещей, событий, состояний. Для форм первобытной фетишистской религии, в частности анималистических форм, характерно то, что божеством объявляется вещь или животное. Греческая политеистическая религия переходит к несколько иному типу объяснения: божества здесь как бы изымаются из самих вещей, божественное переносится в другую, самостоятельную стихию. Наступает время *антропоморфной религии-мифологии*. Но присмотримся вновь к самому способу рассуждения и объяснения. Миф обуславливает данное событие в природе волей божества. Причина как бы «выводится» из самой природы — перемещается в иную, занебесную область, вверяется богам. Неверно было бы преуменьшать значение такого хода мыслей и для философии. Ведь «отделение» причин от вещей — процедура мысли, которая пролагает путь более абстрактному осмыслению истоков, первоначал, то есть пролагает путь философии и науке. Но от такого религиозного (теологического в широком смысле, сводящего причины к воле, промыслу Бога) объяснения философия обязательно должна отталкиваться, уходить. Ведь «отрываться» от богов, как бы «усыплять» их наблюдение и попечительство за отдельным человеком для мифологически ориентированного грека было поначалу просто невозможно. Об этом красноречиво повествует Гомер («Илиада», XIV; 245) устами божества, «ответственного» за сон, усыпление:

Кого-нибудь другого из вечносущих богов
Я бы легко усыпил, будь это даже потоки реки
Океана, который всем — прародитель...
Но к Зевсу, Кронову сыну, я не смею приблизиться,
Ни усыпить его — разве только он сам велит.

Философия как раз и начала свое обращение к самой природе прежде всего с «потоков реки Океана», где все же было легче «усыпить» божества. Для древнего мира это было делом чрезвычайно трудным. Серьезный шаг вперед, который делает она в своем процессе освобождения от мифологии, заключается в возвращении *самой природе* причины того, что в ней, в природе, и с нею, с природой, происходит.

Мифология, как уже говорилось, фактически поставила интереснейшие вопросы: из чего все рождается и во что все разрешается? Чем все существующее управляется? Где первооснова всего? Философия же, в определенном смысле заимствовав сами вопросы у мифологии, религии, сформулировала их в более «чистой» форме. Самое же существенное — она стала отвечать на более «чистые» вопросы с помощью *учения о первоначале*. А первоначало мыслилось как нечто в принципе единое с природой. Сама природа, а не что-то внеприродное у первых древнегреческих философов становится причиной всего того, что происходит в природе и с природой.

Для того чтобы человечество могло доработаться до такого объяснения, должны были пройти целые века. Во всяком случае, в Древней Греции — в те столетия, которые непосредственно предшествовали возникновению философии, — наверняка совершалось движение к такому объяснению сначала в практике, в практической деятельности и под ее влиянием. Ведь практика не выносит ссылки на какие-то потусторонние причины. Практика требует *непосредственно* давать достаточно ясное причинное объяснение и соотносываться с ним. Если нужно воздействовать одним предметом на другой, то в самом воздействии и его результате уже заключено указание на причины и следствие. Практика наталкивала на поиски объективных объяснений: то, что происходит с одной вещью или с группой вещей, объясняется или другими вещами и действием других вещей, либо ссылкой на какую-то более общую, но все же природную причину. Философия узаконила веками формировавшийся в практике способ объяснения. Она сделала его *всеобщим*. Конечно, это делала не только философия. Но так получилось, что именно философия объединила и возвеличила знание, которое пользовалось иными, не мифологическими образцами объяснения.

Философия и преднаука

При изучении исторических свидетельств о древнегреческих мудрецах исследователи сталкиваются и с третьей противоположностью: кто были они — ученые или философы? Этот спор

ведется до наших дней, правда он не столь горячий, как в первых двух случаях, потому что в общем интерпретаторы сходятся на том, что греческие мудрецы были и учеными, и философами. Но пробивается напряженная мысль о том, что сочетание здесь отнюдь не органичное, что оно чревато противоречиями, расколом, обособлением науки от философии. Ибо наука и философия как области культуры не только сходны, взаимосвязаны, но и существенно отличаются друг от друга. Оправданно и плодотворно поэтому рассматривать взаимосвязь элементов философской и «научной» мудрости как единства противоположностей, которые однаково характеризуют деятельность греческих философов.

Слово «научный» не случайно взято здесь в кавычки: говорить о греческих философах, в особенности о первых, например о Фалесе Милетском, именно как об ученых можно лишь с большой натяжкой. Какие научные знания приписываются Фалесу? Как уже говорилось, ему приписывается (Цицероном и другими авторами) предсказание солнечного затмения (5; 106). Но, во-первых, многие сомневаются, что Фалес действительно смог совершить это предсказание. Другие авторы допускают, что Фалес мог предсказать затмение, но считают это предсказание скорее не научным, а практическим. Ведь и до него некоторые люди предсказывали затмения, наблюдая известную повторяемость явлений, делая некоторые практические астрономические расчеты. Правда, Фалесу Милетскому приписывают (Диоген Лаэртий и др.) серьезные астрономические труды: «О солнцевороте», «О равноденствии» (1; 100). Ни одной строчки из них, однако, до нас не дошло в подлинниках. Есть только переложения. Но существование подобных астрономических трудов у Фалеса вполне вероятно. К тому времени полупрактические, полунаучные сведения астрономического характера были уже довольно обширны. В них, например, могла идти речь о применении астрономических знаний к морскому делу. Вполне возможно, что Фалес написал некую «Морскую астрологию», обобщив опыт мореплавателя и купца, который он накопил, путешествуя на Восток, в частности в Египет.

Известно, что первые греческие мудрецы ездили за знаниями в Египет. Не вызывает сомнения восточное происхождение греческого свода астрономических знаний. Историки, географы (Плутарх, Иосиф Флавий, Ямвлих), более поздние исследователи документально подтвердили это (11; 108). Но что нового внесли греки в эти знания, в особенности астрономические? Ведь и финикийцы, и египтяне уже достаточно широко применяли имеющийся у них свод астрономических знаний и к мореплаванию, и к земледелию, и к другим областям человеческой практики. Вполне возможно, что Фалес, путешествуя, попал и в Финикию (есть даже предположения, не был ли Фалес финикийцем по происхождению, хотя большинство исследователей все-таки сходятся на том, что он был милетец). Из финикийской и

египетской астрономии в те столетия уже было известно, как ориентироваться в море по звездам. Научившись всему этому у финикийцев, греки существенно упростили и усовершенствовали ориентирование кораблей по звездам. Сосредоточение философской мысли Фалеса на теме моря и звезд исследователи не без оснований возводят именно к практике мореплавания, где знания или имели практический, эмпирический характер, или приобрели вид преднаучных фантазий.

В связи с астрономией накапливались и иные знания, появились новые проблемы и темы. Например, уже у финикийцев, египтян и у греков произошло изменение календаря. Раньше был в ходу лунный календарь, но постепенно наметился переход от лунного года, от лунного цикла на солнечный цикл, на так называемый солнечный год. Как раз в эпоху Фалеса Греция вместе с другими ближайшими к ней регионами цивилизации перешла уже и к близкому современному делению года на месяцы, дни и т. д., то есть перешла к солнечному календарю. И часто накопление такого рода знаний связывается с именем Фалеса. Вот свидетельство Апулея: «Фалес Милетский, несомненно самый выдающийся из тех знаменитых семи мудрецов (он ведь и геометрии у греков первый открыватель, и природы точнейший испытатель, и светил опытейший наблюдатель), малыми линиями открыл величайшие вещи: круговороты времен года, ветров дуновения, звезд движения... громов дивные громохания, планет (sidera) извилистые пути, Солнца годичные повороты... а также [объяснил] нарождающейся Луны прибывание, стареющей — убывание, затмевающейся — преграды. Мало того, уже на склоне старческих лет он придумал божественный расчет [\sim пропорцию, ratio], относящийся к Солнцу, [вычислив] сколько раз своей величиной [= диаметром] Солнце меряет ту окружность, которую пробегает...» (19; 112—113). Это свидетельство, скорее всего, приписывает легендарному Фалесу свод знаний, накопленный в ту отдаленную эпоху разными людьми.

Вполне возможно, однако, что в астрономических сочинениях Фалеса уже по-новому обсуждался вопрос о светилах и планетах. Он давно занимал греков, да и не только их. Модель космоса формировалась постепенно, но ко времени Фалеса, очевидно, космос уже был разделен на семь кругов. В эпоху Фалеса в астрономических знаниях фигурировали те планеты, которые впоследствии получили названия Луны, Солнца, Меркурия, Венеры, Марса, Юпитера и Сатурна. Астрономические сведения практического плана и толка уже соединялись с более абстрактными рассуждениями о планетах. Например, обсуждался вопрос, какой формы планеты? Казалось бы, понаблюдав за Солнцем или за Луной, можно было легко ответить на этот вопрос: раз видится диск, значит, мы видим заполненную чем-то телесным окружность. Следовательно, можно предположить, что планеты имеют форму шара. Аналогичными могли быть представления о Земле: рассуждая о шарообразной форме других, видимых глазу

планет, оправданно заключить, что и Земля имеет форму шара. И мысль о том, что Земля шарообразна, высказывали некоторые греческие ученые и философы. Но идея о шарообразности Земли в то время, как ни странно, вовсе не была самой популярной. Она обсуждалась лишь как одна из возможных версий.

Чтобы понять причины подобного состояния философских идей о космосе, стоит внимательнее присмотреться к характеру астрономических знаний Фалеса и его последователей Анаксимандра и Анаксимена и осмыслить весьма тонкое для древности относительное отличие астрономии как делающей самые первые шаги науки от астрономии как свода чисто практического знания. Когда мореплаватель ориентируется по некоему созвездию, по расположению планет, ему, вообще говоря, не нужно ничего другого, кроме некоторых практических сведений. Для того, скажем, чтобы плыть в Эгейском море, лучше всего Малую Медведицу держать справа или слева по курсу, в зависимости от того, в какую сторону плывешь. Почему именно так, мореплавателю не столь важно. Ему также нет необходимости вникать в вопросы о том, какова форма звезд, по которым он ориентируется, планет, которые он наблюдает.

Когда же мифология задавалась вопросами: почему, как устроены космос и его тела, то от творцов мифов никто не требовал доказательств. Например, если они утверждали: Земля — огромное тело, имеющее форму шара, то создатель мифа мог бы для доказательства сослаться на что угодно — на предание, на богов. А вот первый греческий мудрец, делая какие-то астрономические заключения, уже должен был представить соображения, доказательства конкретного характера или теоретического абстрактного порядка. Как можно было в то время доказать шарообразность Земли? Можно было, лишь используя для этого какие-то теоретические соображения, и некоторые философы пробовали это сделать. Но какие то были «доказательства»? Главным образом эстетические. Пифагорейцы, скажем, считали, что шарообразная форма наиболее совершенна. Круглое тело считалось пластичным, красивым. Поэтому нашей Земле — по законам гармонии и совершенства — лучше всего быть шаром. Но ведь, рассуждая абстрактно, планета, которую мы видим круглой, не обязательно имеет форму шара. Вполне логично предположить, что к нам обращен каким-то своим доньшком некий цилиндр. И предположение о том, что Земля и другие планеты имеют форму цилиндра, этого весьма популярного у античных исследователей геометрического тела, — одно из самых распространенных в философии того периода.

Эмпирически ясные доказательства шарообразности Земли люди, вообще говоря, получили, когда смогли совершить кругосветное путешествие или когда вылетели в космос, несколько не раньше. Правда, теоретические доказательства шарообразности Земли, а также вращения Земли вокруг Солнца были получены раньше кругосветных путешествий, тем более космических поле-

тов. Но во времена древних мудрецов они были невозможны. Тем более не было и не могло быть тогда эмпирически-достоверных доказательств относительно космоса и планет. О космосе можно было вести только абстрактные рассуждения, только фантазировать. Потому так тесно связанное с практикой астрономическое знание сделалось областью невероятной фантазии.

Философии было важно и удобно опереться на астрономический материал: здесь брала свой естественный разгон органичная и для древней мысли, и для философии вообще идея космоса, целостного, единого мира, универсума. Вначале эта идея могла быть только плодом полумифологической, полумифологической фантазии. Понятно, что астрономия в античности так и не стала наукой в современном смысле этого слова: почти все астрономические знания оказались более или менее фантастическими. Землю представления древних философов-астрономов по форме уподобляют куску деревянного цилиндра, который плавает в океане. Так думал о Земле Фалес, во всяком случае такая мысль ему приписывалась. Фантазия? Да. Но существенно, что создается знание, отличное и от практических сведений астрономии, и от космогонии мифологического типа. В чем же его отличие? Прежде всего в том, что философ-астроном предлагал «образ фантазии», на который надо было осмелиться: он выдвигал некоторую парадоксальную, необычную идею. То был полет мысли, выход за пределы непосредственного, практически данного, созерцаемого.

Но, как было сказано, ко времени Фалеса уже нужно было предоставлять какие-то доказательства в пользу того или иного утверждения. А это означало вступить на новый путь размышления. Этот путь пробивался и через мифологию. Но потом она пришла к кризису, чем продемонстрировала и подтвердила необходимость возникновения нового знания. Ведь представить доказательства даже фантастического типа значило обречь себя на то, что кто-то другой эти доказательства проверит и скажет: «Я с этим согласен (или не согласен) по такой-то причине...» *Доказательства предоставляются на рассмотрение и спор* — вот в чем суть мыслительного новшества, которое еще не превратило астрономию в науку, но уже дало толчок дальнейшему развитию астрономии и физики как науки.

Здесь следует особо сказать о физике. «Фюзис» по-гречески означает «природа». Вокруг этого понятия концентрируются размышления над природой. Впервые начинаются они не в философии. Такие понятийные «единицы» мышления, как «космос», «земля», «небо», присущи сознанию всех думающих людей. Целостность неба — это реальность. Космос — и окружающий нас видимый мир природы, и дорисовываемая воображением невидимая целостность. И потому люди начинают размышлять над такими целостностями, еще находясь в рамках мифологического сознания. Слово «фюзис», «природа», происходит от греческого глагола, который означает «рождается» или «рождаю». Значит,

само слово говорит о том, что греки обращают внимание на подвижное, развивающееся, рождающееся, на некоторое созидательное единство, каким и является природа. И в соединении с теми мыслительными новшествами, о которых шла речь раньше, это дает существенный результат.

Природу теперь предполагается объяснять из нее самой. А значит, не ссылками на богов, «живущих» в самой вещи или вынесенных за ее пределы. И важно, что в древнегреческой науке и философии природа как целое становится объектом размышления раньше, чем люди начинают научно исследовать отдельные тела. Физика рождается, таким образом, прежде всего как космология, как космогония, как учение о космосе, разумеется в античном его понимании. По этой причине астрономия довольно быстро становится частью философского размышления, частью рассуждения о мире, о природе в целом. Природа вообще, как таковая, как единство, — вот что интересует сначала мифологию, а теперь уже и философию. Но на вопрос о единстве природы, о природе как целом философия отвечает уже иным, чем мифология, образом. Тут намечается единство философии и зарождающейся науки: в обоих случаях предполагается предоставление доказательств. В самом деле, если то, о чем знание говорит, довольно часто не очевидно, то нужны доказательства. И вот понятие «фюзис» = «природа» начинает расслаиваться. С одной стороны, под ним имеют в виду все то, что есть, что рождается, возникает, существует, естественный, рождающийся и возникающий мир, взятый в его целостности, — то, что и мы с вами тоже понимаем под природой. С другой стороны, греки словом «природа» («фюзис») обозначают и то, что мы назвали бы «сущностью», но для чего также подчас используем слово «природа» (в значении: суть чего-либо). «Фюзис», природа во втором смысле — то, что не очевидно, что нужно выявить, найти, что не совпадает с нашим непосредственным опытом относительно природы. Такое разделение путей мысли — одно из самых важных для рождения науки.

Специфику возникающей древнегреческой науки лучше всего рассмотреть на примере *математики*. Раньше уже шла речь о математике, о сходстве и различии в развитии и применении математического знания у египтян и у древних греков. Было показано, что греки совершили в математике кардинальный поворот: они старались сформулировать задачу и ее решение самым общим образом — без отнесения к особой области деятельности. Так осуществился интеллектуальный рывок от того, что в древние времена называлось «логистикой», то есть от конкретной математики к математике абстрактной. Но этим дело не исчерпывалось. Важно, что греки также и в математической науке, и, быть может, прежде всего в ней, перешли к *доказательствам*. Сначала не было осознано, для чего нужны доказательства — ведь они велись по отношению к знаниям, которые и египтянам, и грекам представлялись само собой разумеющимися. Но такое

доказывание оказалось очень нужным интеллектуальным процессом: мыслительная деятельность доказательства брала разгон как раз на очевидном — ясном и близком. Люди упражнялись в том, чтобы, не отрываясь от очевидного, сделать его бесспорным, неопровержимым. Методы доказательства очевидного (о чем И. Кант говорит в Предисловии к «Критике чистого разума»), видимо, так занимали греков, что о людях, перешедших к доказательствам (поначалу — доказательствам очевидного), сохранилась память как о величайших изобретателях. Наверное, одним из таких людей и был Фалес — ведь ему приписывают также доказательства ряда геометрических теорем.

Скорее всего, на Востоке уже было известно, что углы при основании равнобедренного треугольника равны. Фалесу же приписывалось (Проклом, Евдемом) именно доказательство теоремы (20; 113). Позже Пифагор доказывал свою знаменитую теорему, развертывая уже целую систему доказательств. Как утверждают историки науки, речь опять-таки шла о теореме, которую знали и которой практически оперировали египтяне. Кстати, Пифагор — фигура почти такая же легендарная, как и Фалес. Но теорема Пифагора существует, значит, кто-то ее ввел в математику как доказанную и доказуемую.

Относительно математических занятий первых милетских философов можно с полным основанием констатировать, что как математики они подходят на путь *абстрактных обобщающих построений, опирающихся на доказательства*. Это — существенные новшества в корпусе знаний античности. И быть может, решительный шаг к освобождению от конкретности, к превращению математики во всеобщее знание и обусловил громадный прогресс самой математики. Если спорно, была ли древняя астрономия наукой (и большинство склоняется к тому, что не была), если спорят о том, можно ли считать наукой древнюю физику (тут многие историки науки полагают, что у Аристотеля, например, уже присутствует первоначальная система научных физических знаний, хотя у первых философов физика еще не была научной), то почти нет споров о научности древнегреческой математики. С первых своих шагов и до того состояния, которое в III веке до н. э. сообщил ей Евклид, математика стремительно превращалась в развитую и даже относительно законченную науку. Не случайно геометрией Евклида пользовались на протяжении всего последующего развития человечества, и она (разумеется, в обогащенном виде) была единственной научной геометрией до XIX столетия, пока не возникла геометрия Лобачевского — Римана. Важно, что именно первые философы заложили основания математического знания как знания более абстрактного и прибегающего к доказательствам. Это вовсе не случайно. Подойдем ли мы к первофилософии логически или исторически — все равно увидим в ней закономерное «место рождения» абстрактного, всеобщего (в том числе математического знания). Такого всеобщего, которое впоследствии должно было с необхо-

димостью дать самостоятельность математике и другим видам научного знания, первоначально тяготевшего к философии. На протяжении целых столетий древнегреческие философы почти все были математиками. И лозунг-символ, который объявил главным принципом своей Академии Платон, звучал, как известно, так: «Не геометр да не войдет».

То, что древнегреческие философы были математиками, можно показать не только на примере Фалеса, но и на примере Пифагора, Демокрита, самого Платона. При этом нельзя упускать из виду, что в рамках философии все больше развивалось также и особое математическое размышление — *о количественных характеристиках мира*. А наряду с ним начинает формироваться, складываясь в обширную — более конкретную — область мысли специальное математическое знание. Евклид уже лишь в небольшой мере философ; он главным образом математик, систематизатор античной математики. Правда, такое разделение и относительное отделение от философии больше захватывает математику, нежели другие области знания. Физику, например, которую считают наукой о телах, об их движении, античная философия гораздо дольше сохраняет под своим крылом. Но это можно сказать и о биологии, объединяющей знания об организмах.

Какого типа были биологические знания в Древней Греции? Среди них все большую роль приобретали знания *описательные*. Почти каждый из людей, одержимых страстью добывать новые знания, объяснять мир, в то время много путешествовал. И, попадая в другие земли, «биологи» часто стремились описать, что это за страны, как там живут люди, какие произрастают растения и какие водятся животные. Одним словом, недооценивать роль описаний в рождении науки и философии древности было бы совершенно неверно.

Поначалу в описаниях было много фантазии, ибо не всегда рассказывалось о виденном своими глазами, да и виденное не описывалось сколько-нибудь точно. Но со временем спрос на все более точные, *объективные*, как теперь говорят, описания возростал. Ко времени Аристотеля были описаны уже сотни различных растений и животных. Собрав, систематизировав эти описания, поставив вопросы о том, что такое живое, что такое организм, Аристотель и стал одним из виднейших философов-биологов древности. Целые книги Стагирита заполнены описаниями животных, растений, их классификациями. Знание это накапливалось постепенно. Философы не только располагали таким знанием, осваивали его, но нередко были его создателями.

Другой вид описательных знаний — *географические сведения*: описывались страны, города, моря, составлялись карты, планы. Возникал комплекс более или менее точных географических знаний. Начав почти что с нуля, как бы узаконив такой вид мыслительных изысканий, философы стали предпринимать попытки перейти от описания к *установлению связей, к обнаружению*

сущности, к ответу на вопрос «почему?». В те времена отвечать на подобные вопросы было очень трудно.

Тем не менее древнегреческая философия (она же физика) отнюдь не уклоняется от таких вопросов; они просматриваются уже у милетских философов. Предположительно их поставил Фалес. Но, бесспорно, они есть у Анаксимандра и у Анаксимена. Вопросы примерно таковы. Почему твердое тело способно вдруг или по прошествии времени распадаться? Почему одно тело расширяется, другое сжимается, становится больше или меньше? Почему вообще меняется состояние тела? Это вопросы и общие, и достаточно определенные, конкретные. Так, проблема сжатия или расширения тела постепенно становится одной из главных в физике. Но ведь первоначально такого рода проблемами озадачили человеческий разум именно философы.

К этой же группе вопросов примыкает следующий: тело двигалось, потом оно остановилось — почему? Как это произошло? И что такое движение? Чем движение отличается от отсутствия движения, от покоя? Для того чтобы ответить на подобные «общеконкретные» вопросы, надо было — в перспективе — осмыслить физические, материальные тела и в их *относительной обособленности*, и в их *связи* друг с другом. Сначала отдельное тело, тела являлись перед человеческой мыслью в их целостности и в их упорядоченной подчиненности миру как единству. Все это попало в поле зрения людей раньше, чем человеческая мысль доработалась до того, что тело можно «раздробить на части» не только физическим образом. Час физики как точной науки тогда еще не наступил. Но вопросы для нее были поставлены. Однако ответы на них долгое время давались не с точки зрения физики в собственном смысле, а философские.

Почему тело рождается и умирает? В этом вопросе для первых греческих мудрецов было не столь важно, идет ли речь о человеческом теле или любом природном теле. Они ставили подобные вопросы в связь с более общей проблемой рождения и гибели. Так, проблемы будущей физики были первоначально восприняты как вопросы — точнее, как единый вопрос — самого широкого, именно философского плана: где то *основание*, то *самое общее* и то *самое главное*, благодаря чему все рождается и все уничтожается? Каково то, из чего все происходит и во что все «разрешается»?

К числу очень немногих сохранившихся древних текстов — проблематичных, но все-таки более достоверных, чем другие фрагменты милетских философов, — принадлежит любопытный текст последователя Фалеса Анаксимандра. В переводе А. В. Лебедева этот фрагмент звучит так: «А из каких [начал] вещам рожденье, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды [=ущерба] в назначенный срок времени» (1; 127).

Существует много его толкований. Рискну предложить свою

интерпретацию этого фрагмента. Суть его первой части — в предположении, что есть *единая основа* и рождения, и гибели, и возникновения, и исчезновения. А вот вторая часть фрагмента кажется как бы взятой из другого текста: при чем тут задолженность, возмещение ущерба, правозаконность, то есть восстановление справедливости? Но мне как раз такое сочетание представляется поистине греческим. Ибо для грека мысль о рождении, возникновении — именно «всеобщая»; она отнесена и к природе, и к человеку, и к этическому, нравственному в человеческой жизни и человеческой мысли. Для грека и тело природы, и человек рождаются и погибают в силу единой необходимости. Причем для грека-философа необходимость — уже не Бог, а некая объективная сила, от которой нельзя уйти. Это что-то вроде судьбы, но не божественной, а внутриприродной. *Рождение и гибель с их первоистоками, первопричинами — самая широкая, все охватывающая тема философии.* И мысль грека легко, органично соединяла и природу, и человека, и социальную жизнь.

Главное для нас здесь именно то, что грек-философ одновременно и физик, и космолог, и этик. Он ищет *единого ответа* на все «почему» и «из чего». Он разыскивает *одно первоначало*, сославшись на которое можно как бы разом осветить все проблемы, решить все задачи, касающиеся рождения, жизни, гибели, движения, изменения. И общекосмическое первоначало отыскивается не где-нибудь, а *в самой природе*. Вот мы с вами и пришли, мысля как бы вместе с греками, следуя и логике их размышлений и истории философии, к исходной и универсальной идее, вместе с которой занимается заря философствования, — *идее первоначала*.

Теперь, после осмысления философии в ее исторических предпосылках, а ее социальных, нравственных идей — в контексте развития общества и культуры, нам предстоит проникнуть в мир философии в ее «внутреннем», *абстрактном смысле*. Мы вступаем в причудливое и прекрасное царство мысли, в котором к первым изобретателям понятий, концепций, а также противоречий, трудностей принадлежали как раз древние греки. Нам предстоит, пусть по необходимости кратко, сокращенно, проследовать мыслью по тем путям, по которым — впервые (в Европе), без всяких указателей и проводников — смело двигалось размышление философов-первопроходцев.

* * *

Источники и их оценка:

Diels, H. Die Fragmente der Vorsokratiker (griechisch und deutsch). Hrsg. von W. Kranz. Dublin und Zürich, 1972.

Diels, H. Doxographi graeci. Brl., 1879.

Diogen Laërtius. Leben und Meinungen berühmter Philosophen. Hamb., 1967 (на русском языке: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986).

Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M. The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts. Cambr., 1983.

Mansfeld, J. Die Vorsokratiker. Griech. / dt. Auswahl der Fragmente. I-II. St., 1983—1986.

Только из-за экономии места в список не включены многочисленные работы отечественных авторов (В. Ф. Асмуса, А. С. Богомолова, Т. В. Васильевой, П. П. Гайденко, А. Л. Доброхотова, А. В. Лебедева, А. Ф. Лосева, С. Я. Лурье, А. А. Маковельского, И. Д. Рожанского и мн. других), а также переведенные на русский язык работы Б. Л. ван дер Вердена, Нейгебауэра, Д. Стройка, П. Таннери, Г. Цейтена и др.

Избранная зарубежная литература:

Bailey. The Greek Atomists and Epicurus. Oxf., 1928.

Blass, H. Antike Astronomie. München, 1949.

Becker, O. Das mathematische Denken der Antike. Göttingen, 1957.

Bollack, J. Empedocles. I—IV. Paris, 1965—1969.

Bröcker, W. Die Geschichte der Philosophie vor Sokrates. Fr. a / M., 1965.

Burkert, W. Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos and Platon. Nürnberg, 1962.

Calogero, G. Studien über Eleatismus. Darmstadt, 1970.

Cappelle, W. Die griechische Philosophie. I. Brl., 1971.

Cleve, F. M. The Giant of Pre — Sophistic Greek Philosophy. 2 Vol. Den Haag, 1969.

Condero, N. L. Les deux chemins de Parménide. P.—Bruxelles, 1984.

Cornford, F. M. Greek Religious Thought. N. Y., 1969.

Cornford, F. M. Plato and Parmenides. Lnd., 1939.

Dreichgräber, K. Parmenides Auffahrt zur Göttin des Rechts. Mainz, 1959.

Finley, M. I. The Ancient Economy. Berkeley, 1973.

Fränkel, H. Wege und Formen frühgriechischen Denkens. München, 1968.

Furley, D. Y. Two Studies in the Greek Atomists. Princeton, 1976.

Gadamer, H.-G. Um die Begriffswelt der Vorsokratiker. Darmstadt, 1968.

Gigon, O. Grundprobleme der antiken Philosophie. München, 1959.

Gomperz, Th. Griechische Denker. I—III. Leipzig, 1893 u f.

Guthrie, W. K. C. A History of Greek Philosophy. Cambr., 1962.

Heidegger, M. Der Anfang des abendländischen Denkens. Gesamtausgabe. LV, Fr. a / M., 1979.

Hölscher, U. Parmenides. Vom Wesen des Seiendes. Fr. a / M., 1969.

Kahn, Ch. H. The Art and Thought of Heraclitus. Lnd., 1979.

Kurtz, E. Interpretationen zu den Logos — Fragmenten Heraklits. Hildesheim, N. Y., 1971.

Marcovich, M. Heracleitos — in: REX Suppl. (1965), p. 246—320.

Natorp, P. Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems in Altertum. Protagoras, Demokrit, Epikur und die Skepsis, Brl., 1884.

Natorp, P. Die Ethika des Demokritos. Text und Untersuchung. Marburg, 1893.

Nestle, W. Von Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates. Aalen, 1966.

Ramnoux, Cl. Etude présocratique. P., 1970.

Reinhardt, K. Heraklits Lehre von Feuer.— in: Hermes, 77 (1942), SS. 1—27.

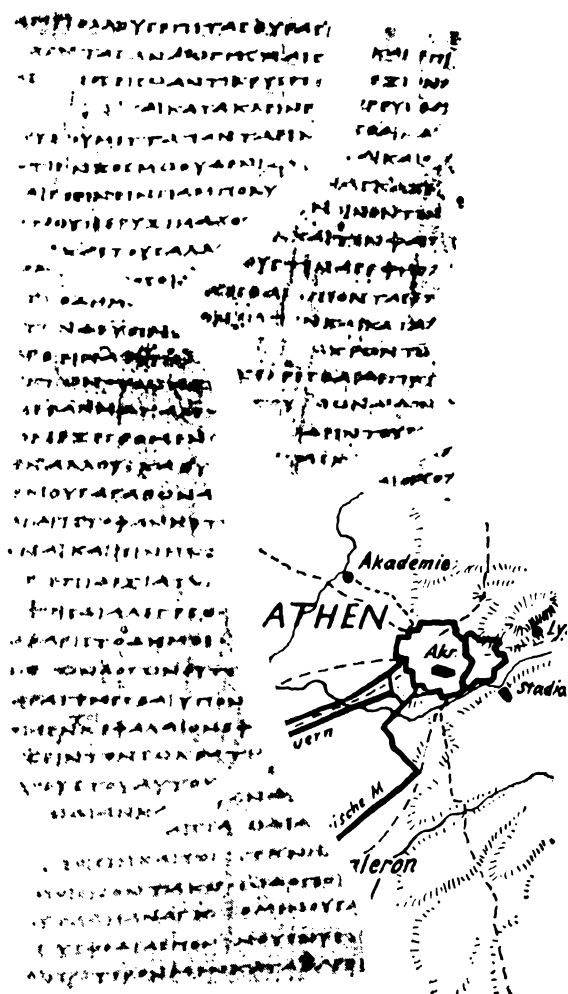
Stöhr, A. Heraklit. Wien, 1920.

West, M. L. Early Greek Philosophy and the Orient. Oxford, 1971.

Willamowitz — Moellendorff, U. v. Der Glaube der Hellenen. I—II. Brl., 1931—1932.

Раздел II

ВЕЛИКИЕ ИДЕИ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКИХ ФИЛОСОФОВ



I. Первоначало, движение, логос, атомы, бытие

1. ПЕРВОНАЧАЛО

Возникновение и эволюция идеи первоначала

«Первоначало» — очень типичное и в то же время необычное для древней мысли понятие. Это своего рода понятие-кентавр. С одной стороны, первоначало греки ищут и находят в чем-то достаточно определенном, более или менее конкретном. И это определенное на первых порах слито с какой-либо природной стихией. Аристотель, излагая «мнения философов» о Фалесе, пишет: «Фалес Милетский утверждал, что начало сущих [вещей] — вода... Все из воды, говорит он, и в воду все разлагается. Заключает он [об этом], во-первых, из того, что начало (архе) всех животных — сперма, а она влажная; так и все [вещи], вероятно, берут [свое] начало из влаги. Во-вторых, из того, что все растения влагой питаются и [от влаги] плодоносят, а лишённые [ее] засыхают. В-третьих, из того, что и сам огонь Солнца и звезд питается водными испарениями, равно как и сам космос. По этой же причине и Гомер высказывает о воде такое суждение: «Океан, который всем прародитель» (12а; 109). Суть рассуждения Фалеса в том, что *вода толкуется как первооснова и первоначало.*

Рассмотрение первоначала как материальной, природной стихии — естественный ход человеческой мысли на той стадии, когда она *начинает* воспарять в высоты абстракции, но по-настоящему абстрактной еще не является. Вот почему в истории философии по поводу «воды» Фалеса велись и ведутся споры. Одни говорят: избрание воды в качестве первоначала навеяно самыми конкретными и реальными наблюдениями. Таково, например, суждение Симпликия: «Они полагали (речь идет о Фалесе и его последователях.— Н. М.), что начало — вода, причем на это их навело чувственное восприятие» (13; 110). Другие (например, Гегель) утверждают: «вода», как ее понимает Фалес, имеет косвенное отношение ко всему конкретному. Само слово «вода» употребляется иносказательно. Но все-таки остается вопрос, почему Фалес избирает именно воду? На него пытались дать ответ многие историки философии, начиная с глубокой древности. Их мнения, если их суммировать, таковы.

1. Фалес избирает воду в качестве первоначала прежде всего под влиянием мифологии. Океан — это очень популярное мифологическое начало. Дополнительный аргумент: и восточная,

скажем древнеиндийская, философия проходила через стадию, сходную с фалесовской. Там тоже имели место формы первоначального философствования, которые возводили все к воде как к Мировому океану. Такое объяснение представляется вполне веским и важным. Мифологическая космогония, как и вообще мифология, вызвала подобные ассоциации, толкала мысль к идее о «воде» как первоначале.

Есть еще целый ряд аргументов, объясняющих появление идеи первоначала в «фалесовской» форме.

2. Греция — морская страна. Поэтому жизненное значение воды грекам не нужно было особо доказывать. Их жизнь была тесно связана с морем. Морская стихия представлялась им чем-то очень обширным: выплыли из одного моря — попали в другое... Что там дальше, за известными морями? Греки предполагали, что, скорее всего, тоже море-океан.

3. Водная стихия жизненно важна и универсально плодотворна, живительна. Аристотель, вслед за другими доксографами, приводит мнение Фалеса о значении воды в жизни всех организмов, включая и человека. Мнение это одновременно апеллирует и к здравому смыслу, и к первым научным (физическим) наблюдениям. С увлажнением или высыханием тела связывается изменение его размеров, то есть увеличение или уменьшение.

Итак, исходный шаг в обосновании идеи первоначала — система довольно простых аргументов, апеллирующих к здравому смыслу. Но в рассуждениях о воде как первоначале пролагался путь не только для здравого смысла, для обыденного рассуждения. Парадоксально, что здравый смысл — возможно, незаметно для него самого — философы увлекали на непривычный путь. Прежде всего, ясное и довольно очевидное — мысль о роли воды в жизни человека и в природе — надо было представить в виде *аргументации*, даже системы аргументов и доказательств. Но в таком случае все эти аргументы представляли перед судом разума, способного диалогически представить иные доводы. И древние греки, вообще склонные ко всяким рассуждениям и спорам, и в этом случае обязательно должны были искать и найти возражения против фалесовского хода мысли и доказательства. Скажем, такие: и природа в целом, и человек живут, так сказать, не водой единой. Почему же именно воде, а не воздуху или какой-то другой стихии должно быть отдано предпочтение? Так обозначается *историческое поле* размышлений вокруг идеи первоначала. Сперва воду, как первоначало, сменит другая стихия природы; затем философы придут к выводу, что нужно *объединить* в понятие первоначала *несколько* (пять или шесть) *элементов или стихий*.

Однако для развития философии имело значение то, что еще раньше, чем идея первоначала как *особой материальной стихии* (или совокупности таких стихий) проделала полный путь, оказавшийся своего рода тупиком, стало выясняться, сколь необыч-

ное, особое смыслодoдержaние, и по существу уже с первых шагов философствования, вкладывалось Фалесом и его последователями в понятия «вода», «воздух», когда они истолковывались в качестве первоначала. Тут совершалось своего рода раздвоение мысли, аналогичное тому, о котором говорилось применительно к фюзису, природе. Ведь понятием «природа» охватывалось все существующее: что происходит, что было, есть и будет, все возникающее, рождающееся, погибающее. Но должна же быть и *первооснова* существующего. Ответить на вопрос о первоначале грек не может никаким другим способом, как выделить какую-то часть природы и как бы помещая ее над всем прочим.

Противоречивая логика такого размышления не замедлит проявить себя: ведь в этой логике уже заключена мысль о том, что ни одна из природных стихий или даже все они вместе не могут быть поставлены «над» природой как целостностью, в которую входят. Значит, мысль должна выйти из этого тупика, двинувшись по какому-то другому пути. Впрочем, путь мысли, оказавшийся тупиковым, тем не менее не был философски бесплодным, позволив извлечь глубинные выводы из рассуждений о «воде» или иной стихии как первоначалах, первоосновах. Ведь эти размышления и утверждения уже были *философскими*. Они могли выводить к тому, для чего философия и возникла. А именно: нацеливать человеческую практику на работу с общим, а потом *рождать всеобщее и работать с ним*. Иными словами, пробуждать и прививать навыки работы не только с предметом, но и с *мыслями о предмете* — и притом не с мыслями конкретными, касающимися того или иного предмета, а с *мыслями о предметности вообще* или же с мыслями не только о конкретных людях, но о человеке как таковом, о человеческом мире. Без этого было бы невозможно существование человечества как относительно единого целого. Таким образом, выдвигалась задача *работы со всеобщим, работы с сущностями*. Философия потому и заняла столь важное место в культуре, что она — поначалу стихийно, но постепенно со все большей мерой сознательности — вычленяла свой предмет, не совпадающий ни с предметом мифологии, ни с предметами конкретных наук, например математики.

Математика хотя и размышляет об общем и всеобщем, являясь важнейшей лабораторией вычленения абстрактного и работы с абстракциями предельной общности, но она имеет дело со всеобщностью лишь количественных отношений, с абстракциями лишь количественных характеристик мира. А для того чтобы работать с абстракциями разного типа и с абстрактным, общим и всеобщим, как таковым, предстояло выбраться на предельно высокий уровень абстракции. И философия осуществила свой прыжок в царство абстрактного уже тогда, когда поставила вопрос о начале всех начал, о *первоначале*, и когда стала это первоначало вычленять. Однако, поскольку для человеческого мыш-

ления как такового — и тесно связанного с предметной деятельностью, и уже работавшего с мыслями людей, со смыслами культуры — возноситься в высоты абстрактности было весьма непривычно, постольку и философия первоначала двигалась к сверхабстрактному миру лишь постепенно. На первых порах первоначало предстало в некоторой *наглядности*. Но очень важна была сама новая *тенденция*. Все последующее развитие античной философии было спором о первоначале, последовательным развертыванием мышления о всеобщем. Ибо и «вода» Фалеса, и «воздух» Анаксимена, и «стихии» Эмпедокла были не более чем своего рода *образами, символами* рождающегося всеобщего.

С развитием античной философии мысль о первоначале ветвится, углубляется; все более основательно раскручивается ее внутренняя логика. И все более проступает главное — то, что первоначало есть начало *всех начал, основание всех оснований*. А это значит: *философия вычленяет всеобщее и начинает работать с ним*.

Вехи движения мысли по пути от представления о первоначале как первостихии — все большее отвлечение от конкретности материального, абстрагирование и от конкретности, и от определенности материальных стихий. Здесь и размышление на ту тему, что первоначало не должно быть природой: ведь природа не может быть одновременно и тем, *что объясняется, и принципом объяснения*. Простая отсылка от природы к самой природе уже не устраивает греков. Мысль, стало быть, все больше и больше отвлекается от конкретного материального и движется к самому общему, всеобщему, значимому для всех материальных тел, стихий, состояний. Так со строгой логикой движения идеи первоначала должна была родиться идея «материи». И к концу пути мысль, оттолкнувшись от принципа природности, материальности первоначала, продвинется на более абстрактный уровень: ко времени Аристотеля родится, приобретет право гражданства в философии *идея, или понятие, материи*. Но и на этом поиске и обнаружении всеобщего по отношению к телесно-материально-природному, то есть на утверждении понятия «материя», мысли о первоначале не заканчивают цикл своего движения.

Прежде чем мы последуем за древнегреческими философами в их трудном и увлекательном путешествии по пути, на котором вместе с идеей «материи» будет рождено понятие «идея», то есть собственно *идея идеи*, обратим внимание на следующий важный факт. Древнегреческая философия рождается в виде философии, которая *тяготеет к стихийному материализму*. Это реальный исторический факт. Кстати, у истоков философствования в древних Индии и Китае тоже было рождено воззрение сходного типа. Это говорит о том, что человеческая мысль в разных регионах и в разное время идет теми же путями, проходит через логически однородные ступени.

Впервые родившись, философское воззрение отправляется от того, что космос, природа и первоначало, которое в природе, в космосе должно быть заложено, однородны и едины. А раз природа состоит из материальных (в более поздней терминологии¹) состояний, значит, и первоначало должно быть вещественно-материальной стихией. Однако понятия «материализм» и «идеализм», которыми у нас привычно оперируют и применительно к ранней античной философии, появляются на довольно поздней ступени развития философской мысли. А четкие представления о борьбе материализма и идеализма оформляются только в новое время. Потом они как бы опрокидываются на прежнюю историю философии. И пора решительно отбросить те стереотипы, которые возникли в истории философии, во-первых, из-за неправомерного проецирования более поздних, более развитых состояний на древнейшие стадии, еще не знавшие столь резких разграничительных линий, а во-вторых, из-за того, что *одному из моментов, «срезов» истории мысли — лишь зарождавшемуся, притом в более поздний период, размежеванию материализма и идеализма —* придается чуть ли не исчерпывающее значение.

Часто повторяя ставшее у нас общим местом утверждение, что первые греческие философы *были* стихийными материалистами, мы слишком мало размышляли над реальными историческими фактами. А ведь один из таких непреложных и очень важных фактов состоит в том, что первые философы *не знали, что они мыслят материалистически*. Они лишь стихийно вступили, ведомые пока еще скрытой логикой проблемы первоначала, на дорогу, которая только через века приведет к понятию материи, не говоря уже о возникшем в еще более далекое от них новое время понятию материализма. Далее, фактом является и то, что материализм становится сознательно развиваемой концепцией, когда у него появляется антипод — идеализм. И пока не родился противник, не возникло то воззрение, которое утверждало принцип идеализма, проецирование на древность борьбы материализма и идеализма вряд ли имеет смысл. Правда, такое проецирование осуществляли и идеалисты. Например, Гегель полагал, что первые философы были идеалистами, ибо «вода» или «воздух» уже выступали у них в качестве чисто абстрактных принципов, то есть идей. И именно идея ставилась, рассуждал Гегель, во главу угла. Но не так, кстати, думал Платон: он потому и боролся с «физиками», что они, по его мнению, не знают мира идей. Полагаю, Платон здесь более прав, чем Гегель.

Итак, существует логика идеи первоначала, которая не раз воспроизводилась в истории мысли: двигаясь вслед за изобретателями ее, древними греками, а также вслед за другими, независимыми ее изобретателями, древними китайцами и индусами,

¹ Такие термины, конечно, не были в ходу у первых греческих философов, ибо еще долго не было у них самого слова «материя».

философы других времен и народов станут обогащать и обновлять корпус идей, касающихся материи.

Однако, анализируя историю древнегреческой философии с точки зрения развития идеи первоначала, важно внимательно проследить и несколько иную логику мыслительного движения. Никак не в отрыве от только что рассмотренного интеллектуального движения, но в определенной логической самостоятельности идею первоначала философы повели и по пути, на котором были рождены понятия «идея», «идеальное». Им постепенно тоже был придан смысл первоосновы, первоначала мира. Уже философия *элеатов* свидетельствует о том, что на смену стихийному движению приходят первые рефлексии на те способы мышления, которые были характерны для самого раннего философствования. Прежде всего, конечно, это была рефлексия на проблему первоначала, попытка обдумать эту идею. Но одновременно осмысливались идеи, которые впоследствии были названы *диалектическими*.

Первые греческие философы, по существу, подходят к миру как к целому, единому, но также и как к существующему в многообразии. Мир предстает перед мыслью человека вместе с процессами возникновения и гибели, движения и покоя. Уверенность в том, что мир именно таков, каким они его наблюдают, — изменяющийся, подвижный, движущийся, — тоже существует стихийно, вырастает на корнях повседневной человеческой жизни. Но достаточно только в общей форме, отвлекаясь от конкретики и частностей, обратиться мыслью к изменениям — и возникнет диалектика в ее древнейших разновидностях. Она будет зафиксирована, узаконена, начиная уже с первых попыток философствования. Впрочем, и в мифологии речь шла о процессах изменения, рождения, гибели и т. д. Но отличие древнегреческой философии, причем самых ранних ее образцов, заключается в том, что здесь диалектические идеи начинают разрабатываться *специально*, хотя и вплетаются в исходные размышления о первоначале. И вскоре — уже у Анаксимена — появляется мысль о противоположностях.

«Беспредельное» («апейрон») в философии Анаксимандра

Согласно порядку, принятому в истории философской мысли, об Анаксимандре говорят вслед за Фалесом и уж потом повествуют об Анаксимене. Но если иметь в виду логику идей, то скорее приходится «расположить» Анаксимена на одной «ступеньке» с Фалесом (ибо «воздух» в теоретико-логическом смысле — всего лишь двойник «воды»), тогда как мысль Анаксимандра поднимется на ступеньку выше, к более абстрактному облику первоначала. Принципом всех принципов, началом всех начал этот философ объявляет «апейрон», что по-гречески значит «беспредельное».

До рассмотрения этой важнейшей и очень перспективной идеи греческой философии стоит несколько слов сказать о самом Анаксимандре. С его жизнью, как и с жизнью Фалеса, связывают по крайней мере одну более или менее точную дату — второй год 58-й Олимпиады, то есть 547—546 год до н. э. Считают (свидетельство Диогена Лаэртия), что в то время Анаксимандру было 64 года и что он вскоре скончался (1; 116). А выделяют эту дату потому, что, согласно исторической легенде, то был год, когда появилось написанное Анаксимандром философское прозаическое сочинение. Как именно излагал свои идеи Фалес, неизвестно. Трудно сказать, записывал ли он вообще свои мысли, выражал ли он их языком поэтическим или прозаическим. Анаксимандру же как раз приписывают эту честь и отвагу: он, как утверждают некоторые доксографы (Фемистий — 6; 117), «первым из известных нам эллинов осмелился написать и обнародовать речь о природе». Вероятно, то было выдающееся для Древней Греции интеллектуальное событие. Излагать мысли о природе в письменной, к тому же прозаической, форме было делом необычным.

Как это ни удивительно для современного человека, первые письменные произведения, созданные греками, были поэтическими. И лишь впоследствии, сначала греческие историки, а потом и представители других занятий, начали писать прозаические сочинения. Что касается философии, то и здесь, вероятно, все началось с философских поэм, — они писались и до и после Анаксимандра. Так, от элейца Парменида сохранилась (в фрагментах) поэма «О природе». Анаксимандр же заложил новую традицию — философских прозаических сочинений. Но хотя в его сочинении о природе предпочтение впервые было оказано прозаическому языку, оно, как свидетельствуют древние, было написано вычурной, высокопарной и торжественной прозой, близкой скорее к эпической поэзии. Это говорит о том, что жанр научно-философского, более или менее строгого, обстоятельного сочинения, рождался в трудных поисках.

Образ философа Анаксимандра, который вырисовывается из исторических свидетельств, в общем и целом укладывается в описанный ранее тип античного мудреца. Ему, как и Фалесу, приписывают целый ряд важных практических достижений. Например, сохранилось свидетельство, согласно которому Анаксимандр руководил колониальной экспедицией (апойкией) — выселением граждан из Милета в одну из колоний на Черном море; называлась она Аполлонией (свидетельство Элиана — 3; 116). Кстати, выселение в колонию было сугубо практическим, правда в ту эпоху уже привычным, делом; нужно было отобрать людей для выселения, снабдить их всем необходимым и сделать это толково, быстро, оперативно. Вероятно, милетянам Анаксимандр казался человеком, подходящим для такого дела.

Анаксимандру, как и Фалесу, приписывают целый ряд инженерно-практических изобретений. Например, считают, что он

построил универсальные солнечные часы, называемые «гномон». По ним греки определяли равноденствие, солнцестояние, время года, время суток.

Анаксимандр, как полагают доксграфы, прославился также некоторыми географическими сочинениями. Свидетельство Агафемера: «Анаксимандр Милетский, ученик Фалеса, первым дерзнул начертить ойкумену на карте; после него Гекатей Милетский, человек, много путешествовавший, внес в нее уточнения, так что она сделалась предметом восхищения» (6; 117). Аналогично свидетельство Страбона (там же). Анаксимандру приписывают и такое очень интересное по тем временам новшество: считается, что он одним из первых, если не первый, на медной доске попытался изобразить Землю. Как именно он нарисовал нашу планету — неизвестно, но важен факт: возникла мысль на рисунке-схеме «представить» то, что увидеть непосредственно нельзя — Землю как целое. То были образ и схема, очень близкие общемировоззренческому «охвату» мира философской мыслью.

Анаксимандр, как и Фалес, подвизался в астрономии: высказывал догадки о форме Земли и других светил. Для астрономических взглядов Анаксимандра как античного философа и ученого характерно, что он отваживается назвать целый ряд цифр, относящихся к светилам, сравнительным величинам Земли, звезд, других планет. По свидетельству Симпликия, излагавшего мнения философов, Анаксимандр утверждал, например, что «Солнце равно Земле, а круг, из которого оно имеет отдушину и которым несомо по кругу, в двадцать семь раз больше Земли» (21; 125). Проверить или обстоятельно доказать утверждение Анаксимандра в те времена было совершенно невозможно. Почему он называл именно цифру «27», неизвестно, хотя, вероятно, какие-то наблюдения за светилами или математические расчеты в подтверждение своего мнения Анаксимандр приводил. Цифры, как мы знаем сегодня, названы им абсолютно неточные — даже порядок цифр не соответствует действительности. Но тем не менее историки науки и философии связывают именно с этой попыткой Анаксимандра первые шаги *количественной астрономии*. Ибо ценна сама попытка — установить количественные соотношения для пока недоступного человеку космоса. Лунное кольцо Анаксимандр тоже отважился количественно соотнести с кольцом Земли: Луна — «это круг, в девятнадцать раз больший Земли...» (22; 125). С точки зрения сегодняшней астрономии это опять-таки не более чем фантазия. Относительно самой Земли Анаксимандр строит подобные же догадки. Согласно некоторым свидетельствам (Псевдо-Плутарх), Анаксимандр уподоблял форму Земли барабану каменной колонны (10; 118. 25; 125).

В математике Анаксимандру приписывается создание общего очерка геометрии, то есть подытоживание геометрических знаний древних. Впрочем, содержание геометрических идей Анаксимандра осталось неизвестным.

Если последующие века скорее развенчали, чем подтвердили славу Анаксимандра как астронома, то сделанный им шаг на пути преобразования идеи первоначала до наших дней сохранил значение величайшего и перспективного интеллектуального изобретения. Вот свидетельство Симпликия: «Из полагающих одно движущееся и бесконечное [начало] Анаксимандр, сын Праксиада, милетец, преемник и ученик Фалеса, началом и элементом сущих [вещей] полагал бесконечное (апейрон), первым введя это имя начала. Этим [началом] он считает не воду и не какой-нибудь другой из так называемых элементов, но некую иную бесконечную природу, из которой рождаются небосводы [миры] и находящиеся в них космосы» (9; 117).

Утверждение о первоначале как качественно неопределенном, видимо, казалось тогда необычным. Не случайно даже довольно поздний доксограф, которого именуют Псевдо-Аристотелем, замечает об Анаксимандре: «Но он ошибается, не говоря, что есть бесконечное: воздух ли оно, или вода, или земля, или какие другие тела» (14; 119). Ведь в непосредственном историческом окружении Анаксимандра философы обязательно выбирали какое-то определенное материальное первоначало: Фалес — воду, Анаксимен — воздух. А между этими двумя философами, придающими качественно определенный характер первоначалу, вклинивается Анаксимандр, который следует уже иной логике и утверждает, что первоначало бескачественно: им принципиально не может быть ни вода, ни воздух, ни какая-либо другая определенная стихия. Вот как передает мысль Анаксимандра Аристотель: «Есть ведь некоторые, кто именно этим [параэлементным телом] полагают бесконечное (апейрон), а не воздухом или водой, чтобы один из элементов, будучи бесконечным [~неограниченным], не уничтожил остальные...» (16; 121—122).

Потому-то в литературе о древней философии возникли горячие споры: казалось либо делом невероятным, либо следствием ошибки, что философ, последователь Фалеса и предшественник Анаксимена, лишал апейрон качественных характеристик. Высказывалось и такое соображение: апейрон — столь отвлеченное понятие, что оно вряд ли могло возникнуть так рано. Скорее, оно появилось позднее, а Платон и Аристотель рассуждали о «беспредельном» уже на основании более поздних споров или свидетельств.

В самом деле, очень трудно представить себе, что древний философ, предшественник или современник Анаксимена, мыслью опередил не только его, а в какой-то мере даже Гераклита, у которого первоначалом тоже становится определенная материальная стихия — огонь. И все-таки представляется вероятным, что при весьма концентрированных умственных усилиях, направленных на последовательное продумывание идеи первоначала, можно было прийти к понятию «апейрон», что гениальный ум мог родить такое понятие до того, как последователями Фалеса были «проиграны» в чем-то оригинальные, но по сути своей фалесов-

ские варианты. Есть также некоторые соображения, позволяющие понять, почему Анаксимен делает как бы шаг назад после Анаксимандра, выбирая воздух вместо апейрона. Ибо Фалесова логика еще не пришла к завершению, не изжила себя. А логика, полагаемая понятием «апейрон», была логикой талантливо превосхищенного Анаксимандром будущего философии. Впрочем, будущего уже недалекого.

Но что же такое апейрон, это приписываемое Анаксимандру понятие, введенное им, как считается, в первом прозаическом сочинении о природе? Апейрон в понимании Анаксимандра — начало материальное, но вместе с тем неопределенное. Идея эта — результат развертывания *внутренней логики* мысли о первоначале: раз есть различные стихии и раз кто-то последовательно возводит каждую из основных в ранг первоначала, то, с одной стороны, стихии как бы уравниваются, а с другой — одна из них неоправданно предпочитается. Почему, например, берется вода, а не воздух? Так рассуждал — вопреки Фалесу — Анаксимен. Почему воздух, а не огонь? Так — уже вопреки им обоим — думал Гераклит. Почему огонь, а не земля? И не придать ли роль первоначала не одной какой-то стихии, а всем им вместе? Так потом будет рассуждать Эмпедокл. Но ведь не обязательно последовательно проходить через логически возможные стадии. Если сопоставить все варианты (в пользу воды, воздуха, огня), каждый из которых опирается на какие-то достаточно веские аргументы, все же окажется, что ни у одного из них нет *абсолютной убедительности* перед другим. Не напрашивается ли отсюда вывод, что на роль первоначала нельзя выдвигать ни отдельную стихию, ни все их вместе? Однако и после поистине героического «прорыва» мысли к апейрону на целые века еще будет сохранять власть над умами древних философов исходная логика, апеллирующая к определенному, качественному, хотя «в-себе» уже абстрактному первоначалу.

Анаксимандр сделал дерзкий шаг к *понятию неопределенно-бескачественного материального*. По своему содержательному философскому смыслу апейрон как раз и является таковым. Вот почему неопределенность как характеристика первоначала была крупным шагом вперед философской мысли по сравнению с выдвиганием на первый план какого-то одного, определенного материального начала. Апейрон — еще не понятие материи, но ближайшая перед ним остановка философствования. Поэтому Аристотель, оценивая мыслительные попытки Анаксимандра и Эмпедокла, как бы приближает их к своему времени и говорит: «...они, пожалуй, толковали о материи» (9; 117).

Анаксимандр апеллирует к бескачественности, а значит, к большей абстрактности материального первоначала. Точнее говоря, к отсутствию у первоначала какого-либо определенного качества. И конечно же логика развития мысли о первоначале должна была поставить философов перед вопросом, который содержится в рассуждении Аристотеля относительно Анаксиманд-

рова апейрона: у апейрона не может быть начала, ибо начало было бы для него пределом. *Безначальный апейрон сам представлен как начало всего другого.*

Логика рассуждений о первоначале, как она уже начала прорисовываться после Фалеса, заключала в себе поиск первопричины или первоначала *всего существующего*. А все, что существует, — любое тело, любая совокупность тел или даже любая стихия — имеют какой-то *предел*, какие-то *границы*, прежде всего в пространстве. Ограниченное же не может быть первоначалом. Значит, логично заключить: в роли первоначала — первоосновы, первопричины — может выступать нечто такое, что само не имеет ни начала, ни конца, прежде всего в пространстве. Апейрон выделяется из всей совокупности понятий по той причине, что как раз означает «беспредельное», «безграничное». Само это слово составляется из двух частей — «пейрон», или предел, «граница», и частички «а», которая означает отрицание (тут — отрицание границы).

Итак, греческое слово «апейрон» образуется так же, как и новое *понятие* о первоначале: посредством отрицания качественных и всяких иных границ. Вряд ли осознавая истоки и следствия своего выдающегося интеллектуального изобретения, Анаксимандр, по существу, показал: первоначало — *не некоторая особая материальная реальность, а специфическая мысль о материальном мире*; и потому каждая следующая логически необходимая стадия в раздумьях о первоначале образуется философской мыслью из философской же мысли. Исходный шаг — абстрагирование материального как общего, но остаточное привязывание его к определенному, качественному уступает место отрицанию. Слово «апейрон» — было ли оно заимствовано Анаксимандром из бытового словаря древних греков или создано им самим — как нельзя лучше передает генезис философского понятия беспредельного.

В этом понятии как бы заключена попытка ответа еще на один вопрос, который также должен был возникнуть со времени Фалеса. Ведь первоначало должно было объяснить рождение и гибель всего, что *есть, было и будет* в мире. Значит, должно быть *нечто, из чего* все возникает и *во что* все разрешается. Иными словами, первопричина, первооснова и рождения, и гибели, и жизни, и смерти, и возникновения, и уничтожения сама должна быть *постоянна, неуничтожима*, то есть *бесконечна во времени*. Античная философия четко представляет различие между двумя состояниями. Одно отмечено рождением и смертью. То, что есть, когда-то возникло и когда-то погибнет — оно *преходяще*. Преходящи каждый человек, каждая вещь. Преходящи состояния, которые мы наблюдаем. Преходящее многообразно. Значит, есть множественное, и оно же — преходящее. Первоначалом, по логике этого рассуждения, не может стать то, что само является преходящим — ибо тогда оно не было бы первоначалом для другого преходящего.

В отличие от тел, состояний, людей, отдельных миров, первоначало не погибает, как погибают те или иные вещи и миры. Так рождается и становится одной из самых важных для философии *идея бесконечности*, как бы составленная и из идеи беспредельности (отсутствия пространственных границ) и из идеи вечного, непреходящего (отсутствия временных границ). То обстоятельство, что эта идея рождается «в лоне» философской логики *материального* первоначала, имело для философии серьезные последствия; это стало более ясным позже. Но уже и новорожденная философия натолкнулась на одну из существенных трудностей. Что было до богов? Согласно Гесиоду, был первоначальный Хаос. Идея рождения мира «из» материального первоначала и благодаря ему могла без конкуренции сосуществовать с «теогоническим» строем мысли. Однако сдвиг в мышлении, культуре, который возник благодаря идее первоначала, оказался — по крайней мере в тенденции — довольно опасным для религии. Ведь получалось, что первоначало, которое не возникает, не является преходящим, становится важнее божеств (разумеется, божеств в греческом изображении). Здесь намечается (но только намечается) конфликт между религией и философией. И если бы логика первоначала была каждым философом доведена до конца, они, возможно, сделали бы атеистами. И довольно часто в наших популярных или даже в специальных работах так и говорится: первые древнегреческие материалисты были атеистами. На деле ситуация сложилась не столь простая.

Правда, путь к нерелигиозной философии был открыт. Своеобразная философская логика материального первоначала могла конкурировать с логикой религии. И порой, опираясь на силу и логику теоретического рассуждения, философы развенчивали суеверия, примитивные рассуждения о богах. Наиболее рассудительные соотечественники, в том числе жрецы, видя, какая опасность для религии заключается во внутренней логике философии, ее раздумий о первоначале, иногда обвиняли философов в безбожии. Это понимали не только греки, но и мыслители более поздних эпох. Например, Августин, один из столпов средневековой христианской философии, так говорит о понимании Анаксимандром миров: «...миры же те, как он считал, то разлагаются, то снова рождаются — каждый сообразно своему жизненному веку...». И тут уже Августин спешит упрекнуть Анаксимандра в том, что он «в этом творении вещей не уделил никакой роли божественному уму» (17; 123).

В древней философии, в самом деле, порою возникали богоборческие тенденции. Но принимать их за атеизм вряд ли верно. Ибо есть и противоположные — скажем, у Аристотеля — свидетельства: раз апейрон не имеет начала, а сам есть начало всего, то такое первоначало «и есть божество, ибо оно «бессмертно и не подвержено гибели», как говорит Анаксимандр и большинство физиологов» (15; 120). И это, по сути дела, не простое свидетельство. Здесь своего рода *парадигма*, то есть характерный,

широко распространенный и логичный для древности образец рассуждения. Он, в чем Аристотель прав, встречается не только у Анаксимандра, но и у других «физиологов», то есть рассуждающих о фюзисе, природе. В какой-то мере тот же образец мысли есть у элеата Ксенофана, богоборца Гераклита.

Суть такой парадигмы, подразумеваемой ею логики рассуждения заключается в следующем: боги, как их изображают греки (как их могут изображать какие-то другие народы), — боги ложные, ибо они просто измышлены людьми. И например, апейрон с большим правом может быть назван божеством, чем боги мифологии и религии древних греков или других народов. Греки изображают богов рождающимися, возникающими. Апейрон же непреходящ, вечен, значит, поистине имеет право именоваться божественным. Здесь, заметим, пролагается путь для *нового типа религиозного сознания*. Пройдет несколько веков, и родится христианская религия. Ее образ Бога — иной, чем у греков. Согласно христианству, Бог не рождается из чего-то, а, напротив, сам дает начало миру. Таким образом, к новой религии ведет богоборческая по отношению к сложившимся греческим религиозным представлениям, но все-таки не порывающая с самой идеей божества античная философия.

Концепции, приписывающие античной философии прямой и полный атеизм, довольно часто основаны на смешении богоборчества и атеизма. Августин справедливо отмечает, что на какой-то стадии размышления о первоначале античные философы не нуждаются в идее божества. Но, ниспровергая богов в каком-то их образе, атеист должен вообще отказаться от идеи всякого божества (вспомним, частичка «а» означает решительное отрицание). Между тем у многих древнегреческих мыслителей идея божества сохраняется и даже обновляется. Вместе с тем противоречие между философским и религиозным способами рассуждения уже складывается. Более того, на это противоречие временами наталкиваются сами древние философы. И все же они еще полагают, что причина — в примитивных представлениях о божестве, которые надлежит заменить более совершенными. Но даже об этом не говорится сколько-нибудь прямо и четко. Ибо в древнегреческом мире, в сущности, еще не созрело такое явление, как атеизм, безбожие, хотя уже появились критики греческой религии, критики тех конкретных изображений божества, которые тогда существовали. Философы уже включились в такого рода критику. Но изображать их убежденными атеистами — значит совершать серьезную историческую натяжку.

У истоков диалектики

В движении идеи материального первоначала внутренне заключена *диалектика*. Но должно было пройти некоторое время, чтобы она была замечена, выявлена и превращена в самостоятельный объект размышлений. И здесь опять проявился гений Анак-

симандра. Он намечает ту линию рассуждений о первоначале, которая, как уже отмечалось, в дальнейшем разовьется в важнейшую концепцию первоначального философствования, а именно в *античную диалектику*, в частности в учение о единстве и борьбе противоположностей. У античной диалектики как более или менее цельной концепции есть своего рода предыстория — когда диалектические идеи еще не сложились, но уже забрезили на философском горизонте.

Анаксимандр, как мы видели, сопоставляет первоначало в его чисто материальном облике, например, воду и огонь: он рассматривает разные стихии, разные виды существования материального, например твердое и жидкое, сухое и влажное. И рассуждает так: ни одно из них не может быть отделено от другого, ни одно не может быть возвышено над другим, потому что одно из другого рождается. Материальные состояния родственны, равноправны, и именно поэтому из одного может возникнуть другое: сухое может увлажниться, влажное — высохнуть, холодное — стать горячим, горячее — остынуть. Иными словами, наблюдаются *взаимопереходы* между материальными состояниями, их *взаимосвязи*, которые, в свою очередь, неоднородны: среди них есть *взаимодействия*, которые ум человеческий отнюдь не случайно выделяет для более пристального рассмотрения. И тут намечаются *существенные различия между дофилософской и философской диалектикой*, даже если последняя выступает в своей ранней форме. Не обязательно быть философом, чтобы заметить изменчивость вещей, *взаимопереходы состояний*. Что сухое увлажняется, горячее охлаждается, люди наблюдают уже в повседневном опыте. Философы же показывают — и как раз благодаря идее первоначала, что *противоположные состояния чем-то объединяются*, что они как бы сосредоточены в едином и из единого основания «выделяются». А единое не тождественно ни той, ни другой противоположности. Значит, если первооснова апейрон, то именно апейрон дает начало рождению и гибели, «из» апейрона «происходят» эти и другие противоположности. Так философия движется к важнейшей из своих идей — *идее единства и противостояния противоположностей*, идее, которую Гегель позднее назовет проблемой «основания» противоположностей. Аристотель отмечает: «...противоположности [изначально] наличны в Одном и выделяются из него, как говорит Анаксимандр» (16; 121).

Или свидетельство Симпликия, не избежавшего терминологической модернизации: «Так, Анаксимандр говорит, что противоположности, содержащиеся-в-наличии в субстратном бесконечном теле... выделяются [из него], первым назвав субстрат началом... Противоположности же суть: горячее, холодное, сухое, влажное и др.» (16; 121). Эта идея приобретает у Анаксимандра, по свидетельству Псевдо-Плутарха, космогонический характер — с ее помощью философ стремится объяснить рождение мира. Анаксимандр говорил, свидетельствует Псевдо-Плутарх, что

«при возникновении этого космоса из вечного [?] выделилось нечто чреватое... горячим и холодным, а затем сфера пламени обросла вокруг окружающего Землю аэра [холодного тумана], словно кора вокруг дерева. Когда же она оторвалась и была заключена внутрь неких кругов, возникли Солнце, Луна и звезды» (10; 118). Вот он, новый тип космогонической гипотезы — гипотезы философской, где роль рождающего первоначала играет апейрон, а роль силы, побуждающей к рождению стихий и воплощающейся в них, — выделяющиеся «из» апейрона противоположности.

Мысли, идеи Анаксимандра логично вытекают из того, что было сказано Фалесом, и переливаются в то, что будет сказано уже его последователями, например Анаксименом или Гераклитом. Анаксимен одновременно и последователь Фалеса, и продолжатель линии Анаксимандра. С одной стороны, он не решается назвать первоначало совершенно бескачественным — в мышлении о первоначале он не столь отважен, как Анаксимандр. И ему представляется, что можно найти такое первоначало, которое будет отвечать и идее Фалеса, и тем требованиям, кои выдвинул Анаксимандр. Первоначалом — таков, по существу, логический путь мысли Анаксимена — должна стать самая бескачественная из материальных стихий (не обладающая всеми теми заметными и определенными качествами, которыми обладает, например, вода). А все же это должно быть качественное первоначало, которое человек способен так или иначе видеть, ощущать. Значит, делает вывод Анаксимен, первоначалом должен стать Воздух как стихия природы. Воздух, как он полагал, более обширное, более «беспредельное» начало, чем вода. И ведь в самом деле, ограниченность водных пространств, возможность высыхания каких-то тел — все это заметно невооруженному взгляду. Воздух же трудно увидеть, он — стихия, которая не имеет цвета, лишена обычных «телесных» качеств. Как правильно отмечают некоторые интерпретаторы, воздух у Анаксимена не был ни газом, ни вообще чем-то таким, что может на наших глазах изменять свои качественные состояния. Речь шла скорее о воздухе-«образе» всеобщей стихии. Слово «воздух» наполнялось у Анаксимена все более символичным, обобщенным, абстрактным содержанием. Но последний шаг в сторону первоначала, подобного апейрону, мыслитель не готов был сделать. Поэтому Анаксимен — философ, во времени следовавший за Анаксимандром, — логически может быть скорее поставлен на промежуточную ступень между Фалесом и Анаксимандром.

Качественно новый шаг в философии суждено было сделать выдающемуся мыслителю древности — Гераклиту из Эфеса. Его по праву можно причислить к создателям *первоначальной формы философской диалектики*.

2. РОЖДЕНИЕ И ПРЕОБРАЗОВАНИЕ ПЕРВЫХ ДИАЛЕКТИЧЕСКИХ ИДЕЙ

Гераклит Эфесский и новый образ философской мудрости

В точности годы жизни Гераклита Эфесского тоже неизвестны. Предполагают, что он был «в расцвете сил» в 69-ю Олимпиаду, то есть в 504—501 годах до н. э. (1; 176)¹. Гераклит родился в Ионии, в Малой Азии, в греческом городе-государстве Эфесе. В VII—VI веках до н. э. Эфес вместе с другими полисами греческого мира прошел через процесс демократизации; власть перешла от царского и аристократических родов к демократическим слоям населения, что имеет прямое отношение к Гераклиту Эфесскому. Он происходил из царского рода Катридов. Однако в то время уже не только не мог притязать на связанные с его родословной привилегии, но и по собственной воле отказался даже от тех привилегий, которые все еще выпадали на долю представителей свергнутых царских родов или потомков аристократии.

Так уж сложилось в греческом мире, что свергнутые цари и их потомки, а также дети аристократов уезжали в Персию, где их охотно принимали, чтили греков-эмигрантов царского и аристократического происхождения. Для самих же именитых греков это означало: всю жизнь хранить воспоминания о былом величии, принимать почести, хотя и эфемерные. И перед Гераклитом был открыт такой путь, но он на него не вступил. Более того, он отказался от царского сана, по сути дела номинального, уступив его своему брату (1 (6); 177), и поселился при храме Артемиды Эфесской.

В те времена ученые, философы нередко селились при храмах, которые охотно предоставляли мудрецам жилище. Но вместе с тем — в отличие от мудрецов Востока — жизнь греческих ученых, философов, что относится и к Гераклиту, не требовала ни выполнения жреческих обязанностей, ни подражания образу жизни жрецов. Живя при храме, Гераклит, согласно свидетельствам, проводил время очень странным для «нормального» человека образом: иногда играл с детьми в кости и в другие детские игры; иногда предавался «праздным» размышлениям. Греки дивились: потомок царского рода выбрал путь бедности и размышлений. Но о Гераклите-мудреце они нередко вспоминали и в связи с серьезными для города обстоятельствами. Так, эфесцы, признав его одним из выдающихся мудрецов, полагали, что он может дать Эфесу наиболее мудрое законодательство. По свидетельству Диогена Лаэртия, когда эфесцы «просили его дать им

¹ Здесь и далее свидетельства о Гераклите приводятся в переводе А. В. Лебедева. В скобках первая цифра — нумерация фрагмента по Марковичу, вторая цифра (или буква в круглых скобках) — разметка внутри фрагмента, последняя цифра — страница в книге: Фрагменты ранних греческих философов.

законы, он пренебрег их просьбой, сославшись на то, что город уже во власти дурного государственного устройства» (1 (2); 176).

Есть свидетельства и о том, что к Гераклиту присылали своих послов афиняне. Узнав о нем как о выдающемся философе, интересующиеся философией жители Афин захотели увидеть Гераклита в своем городе, услышать его, поспорить с ним. Гераклит отказался и от этого (1 (12); 178). Создается впечатление, что он сознательно и упорно вел уединенную жизнь ученого, философа, своего рода отшельника. «Впав под конец в человеконенавистничество и став отшельником,— свидетельствует Диоген Лаэртий,— он жил в горах и питался травами и растениями. Заболев от этого водянкой, он спустился в город и, говоря загадками, спрашивал у врачей, могут ли они из ливня сделать засуху» (1 (3); 176). По одним свидетельствам, Гераклит, которому не помогли врачи, стал лечить себя сам (он велел слугам облепить себя навозом и лег на солнце) и через несколько дней умер. По иным данным, от водянки он все-таки вылечился, а умер от другой болезни. Множество свидетельств, однако, подтверждает, что Гераклит горячо интересовался делами греков, резко критиковал порядки в Эфесе и в других греческих городах. Но, пожалуй, самое главное, что впечатляет, когда знакомишься даже и с разрозненными, краткими фрагментами свидетельств о Гераклите, так это кристаллизация особой, критически парадоксальной философской мудрости.

Гераклиту Эфесскому приписывается целый ряд сочинений. Так же как и другие греческие мудрецы, Гераклит, согласно свидетельствам, написал сочинение «О природе». Диоген Лаэртий сообщает, что оно делилось на три основные части: в первой речь шла о Вселенной, во второй — о государстве, в третьей — о богословии (1 (5); 177). Этим опровергается возможное представление о том, что сочинение, название которого — «О природе» — посвящено природе лишь в собственном, узком смысле слова. И можно предполагать, что в нем могло быть рассуждение о сущности, о сути всего существующего. Тогда сочинение, разделенное на раздумья о Вселенной (то есть собственно о природе), о государстве и о божестве, и заключает в себе три самых главных сюжета, которые занимали всех древнегреческих философов, а вслед за ними философов других стран и эпох.

Гераклита современники порой считали дерзким, надменным человеком, не удосуживающимся разъяснять свои мысли-загадки, мысли-шифры. Греки прозывали его Темным. Диоген Лаэртий свидетельствует: «Говорят, Еврипид дал ему [Сократу] сочинение Гераклита и спросил о его мнении. Тот ответил: «Что понял — великолепно, чего не понял, думаю, тоже, а впрочем, нужен прямо-таки делосский ныряльщик» (4; 179). Возникла целая литература, посвященная возможным толкованиям этого прозвища Гераклита. Так и остается неясным, назвали ли его Темным потому, что он писал на поэтическом, не очень понят-

ном языке, или потому, что был склонен к афоризмам, звучащим парадоксально, иногда вызывающе. Или потому, что задавал своим читателям, слушателям загадки, не предлагая разгадок. Или потому, что любил игру слов.

Не придавал ли Гераклит своим сочинениям малопонятную форму намеренно? Это могло соответствовать его философскому убеждению, выраженному в словах: «*Природа любит прятаться*» (8; 192)¹... Во всяком случае, так полагал Цицерон, оправдывая Гераклита: «[Темнота] не заслуживает упрека в двух случаях: либо если привносишь ее намеренно, как Гераклит, «который известен под прозвищем Темный, ибо слишком темно о природе вещей рассуждал он», либо когда непонятность речи обусловлена темнотой предмета...» (4; 180). Впрочем, «темен», непривычен был и предмет Гераклита: речь ведь шла о скрытой природе вещей, о труднейшей для постижения диалектике мира. Каждый из интерпретаторов высказывает свою версию, подкрепляет ее свидетельствами. И я отважусь предложить здесь читателю образ Гераклита, сложившийся на основании изучения имевшихся в моем распоряжении работ и материалов. Главным материалом для размышления является само наследие, оставленное Гераклитом. Сохранилось более 100 фрагментов из его работ, которые специалисты считают подлинными (в упомянутом издании А. В. Лебедева 114 фрагментов представлены как подлинные, еще 11 как сомнительные). Видимо, когда-то эти фрагменты были извлечены из сочинения Гераклита «О природе», а может быть, и из других произведений. Некоторые фрагменты считаются подражательными, псевдогераклитовскими. Относительно их принадлежности Гераклиту до сих пор ведутся споры.

Размышления над фрагментами и реконструкция жизни, способов мышления Гераклита сопряжены со множеством трудностей. Действительно, фрагменты — и потому, что это отрывки, и потому, что Гераклит высказывался и изъяснялся «темно», — иногда очень загадочны, парадоксальны. Поэтому толкование, которое дает каждый из интерпретаторов, остается не более чем историко-философской гипотезой. В своем толковании философии и личности Гераклита — тоже имеющем вид осторожной гипотезы — я стремлюсь избежать распространенного у нас «модернизирующего» описания учения древнегреческого философа, при котором гераклитовские взгляды и фрагменты разбиваются в соответствии с более поздними дисциплинарными рубриками философии, где выделяют обособленное учение о мире, теорию познания, создают целый раздел «Социальная философия Гераклита» и т. д. Соответствовали ли такому подходу не дошедшие до нас сочинения Гераклита, неизвестно. Во всяком случае, сохранившиеся фрагменты не дают оснований для таких четких и уверенных расчленений. Да и во времена Гераклита в фило-

¹ Здесь и далее курсивом выделяются фрагменты, которые исследователи считают изречениями самого Гераклита.

софии просто не было подобных «рубрик», перегородок. Мысль Гераклита, как и других античных мудрецов, была еще очень синтетичной, заключала в единстве то, что лишь впоследствии подверглось разделению.

Гераклит как человек и мыслитель, видимо, в какой-то мере отличался от философов милетской школы. Так, среди материалов, приписываемых Гераклиту, почти нет фрагментов астрономического, математического характера и т. д. Можно высказать предположение, что специальные преднаучные размышления, какие занимали много места у Фалеса, Анаксимандра и Анаксимена, Гераклита уже почти не интересовали. Его в гораздо большей мере привлекало *собственно философское размышление*, которое у него частично является абстрактным, а частично еще переплетается со множеством конкретных сюжетов. Несомненно и то, что Гераклита больше, чем его предшественников, волнуют, становясь объектом философских раздумий, социальные, этические, нравственные вопросы.

Насколько полной, глубокой и систематичной была та часть сочинения «О природе», которая, как полагают, была выделена самим Гераклитом и посвящена государству, тоже сказать затруднительно. Но, во всяком случае, Гераклит представляется мне философом и человеком, которого в высшей степени интересовали и волновали нравственные, социальные сюжеты. Я бы выделила из них такие: «Люди и их желания», «Знания и невежество людей», «Разумность и размышления человека», «Человеческая душа», «Что может и должно быть наиболее достойным человека». Вот тот примерный перечень человеческих, нравственных проблем, которые, скорее всего, волновали Гераклита. Есть еще одна тема, которая образует своего рода проблемный нерв ряда его фрагментов. Речь идет о конфликтном противостоянии знающего, мудрого, но одинокого человека — и невежественного большинства, толпы. «Мудрец и толпа» — такое название можно было бы условно дать этой группе фрагментов.

Мудрец и толпа

Иногда стиль и направленность размышлений Гераклита ставят в прямую связь с его происхождением из царского рода; отсюда же его презрение к толпе, к большинству, к демократии и демократизму. Но таков уж Гераклит: захочется тебе вынести какое-то категорическое суждение о его философии — и сразу находишь фрагменты достаточно несходные, иногда даже противоположного свойства. Немногих «наилучших» он выделяет совсем не по знатному происхождению, тем более не из-за богатства. Если в «темных» философских рассуждениях Гераклита и есть ясные, однозначные суждения, то они касаются определенности выбора между материальными благами, богатством и духовными ценностями, нравственным, духовным возвышением. Герак-

лит, безусловно, на стороне тех, кто делает выбор в пользу ценностей духа и добра. С нескрываемым осуждением относится он к людям, стяжающим материальные блага и богатства, неумеренным в удовлетворении своих желаний. *«Не к добру людям исполнение их желаний»* (71; 234). Но при этом специально обсуждается проблема именно плотских, материальных желаний. И здесь Гераклит выражает свои ценностные предпочтения вполне определенно: *«Лучшие люди одно предпочитают всему: вечную славу — бrenным вещам, а большинство обжирается как скоты»* (95; 244). Характерной для него иронией проникнуты следующие слова Гераклита (свидетельство Клеменга Александрийского): *«Ищущие золота много земли перекапывают, а находят — мало»* (10; 193).

К чему же должен стремиться человек? Может ли он бороться со своими житейскими страстями и одолеть их? Один из главных пороков, против которых с истинной страстью выступает Гераклит, — невежество. А оно многолико. Невежественны те, кто поддается обманчивому человеческому мнению, кто ленив в размышлении, кто в погоне за богатствами не занимается совершенствованием своей души. Распространенный вид невежества: люди верят в то, что им внушают. Гераклит с возмущением говорит о таких людях и противопоставляет толпе — «наилучших»: *«Один мне — тьма¹, если он наилучший»* (98; 245).

Кого же относит Гераклит к «наилучшим»? Некоторые интерпретаторы считают, что это высказывание — выражение аристократической снесь Гераклита, выходца из знатнейшего рода. Но вряд ли можно найти подтверждение такой оценке в других фрагментах философа из Эфеса. «Наилучшие» — как раз те, кто размышление, совершенствование души предпочитает «скотскому» пресыщению чисто материальными благами. Но «наилучшие» — не просто люди, которые приобретают знания, хотя размышлять, рассуждать, накапливать знания, конечно, очень важно. Для Гераклита уже разумение есть своего рода добродетель. И каждый человек может развить в себе благодетельную способность к размышлению, к познанию самого себя. Следовательно, Гераклиту неверно приписывать мнение, согласно которому люди от рождения или в силу своего происхождения склонны или не склонны, способны или не способны к размышлению и самопознанию. Нет, такая способность, согласно Гераклиту, в принципе дана всем людям, нужно лишь правильно воспользоваться ею. Мудрец из Эфеса снова и снова атакует пагубное, по его мнению, употребление людьми души, дарованной им и доступной совершенствованию.

Толпу, по убеждению Гераклита, и составляют люди, которые не дали себе труда расстаться с невежеством, легковерием и устремиться на путь мудрости. Мудрых людей вообще очень мало — большинство к мудрости так и не приобщается. При этом Гера-

¹ «Тьма» — десять тысяч. (Авт.)

клит наиболее яростно борется даже не против людей, которые легко верят чьим-то мнениям,— главный удар направлен против тех, кому верит толпа, тех, кто в глазах толпы слывет многознающим. Вот свидетельство Клементя Александрийского: «Ионийские Музы [= Гераклит] дословно говорят, что большинство, т. е. мнимомудрые, *«следуют певцам деревенской черни и поют мелодии (номосы) <толпы>, того <не> ведая, что многие — дурны, немногие — хороши»* (101 (b); 247). В версии Прокла то же изречение Гераклита звучит так: *«В своем ли они уме? В здравом ли рассудке? Они дуреют от песен деревенской черни и берут в учителя толпу, того не ведая, что многие — дурны, немногие — хороши»* (101 (a); 246).

Своим согражданам Гераклит бросает жесткое обвинение в том, что они не терпят в своем городе «наилучших», то есть мудрейших и достойнейших людей. *«Эфесцы заслуживают того, чтобы их перевешали всех поголовно за то, что изгнали они Гермодора, мужа из них наилучшего, сказавши: «Среди нас никто да не будет наилучшим! А не то быть ему на чужбине и с другими!»* (105 (a); 247). Поскольку с поведением эфесцев перекликаются действия индивидов и народов, живущих в наши дни, надо полагать, не устарело и страстное разоблачение Гераклита.

В ряд многознающих, но не мудрых включен даже Пифагор, которого Гераклит, не стесняясь в выражениях, называет «мошенником», «предводителем мошенников», «изобретателем надутельства» (17 и 18; 196). Возможно, главной причиной этих характеристик было мифологическое и мистическое обрамление пифагорейского учения. Гераклит, таким образом, отваживается выступить против распространенных в народе способов мысли, против обычного понимания мудрости, а заодно и против высших авторитетов древнегреческой культуры. Какой же грек не чтит Гесиода или Гомера? Но, во-первых, и мудрые могут ошибаться, почему и не следует создавать чей бы то ни было культ. *«Люди были обмануты явлениями, подобно Гомеру, даром что тот был мудрее всех эллинов. Ведь и его обманули дети, убивавшие вшей, загадав: «что видали да поймали, того нам поубавилось, а чего не видали и не поймали, то нам в прибыль»* (21; 197). Во-вторых, Гомеру не свойственна мудрость в строгом смысле слова, мудрость, возникающая уже вместе с философией, а доступно лишь многознание. И хотя *«многого знатоками должны быть любознательные мужи»* (7; 191), истинная мудрость принципиально отличается от многознания. Гераклит изрекает: *«Многознание уму не научает, а не то научило бы Гесиода и Пифагора, равно как и Ксенофана с Гекатеем»* (16 (a); 195).

В другом фрагменте из Гераклита читаем: *«Гомер стоил того, чтобы его выгнали с состязаний и высекли, да и Архилох¹ тоже»* (30; 203). Или о Гесиоде: *«Учитель большинства — Гесиод: про него думают, что он очень много знает — про того, кто не*

¹ Архилох — известный греческий эпический поэт. (Авт.)

знал [даже] дня и ночи!» (43; 214). Чего же не знал Гесиод? Что день и ночь «суть одно» (там же), то есть он не знал диалектики, а потому не заслуживает имени мудрого. Тем самым Гераклит четко отвергает мифологически-поэтический способ рассуждения. И когда самого Гераклита упрекают в склонности к образному, символическому языку, который сродни языку мифов, то, видимо, не принимают в расчет неприязнь его к Гесиоду, Гомеру, к другим поэтам, создателям мифов. А также то, что Гераклит пытался выработать пусть и символическо-образный, но уже и *не-мифологический стиль* размышления и письма. Достается от Гераклита и греческим мистикам. Вот красноречивое свидетельство Клемента Александрийского: «Кому прорицает Гераклит Эфесский? *«Бродящим в ночи (магам), вакхантам, менадам, мистам»*. Это им он грозит посмертным воздаянием, им провещает огонь, ибо *«нечестиво они посвящаются в то, что считается таинствами у людей»* (87 (а); 240).

«Невежеством» у Гераклита объявляется и «почтенная» вера в некоторые религиозные культы. Говоря об атеизме Гераклита, чаще всего имеют в виду богоборческую тенденцию, воплощающуюся в некоторых его фрагментах. Гераклит развенчивает дионисийский культ, который был так чтим в Греции, остроумно и метко критикует людей, поддерживающих культ Диониса. «В качестве таинственного воспоминания об этих страстях,— свидетельствует тот же Клемент Александрийский,— по городам воздвигают фаллосы Дионису; как говорит Гераклит: *«Не твори они шествие в честь Диониса и не пой песнь во славу срамного уда, бесстрамнейшими были бы их дела. Но тождествен Аид («Срамный») с Дионисом, одержимые коим они беснуются и предаются вакхованию»*, не столько от телесного опьянения... сколько от позорного посвящения в непотребство» (50; 217). Гераклит намекает на разнузданность, порою даже непристойность дионисийского празднества. Собственно, все их оправдание в том лишь состояло, что праздники посвящались «светлому», любимому богу. Но ведь Дионис, утверждает Гераклит, тот же Аид. И между богом Дионисом, символизирующим оживление природы, рождение и т. д., и символом смерти Аидом нет, согласно Гераклиту, существенной разницы.

Итак, критическая в адрес религии и мифологии, богоборческая тенденция, критика всяких мистерий и культов, то есть, собственно, народного суеверия,— все это характерные отличия философии Гераклита. Он как бы объединяет многие ненавидимые им суеверия в собирательный образ «невежества», которое овладевает легковерной толпой. И в принципе Гераклит был прав; ведь большинство греков в его время поклонялось богам, отдавая предпочтение то тем, то другим религиозным культам. Критика Гераклита в адрес соотечественников не является, стало быть, беспочвенной: она отважно обращена против всегреческих предрассудков и невежества.

Но, может быть, Гераклит вообще был циником, о которых

принято говорить, что у них нет за душой ничего святого? Может быть, он просто подсмеивался над греками и не хотел ни о чем рассуждать серьезно? Иногда Гераклиту приписывают именно такой способ поведения: он-де намеренно развенчивал все то, что грекам было особенно дорого. Но у Гераклита есть целый ряд фрагментов, в которых об общегреческих ценностях говорится всерьез. Например, о павших в бою он говорит: «Убитых Аресом боги чтут и люди» (96 (а); 244). Столь же серьезно и приподнято высказывается Гераклит о «наилучших» людях, достойно встретивших смерть: «Чем доблестней смерть, тем лучше удел выпадает на долю [умерших]» (97 (а); 244). Есть в философии Гераклита, так сказать, ценность всех ценностей, которой он по-настоящему поклоняется. Речь идет о законе. «Народ,— говорит Гераклит,— должен сражаться за попираемый закон, как за стену [города]» (103; 247). Очевидно, имеется в виду не всякий наличный закон какого угодно государства. (Недаром же Гераклит отказался законодательствовать в Эфесе!) Но ценность истинного закона для него — не просто высокая, а абсолютная. Эта мысль встречается позднее у Сократа и Платона.

Кстати, создавая портрет Гераклита, человека и философа, важно сопоставлять упреки ему в высокомерии, самонадеянности, своеволии, презрительном отношении к ближним, к большинству людей с принадлежащими ему изречениями. Например, с таким: «Своеволие... надо гасить пуце пожара» (102; 247). Это не случайная оговорка, а важный для Гераклита оттенок мысли, заключающий в себе противоречие, которое и характеризует тернистый путь формирования подлинной мудрости и соответствующего ей способа поведения. Мудрецом может стать, по Гераклиту, тот, кто (подобно ему самому, потомку царского рода) с презрением отнесется к богатству и знатности, выберет духовные, нравственные ценности. Пусть ценности духа, глубокого размышления, накопления знаний — ценности высокие, но они, даже вместе взятые, не должны превращаться в самоценность. Важно найти достойный человека *путь мудрости*, обнаружить нечто новое в самих поисках истины, отрешиться от общепринятых мнений, найти в процессе размышления скрытое, самое истину.

Итак, Гераклит вполне сознательно и серьезно (а не во многом стихийно, как было свойственно его предшественникам) относился к философии, к философствованию, к обретению новой мудрости. Он уже, выражаясь более поздним языком, рефлектирует на то дело-призвание, которое выпало на долю первых греческих философов и ученых. Он как бы отстаивает, оправдывает необычный способ жизни и оригинальный вид их размышлений. В собственно философских фрагментах Гераклита обнаруживается, насколько тесно его образ мудреца-философа связан с чисто философскими, абстрактными рассуждениями.

Новое в философии первоначала (идея огня)

Прежде всего в философии Гераклита обращает на себя внимание то, какие изменения происходят с идеей первоначала. Гераклит продолжает древнегреческие размышления о первоначале, следует их внутренней логике. Как и Анаксимандр, а возможно, и в большей мере, чем он, Гераклит проясняет, прочерчивает эту логику, делает ее как бы видимой. То, что спрятано от умственного взора, еще не развито, философ из Эфеса делает более ясным. Поверхностному наблюдению может представиться, что Гераклит просто примыкает к древнегреческим ионийским философам, во всяком случае, встает рядом с Фалесом и Анаксименом. Ведь он тоже утверждает, что первоначало есть одна из материальных стихий, а именно огонь. Но огонь у Гераклита в еще большей мере символ, чем Фалесова вода, *символ всеобщей стихии*, даже стихийности. Как убедительно аргументируют некоторые авторы, Гераклит избирает именно огонь, потому что благодаря этому символу возникает образ более живого, динамического первоначала. Предшествующие же философы пришли к тому, что во имя спасения идеи первоначала его нужно объявить не подверженным изменениям.

Вспомним ход их мысли: чтобы стать источником всякого изменения, первоначало само должно быть неизменяемым, вечным и вездесущим — логика, вообще говоря, в известной мере свойственная и Гераклиту. Но, размышляя над возникшей трудностью, философ отказывается считать первоначало застывшим, неподвижным. «Мертвое» не может быть источником динамизма и жизненности. Огонь и становится символом постоянного, вездесущего, но вместе с тем *динамического* первоначала. Кроме того, огонь — символ, в котором становится «наглядной» динамика рождения и гибели. Для Гераклита важно, что избранное им первоначало позволяло выйти к космической целостности мира. Кстати, здесь он имел все основания опереться на предшественников, в частности на Анаксимандра. Последний утверждал, что где-то и когда-то из «первоначального огня» рождались светила, планеты. Предполагалось, что из первоогня возникла и сама Земля.

«Обращения огня: сначала море; а [обращения] моря — наполовину земля, наполовину — престёр [дутьель]» — так Климент Александрийский передает мысль Гераклита, комментируя ее: «...под действием управляющего всем логоса и бога огонь превращается через воздух в жидкость, как бы семя упорядоченного космоса, которое он называет морем» (53; 220). Иными словами, «огненное» первоначало помогало объяснить и происхождение Вселенной, и постоянное взаимодействие стихий, элементов. В умозрительной догадке древних относительно огня есть что-то сохранившееся в последующей космогонии, в которой нередко воспроизводилась идея о планетах как остывших — а некогда раскаленных, огненных — телах.

Образ огня у Гераклита, оказывается, был по-своему перспективным. Но особенно важной была решимость древнего мыслителя истолковать «огненное» начало как космогоническое, космопроизводящее. Огонь в качестве первоначала был по-своему удобен и для того, чтобы получить принцип объяснения не только космогонических, но и всяких других, а именно *общеприродных* явлений. Причем объяснить их ссылками на чисто природные, материальные основания. Как, скажем, объяснить взаимопревращение стихий? Апелляция к огню или просто «включение» огня во взаимопревращение материально-телесных процессов позволяет Гераклиту дать довольно убедительные объяснения.

Вот, к примеру, один из фрагментов Гераклита, где речь идет об истолковании космических и физических процессов: *«Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся, мерно угасающий»* (51; 217). Таковы типично гераклитовский образ космоса и главная «парадигма» космогонии: всегда существовавший первоначальный огонь то разгорается, то погасает, и тем самым обеспечивается непрерывность рождения и исчезновения в мире природы. Или возьмем такой гераклитовский образ: огонь — это нужда, недостаток и избыток (55; 223). Но у Гераклита огонь как символ включает и социально-нравственные оттенки, становится неким «воздающим» началом. Что-то подобное, вспомним, было уже у Анаксимандра и Анаксимена: у них некоторые космогонические, космологические фрагменты стали включать в себя идеи воздаяния, наказания. Та же мысль, но уже более отточенная, ясная, есть и у Гераклита, толковавшего огонь и как природную, и как нравственную силу. *«Всех и вся, нагрянув внезапно, будет Огонь судить и схватит»*, — свидетельствует Ипполит, прибавляя: *«...Гераклит полагает, что огонь — единственный элемент и что из него возникла Вселенная. Потому-то он и пугает нас, и грозит, что некогда Вселенная будет испепелена, поскольку она разложится в то, из чего возникла»* (82; 239). (Перед людьми XX века угроза «испепеления» Вселенной встала как вполне реальная опасность.) Огонь в истолковании Гераклита есть нечто вроде судьбы, которая несет с собой какое-то воздаяние, пусть и не устанавливая космическую «справедливость» (на что вроде бы «намекают» некоторые переводы Гераклитовых фрагментов), но все же предполагающая некую «заимообразность» [= «за счет другого»] (28; 201), то есть внутреннюю взаимозависимость, а говоря по-современному, обратную связь происшедшего, содеянного и их последствий.

Итак, везде огонь: все — от огня, из огня, из-за него. *«Всем этим правит Перун»*, так передает доксограф Ипполит слова Гераклита, разъясняя: *«Перуном»* же он называет вечный огонь. Он называет его нуждой и избытком» (79; 237). Продолжается и усиливается логическая линия «развертывания» некоего абстрактного, но вездесущего первоначала. Но у Гераклита есть и существенное приращение мысли: он уже довольно четко разли-

чает три «единства». Во-первых, выделяется природа в целом, как носительница всего, что есть, всего, что возникает и исчезает, огромного, необозримого множества всего существующего. Во-вторых, выделяется и становится «предметом мысли» огонь как первоначало. «Раскол» и единство первого и второго — природы в целом и первоначала — уже более или менее традиционны для древнегреческого философствования. Но как из природы, так и из огня Гераклит, в-третьих, выделяет — не отрывая от них, но все-таки отличая — то, что называет логосом. Буквально это означает «слово». Но понятие логоса у Гераклита приобретает особый вид.

Идея логоса

В нашем воображаемом путешествии в страну философских идей Древней Греции мы прибыли в очень важный пункт. Это «станция» на пути формирующегося духа, человеческой мудрости, имя которой — Логос. Вспомните, что о логосе в его жизненно-практических ипостасях шла речь, когда мы рассматривали словесно-речевую культуру античности. Но зарождающаяся философия вовсе не рекомендует — для понимания, постижения логоса — просто погрузиться в море жизни, практических дел, хотя бы и связанных со словом. Как раз наоборот: философ Гераклит изображает логос как то, познание чего требует совершенно особых усилий и предполагает изменение обыденных установок сознания. Логос — «слово», «речь» самой вечной природы. Об этом важнейший фрагмент Гераклита, переданный Секстом Эмпириком: *«Эту-вот Речь (Логос) сущую вечно люди не понимают и прежде, чем выслушать [ее], и выслушав однажды. Ибо, хотя все [люди] сталкиваются напрямую с этой-вот Речью (Логосом), они подобны незнающим [ее], даром что узнают на опыте [точно] такие слова и вещи, какие описываю я, разделяя [их] согласно природе [= истинной реальности] и высказывая [их] так, как они есть. Что ж касается остальных людей, то они не осознают того, что делают наяву, подобно тому как этого не помнят спящие»* (1; 189). Что же выясняется о логосе в первую очередь из фрагментов Гераклита? Логос скрыт от большинства людей. Чаще всего они о логосе слыхом не слыхивали. Но если им о нем и поведать, рассказать, то вряд ли они сразу поймут, что это такое. Парадокс, однако, заключается в том, что с логосом, управляющим всеми вещами, люди постоянно соприкасаются, но *«с чем они в самом непрестанном общении... с тем они в разладе»* (свидетельство Марка Аврелия — 4; 191).

Логос в понимании Гераклита — то, что присуще всем и всему, то, что *всем и через все управляет*. Видимо, это одна из первых формулировок, где идея первоначала смыкается с едва забрезжившей на философском горизонте идеей всеобщего закона, управляющего сущим. Обе пока еще слитые, нерасчлененные, но

в тенденции расчленяющиеся идеи составляют смысл понятия «логос». С точки зрения перспективы очень важно и интересно как раз Гераклитово выделение логоса, отличие его от природы как всего существующего и от огня как некоей «первоначальной» материальной стихии. В тенденции здесь содержится возможность вычленения деятельности по описанию и изучению природы, возможность отличить философию от физики, от физического объяснения. Но пока, конечно, у самого Гераклита все три элемента едины. И все они объединены идеей первоначала, хотя уже и различены в ней.

Для философии особенно существенно то, что всеобщий закон может быть отличен от материальной стихии. Правда, Гераклит не делает решающего шага в этом направлении: не отрывает логос от материального первоначала. Тем не менее здесь в принципе уже заключена возможность и отличия и разъединения двух элементов. И этой возможностью будут пользоваться античные философы, которые впоследствии придут к первым формам идеализма. Источником, питающим зарождающийся идеализм, и будет трудность познания специфики всеобщего именно как *всеобщей закономерности*. Ведь всеобщие закономерности — а ими и станет в первую очередь интересоваться философия — не тождественны ни отдельным вещам, ни материальным процессам. Но всеобщее проявляется не иначе, чем *через особенное и единичное*. Здесь мы уже изыскиваем диалектическим языком, используем понятия более поздней диалектики. Но ведь именно Гераклит дает для этого повод, ибо он прокладывает путь тому размышлению, тем спорам, которые Платон станет вести с «натурфилософами», а Аристотель — с самим Платоном. Это как раз и будет спор вокруг общего и всеобщего, вокруг трудностей их познания. И перед лицом накопившихся трудностей Платон найдет выход в том, чтобы отделить общее и всеобщее как идею от материальных вещей и вообще от материального мира. А Аристотель примется убедительно возражать против предложенного Платоном способа решения парадоксов и загадок всеобщего. Итак, Гераклитова идея логоса, ее относительное отделение от идеи первоначала (огня) содержит в себе мощный стимул для последующего развития философии, включая современность.

Хотя философия рождается для того, чтобы научить людей работать с общим и всеобщим как таковыми, для самой себя она еще должна была вычленить общее и всеобщее как *предмет анализа*. Но, даже и выделив всеобщее как специальный философский «предмет», философия еще долго будет размышлять над ним, задаваться множеством трудных вопросов. Как, из чего мы «получаем» всеобщее, с чем оно первоначально связано? Как мы можем познать всеобщее, «работать» с ним? Для Гераклита в этом смысле важной предпосылкой было наработанное предшествующими античными философами. Ведь они, по существу, начали «работать» с всеобщим, натолкнувшись на сложную логи-

ку первоначала. Опыт предшествующей философии доказывал, что первоначало нельзя отождествить ни с каждой отдельной вещью, ни с какой-то определенной материальной стихией. Впоследствии предстояло установить, что первоначало нельзя объединить и с материей вообще. Почему? Да потому, что, чем дальше, тем больше философы будут задаваться вопросом: как объединить мир и человека, а в человеке — его тело и его дух? Как объединить в понятии первоначала человеческое и природное? Надо было найти такой принцип, который объединяет любое тело, в том числе и тело человека, и то, что с телом связано, но ему никак не тождественно, то, что античные мыслители уже называли душой. Потом трудные поиски универсального единства мира и человека приобретут в философии, да и во всей культуре, более четкие очертания. Они выльются в постановку *проблемы бытия*. Но у истоков этих размышлений, которые впоследствии станут неотделимыми от философии как таковой, — мысли, парадоксы, загадки, противоречия, сформулированные Гераклитом и элеатами.

Гераклита интересует, что такое человеческая душа, а иными словами, что такое человеческие мысли, страсти, волнения. И кстати, огонь как первоначало для Гераклита приемлем еще и потому, что ему кажется: душу можно уподобить огню. Человеческая душа, полагает Гераклит, это какой-то невидный динамичный огонь. Уподобление души огню толкает Гераклита к *обушвлению природы*. Он так и говорит: «Мы эту душу (то есть огонь) в вещах не видим». Но во всех вещах есть огонь, он — всеобщее первоначало, а одновременно и душа мира, душа вещей. В человеческом же теле душа принимает вид страсти, размышления, мысли, страдания и т. д. Здесь прежде всего находит последовательное развитие идея первоначала. Ведь действительно, греческие философы так и замышляли себе первоначало: оно управляет всем через все. Это то всеобщее, которое нужно всему — природе и человеку, телу и душе, вещи и мысли. Как найти такое — истинно всеобщее — первоначало?

Не следует полагать, что Гераклит первым задумался о душе, о духовном. Милетские философы тоже рассуждали о душе. Но к их рассуждениям Гераклит, судя по всему, относился критически. Обращаясь ко всякому человеку, который бы самодовольно объявил, что познал душу, Гераклит говорит: «*Границь души тебе не отыскать, по какому бы пути [= в каком бы направлении] ты ни пошел: столь глубока ее мера [= «объем», λόγος]*» (67 (а); 231). Когда Гераклит рассуждает о «сухой» и «увлажненной» душе, то его философские определения перемежаются с нравственно-бытовыми сентенциями. Души, по Гераклиту, рождаются из влаги: «*из влаги испаряются*» (40 (а); 209). Но оставаться влажными им не подобает. «*Сухая душа — мудрейшая и наилучшая*» (68 (0); 231). А вот всегда влажная душа — настоящее бедствие, что очевидно в случае такого порока, как пьянство. «*Когда взрослый муж напьется пьян, его ведет [домой] безусый*

малый; а он сбивается с пути и не понимает, куда идет, ибо душа его влажна» (69 (а); 233).

Душа толкуется Гераклитом как первооснова человеческой жизни и познания. Пусть, например, глаза и уши даны всем зрячим и слышащим людям, но сколь по-разному они видят и слышат! *«Глаза и уши — дурные свидетели для людей, если души у них варварские» (13 (а); 193).* В человеческом сердце идет настоящая противоборство желаний. *«С сердцем бороться тяжело,— сетует Гераклит,— ибо чего оно хочет, то покупает ценой души [= жизни]» (70 (0); 233).*

Итак, все превращения, которые затем происходят с идеей первоначала, коренятся в том, как оно было задано — ведь, по сути дела, речь уже шла *о всеобщем как принципе, как совокупности закономерностей.* А принцип всеобщего сам по себе не может быть просто материальным. И однако же всеобщие законы должны были мыслиться вместе, в единстве с материальным. Отсюда проистекала «материализация» первоначала. Она была логически неизбежной. Но столь же неизбежным стал и следующий шаг: удаление от понимания первоначала как материальной стихии, «раздробление» на философствование о материи и на выявление всеобщих законов, единящих все, что есть, было и будет в мире. Логически неизбежным было *и понятийное единство, и разделение «материи» и «духа».* А значит, был как бы «запрограммирован» для последующей философии спор между материализмом и идеализмом. Но пока, во времена Гераклита, такого спора по-настоящему еще нет. Недаром же в корпусе сохранившихся древнегреческих философских фрагментов нет таких, которые подтверждали бы его существование. А ведь в полемической страсти Гераклиту, как мы убедились, отказать нельзя. Корень же спора уже существует. Он прорастает из-за загадочности первоначала, которое по природе своей двойственно: оно имеет отношение *и к материальному, и к мыслям, идеям.* Первоначало и размышления над ним становятся своего рода *прикладной философской диалектикой.*

Диалектика в философии Гераклита

Гераклит знаменит не только интересными и глубокими размышлениями о первоначале. Еще более славен он как великий древнегреческий диалектик. Те диалектические мысли и идеи, которые в зародыше и стихийно заключены в концепции первоначала первых греческих философов, получают у Гераклита более четкую артикуляцию, дальнейшее развитие. Диалектика у Гераклита, как и у его предшественников, — это прежде всего констатация и фиксирование *вечности происходящих в мире изменений.* Мысль об изменениях, характерная для самых первых греческих философов, у Гераклита приобретает форму мысли всеобщей, то есть *философской идеи.* Все изменяется, и изменяется

постоянно; нет предела изменениям; они есть всегда, везде и во всем — вот что спрессовано в знаменитой краткой формуле, приписываемой Гераклиту: «Все течет, все изменяется». Какой бы простой и банальной ни казалась эта формула человеку сегодняшних дней, необычной, новаторской и мудрой она выглядела тогда, когда впервые в емкой, обобщенной форме представила результаты тысячелетних наблюдений, раздумий человека об окружающем мире и своей собственной жизни. Переход здесь весьма тонкий. Скажем, наблюдения за рекой легко могут склонить мыслящего человека к идее изменений. У Гераклита же — река не более чем символ, благодаря которому понятным для людей способом утверждается *всеобщая мысль*. Такова же роль других гераклитовских символов — огня, войны (вражды) и др. Повязанность мысли Гераклита с символами, образами — специфическая черта его философии, да и всего древнегреческого любомудрия. Это *диалектика изменений в образах и символах*. Хотя мысль об изменении то и дело приобретает в фрагментах, приписываемых Гераклиту, всеобщий, абстрактный характер, она объединяется с хорошо запоминающимися образами, делающими философскую мудрость живой, понятной. Например, Солнце Гераклит характеризует как «новое ежедневно, но и всегда и непрерывно новое» (58 (а); 225). В другом случае Гераклит говорит: «На входящих в те же самые реки притекают в один раз одни, в другой раз другие воды» (40 (а); 209). Поэтому, согласно Гераклиту, в одну и ту же реку нельзя войти дважды.

Итак, отличие диалектики в философии Гераклита состоит прежде всего в том, что древнейшим человеческим мыслям о непрестанно происходящих изменениях придается *абстрактно-всеобщая, философская форма, не порывающая с символами и образами*. Но специфика диалектики Гераклита еще и в том, что *мысль об изменениях объединяется здесь с идеей единства и борьбы противоположностей*. Предвестником такого подхода, как уже упоминалось, был Анаксимандр. Гераклит как бы извлекает из недр внутренней логики первоначала только брезжившую идею единства и борьбы противоположностей и подробно, уже именно по-философски, развивает ее. Идея Единого — и, стало быть, приведения к Одному, к единству — соседствует с идеей раздвоения Единого, выделения из него противоположностей. «Выслушав не мою, но эту-вот Речь (Логос), должно признать: мудрость в том, чтобы знать все как одно», — говорит, согласно свидетельству Ипполита, Гераклит (26 (а); 199). Гераклит утверждает не просто существование противоположностей, но их неизбывность и всеобщность. Противоположности существуют везде. Эта идея воплощается у Гераклита в некоторой космической, но также в этической и эстетической форме. Ибо наличие противоположностей для Гераклита — основа и существования, и гармонии мира. Противоречивость сближает — таков гераклитовский парадокс.

Еще одна диалектическая идея — борьба, «вражда» против-

положностей. Гераклит был изобретателем идеи борьбы противоположностей как конструктивного философского начала. В изображении Гераклита борьба, распря, война имеет глубинное отношение к рождению, возникновению, расцвету, то есть к самой жизни. *«Должно знать, что война общепринята, что вражда — обычный порядок вещей... и что все возникает через вражду и заимообразно [= «за счет другого»]»* (28 (а); 201). В этой связи Гераклит снова вступает в полемику с Гомером: ведь тот, молясь, *«чтобы вражда сгинула меж богами и меж людьми», сам того не ведая, накликает проклятье на рождение всех [существ]», «ибо они рождаются в силу противоборства и противодействия...»* (свидетельство и комментарий Плутарха — 28 (b³); 202).

Три основополагающие диалектические идеи, которые были выделены из корпуса гераклитовских фрагментов, внутренне связаны друг с другом, друг в друга переливаются, в чем также уже проявляется диалектика — в ее облике *диалектики философских идей*. Раз мы приняли, вместе с Гераклитом, идею-образ вечного изменения: в одну и ту же реку нельзя войти дважды, то логично сделать вывод, выраженный в несколько иной форме: в ту же реку вступаем и не вступаем, существуем и не существуем. Одно состояние уступает место другому, *«холодное нагревается, горячее охлаждается, влажное сохнет, иссохшее орошается»* (42 (а); 214). Так идея всеобщей изменчивости поворачивает к нам другой свой лик — она переливается в тезис *о единстве противоположностей*. Изменение и есть, по Гераклиту, совмещение крайностей — прежде всего существования и несуществования, но также уничтожения и возникновения. Ведь уничтожение одного есть возникновение другого.

Противоположности едины, неотрывны друг от друга. И эту неотрывность Гераклит пытается разъяснить и на трудных, непонятных, и на простых примерах. Он говорит об обычных людях: *«Они не понимают, как враждебное находится в согласии с собой: перевернутое соединение (гармония); как лука и лиры»* (27 (а); 199). Есть очень много толкований этих Гераклитовых образов. Вероятно, под «перевернутым соединением (гармонией) лука и лиры» он имел в виду то, что лук и лира — противоположности: «вражда» и единство уничтожения, смерти и красоты; разъединяющей войны, понимаемой в самом широком смысле — как вражда, распря, и единящей красоты, символизируемой образом лиры. Вместе с тем каждая из этих вещей — лук и лира — символы единства двух зримо соединенных друг с другом концов. Музыка, гармония рождается именно потому, что лира соединяет струны. Лук — изогнутая палка, у которой два конца соединены. Иными словами, лишь тогда, когда две как бы противоположные части соединяются вместе — и существуют предметы. (Свидетельство Порфирия: «...гармония натянута в противоположные стороны» и «стреляет из лука» посредством противоположностей. — 27 (e⁴); 200.) Пользуясь этими наглядными образами, Гераклит и делает «зримой» идею раздвоения единого и

взаимодействия противоположностей. Есть и более «конкретные» толкования Гераклитова образа лиры. Например, Платон считает (и к нему присоединяются многие авторы), что этот образ символизирует возможность гармонии низких и высоких звуков, которые хотя и противоположны, мелодией могут быть приведены в гармоническое согласие (27 (b); 199).

В своде фрагментов Гераклита встречаются образы, связанные с техникой или наукой и символизирующие ту же идею. «У чесала путь прямой и кривой «один и тот же». Иными словами, «у орудия, называемого «улиткой» [= винтом], в мастерской валяльщика, вращение прямое и кривое, так как он идет одновременно вверх и по кругу» (32 (a); 204). Та же идея заключена в фрагменте, связанном с геометрией: «...совместны у (окружности) круга начало и конец» (34 (a); 206). «...Начертив круг, начала не сыскать», — комментирует Псевдо-Гиппократ (34 (b²); 206). Это верное утверждение для геометрии справедливо лишь при условии определенного понимания самих математических тел, например окружности. Ведь если окружность понимается как совокупность точек, то начало и конец, то есть две точки, лишь соседствуют друг с другом. Таким образом, если математическое целое понимается уже как разделенное на элементы, тогда утверждение Гераклита не имеет смысла. Но при другом виде математики — когда окружность еще не разделена (на точки) или, будучи разделенной, все равно берется как целое — у Гераклита есть все основания утверждать, что начало и конец окружности, то есть «периферии круга», суть одно и то же. Ко времени Гераклита относятся и попытки античных математиков доказать соизмеримость прямой (отрезка прямой) и кривой линии, то есть реально связать в единство геометрические формы, в известном смысле противоположные друг другу. Выступая во всеобщей философской форме, идея единства и борьбы противоположностей утверждается Гераклитом уверенно, подкрепляясь примерами из разных областей обыденной человеческой жизни.

Парадоксы и величие Гераклитовой диалектики

Диалектика входила в историю философии и культуры, а потом продвигалась вперед также и через рассуждения, которые демонстрировали относительность представлений человека о мире и самом себе, ставили философов и интересующихся философией людей перед мировоззренческими, логическими, математическими парадоксами, загадками, противоречиями, трудностями. Ко времени Гераклита философия уже накопила немало таких парадоксов, загадок. Подобные формы мысли — по мере развития философии они усложнялись и видоизменялись — были не только свидетельствами накопившихся в философском объяснении мира противоречий и затруднений, но и своего рода точками

роста диалектики. Это в равной мере относится к парадоксам Гераклита, апориям элейца Зенона и антиномиям Канта.

Конкретный социокультурный контекст, в котором рождалась эта яркая, броская, порой обескураживающая мысль Гераклита, оказался для нее весьма благоприятным. Акмэ Гераклита (504—501 годы до н. э.), согласно сохранившимся свидетельствам, совпадает с годами расцвета другого выдающегося древнегреческого мудреца — *Парменида из Элеи*, который был учеником и продолжателем элейского философа и поэта Ксенофана (последний, как отмечает Диоген Лаэртий, «был современник Анаксимандра». 1; 157). Об оригинальной философии элейцев, насыщенной неожиданными мыслями, парадоксами, убедительными и изощренными доказательствами фактически несостоятельных тезисов, речь пойдет позже, когда наше размышление выйдет к рождающейся проблеме проблем философии — вопросу о бытии. Сейчас же важно обратить внимание на то, что еще до Гераклита Ксенофан, Пифагор и пифагорейцы стали загадывать своим современникам — и, как оказалось, последующим поколениям — сложнейшие интеллектуальные загадки-задачи. Ксенофан обрушился на Гомера (его, по свидетельству Диогена Лаэртия, рассматривали как «бичевателя гомерообмана» — 1; 156), подверг резкой критике общегреческую веру в антропоморфных богов и суеверия сограждан. Но это, как мы уже видели, не мешало Гераклиту причислить самого Ксенофана к резко выделяемой группе «многознающих», но лишенных истинной мудрости знаменитых греков — Гомера, Гесиода, Гекатея, Пифагора.

Гераклит был отчаянным спорщиком. Слово «*dialego*» (спор), пожалуй, ближе всего связано как раз с гераклитовской диалектикой. Кроме того, что Гераклит полемизирует с учениями предшественников, он в какой-то мере предчувствует, как бы «вычисляет» возможность зарождения такого способа философской мысли и *публичного диалога*, который несколько позже воплотится в первоначальных формах древнегреческой софистики. Предвосхищая мыслью что-то подобное софистике или, быть может, уже и наблюдая зарождение софистических парадоксов в практике древнегреческой жизни, всегда наполненной полемикой, Гераклит сам не только формулирует философские тезисы об относительности, субъективности мнений, принципов, ценностей, но, предвидя их возможную разрушительную силу, ставит в зависимость от нетленных для него идей логоса, истины, единства, добра и красоты. Иногда эта черта Гераклитовой диалектики не принимается в расчет. В таких случаях из Гераклита как бы делают глашатая древнегреческого релятивизма. Основанием для такого подхода служат некоторые фрагменты эфесского мыслителя, которые, однако, вырываются из более широкого контекста и отделяются от целостности его философии.

Гераклит в своих сочинениях, если судить по некоторым из сохранившихся фрагментов, настраивал на готовность к познанию неожиданного, скрытого, обескураживающего и парадок-

сального. «*Не чая нечаянного, не выследишь неисследимого и недоступного*», — говорил, по свидетельству Клементя Александрийского, Гераклит (11; 193). «Нечаянным» же могло казаться и то, что привычные греку житейские знания и понятия, согласно которым различные качественные состояния несовместимы друг с другом, Гераклит находит возможным соединить с их противоположностями. Отличается ли чистая вода от грязной? Может ли одна и та же вода в одно и то же время быть и чистой, пригодной для жизни и питья, и грязной, для всего этого непригодной? Грек, скорее всего, уверенно и однозначно отвечал на подобные вопросы отрицательно, да еще, наверное, дивился, почему кому-то приходит в голову их задавать. А у Гераклита наготове был неожиданный, парадоксальный положительный ответ: «И грязное и чистое, говорит [Гераклит], одно и то же, и пригодное и непригодное для питья одно и то же. *«Море, — говорит, — вода чистейшая и грязнейшая: рыбам — питьевая и спасительная, людям — негодная для питья и губительная»* (35 (a); 206). (Конечно, такое можно было уверенно утверждать в эпоху, когда моря еще не сделались, как в наше время, губительными и для рыб!) Так, сталкивая обыденное сознание с философскими парадоксами, Гераклит снова и снова отстаивал идею единства, тождества противоположностей. Польза или вред чистой, казалось бы, только живительной или только губительной грязной воды оказывались относительными. Гераклит напоминал и о других примерах: «*свиньи грязью наслаждаются больше, чем чистой водой*» (36 (a¹); 206); «*птицы моются пылью*» (36 (c¹); 208); «*ослы солому предпочли бы золоту*» (37 (a); 208); быки чувствуют себя счастливыми, когда находят в корме горькую траву (38 (a); 208) и т. д.

Впрочем, комментаторы впоследствии пытались проникнуть не только в прямой, но и в переносно-символический смысл сказанного Гераклитом Темным. Например, христианские авторы считали возможным обратить философскую иронию эфесского философа против «грязных» язычников. Пифагор, вспоминали некоторые комментаторы, говорил о свиньях, радующихся грязи, в тех же словах, что и (впоследствии) Гераклит, также имея в виду посмеяться над людьми, а не над грязелюбивыми животными. Лукреций, поэтически записывая мысль Гераклита, придает ей обобщенное философское звучание и толкует как важный для диалектики тезис об относительности таких человеческих понятий, как польза, пригодность, ценность и т. д.

Наоборот, та же грязь, что для нас отвратительно мерзкой
Кажется, всякой свинье настолько, как видно, приятна.
Что целиком она вся валяется в ней ненасытно.

(36 (b²); 207)

Итак, полезное или вредное, доставляющее наслаждение (или, как предпочитает выражаться Гераклит, приносящее «облегче-

ние» — 37 (a²); 208) или внушающее отвращение, прекрасное или безобразное могут совмещаться в одной и той же вещи, в одном и том же состоянии, человеке и т. д., в зависимости, так сказать, от точки отсчета. Сказанное верно и в отношении жизни и смерти, рождения и гибели. Чтобы убедиться в этом, людям достаточно поразмыслить о самих себе. *«Рожденные жить, они обречены на смерть (а точнее, на упокоение), да еще оставляют детей, чтобы родилась [новая] смерть»* (99 (a); 246). Желая уподобить смену человеческой жизни смертью превращениям «мерами вспыхивающего» и «мерами угасающего» огня, Гераклит изрекает: *«Человек — свет в ночи: вспыхивает утром, угаснув вечером. Он вспыхивает к жизни, умерев, словно как вспыхивает к бодрствованию, уснув»* (48 (a); 216). Смерть одного состояния — момент рождения чего-то другого. Этот парадокс помогает подтвердить и расширить уже знакомую нам великую гераклитовскую идею взаимопревращения тел, состояний, стихий, в свою очередь питающую идею бесконечности изменений. *«Душам смерть — воды рожденье, воде смерть — земли рожденье...»* (66 (a); 229). Мысль древних о взаимопревращениях, переливах друг в друга противоположных вещей, состояний, стихий Гераклит, таким образом, тоже предпочитал зафиксировать в виде диалектического парадокса. Казалось бы, что может быть несовместимее, чем Солнце и ночь? Если светит Солнце, то это заведомо значит, что нет ночи. Однако и здесь Гераклит заготовил свой парадокс: *«Не будь Солнца, мы бы не знали, что такое ночь»* (60 (0); 226).

Парадоксы, загадки, ирония Гераклита всегда побуждали к спорам и разгадкам. Так, эфесский мыслитель изрек, что Солнце, которое *«правит космосом», «шириной [всего лишь] в ступню человеческую»* (57; 224). Загадка тут в том, что другие фрагменты из Гераклита свидетельствуют о его «почтительном» отношении к Солнцу, как главному среди небесных тел. *«Солнце же, будучи их эпистатом [распорядителем] и судьей, дабы определять, регулировать, знаменовать и объявлять перемены и времена года, которые все порождают...»* (64 (a); 228). Почему же судья, распорядитель, правитель космоса так иронически «унижен» — шириной он всего лишь в человеческую ступню? Через парадокс — Солнце и вознесено над миром, человеком, и приближено к ним — Гераклит утверждает по крайней мере две важнейшие философские идеи. Во-первых, при всем «привилегированном» положении Солнца в космосе не дано ему нарушить естественный порядок Вселенной, что, собственно, разъясняет сам Гераклит: *«не преступает положенных границ, ибо если оно <преступит> должные сроки, его разыщут Эринии, <союзницы Правды>»* (57; 224. 52; 220). Во-вторых, величина Солнца тут поставлена в рамки человеческого видения и наблюдения, субъективных мерок человеческой жизнедеятельности, борьбы таких противоположностей, как размышление и чувственное наблюдение. Об этом верно сказал Сенека, комментируя интересующий нас ге-

раклитовский фрагмент: «Хотя разум доказывает, что Солнце больше Земли, взор наш сократил его до таких размеров, что мудрые мужи утверждали, будто оно величиной в ступню» (57 (d); 225).

Пожалуй, лучшим итогом нашего небольшого путешествия в яркий, причудливый, парадоксальный, критико-ироничный мир Гераклитовой диалектики могут стать слова Аристотеля, которые ставят ее в контекст современного Гераклиту и последующего развития идеи движения: «Мнение о том, что сущее находится в движении, разделяли Гераклит и большинство философов». «[Одни — Мелисс и Парменид — полностью отрицали возникновение и уничтожение, другие — Гесиод и первые натурфилософы — считали, что все возникает, а возникнув, либо остается неуничтоженным, либо снова уничтожается]. Третьи говорят, что все вещи возникают и текут, застывшего же нет ничего, и пребывает лишь нечто одно, из чего все эти вещи возникают путем естественного переоформления: таков, по-видимому, смысл утверждений Гераклита Эфесского и многих других» (40 (b²); 210—211).

Аристотель считал, что гераклитовская диалектика оказала огромное влияние на Платона. Трудно не верить Аристотелю — ведь он был учеником Платона. В интеллектуальной судьбе многих последующих философов, причем таких несхожих, как Гегель и Ницше, можно обнаружить глубокое воздействие гераклитовских идей и образов. Итак, непреходящая заслуга Гераклита в том, что он, представив мир множественных, смертных вещей, человеческий мир подвижным, изменчивым, текущим, разделенным на противоположности, в то же время удержал идею единства и закономерного порядка в неизмеримом, всегда задающим загадки, до конца не познанном и непознаваемом космосе.

Иначе обстояло дело в философии элеатов — тоже великой своими открытиями, интеллектуальными новшествами. Именно она вывела античную мысль к одной из самых грандиозных идей — *философской идее бытия*. Но не смогла, натолкнувшись на глубочайшие мыслительные трудности и противоречия, объединить бытие и движение.

3. ЭЛЕЙСКАЯ ШКОЛА. ИДЕЯ И ПАРАДОКСЫ БЫТИЯ

Феномен Ксенофана

«Зачинателем элейской школы, — свидетельствует Клемент Александрийский, — был Ксенофан Колофонский», который, «по словам Апполлодора... родился в 50-ю олимпиаду [580—577 годы до н. э.] и дожил до времени Дария и Кира». Эту дату рождения Ксенофана подтверждает и Секст Эмпирик (8; 157). Видимо, Ксенофан был одним из самых известных и влиятельных греческих мудрецов середины VI века до н. э. Подобно другим ранним философам, он — фигура почти легендарная. Но хотя

некоторые свидетельства о его жизни и творчестве считаются спорными, есть среди них и такие, которые в согласии и даже единообразии повторяют разные доксографы. Совпадения в их сообщениях позволяют как бы вылепить воображением образ мудреца Ксенофана, и напоминающий ранее обрисованный тип первых философов и отличающийся от него.

Ксенофана называют «натурфилософом» (свидетельство Страбона — 20; 159), учеником натурфилософа Архелая (6; 157). Для этого есть основания, ибо вслед за предшественниками основатель элейской школы рассуждал о природе и природном первоначале. Но еще чаще Ксенофана ставят в ряд выдающихся поэтов Древней Греции: как говорил Аристотель, с «Гомером при жизни [соперничал] Сиагр, после смерти — Ксенофан Колофонский, с Гесиодом при жизни — Керкоп, после смерти — упомянутый Ксенофан» (19; 159). Доксографы высказывали, правда, и сомнения в глубине и яркости поэтического таланта, коим был наделен элейский мудрец, однако характерно, что это делали авторы, порицавшие Ксенофана и его последователей за богоборчество. Например, Филон Александрийский задавал такой гневно-риторический вопрос: «Но почему Эмпедокл, Парменид, Ксенофан и хор их подражателей не получили в удел вдохновения от Муз, когда занимались богословием?» (26; 159). «Богословие» — это, разумеется, поздний термин, который не передает адекватно ни специфику древнегреческих размышлений о богах, ни тем более особую направленность мыслей Ксенофана. Ибо основатель элейской школы не просто был одним из первых мудрецов, более глубоко занявшихся вопросом о богах, созданных греками и другими народами. Он стал философом-богоборцем, чья критика идей о богах была такой остроумной, убедительной, что оставила в веках заметный след. Гераклит, как бы он ни боролся с Ксенофаном, в этом отношении шел по его стопам. Вместе с тем высказанная ранее мысль о нетождественности античного богоборчества с атеизмом как раз примером Ксенофана может быть подкреплена и проиллюстрирована.

Прежде всего, элейский мудрец указал на трудности и парадоксы, которые философское учение о первоначале, теперь уже довольно развитое, позволяло ему обнаружить и в обычных религиозных представлениях, и в «богословских» учениях. Аристотель, видимо считая достойными подражания полемические приемы Ксенофана, специально пишет в своем сочинении «Риторика»: «Другой [риторический топос] основан на том, что если тождественно следствие, то тождественны и посылки, из которых оно вытекает. Примером может служить изречение Ксенофана о том, что как утверждающие, что боги родились, так и утверждающие, что боги умерли, одинаково впадают в нечестие. В обоих случаях получается, что в какой-то момент богов нет» (12; 158).

Основатель элейской школы в самом деле «ловит» своих предшественников, широко разверзнувших теогонические фанта-

зии, на внутреннем противоречии их рассуждений: если Бог — постоянная первооснова и прародитель всего существующего, то сам он не может быть когда-то, где-то и из чего-то рождающимся, возникающим.

Но люди мнят, что боги были рождены,
Их же одежду имеют, и голос, и облик [такой же].

(14; 171)

Однако если боги видятся подобными человеку (антропоморфными), а такими изображали своих божеств и греки, и другие народы, то возникает немало несообразностей. Человекоподобие так или иначе лишает богов и всемогущества, и совершенного разума, и высокой нравственности. Боги в мифологических представлениях оказываются, с одной стороны, причастными ко всему, что стрясается с людьми, к их действиям, поступкам, а значит, также к проступкам, преступлениям. Секст Эмпирик так передает поэтическое обвинение Ксенофана:

Все на богов возвели Гомер с Гесиодом, что только
У людей позором считается или пороком:
Красть, прелюбы творить и друг друга обманывать [тайно].

(11; 171)

С другой стороны, и сами боги тогда погрязают во вполне человеческих пороках. Ксенофан, по сообщениям доксографов, иронически ставил и своих соотечественников, и жителей других стран, в которые он, судя по всему, путешествовал, перед лицом этих противоречий, парадоксов, а тем самым и перед новым интеллектуальным выбором. Плутарх свидетельствует: «Натурфилософ Ксенофан, видя, как египтяне во время празднеств истязают себя и поют трены [-скорбные песни], кстати напомнил: «Если они боги — не оплакивайте их, если люди — не приносите им жертв» (13; 158).

Путешествия, ознакомление с пониманием и изображениями божеств в других странах, сравнение их с верованиями соотечественников дали Ксенофану материал для весьма крамольных по тем временам утверждений о богах. Разные народы, заявлял Ксенофан, не просто изображают богов людьми, но живописуют их по своему конкретному образу и подобию:

Эфиопы... черными и с приплюснутыми носами,
Фракийцы — рыжими и голубоглазыми...

(16; 171)

Ксенофан, по свидетельству Климента Александрийского, зло вышучивал распространенные в его эпоху представления о богах как вредные человеческие суеверия. Он предлагал вообразить, какими бы могли быть боги у животных, обладай они возможностью мыслить, высказывать свои мысли, создавать образы.

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.

(15; 171)

Однако борьба против обыденных суеверий и наиболее известных теогоний отнюдь не приводила Ксенофана к отрицанию самой идеи божества. Напротив, он стремился очистить эту идею от того, что ему казалось ложным и суеверным. Поэтому, полагаю, Ксенофана правомерно считать одним из первых в истории европейской мысли изобретателей идеи неантропоморфного, абстрактного, можно даже сказать, «философского бога». И если не конкретный результат, к которому пришел Ксенофан, то *путь* его размышлений, сомнений, аргументации стал впоследствии весьма перспективным. Христианские мыслители использовали богоборчество Ксенофана и Гераклита для атаки на политеизм, на конкретный антропоморфизм язычества, а также для борьбы с сугубо «натуральным» взглядом на божество как нечто телесное. Но антропоморфизм как более общий принцип, теперь уже объединенный с монотеизмом, будет сохранен и христианством. Поэтому критическая ирония богоборца Ксенофана будет одновременно и радовать, и настораживать более поздних авторов.

Климент Александрийский считает, что Ксенофан Колофонский приводит хорошие доводы в пользу своего учения о том, что Бог один и бестелесен:

[Есть] один [только] бог, меж богов и людей величайший,
Не похожий на смертных ни обликом, ни сознанием...

(23; 172)

Симпликий свидетельствует, что Бог в изображении Ксенофана

Вечно на месте одном пребывает, не двигаясь вовсе,
Переходить то туда, то сюда ему не пристало.

(26; 173)

Будучи довольно органично и логично связанной с проблемой божества в более узком смысле, рассмотренная полемика одновременно является и *специфически философской*. Логика критического видоизменения, очищения идеи первоначала основными своими контурами сливается с критическими и позитивными устремлениями «новой теологии» Ксенофана и его последователей. Сплетение двух тем (и двух идейных рядов) — первоначала, субстанции и сущности Бога, возникшее в древнейшие времена, протянется через всю историю философии, включая и философскую мысль нашего столетия. Что касается элейской мысли, то это единство наиболее отчетливо продемонстрировано в одном из свидетельств Псевдо-Плутарха, в котором дано своеобразное резюме философии Ксенофана: «Ксенофан Колофонский пошел

особенным путем, уклонившись от всех названных выше философов [- милетцев]. Он не допускает ни возникновения, ни уничтожения, но утверждает, что универсум всегда подобен [самому себе]. В самом деле, если бы он возник, говорит [Ксенофан], то до этого [его] бы по необходимости не было. Но не-сущее не могло бы возникнуть, несущее не могло бы произвести нечто, и от не-сущего ничто не могло бы родиться. Он утверждает также, что ощущения лживы, а заодно с ними дискредитирует и самый разум (λόγος). Еще он утверждает, что со временем, непрерывно и постепенно опускаясь, Земля погружается в море. Также говорит, что Солнце скупается из множества маленьких огоньков. О богах он утверждает, что меж ними нет никакого главенства, ибо нечестиво кому-либо из богов иметь над собой господина. И никто из них абсолютно ни в чем не нуждается. Слышат и видят [они] целиком, а не частично. Еще он утверждает, что Земля бесконечна и не окружена со всех сторон воздухом. Все рождается из земли, а Солнце и звезды, по его словам, рождаются из облаков» (32; 165).

Итак, Бог в понимании Ксенофана именно и есть первоначало — всеединое, неподвижное, вечное. Но рядом с такими сущностными, абстрактными характеристиками Ксенофан ставит еще одну: оказывается, Бог к тому же... «шарообразный» (свидетельство Цицерона — 34; 165)! Едва сделав шаг вперед к абстрактно-единой первосущности — к идее бытия, основатель элейского учения сразу же делает и шаг назад, наделяя единое, бытие особенной, чувственной формой — шарообразностью. Завязывается узел трудностей и противоречий, которые не только не развязывают, а еще туже затягивают элейцы Парменид, Зенон, Мелисс.

Рождение идеи бытия (Парменид)

Мнения доксографов об отношении Парменида (акмэ которого — 504—501 годы до н. э., как упоминалось, совпадает с акмэ Гераклита) к Ксенофану расходятся. Одни объявляют Парменида не только учеником, но и верным последователем Ксенофана. Другие (скажем, Диоген Лаэртий — 1; 274) сообщают, что Парменид подчеркнуто продемонстрировал свою верность не Ксенофану, а другому учителю, пифагорейцу Аминию, чья известность в Древней Греции не шла ни в какое сравнение с Ксенофановой славой. Действительно, в учении Парменида можно найти мысли, созвучные пифагорейским. Такова, например, идея о шарообразности Земли. Но ведь и Ксенофан, как мы теперь знаем, питал слабость к шарообразной форме настолько, что даже приписал ее божеству, «самому бытию». Эту идею приняли и другие элейцы. Вообще же идеи и логика Ксенофанова учения в значительной степени представлены у Парменида, Зенона и Мелисса. Эта тройка мудрецов, видимо, играла существенную роль в

развитии и древнегреческой философской мысли, и в интеллектуальной жизни эпохи, которая, припомним, была эпохой Анаксагора и переливалась в эпоху Сократа. Платон, посвятивший Пармениду особый диалог, изобразил дело так: в Афины «однажды прибыли Зенон и Парменид. Парменид был уже очень стар, сильно сед, но хорош и благообразен на вид; лет ему было примерно шестьдесят пять. Зенону же тогда было приблизительно лет сорок; он был высок и миловиден, и поговаривали, что он был любовником Парменида. Остановились они... у Пифодора, за стеной, в Керамике. Туда-то и пришел Сократ, а с ним еще много народу, желая послушать сочинения Зенона, которые они привезли впервые. Сократ тогда был очень молод» (5; 275). Возможно, Платон, всеми силами желая устроить встречу и «интеллектуальный поединок» своего учителя Сократа с прославленным Парменидом, присочинил ее, как выдумал для драматизации, оживления действия и некоторые детали, касающиеся личных отношений двух элейских философов. Во всяком случае, более поздний автор Афиней с негодованием отмечает версию Платона: «Платоновскому Сократу возраст еле-еле позволяет быть собеседником Парменида... Но что всего отвратительнее и всего лживее — так это безо всякой нужды сказать, что согражданин Парменида Зенон был его любовником!» (5; 275—276). Но это, конечно, спор о деталях, рассудить который теперь невозможно, да и вникать в него нет нужды. Главное в другом: Платон подтверждает, что Парменида и Зенона древние чтили как выдающихся философов. Скорее всего, современники понимали, что идеи элейского учения будут сохранены историей.

Парменид также был поэтом. Плутарх, отмечая, что философская поэзия — особый тип поэтизации, по вопросу «Как слушать поэтов?» дает такое разъяснение: «Стихи Эмпедокла и Парменида... суть теоретические рассуждения, заимствующие у поэзии как средство возвышенность слога и размер, чтобы избежать прозаичности» (15; 277). Правда, встречающееся у Плутарха выражение «теоретические рассуждения» вносит в раннее греческое философствование более поздний смысловой оттенок. Тем не менее можно согласиться с тем, что поэтическая форма не была для Парменида главной и, возможно, в еще большей мере, чем у Ксенофана, лишь служила выдвинутым на первый план философским целям. Но она и не была для элейской мысли чисто внешним, несущественным элементом. На той стадии развития древней философии, когда она, как у элейцев, еще парила в высотах космологическо-философской фантазии, поэтическая форма была уместной и органичной.

В тех исторических условиях для философии вообще было естественно породниться с поэзией, с литературой — в частности, пользоваться *жанром диалога* (открытие которого как философского жанра приписывают именно элейцу Зенону). Философствование о беспредельном, прекрасном космосе, о человеке, его уме, сердце, о прошлом и будущем, о высоком, добром в деяниях че-

ловека и человечества склоняло великих мыслителей к поэтической форме или к яркой, драматичной прозе диалогов. Нам предстоит убедиться в этом также и на примере Платона и Джордано Бруно. (Вспомните, кстати, какая оригинальная и яркая форма философствования создана российскими мыслителями XX века, примыкавшими к так называемому русскому космизму).

Но вернемся к Пармениду. Начиная с глубокой древности ценились или критиковались, но мало кого оставляли равнодушными донесенные преданием тексты Парменида, которые, видимо, входили в его поэму о природе¹. Завязку этого философского сочинения, пролог к нему (проэпий) Парменид использует для того, чтобы, опираясь на привычный для греков мир мифологических, художественных, а потом и философских фантазий, помочь читателю (и слушателю) отправиться в воображаемое интеллектуальное путешествие — в мир идей и образов элейской философии, а также объяснить, каковы главные цели и ценности, во имя которых только и следует «отпускать» быструю мысль путешествовать по путям дальнего космоса и в глубины сущностных изысканий, в конце концов позволяющих самым мудрым «встретить» вездесущее божество.

Кони, несущи меня, куда только мысль достигает
Мчали, вступивши со мной на путь божества многовещий,
Что на крылах по Вселенной ведет познавшего мужа.
Этим путем я летел, по нему меня мудрые кони,
Мча колесницу, влекли, а Девы вожатыми были.

(1—5; 295)

Забегая вперед, можно сказать, что эти образы близки образному строю диалогов Платона. Там тоже нам встретятся кони, колесницы, души, «странствующие» в невидимом мире «истинного бытия». Здесь речь идет не о подражании Платона Пармениду. Скорее, оба философа черпали свои образы из родников древнегреческой культуры и из устойчивых структур массового греческого сознания — таких, которые ученик З. Фрейда К.-Г. Юнг назовет греческим словом «архетипы». А вот в диалогах Джордано Бруно архетипика будет несколько иная: дух, ум мыслителя, воспеваемый не менее ярко и поэтично, устремится в самостоятельный, ничем и никем — ни воображаемыми конями, ни богами — не стесняемый, свободный полет. Однако есть и общее между названными философами: «полет» души, ума в глубины космоса они стремятся осуществлять во имя Закона, Правды, Истины.

¹ Далее при цитировании поэмы Парменида использованы новые версии перевода, предложенные А. В. Лебедевым в книге «Фрагменты ранних греческих философов», причем в случаях, когда важна не столько точность формул, сколько яркость образа, приводятся стихотворные переводы, помещенные в Приложении к разделу о Пармениде, а при обращении к существенным оттенкам именно философской мысли — прозаические переложения Парменидовой поэмы.

Дева — одна из тех «Дочерей Солнца», которые в поэме Парменида стали «вожатыми» путешествия юного философа, — обращается к нему со словами:

Юноша, спутник бессмертных возниц! О ты, что на конях,
Вскачь несущих тебя, достигнул нашего дома,
Радуйся! Ибо тебя не злая Судьба проводила
Этой дорогой пойти — не хожено здесь человеком —
Но Закон вместе с Правдой. Теперь все должен узнать ты:
Как убедительной Истины непогрешимое сердце,
Так и мнения смертных, в которых нет верности точной.

(24—30; 295)

Что же было поведано «спутнику бессмертных возниц» насчет «убедительной Истины»? Собственно, в поэме выражено самое главное в элейской концепции первоначала, а одновременно — концепции бытия и божества. Давайте и мы присмотримся к тому, что именно элеец Парменид считал «убедительной Истиной».

Главный для элеатов вопрос: что в философии значит слово «есть»?

...Спор [собств. «тяжба, требующая решения»] по этому делу —

Есть или *не есть*? Так вот, решено [~вынесен приговор], как [этого ^{вот в чем:} требует] необходимость,
От одного [пути] отказаться как от немыслимого, безымянного,
Путь, а другой — признать существующим и верным, ^{ибо это не истинный}

(15—19; 290)

Наш поднаторевший в учебниковой диалектике читатель наверняка найдет что возразить Пармениду. «Есть» и «не есть», бытие и не-бытие — противоположности. А раз так, то парменидовское «или» покажется ему в данном случае неуместным. Ведь великий диалектик Гегель приводил в единство диалектику бытия и не-бытия. Но, во-первых, это случилось много веков позже. Парменид же *одним из первых* прикоснулся к понятию бытия и к бытийной диалектике. А во-вторых, Парменид и его последователи Зенон и Мелисс вкладывают в свое «есть» особое содержание.

В этой связи стоит обратить внимание на изменение, которое в этом месте внесено в новую версию прозаического перевода поэмы Парменида. Ранее перевод звучал так:

Быть или вовсе не быть — вот здесь разрешение вопроса.
Есть бытие, а небытия вовсе нету;
Здесь достоверности путь, и к истине он приближает¹.

Прежний перевод был модернизирующим, а потому более понятным современному человеку. К тому же он казался привле-

¹ Антология мировой философии: В 4 т. М., 1969. Т. 1, Ч. 1, С. 295.

кательным благодаря созвучию со знаменитым гамлетовским вопросом¹. Однако, чтобы передать тонкие философские оттенки сложного «бытийного» рассуждения элеатов, должно быть очень точным исходное текстологическое (философско-лингвистическое) ориентирование. Смысл же коренного парменидовского вопроса точнее передает перевод А. В. Лебедева: *есть* или *не есть?* Ибо тут форма «*есть*» противопоставляется формам «*было*» («стало») и «*будет потом*».

Каким образом то, что есть [~ сущее-сейчас], могло бы быть потом?
Каким образом оно могло бы быть-в-прошлом [или: «стать»]?

От вопросов, поставленных Парменидом, весьма важных и основательных, тянутся нити ко всем последующим философским размышлениям о бытии, постепенно разрастающимся в особый раздел философского знания, который в философии существовал издревле, но только в новое время получил название «онтологии».

На первый взгляд ответить на вопросы Парменида не представляет труда. У того, что есть, у «сущего сейчас» наверняка имеется свое «было», свое становление, и обязательно — раз оно точно есть — в нем заложен хоть краткий момент будущего, его «потом». Это относится к наличным в каждый момент вещам, состояниям мира, человеческим сущностям. Но дать подобный ответ — значит не понять более сложного смысла вопроса и, следовательно, натолкнуться на другие парменидовские вопросы и ответы-парадоксы. Ибо Парменид задается вопросом не о «есть» какой-то вещи или вещи вообще, не о «есть» какого-то человека или мыслимых (как раз с помощью связи прошлого-настоящего-будущего) поколений людей. Он испытует вопросами о *самом «есть»*, о «сущем сейчас» *как таковом*, обо всей беспредельной совокупности, *целостности вот-сейчас-сущего*.

Правда, и сами элеаты — Парменид, а вслед за ним Зенон и Мелисс — постоянно смешивают два возможных уровня вопрошания о «*есть и не есть*», уровень философский, абстрактный и уровень обыденный, связанный с наблюдением над конкретными вещами. От смешения возникают труднейшие проблемы, загадки, парадоксы, которые задали науке и философии элеаты и которые с тех пор не перестают притягивать к себе многих исследователей. Если бы упомянутое смешение было всего лишь следствием мыслительных ошибок, то они были бы довольно быстро устранены. Но дело идет о неизбежных для философского и научного разума проблемных противоречиях и трудностях. Специфика, а одновременно и парадоксальная на первый взгляд при-

¹ В главе «Бытие» книги «Введение в философию» и я поддалась соблазну использовать старый перевод, не увидев в нем особых содержательных ошибок. Его использование представлялось мне тем более возможным, что поэтическое переложение на другой язык заведомо допускает некоторые вольности.

влекательность философствования элейцев, состоят в том, что они не только не затушевали трудности, возникающие перед разумом и познанием, но многократно усложнили, «утяжелили» их и в таком просто-таки неразрешимом виде выставили на суд... самого научно-философского разума. Да еще и втянули в парадоксы-апории философствования обыденный разум, которому впору прийти в отчаяние от аргументов, с помощью которых элейские философы последовательно разрушают «железные» очевидности повседневного опыта. Догонит ли быстроногий Ахиллес черепаху, если черепаха выползет из какого-то пункта много раньше, чем Ахиллес устремится за нею в погоню? Двигается или покоится выпущенная из лука стрела? Что за вопросы, скажет обычный человек, не посвященный в философские премудрости: Ахиллес, без сомнения, настигнет черепаху, как бы далеко она ни продвинулась своим «черепашьям шагом»; стрела, пущенная из лука, бесспорно, движется. Но вот спорить с Зеноном, поставившим эти и другие каверзные вопросы и давшим на них противоположные ответы, будет совсем не просто. Подождем, однако, с Зеноновыми апориями. Их философские предпосылки заключены в тех сложнейших поворотах мысли, которые уже были осуществлены или угадывались за по видимости легкой поэтической формой сочинений Парменида. Философия здесь выходила на совершенно необычную для обыденного разума, да и для самой философии, дорогу — ту, на которой рождалось ни с чем не сравнимое, до сих пор загадочное философское учение о *бытии*.

Для того чтобы вникнуть в него, да еще и распознать в первых тропках античного философствования о бытии будущий широкий тракт философской онтологической мысли, от читателя требуется терпение и особое напряжение ума.

Посмотрите, какая сложная, многоликая проблематика является нам, когда мы вместе с элеатами задумываемся, во-первых, о смысле «*есть*» и, во-вторых, о соотношении «*есть*» и «*не есть*». Мы строим множество высказываний, где имеется или предполагается слово «*есть*» (или слова «*не есть*»). Возможно построить достаточно полную типологию таких высказываний, которые соответствуют некоторым важнейшим сферам — но чего? Да сферам существующего, имеющегося, наличного (или, напротив, несуществующего). Мы, например, говорим:

- (эта и всякая другая) река *есть* (существует);
- (этот и всякий другой) дом (книга, статуя и т. д.) *есть* (существует);
- (этот и всякий другой) треугольник (многоугольник, круг и т. д.) *есть* (существует, скажем, нарисованным на доске);
- (это и всякое другое) государство *есть* (существует);
- (этот и другой) кентавр *есть* (существует, скажем, нарисованным в книге);
- (этот) атом (или его частица) *существует*;
- (эта или другая) категория (науки, философии) *есть* (су-

существует, например, в рассуждениях или сочинениях философов, ученых).

Нетрудно показать, что подобные высказывания как бы «заключены внутри» мыслей-высказываний-предложений, имеющих и другую лингвистическую форму. Например, предложения: «Река Волга впадает в Каспийское море», «Треугольник нарисован в тетради» — заведомо предполагают, что река Волга (как и Каспийское море), треугольник в тетради (и треугольник как геометрическая фигура) существуют. В предложении: «Человек мыслит» — заключено сразу несколько «есть»: человек *есть* мыслящий, человек *есть*, существует — и как какой-то конкретный человек, и как род. Декарт, по существу, «развернул» скрытую в предложении: «Я *есть*» — предпосылку о существовании в знаменитое «когито»: я мыслю, следовательно, я существую.

Но не вникая в логико-лингвистические аспекты, из этой многообразной проблематики выделим для разговора об элейцах чисто философские проблемы, сконцентрированные вокруг всеобщих понятий, или категорий философии, — *существования и бытия*.

Философия использует такого рода высказывания и напоминает о сферах, к которым высказывания относятся, чтобы выяснить, что общего между ними и что их объемлет в некую целостность. Общее усматривается прежде всего в следующем: все это «*есть*» (значит, существует, наличествует), причем в некоем более широком, целостном «*есть*». С точки зрения философии очень важно, что происходит движение мысли от констатации *существования, наличия* каждой отдельной единичности (их в философии именуют *сущими*) и каждой из сфер существования к *фиксированию их единства и различия*. Каждое сущее и каждая сфера существования «*есть*» *вместе с другими сущими*, объединенными в универсальную целостность, но они существуют, наличествуют, опознаются как сущие всякий раз совершенно особыми способами. Говоря коротко и предварительно, акцент на единство и различие в «*есть*», в существовании и получает оформление через категорию «*бытие*» (а также родственные категориальные оттенки) и учение о бытии. Отсюда видна и связь «*бытийной*» мысли с категориями существования, сущего и отличия, отталкивание от них, движение в новую понятийную сферу.

Возвращаясь к приведенным ранее предложениям, читатель вправе спросить и возразить: разве кентавр существует? Ведь это вымышленный образ! Этот вопрос-недоумение и означает вхождение в проблематику бытия или, выражаясь словами классика философии XX века М. Хайдеггера, «*вопрошание о бытии*». Конечно, кентавр *есть*, существует не так, как существуют предметы, процессы «*первой*» и «*второй*» природы — река, дерево, дом, книга и т. д. Но когда-то и где-то придуманный, кентавр тем не менее потом уже существует, наличествует, хотя и по-своему: в воображении конкретных людей и в изображениях, сохраняю-

щихся в культуре. Примерно так же существуют, наличествуют другие интеллектуальные продукты — фигуры и теоремы геометрии, величины, вычисления арифметики и алгебры, атомы физики, образы литературы и искусства, категории и понятия философии. Но то, что они становятся *особыми областями существования*, включенными в более обширные сферы индивидуальной и социальной жизни людей, в их культуру, несомненно. Проблема многообразной целостности всего универсума в его существовании или (на философском языке) проблема бытия — все, что угодно, только не философская выдумка. Всякий человек, любое поколение людей в каждом из действий и процессов мысли — независимо от того, создаст ли они, преобразуют мир зримых глазу предметов, процессов или имеют дело с отношениями людей, с продуктами научной мысли или с образами искусства, созданными воображением, — прежде всего должны знать или узнать, существуют ли уже и как именно существуют, наличествуют, даны те «объекты», на которые направлены или будут направлены их действие и мысль. Поэтому изначальность отношения к существованию и к бытию, смею утверждать, «срисована» философией с любого, в сущности, действия и с любого акта мысли человека (как существа цивилизации).

К этой многосложной проблематике, которую я наметила, прибегая уже к сегодняшним размышлениям о бытии, впервые продвинули философию именно элеаты. Но продвижение оказалось чрезвычайно трудным, противоречивым.

Элеаты широко пользуются именно понятием бытия, уже придавая философской категории бытия другие функции по сравнению с понятием существования. Но, продвинув тем самым размышление к еще более общей, возможно, предельно общей границе универсального единства мира, философы-элейцы то и дело отступают на «ступеньку» существования. Правы те авторы, которые зафиксировали, что у Парменида и Зенона есть два различных — соприкасающихся и конкурирующих — понимания: бытие то отождествляется с сущими, со сферами космоса и земного существования, то берется в его уже более абстрактном, философско-категориальном значении¹. И каким же причудливым становится мир в изображении элеатов! С одной стороны, это мир, где действуют «физические» по облику начала и стихии, где уместны почти физические уподобления. У Парменида, например, тут и «Свет» и «Ночь» (9; 297), и «эфирная природа» и «все, что в эфире» (10; 297), и активный, динамичный «беспримесный огонь» (12; 298), и сама Земля. И даже когда Парменид переходит к «целостному сущему» — когда движется к понятию бытия, — то и здесь не обходится без «мирских» образов-уподоблений: бытие ...закончено

Со всех сторон, похожее на глыбу совершенно-круглого Шара, Везде [= «в каждой точке»] равносильное от центра...

(7—8 (42—44); 291)

¹ См.: Комарова В. Я. Учение Зенона Элейского. Л., 1988. С. 76 и др.

Но, с другой стороны, характеристики бытия — они-то и привели к противоречиям, парадоксам — прилаживаются к тому реальному факту, что бытие есть философская категория, выражающая всеобщую связь всех сущих и всех сфер сущего. А что можно сказать о *всеобщей связи*, обо всем? Да именно то, что элеаты пытались сказать о бытии: что связь эта едина и единственна, что у нее нет и не может быть физических частей и границ, что она непрерывна и вечна, как вечен мир и т. д. Если принять в расчет особый предмет разговора — бытие, *все* (у элеатов тождественное «*есть*», «*сущему сейчас*»), то не найдешь ничего странного и неоправданного в поэтико-философских утверждениях Парменида.

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 рожденье угасло и гибель пропала без вести.

И оно неделимо, ибо оно все одинаково,

И вот тут его ничуть не больше, а [вот там] ничуть не меньше,

Что исключило бы его непрерывность, но всенаполнено сущим.

Тем самым Все непрерывно: ибо сущее примыкает к сущему.

(7—8 (18—25); 290—291)

Отрицая за Бытием как символом Всего, воплощением всеобщей связи то, что присуще физическим вещам и состояниям, элеаты, без сомнения, правы. Заострив парадоксы, противоречия проблемного и единого, прерывного и непрерывного (континуума), целого и части, элеаты одновременно и поставили в тупик, и продвинули вперед философско-математическую, логическую мысль¹.

То, как эти проблемные сдвиги, парадоксы, противоречия запечатлелись в более общих философских рассуждениях о бытии, а вместе с тем о едином и многом, движении и покое, кратко рассмотрим на примере Зенона.

Зенон Элейский:

апории в свете проблемы бытия

Зенон Элейский (акмэ — середина V века до н. э.) — фигура значительная, но и по-своему экстравагантная. Диоген Лаэртий сообщает: «Был он человеком исключительных достоинств и в философии, и в политической жизни, сохранились его книги, полные большого ума» (1; 298). Имеются мнения доксографов об участии Зенона в заговоре против элейского тирана Непарха (или,

¹ См. об этом: *Гайденок П. П.* Эволюция понятия науки. М., 1980. С. 57—61, 143—145, 54—57, 112—114 и др.

возможно, Диомедонта), о провале заговора и отважном, дерзком поведении философа после ареста. «Когда на допросе его стали спрашивать о сообщниках и об оружии, которое он привез на Липару, он донес на всех друзей тирана с тем, чтобы оставить его в одиночестве, а потом, [заявив], что он-де должен кое-что сказать ему на ухо кое о ком, укусил [тирана за ухо] и не отпускал до тех пор, пока не был заколот...» (1. С. 298—299). Так было или иначе, но об антитиранических настроениях Зенона и его «презрении к сильным мира сего», сродни гераклитовскому, сообщается в ряде свидетельств. Но все же сведения о жизни Зенона — скорее легенды, относительно которых до сих пор не прекращаются споры. Посещал ли Зенон Афины, чтобы принять участие в спорах с афинскими мудрецами, или, как утверждает тот же Диоген Лаэртий, он никогда не покидал родного города? Точно ответить на этот и другие спорные вопросы пока не представляется возможным.

А вот о приверженности Зенона учению Парменида и о его собственных рассуждениях доксографы сообщают единодушно и достаточно подробно, хотя до нас дошли не тексты приписываемых самому философу диалогов (их предполагаемые названия — «Споры», «Против философов», «Истолкование учений Эмпедокла», «О природе»), а пересказ того, что последующим мыслителям — Аристотелю, Симпликию, Филопону и др. — казалось в них (или имеющих к их времени пересказах) самым интересным и важным.

Главные философские утверждения Зенона являются своего рода повтором исходных тезисов философии Парменида: сущее одно, едино, а потому оно непрерывно и неделимо (20a), не имеет частей (20b), неподвижно, бесконечно (20c). Отсюда, согласно Пармениду и Зенону, следует, что есть только единое и нет многого, есть только неделимое и нет деления, есть только неподвижное и нет движения. Можно сразу заметить и возразить, что из характеристик сущего (бытия), как такового, не следует то же для обычных тел и состояний мира. Зенон такое возражение предвидит и вовлекает современников, а также и потомков в спор как раз относительно обычных вещей и состояний. В споре он формулирует уже знакомые нам апории. О двух из апорий — «Ахиллес и черепаха» и «Стрела» — уже упоминалось. Главный аргумент в пользу того, что Ахиллес не догонит черепаху, типично зеноновский, и он лежит в основании целого ряда парадоксальных рассуждений Зенона. Симпликий, комментируя соответствующий пересказ Аристотеля, так передает этот аргумент: «В самом деле, необходимо, чтобы догоняющий прежде, нежели он догонит, сначала достиг черты, с которой стартовал убегающий. Но за то время, пока догоняющий приходит к ней, убегающий продвинется на какое-то расстояние, хоть и меньшее, чем пройденное [за то же время] догоняющим...» (26; 309). Более общего характера аргумент — «Дихотомия» — устанавливает: чтобы пройти некоторое расстояние, надо пройти половину, по-

том половину половины и так до бесконечности. Значит, о погоне Ахиллеса за черепахой надо, согласно Зенону, заключить следующее: «И так как в силу бесконечной делимости величин можно брать все меньшее и меньшее расстояние до бесконечности, то Ахиллес не догонит не только Гектора, но даже черепаху» (26; 309). Но не думайте, что Зенон оставит быстрого Ахиллеса столь бессильным, а обыденное сознание покинет совершенно обескураженным. Преподав обычному человеку лишь один важный урок — надобно уметь сомневаться в своих очевидностях, но и уметь их отстаивать, — Зенон скорее стремится повергнуть в прах тех, против которых с самого начала было затеяно сложнейшее интеллектуальное разбирательство. А именно: философов, которые диалектически утверждают пусть и противоречивую, но совместимость единого и многого, бесконечного деления и пределов деления, движения и покоя. Это в них выпущены стрелы апорий, в том числе и стрела так нужного Зенону воображаемого лука. Парменид обругал философов, допускающих возникновение — уничтожение, единое — многое, «лишенными знания», людьми «о двух головах», и Зенон, верный ученик, употребляет всю изобретательность своего незаурядного ума, чтобы доказать, что учитель был совершенно прав. Ахиллес ведь несомненно догонит черепаху. Следовательно, не правы те (философы и математики), которые допускают *бесконечность деления*. Может быть, Зенон тут приближается к позиции атомистов? Пределенная близость подходов есть. Однако и атомистам Пармениду и Зенону есть что возразить: ведь те, хоть и мысленно, «делают» сущее, а оно вообще неделимо! Что из того, что атомизм ставит предел делению — сама мысль о делимости в данном случае нелепа. Впрочем, элейцы весьма непоследовательны. Их аргументы — пускай это «аргументы от противного» — проводят нас, как в апории об Ахиллесе, через процедуры физического, зримого деления там, где о делении идет речь скорее в абстрактно-логическом, математическом, философском смысле. А тогда Ахиллес — не более чем вспомогательный образ. Что с быстрым бегуном и тихой черепахой происходит в обычной жизни, уже не является предметом рассмотрения. В мысли же «делить» можно как угодно, лишь бы соблюдались некоторые принципы и правила теоретического поиска. В том «мире» вполне уместна даже смена ролей: «победа» черепахи на агоне! Но в том-то и дело, что элейцы постоянно смешивают Ахиллеса и черепаху как образы сущего, реально существующего (и тут вместо Ахиллеса можно поставить любого бегуна, состязающегося с любой черепахой) и их же как ирреальных, чисто идеальных «персонажей» теоретического действия. (Даже и такое смешение по-своему плодотворно, ибо теоретическое рассуждение часто — не всегда, однако, — связано с какими-то сущими, существованиями и их моделированием.)

Несколько иначе обстоит дело в апории о стреле и в других сложных рассуждениях, касающихся движения. Поскольку и тут

в спор включена проблема бесконечного — конечного, аргументация снова направлена против их диалектики и на удержание единого, бесконечного, вечного. Отсюда и общефилософские выводы элеатов, направленные сразу против диалектики пифагорейцев, Гераклита, атомистов, Эмпедокла, — выводы, которые мы разбирали только применительно к проблеме *сущего и бытия*.

Проблемы и парадоксы бытия

Вспомним, что «раскол» на категории сущего, существования и бытия возник из двойственности учения о первоначале. Как было показано ранее, первоначало и связано с сущими, со сферами сущего, и выводит к абстрактным проблемам всеобщего. Если иметь в виду вещи природы, человека как природное существо и ставить вопрос об их существовании, разговор о возникновении — уничтожении, частях — целом, конечном — бесконечном вполне имеет смысл. Но представим, что философское размышление, не переставая относить первоначало к миру, сосредоточивается на логике и сущности самого первоначала. Что *есть* и как «есть» вода Фалеса или огонь Гераклита? Ясно, что к ним уже не относятся характеристики, справедливые в отношении воды какой-то реки или огня какого-либо очага. Да и те объективные всеобщие связи мира, те сущие, которые как бы сконцентрированы «за» философскими категориями, принципиально отличны от преходящих, конечных предметов, процессов, предметных целостностей. Бытие в этом двойном толковании (всеобщая связь и философское ее понимание), действительно, не имеет физических частей, не может быть — *в обычном смысле* — делимо, подвергнуто конкретному изменению и т. д.

Бытие не имеет степеней сравнения, размеров (не может быть «маленьким», «большим», «средним»), качеств (не может быть зеленым или красным) и т. д. Не очевидно ли это? Философия элеатов подтолкнула к тому, чтобы рядом с очевидностями повседневного чувственно-предметного опыта поставить и очевидности интеллектуального рассуждения и усмотрения. Она стала защищать право ученых и философов на работу с абстрактными «мирами», которые с точки зрения обычного сознания могут представляться странными, причудливыми, ирреальными, фантастическими. Но ведь работа эта чем дальше, тем больше превращалась в важнейшую составляющую человеческой культуры, а далекие «вечные миры» религии, математики и самой философии неожиданно оказались для множества людей по крайней мере не менее нужными и близкими, чем мир вещей природы или общественных институтов. Общие и всеобщие идеи (единства, движения, места и времени, делимости сущего, бытия и т. д.) — вот над чем, вслед за предшественниками и в остром, ярком споре с ними, начинают, *но только начинают* трудиться элеаты. И пожалуй, как раз от них непосредственное всего сим-

волическая эстафетная палочка размышления и спора передается великому Платону. Но мы несколько повременим с ее передачей, рассказав перед этим еще об одной новаторской реформе, начатой в философии античности.

4. РОЖДЕНИЕ АТОМИСТИЧЕСКИХ ИДЕЙ В ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ (ДЕМОКРИТ)

В развернутом здесь повествовании об античной философии не случайно уже не раз возникала тема Демокрита. Подобно тому как в музыкальном произведении мелодическая тема, которая должна быть развита в дальнейшем, присутствует и в предшествующей его части, так и философия Демокрита логически была задана раньше, чем реально возник, развился атомизм, раньше чем Левкипп и его ученик Демокрит начали осуществлять новаторскую реформу в философии, приведшую к утверждению первого на Западе *исторического типа философского и научного атомизма*. Но прежде чем продолжить и углубить разговор о неизбежном рождении идей атомизма, об их логической связи с древнегреческими учениями о первоначале, хотелось бы рассказать о том, каким интересным, ярким философом, какой замечательной личностью был Демокрит, показать, насколько его жизнь и взгляды были связаны с культурой, социальным бытием древних греков. Он представляется мне настоящим греком, воплотившим в своих философских мыслях и практических действиях динамизм, новаторство древнегреческого сознания.

В Демокрите как бы кристаллизовался тип древнегреческого мудреца со всеми характерными для него чертами, даже внешними странностями поведения и жизни. И он сам последовательно, как мы увидим, защищал ценности жизни и поведения мудреца, преимущества мудрости как способа жизнедеятельности, подчеркивал ее нравственную притягательность. Демокрит как бы рефлектирует на все то, с чем связано положение философа в мире: осмысливая нравственную позицию мудреца, он судит с этой позиции о морали, нравственности общества в целом, о том, какие именно люди больше всего нужны обществу. Иными словами, от мудрости и жизни мудреца как от центра прочерчиваются линии к образу жизни других людей, к нравственности древнегреческого полиса. А отсюда вырастает существенной важности социальный критицизм Демокритовой философии.

Жизненный путь Демокрита

Точных свидетельств о годах жизни Демокрита нет. Считают, что он начал писать примерно в 428 или 425 году до н. э. (но вряд ли позже). Полагают, что Демокрит был настоящим долгожителем: умер он, возможно, в 370 году, то есть уже в другом сто-

лети, прожив более ста лет. Родина его — Абдеры на Фракийском побережье. Этот город, из которого вышли и другие мудрецы, например Пифагор, пользовался в Греции особой славой: считалось, что жители Абдер по виду простачки, но все, как говорится, себе на уме. Существует и другое мнение: жители Абдер очень любили прикидываться глупыми и так долго это делали, что в конце концов превратились в настоящих глупцов. Жителей Абдер обвиняли и в том, что они во имя своей пользы могут поступать беспринципно по отношению к иным полисам. История, действительно, оставила примеры беспринципного поведения жителей Абдер. Во время греко-персидских войн, когда многие древнегреческие полисы страдали от персидского нашествия и объединились в борьбе с ним, абдеряне, решив, что им выгоднее дружить с персами, принялись задабривать их. Жители Абдер боялись в то время не столько персов, сколько власти соседнего греческого острова Фасос. Непосредственно с событиями греко-персидской войны доксографы связывают и судьбу семьи, из которой вышел Демокрит.

Когда персидский царь Ксеркс, вторгшийся в Грецию, с большим позором должен был ретироваться, при его отступлении произошел такой эпизод: на обратном пути в Персию Ксеркс остановился в Абдерах, где дружелюбно был принят жителями. Греки потом никак не могли простить абдерянам теплого приема, оказанного завоевателям. И среди тех, кто особенно приветливо встречал Ксеркса, был отец Демокрита — Демосид. Ксеркс некоторое время погостил в Абдерах, воспользовавшись и гостеприимством отца Демокрита. По преданию, уезжая из Абдер, Ксеркс решил отблагодарить особенно гостеприимных хозяев. В частности, в доме отца Демокрита персидский царь оставил кого-то из своих магов и халдеев — тех самых мудрецов, которые были хранителями восточной мудрости. Они занимались математикой, астрономией, владели многими другими знаниями. Эти маги и халдеи как будто и были первыми учителями детей Демосида, включая Демокрита. Правда, потом Демокрит и сам посетил Древний Восток. К. Маркс в своей докторской диссертации отметил, что Демокрит объездил полмира, чтобы накопить опыт, знания и наблюдения. Но если верна рассказанная легенда, то знакомство Демокрита с восточной мудростью, с восточной философией началось с детских лет благодаря первым учителям.

Некоторые интерпретаторы даже утверждают, что сама идея атомизма была подсказана или рассказана Демокриту персидскими учителями. И для такого предположения есть основания, потому что эта идея, вероятно, еще в VII—VI веках до н. э. вызревала на Древнем Востоке. Но вряд ли из персидской мудрости Демокрит мог в чистом виде заимствовать идею атомов. Хотя не исключено, что воззрения восточных мудрецов повлияли на него ассоциативно, подтолкнув к соответствующим размышлениям. Думается, что гораздо большее влияние на Демокрита

критика должна была оказывать логика размышлений, связанных с развитием философии первоначально. При этом какая-то подсказка, пришедшая с Востока, могла сыграть здесь роль интеллектуального толчка. Но все это предположения. Правда, об одном, по крайней мере, можно говорить более точно: Демокрит обучался у хороших учителей и сумел накопить большие знания, которые относились к пранауке, восточной и древнегреческой, а также к собственно античной философии. Подтверждением этого могут служить его произведения. Но подробнее об этом речь пойдет после завершения рассказа о жизни Демокрита.

Когда умер его отец, оставив своим сыновьям наследство, то тут Демокрит, по мнению некоторых своих практических сограждан, совершил неразумный, просто необъяснимый поступок: из наследства он выбрал себе не землю, не дом, не рабов, а деньги, правда по тем временам немалые. Но ведь деньги, рассуждали недоумевающие сограждане, можно легко потерять, с ними многое может случиться. Однако Демокрит выбрал деньги отнюдь не случайно: он совершенно точно знал, что с ними будет делать — решил отправиться в дальние путешествия. Около десятка лет Демокрит провел в путешествиях: его, конечно, интересовали другие страны, города, народы, но больше всего влекли к себе знания, которые он мог получить в этих странах. Иными словами, Демокрит довольно рано определил себя как личность, выбрав путь «человека знания», мудреца, философа.

Возвратясь из путешествия, он не привез ни товаров, ни увеличившейся суммы денег (по понятиям жителей Абдер, он вообще ничего не привез, ибо приехал более бедным, чем был раньше). Тогда-то против него и было возбуждено судебное дело о растранжиренном наследстве. Впрочем, дело было не только в судебной каре: мот, пустивший по ветру отцовские денежки, вызывал и нравственное осуждение. Одним словом, и с правовой и с нравственной точки зрения Демокрит заслуживал, по понятиям жителей Абдер, тяжкого наказания. Но когда на судебном процессе его спросили: что же он сделал с отцовскими деньгами, что привез из путешествия и как оправдывается, как защитит себя в возбужденном против него деле, Демокрит прочитал судьям — либо частично, либо полностью — свое сочинение «Мирострой».

Решение судей было неожиданным и очень любопытным: они признали, что Демокрит взамен отцовского наследства накопил мудрость, знания; за время путешествия он стал мудрецом; книга, которая была прочитана судьям, это удостоверяет. Демокрит по суду был оправдан.

Существует легенда, что Демокрит не единственный раз привлекался к суду. Во всяком случае, и потом сограждане весьма подозрительно относились к его образу жизни. Не очень ясно, во время первого процесса или несколько позже некоторые влиятельные жители Абдер настояли на приглашении Гиппократы для освидетельствования философа, который вел себя очень

странно. Дело не в том, что Демокрит, не имея своего дома, жил при храме: в Греции мудрецы, философы, не имевшие никакого отношения к религиозной деятельности, подобно Гераклиту, нередко селились при храмах. Станным казалось другое: Демокрит был настолько погружен в свои занятия, что иногда совершенно забывал о людях, обдумывая какие-то идеи, вдруг разражался смехом (по этой или по другой причине, но Демокрит получил прозвище Смеющийся. Быть может, его называли так потому, что, по преданию, он написал специальное сочинение о смехе). Как бы то ни было, Гиппократ, приехав в Абдеры, согласно легенде, имел возможность достаточно долго беседовать с Демокритом. Ответ, который Гиппократ дал, мог дать жителям Абдер, скорее всего звучал так: для внешнего взгляда Демокрит ведет себя странно, но это вполне нормально для человека, который погружен в свое дело, в творчество. Мыслит же он как великий человек — логично и стройно. Гиппократ не оставил никакого сомнения в том, что странности Демокрита — это странности большого таланта, может быть, странности настоящего гения, если вообще можно признавать их странностями.

Гиппократ не просто оправдал Демокрита перед жителями Абдер. Между философом и врачом потом как будто бы завязалась переписка; они обменивались письмами-сочинениями, то есть поддерживали плодотворную творческую дружбу. Хочется верить, что так оно и было: дружба и сотрудничество двух великих людей греческого мира, созвучие личностных типов помогает понять, как рождались и распространялись великие идеи древнегреческой культуры.

Демокрит — в сохранившихся отрывках сочинений или дографических свидетельствах — обнаруживает весьма основательное знакомство с древнегреческой наукой и философией. В ряде работ зарубежных и отечественных историков философии (например, в исследованиях С. Я. Лурье) показано, сколь основательно Демокрит был знаком с математикой, сколь плодотворным осмысление путей развития математического знания оказалось для выработки его собственной концепции. Это был, по существу, и новый шаг в развитии древнегреческой математики. Во времена Демокрита в развитии математики были разработаны идеи предела, предела деления — проблема делимости глубоко рассматривалась прежде всего на математическом уровне. По сути, был сделан первый шаг по пути движения математики к *концепции бесконечно малого*. Уже у элеатов маячила мысль о том, что можно себе представить деление малого еще дальше. Но их пугало то, что это представление приводило как бы к распадению, исчезновению единого. На смелое преобразование идеи предела, делимости и в то же время на спасение самой мысли о едином как раз и решился Демокрит.

В античной математике, в особенности в геометрии, существовал метод доказательства некоторых математических теорем (он и сейчас применяется в элементарной математике), при кото-

ром более сложная фигура разбивалась на отдельные фигуры — те, которые более элементарны и известны. Целый ряд задач казался Демокриту решаемым при двух условиях: с одной стороны, предполагалось длительное движение мысли ко все более и более малому; с другой стороны, этому движению где-то и когда-то воздвигался предел. Математические решения, которые удовлетворяли Демокрита-математика, были как бы параллельны, аналогичны рассуждениям на философском уровне, идущим от милетской школы и элеатов. Демокрит, по свидетельствам, неплохо знал их философию. И не случайно в качестве «авторов» атомизма называют милетца Левкиппа и Демокрита.

Хотя личность Левкиппа полулегендарна, сейчас среди историков философии утвердилось более или менее общее мнение, что такой философ должен был существовать реально. Он переселился из Милета в Элею, а потом в Абдеры, где с ним и встретился Демокрит. Левкипп и был, как полагают, греческим учителем Демокрита. Идея атомизма родилась в его уме; он передал ее Демокриту, который сам уже был готов философски воспринять эту идею.

Итак, через Левкиппа — а быть может, не только через него — Демокрит познакомился с философией милетской школы и элеатов. Предполагают, что он слушал еще одного видного греческого философа — Анаксагора. Свидетельства подтверждают и то, что Демокрит был хорошо знаком с философией софистов, даже вел полемику с ее создателями. Существует, например, такая легенда о встрече Демокрита с Протагором: Демокрит увидел молодого человека, который ловко нес очень большую вязанку хвороста. Сначала Демокрит обратил внимание на то, как велика вязанка хвороста, а потом понял, что молодой человек придумал специальное приспособление из палок и дощечек, помогающее переносить больше хвороста, чем это делалось обычно. Демокрит остановил юношу, расспросил, поговорил с ним, а затем предсказал ему блестящее будущее. Этим молодым человеком будто бы и был Протагор. Правда, в легенде многое неправдоподобно, хотя бы то, что Протагор на самом деле был старше Демокрита. Но вот то, что эти философы были знакомы с учениями друг друга, опровергнуть трудно. Демокрит, по свидетельствам доксграфов, не просто время от времени полемизировал с учением Протагора, но даже написал против него специальную книгу. Кроме того, будучи современником Сократа, Протагора, Горгия, Демокрит вряд ли мог не слышать о споре между Сократом и софистами. Ему, скорее всего, нужно было определить свою позицию по отношению к учению софистов. Ведь то была эпоха, когда противоборство софистов и Сократа стало заметным явлением греческой культуры и жизни.

По свидетельствам древних, Демокрит очень интересовался кружком Сократа, побывал в Афинах и как раз после пребывания в этом знаменитом городе написал свою работу «О человеке». Собственно, осмысление проблемы возникновения куль-

туры, языка, человеческого общества, государства как будто и было навеяно путешествием Демокрита в Афины. Современники считали Демокрита весьма осведомленным также в учении Пифагора и пифагорейцев. Одним словом, вряд ли было что-то существенное в античной философской мысли, чем бы специально ни занимался, что бы ни изучал, над чем бы ни раздумывал Демокрит и что так или иначе не повлияло бы на возникновение его концепции.

Демокрит о человеке, его жизни и человеческих ценностях

Демокрит принял горячее участие в споре о ценностях, о достоинстве человека — о том, что для человека наиболее важно, как, во имя чего человек должен жить. Его, как и его предшественников-мудрецов, волновали вопросы, которые и сегодня остаются животрепещущими: существуют ли принципы, которые можно назвать самыми высокими нравственными основаниями жизни? А если существуют, то в чем они состоят? Вмешавшись в спор софистов и Сократа, Демокрит проявил стремление отстаивать собственную социальную позицию в мире, в котором есть самые разные устремления, взгляды, интересы, — позицию мудреца, который живет не только мудростью, не только идеальным, не только интеллектуальными заботами. Но при этом он твердо и четко различает, разделяет, даже противопоставляет так называемые телесные блага и удовольствия — и душевное благо, которое считает божественным. «Не телесные силы и не деньги делают людей счастливыми, но правота и многосторонняя мудрость», — говорит Демокрит. Здесь слышны, полагаю, отголоски полемики с соотечественниками, современниками, в частности с теми, кто попрекал его «разбазаренными» отцовскими деньгами. «Телесная красота человека, — согласно Демокриту, — есть нечто скотоподобное, если под ней не скрывается ум»¹.

Такое противопоставление говорит о несовместимости в глазах Демокрита — и, наверное, многих его единомышленников — правоты, мудрости, с одной стороны, и стремления к материальным благам, прежде всего к деньгам, — с другой. «Как из ран самая худшая болезнь есть рак, так при обладании деньгами самое худшее — желание постоянно прибавлять к ним», — заявляет Демокрит (С. 320).

Обосновывая преимущество нравственной позиции мудреца, Демокрит постоянно настаивает на том, что надо обуздывать желания и страсти, воспитывать умеренный характер. Сильные желания, направленные на достижение чего-нибудь одного, делают душу слепой по отношению ко всему прочему, подчеркивает Демокрит, которого привлекает полнота жизни. Он настаивает на том, что «свиноподобны те люди, которые стремятся к

¹ Фрагменты из Демокрита цит. по: *Маковельский А. О. Древнегреческие атомисты*. Баку, 1946. С. 308, 309 (далее страницы этого издания указаны в тексте).

роскоши». Счастье, по Демокриту, в хорошем расположении духа, в его невозмутимости, гармонии, симметрии, в неустрашимости души. Все эти качества, устремления души и объединяются у Демокрита в понятии о *высшем благе*. Вовсе не полагая, что достигнуть такого состояния очень легко, он драматически повествует о непрекращающейся тягбе души и тела, которую, вероятно, не раз испытывал на самом себе. Не только тело виновно перед душой. Душа, считает Демокрит, при неправильном употреблении может стать для тела постоянным источником несчастья.

Не соглашаясь с софистами в том, что никаких устойчивых ценностей нет, особое значение Демокрит придает таким ценностям, как справедливость, честность, истина. Люди обычно знают, что такие ценности существуют, и могут к ним стремиться. «Должно препятствовать,— говорит философ,— совершению несправедливого поступка. Если же мы этого не в состоянии сделать, то, по крайней мере, мы должны не содействовать несправедливому поступку». Развивая и углубляя мысль, он утверждает: «Не из страха, но из чувства долга должно воздерживаться от дурных поступков». Согласно Демокриту, «совершающий несправедливость несчастнее несправедливо страдающего». Правильна или неправильна эта мысль с житейской точки зрения, но Демокриту важно отстоять ее как нравственную истину (С. 311).

Он нередко говорит о том, что подлинная добродетель в поступках должна быть противопоставлена речам о добродетели, поэтому «должно приучать себя к добродетельным делам и поступкам, а не к речам о добродетели». При этом Демокрит выделяет не только очень высокие ценности — такие, как справедливость, честность. Нередко философ со страстью отстаивает ценности дружеских, теплых, доверительных отношений между людьми, которые в древнегреческом мире становились все более проблематичными и потому приобретали новую значимость; резко выступает против завистливости, недоброжелательства, корыстолюбия. «Истинный благодетель,— говорит Демокрит,— не тот, кто имеет в виду отплату, а тот, кто хочет делать добро». «Должно стыдиться самого себя столько же, как и других людей... В каждой душе должен быть начертан закон: Не делай ничего непристойного!» (С. 310).

Демокрит специально обращается к вопросу, которым задавался еще Гераклит: что такое глупость и невежество? Глупость, многознание и невежество рассматриваются им не просто как личные качества, к которым можно относиться снисходительно. Обсуждается действительно опасная и, видимо, вечная ситуация: глупость и невежество проникают в гражданскую деятельность, в сферу управления людьми. Демокриту принадлежат меткие высказывания на эту тему: «Глупцам лучше повиноваться, чем повелевать»; «Ни искусство, ни мудрость не могут быть достигнуты, если им не учиться»; «Чем менее достойны дурные гражд-

дане получаемых ими почетных должностей, тем более они становятся небрежными и исполняются глупости и наглости»; «Глупцы стремятся к выгодам, доставляемым счастливым случаем, знающие же ценность таких выгод стремятся к выгодам, доставляемым мудростью» (С. 314).

Иными словами, образование, мудрость и стремление к богатству, к власти для Демокрита — полярные противоположности. Богатство он считает источником безнравственности. Стремление к богатству почти обязательно порождает безнравственность человека, неуравновешенность его характера, а значит, приводит к невозможности личного счастья. Философа волнует вопрос: может ли человек, вступивший на путь мудрости, достичь личного счастья? И шире: возможно ли вообще достижение личного счастья? Демокрит в этом отношении настроен весьма оптимистично. Он полагает, что подлинное счастье может быть найдено, и именно на пути мудрости. Отодвигая на второй план материальные блага, богатство, ограничиваясь самым необходимым, человек, по Демокриту, сразу освобождает себя от многих безнравственных соблазнов. Ведь богатство, лишая человека покоя, не делает его счастливым: богатый всегда завидует еще большему богатству и хочет добиться его. Если он снова обогащается, то опять кому-нибудь завидует. Иными словами, богатство никогда не приносит человеку душевного равновесия.

Эта линия философского рассуждения достаточно однозначна. Она будет то и дело воспроизводиться в истории философии. Примерно так же станут в новое время рассуждать Спиноза и многие другие философы. В какой-то мере та же тема возникнет у Платона. И не случайно, что подобные высказывания Платон вложит в уста Сократа. Вероятно, такие мысли действительно были свойственны Сократу. Для Демокрита, таким образом, как и для большинства греческих мудрецов, бескорыстная мудрость, которая не знает суетных страстей и пустого страха, невозмутимая мудрость стоит всего прочего, заслуживает наибольшего уважения. А с мудростью связаны поиск и защита истины, что тоже Демокрит относит к разряду центральных ценностей. Значит, Демокрит защищает мудрость, то есть образованность, ученость, умеренность в желаниях, ориентацию на бедность, результатом чего является спокойствие духа, радость. Высшей наградой тогда и становится счастье.

Рассуждения Демокрита о ценностях достаточно просты. Они вряд ли выстраиваются в какую-то стройную концепцию. Это, скорее, защита ценностей, которые ему лично как философу-мудрецу наиболее дороги. Это и рассуждение о нравственности на уровне философской моралистики, которая очень близка к простому, житейско-нравственному рассуждению благонравного, добродетельного, духовно ориентированного человека; и проповедь аскетизма, связанного с высокими интеллектуальными наслаждениями. Философ-мудрец отстаивает этический идеал человека, устремленного к духовным благам, подчеркивает при-

влекательность и мудрость человеческого, гуманного характера, уравновешенного, несуетливого образа жизни. С непритязательностью, простотой этики Демокрита связана подмеченная Цицероном особенность его нравственного философствования: в рассуждениях Демокрита чаще всего встречаются ссылки на хорошее расположение духа. То, что говорит Демокрит, замечает Цицерон, превосходно, однако не вполне закончено, ибо немного сказано о добродетели, да и то, что сказано, не объяснено.

Если судить по имеющимся отрывкам, то с Цицероном можно согласиться. Во всяком случае, недостаточная глубина этических идей Демокрита контрастирует с интеллектуальной изощренностью его мыслей о природе, о первоначале. Именно вокруг этой проблематики Демокрит и строит развернутое учение, как бы пытается сам ставить себе труднейшие вопросы и отвечать на них, чего почти нет в его, правда, очень ясной, но несколько прямолинейной этике. Вместе с тем четкое отстаивание названных ценностей, борьба против их релятивизации — несомненное достоинство начал нравственной философии Демокрита.

Не может не привлечь внимание к моралистике Демокрита, к его этическим, нравственным ориентациям и такая особенность — ясная *связь этического образца* и, так сказать, *социального идеала*. Демокрит не оставляет никаких сомнений в том, что проповедуемый им идеал лучше всего уживается со служением общественному долгу. Как раз тот человек, который ориентируется на душевные блага, старается воспитывать в себе умеренность, справляется со своими страстями, тот человек, который не гонится за богатством, и есть, по Демокриту, лучший гражданин. Такой человек никогда не поступит несправедливо. А справедливость Демокрит числит среди высших социальных ценностей и добродетелей. Об этом свидетельствуют следующие его высказывания: «Должно заступаться за тех, которые несправедливо страдают, и не позволять обижать кого бы то ни было. Ибо так поступать — справедливо и хорошо, не делать же этого — несправедливо и дурно». Или: «Совершающих преступления, за которые полагается ссылка, или тюрьма, или штраф, должно осуждать и не освобождать от заслуженного наказания. А кто противозаконно оправдывает таких из корыстолюбия или личного пристрастия, тот поступает несправедливо, и это должно лежать на его совести» (С. 320).

Иными словами, общественный долг, нелицеприятное следование закону — социальные ценности — тесно объединены у Демокрита с нравственными и этическими. «Справедливость есть исполнение долга. Несправедливость — неделание того, что должно, уклонение [от выполнения своих обязанностей]» (С. 311). Обсуждая еще один очень важный вопрос о единстве блага, истины, красоты или их множественности, относительности, Демокрит реально подводит к переходу от софистики к тому способу мышления, который в какой-то мере аналогичен платонизму, хотя и решает этот вопрос иначе, чем Платон. В споре с софи-

стами Демокрит четко утверждает единство, даже единственность, блага и истины. Он говорит, что «для всех людей благо одно и то же, и одна и та же истина. Приятно же одному — одно, а другому — другое». По логике рассуждений Демокрита, софисты правильно указали на то, что разное разным людям приятно, разное — разным людям полезно. Но они спутали относительность испытываемых людьми наслаждения или отвращения, получения пользы или вреда с истиной, красотой, благом, которые едины и единственны, независимо от того, какие ощущения могут испытывать при этом люди или каково их отношение к тем или иным благам, событиям, знаниям.

Демокрит, рассуждая о добре, благе и зле, поначалу в какой-то мере соглашается с софистами, признавая, что поступки людей многообразны, что люди могут творить и зло. Но добро остается все равно добром. Согласно Демокриту, благо, добро едины и единственны потому, что они — от Бога. Зло, злое — то, что отличается от блага, противодействует ему, — множественно, потому что исходит от людей, от их века. «Боги, — говорит Демокрит, — дают людям все доброе как в древние времена, так и теперь. Напротив, всего того, что дурно, вредно и бесполезно, ни раньше, ни теперь Боги не давали и не дают людям, но люди сами впадают в это вследствие слепоты ума или безрассудства» (С. 309). И, заключает он, не ко всякому наслаждению следует стремиться, а лишь к наслаждению прекрасным. Таким образом, наслаждение, в толковании Демокрита, связано с обладанием прекрасным, тем самым *нравственное и эстетическое объединяются*. Впоследствии, в споре с Демокритом, даже враждуя с ним, Платон будет придерживаться приблизительно того же подхода: для него тоже одна из основных проблем и задач состоит в объединении блага, истины и красоты.

Рассуждения Демокрита о нравственности довольно тесно связаны с его представлением об обществе, государстве, с его политическими пристрастиями. Демокрит — защитник демократии, хотя, вероятно, выступал и с критикой отдельных сторон того воплощения, которое она приобрела в античности. Некоторые важнейшие принципы демократии в соединении с упомянутыми духовными ценностями и есть социально-нравственный идеал Демокрита. Для него бедность в демократии настолько же предпочтительнее так называемого благополучия граждан при царях, насколько свобода лучше рабства. Демокрит считает, что как можно больше людей должно участвовать в общественных делах. Его аргументация в пользу этого тезиса — скорее практическая, причем носит характер доказательства от противного: Если не станешь участвовать в общественных делах, приобретешь дурную репутацию. «Ведь даже и тому, кто не относится с нерадением [к общественным делам] и не совершает несправедливости, грозит опасность приобрести дурную репутацию и даже претерпеть кое-какие неприятности» (С. 319). Перед нами важное свидетельство того, насколько в рамках древнегрече-

ской государственности ценилась социальная активность граждан. Можно было приобрести дурную репутацию не только тогда, когда человек совершал какие-то дурные поступки, но и когда он вообще ничего не делал для общества и государства.

Демокрит высказывается в пользу согласования интересов, мнений. Он полагает, что государство тем демократичнее, чем больше в нем единомыслия. Кому-то из современников эта идея может показаться ложной и даже вредной: так мы пострадали из-за насильственно внедряемого, как оказалось, отсутствующего единомыслия. Но нам надо осознать и то, в чем правота Демокрита. Для Демокрита демократия — это единомыслие, причем единомыслие не на словах, а в реальных действиях. Чем больше людей активно действует вместе, тем скорее они способны прийти к согласию и действительно приходят к нему. Путь к предотвращению конфликтов, дурных действий, к доброжелательству людей в отношении друг друга — социальный путь, который вполне согласуется с нравственными идеалами, которые защищает Демокрит. Постоянно отстаивая права бедных, Демокрит и в жизненной практике следует провозглашенному им идеалу жизни, не связанной с устремлением к богатству, или, как он говорил, со «скотоподобной жизнью в роскоши», утверждает этот жизненный идеал. Но такой идеал, сознает Демокрит, должен быть принят добровольно. Он под силу только немногим, настоящим мудрецам. Вместе с тем философ принимает во внимание положение и переживания тех людей, которые не хотят оставаться в бедности. Поэтому государство, с точки зрения Демокрита, должно помогать бедным, постоянно ориентироваться на них и окружать их заботой. В этой позиции, пожалуй, нет большого противоречия между Демокритом и софистами, но есть и созвучие с сократовско-платоновской ориентацией. А именно: Демокрит, как многие древние греки, проявляет немалое уважение к закону, уважение к государству как таковому. «Интересы государства превыше всего, нельзя применять насилие против общего блага. Хорошо управляемый город есть величайший оплот», — говорит Демокрит. Закон призван «хорошо устроить жизнь людей», и он благотворно действует на тех, кто ему повинуется (С. 318, 320). Итак, зло в государстве заключено не в законах, которые сами по себе не плохи: они не мешали бы каждому жить свободно, благополучно, если бы один человек не вредил другому. «Зависть, — полагает Демокрит, — начало раздора среди людей». «Приличие, — утверждает он, — требует подчинения закону, власти и еще умственному превосходству» (С. 318). В воззрениях Демокрита уже заложена та идея, которая будет широко и полно развита потом в социальной философии Платона. Это мысль о государственном управлении как особом и очень высоком искусстве, которому нужно специально обучаться. В целом же сравнение рассуждений Демокрита об обществе и государстве с разработкой этих тем Платоном и Аристотелем показывает, какой мощный рывок совершила древне-

греческая социальная философская мысль после Демокрита. Впрочем, быть может, такая оценка объясняется тем, что демокритовские социальные идеи дошли до нас во фрагментах, а от Платона и Аристотеля сохранился массив целостных сочинений. Однако не стоит гадать, а лучше обозначить то самое главное и центральное, в чем состоял вклад Демокрита в сокровищницу философских идей. Демокрит (вслед за Левкиппом) предложил величайшую из идей человечества — идею атомизма. Точнее, то была целая сумма интересных идей, оказавших громадное влияние на духовное, а в какой-то мере и на социально-практическое развитие человечества, во всяком случае в европейском регионе.

У истоков атомистических идей. Атом как первоначало

Раньше речь шла о логической необходимости введения в мыслительный процесс плюралистического первоначала, переход к которому диктовался кризисом в античной математике. Разрешение вопросов и трудностей, заданных философией математики, Демокрит как раз и видел в переходе к *множественному первоначалу*. Мысль греков естественно привела к тому, что таковым пришлось считать частицы, притом *предельно мелкие частицы материального первоначала*. Логике этого движения мысли соответствовал и тезис, согласно которому мельчайшие частицы нельзя увидеть непосредственно с помощью зрения, как нельзя их непосредственно ощутить другими органами чувств.

Но почему, собственно, греки пришли к такому заключению? Не забудем, что речь-то шла о дроблении первоначала, то есть, как ни парадоксально это звучит, о «делении», о «дроблении» сущности, первопричины, но такой сущности и первопричины, которая все же принимала некоторый материальный вид. Поэтому логично, мудро было, с одной стороны, представить это первоначало материальным и множественным, а с другой стороны, невидимым. И разрешение проблем сразу становилось возможным, как только очень маленькому, бесконечно маленькому первоначалу все-таки устанавливался предел деления и множественности. Тогда получалось: материальных частичек очень много, но их количество все же ограничено; они — результат деления, но деления, которое на какой-то стадии уже невозможно продолжать. Отсюда и название частицы: «атом» — по-гречески «неделимый».

Каждое тело, согласно Демокриту, вбирает в себя какое-то количество этих частичек — очень много, но тоже ограниченное количество, соответствующее размерам тела. Вселенная же заключает в себе почти бесчисленное множество таких материальных частичек. Но все же большое тело никогда не становится и не может стать беспредельно большим, иначе бы оно заполнило весь мир. Атомы «разумно» распределяются по разным телам.

Очень маленькое тело, конечно, может быть раздроблено на частички еще меньшие, но, поскольку оно все-таки должно остаться данным телом, значит, в нем должны быть такие частички, которые далее не могут подвергнуться делению. Нельзя не поразиться тому, сколь умным, логичным было предположение плюрального, множественного первоначала, причем такого, которое бесконечно мало и поэтому не может быть уловлено человеческими чувствами, но имеет в себе предел деления, предел малости. Воспринимать зрением, ощущением атомы мы не можем, но можем судить о них с помощью ума, то есть на основании разных логических, философских, научных соображений.

Проблема введения мельчайшего материального неделимого первоначала — атома имела отношение к решению всех основных философских проблем, поставленных как еще до Демокрита, так и им самим. Атом потому и был превращен в первоначало, что, прибегая к его помощи, Левкипп и Демокрит стремились ответить на многие трудные вопросы общепhilosophического характера, а также решить общенаучные и даже конкретные научные проблемы. Поэтому *атом одновременно мыслился и как философское и как научное первоначало*. Он понимался как *материальная причина* вещей, причина их существования, и как *сущность*, невидимая простым глазом, но «зримая» умом. А поскольку это была и материальная частица, и причина, и сущность, то именно к ней возводили самые разные явления, которые интересовали греков.

Какие же проблемы и как мыслила разрешить античная атомистика? Прежде всего выделяется группа проблем, связанных с потребностью объяснить материальность Вселенной, как таковой, и материальность вещей (об этом уже вкратце упоминалось раньше). Идея атома достаточно хорошо отвечала на этот запрос: можно было одновременно объяснить и Вселенную в целом, ее материальность, и материальность отдельных вещей. Наличие всех вещей, всех вещественных состояний Левкипп и Демокрит как раз и объясняли тем, что они состоят из материальных частиц, атомов. Атомы движутся, вступают друг с другом во взаимодействие, сцепляются друг с другом, соединяются, образуя своеобразные сочетания. Итак, первое, что объяснялось атомистами, — *материальность* всей Вселенной, ее вещей, материальность движения. Второе, что в этой большой группе проблем подверглось объяснению с помощью атомов, была *множественность* вещей и состояний. Элеаты завели философию в тупик, утверждая, что есть только единство и нет множественности, ибо если первоначало нечто целостное, то есть неразделимо и неразложимо, становится непонятным, откуда берется множество вещей. А вот прибегнув к гипотезе атомов — маленьких взаимодействующих, сцепляющихся частиц, множество вещей можно легко объяснить: благодаря почти бесконечному, во всяком случае огромнейшему, числу различных сочетаний атомов образуется множество весьма разнообразных вещей.

Идея атома оказалась настолько плодотворной, что не только смогла ответить на потребности древних науки и философии, но и в преобразованном виде сохранялась на протяжении всей истории человечества, вплоть до наших дней. В принципе и сегодняшняя физическая и философская концепции мира исходят из того, что разнообразие тел зависит от разнообразия составляющих эти тела мельчайших частиц. И хотя современность иначе представляет себе сами мельчайшие частицы, идея микроструктуры мира, позволяющая объяснить множество вещей, впервые была высказана атомистами. Она явилась выдающимся интеллектуальным изобретением человечества, последним словом, рожденным на почве и древнеиндийской, и древнекитайской, и древнегреческой философии.

Итак, материальность, как таковая, и множественность материальных вещей, событий и состояний хорошо поддавались объяснению с помощью атома как первоначала. Но если объединить оба эти момента, что как раз и сделали Левкипп и Демокрит, то одновременно можно было объяснить также и *единство материального мира*: ведь атомы — абсолютно единое первоначало, первоначало всего. Такова была внутренне заключенная в идее атома диалектика.

В атомистическом понимании первоначала был еще один очень важный момент. Левкипп и Демокрит, как и некоторые предшествовавшие им философы, пытались найти первоначало, позволяющее объяснить как все телесное, так и все, что относится к человеческой душе. Атомисты считали, что атомы как первоначало превосходно отвечают на вопрос о *единстве телесного и духовного в человеке*. Для этого, правда, они должны были «душевные» явления объяснить совершенно специфическим образом — материализуя их.

Рассмотрев в общем и целом связь идеи атомов с главными трудными проблемами, возникшими в концепции первоначала, можно теперь осветить эти проблемы подробнее. Начнем с вопроса о возникновении и уничтожении тел, о *генезисе мира*. Как и почему возникают и разрушаются тела? Возникают тела благодаря своеобразному сочетанию атомов — отвечали атомисты, а уничтожаются, потому что эти соединения распадаются; атомы затем образуют какие-то новые соединения. А вот то соединение, которое было или является определенным телом (например, нашим грешным телом), прекращает или когда-то прекратит свое существование. И то, что некоторое время данное тело существовало и существует именно в его уникальном виде, также объясняется уникальным сочетанием атомов. Значит, и проблема рождения и смерти материальных тел, важнейшая для древнегреческой философии, решалась на основе атомистической концепции объяснения. Благодаря этой концепции оказалось возможным объяснить и то, почему, несмотря на рождение и смерть отдельных тел, мир в целом остается существовать, сохраняются и его относительно стабильные целостности. Скажем,

отдельные люди рождаются и умирают, а человеческий род продолжает существование. Разгадка в том, что люди, умирая, переходят в какие-то другие атомные состояния. И главное — что особенно удивительно для грека — для объяснения не нужно никаких богов! Никакой мистической судьбы! Дается совершенно естественное, в пределах самой природы, объяснение. В силу всего этого пытливому уму древнего исследователя атомная концепция не могла не казаться весьма перспективной.

Говоря о первоначале, древние атомисты должны были также решить вопрос вообще о начале или конце мира, о начале и конце — или о *бесконечности времени и пространства*. Отвечая на него, атомисты утвердили уже вызревавшую в античной философии мысль о том, что в пространстве и времени природа, космос бесконечны. Аргументы их были оригинальными и остроумными: атомисты... просто отменили вопрос о начале! Они заявили, что атомы, поскольку они сущности, вообще не имеют ни начала, ни конца. Они всегда есть, были и будут. Такой поворот мысли вполне логичен, поскольку речь идет о сущностях, законах. И коль скоро существует материальная Вселенная, то вопрос о ее начале — по крайней мере в пределах того образа мыслей, который свойствен человеку, — лучше всего вообще снять, считая, что начала никогда не было. С точки зрения обыденного сознания проще представить, что «в начале» ничего не было, а потом все возникло. Но дотошный человеческий ум когда-то обязательно поставит вопрос: а что было «до начала»? Поэтому естественно предположить, что переход материальных состояний друг в друга не имеет ни начала, ни конца. Вопрос о временном и пространственном начале утрачивает смысл. Иными словами, «положена», как выразился бы Гегель, *бесконечность*, которая не ограничивается ни в каких направлениях. Но зато ограничивается, ставится предел вопросам о конце мира, его вещей и состояний. В самом деле, раз атомы всегда были и пребудут всегда и везде, раз они — первоначало, сущность, то они древнее всего конкретного, что может возникать на глазах тех или иных людей, каких угодно существ.

Атомы и пустота

Но оставался еще целый ряд острых и интересных вопросов, от решения которых уходили предшественники Демокрита. Сам же Демокрит от них не ушел. Круг этих вопросов таков: различия между телами и нетелами; между телами и состояниями, а также различие между тем, для чего быть телом — главное и единственное — и тем, для чего бытие в качестве тела — это качество неотъемлемое, но не единственное и даже не самое главное (таков человек). Второй вопрос Демокрит по-настоящему не ставит. Зато он будет особо волновать Сократа и Платона. А вот для Демокрита самое важное различие — между телами и нетелами.

Итак, существуют тела. А в чем и где они, эти тела? Впоследствии стали отвечать на этот вопрос так: тела — в пространстве, проводя тем самым различие между «оформленными», множественными телами и состояниями и пространством как единством, целостностью. Одно из первых представлений, различающих мысль о телах и нетелах, принадлежало в античной философии пифагорейцам, «проронившим» идею пустоты. Есть тела более проницаемые и менее проницаемые, но есть такие, *через которые невозможно «пройти»*, тогда как *между телами «пройти» можно*. В чем же тут разница? Греки-атомисты были убеждены, что в обоих случаях речь идет о материальном, но только двух принципиально разных родов: в одном случае это атомы, в другом — их отсутствие, то есть *пустота*. Благодаря атомам образуются тела и телесно-вещественные состояния. Благодаря пустоте создается нечто такое, «во что» помещаются тела. Тела и вещи, вещественные состояния, составленные из атомов, именуются *бытием*, а пустота — *небытием*.

Как видим, здесь снова предлагается интеллектуальный выход из затруднений, которые были заданы элейской философией. Элейцы, Парменид и его последователи, как вы помните, утверждали: есть только бытие, небытия нет. Спасая общую идею единства и борьбы противоположностей — в данном случае противоположностей бытия и небытия — Демокрит вслед за Левкиппом принимает и идею атомов, и идею пустоты. Возникают специфические конструкции, оригинальный образ мира: есть атомы и пустота.

Присмотримся внимательнее к тому, как атомисты отвечают на вопросы: что такое пустота? и что такое атомы? Пустота — небытие, а это значит, что в пустоте нет никаких качеств, качественных состояний; в ней нет ни верха, ни низа, ни переднего, ни заднего. Пустота — *материальное небытие*, не более чемместилище атомов, причем совершенно нейтральное. Единственная «функция» пустоты — «вмещать» атомы и не препятствовать, а, наоборот, помогать атомам «располагаться», сталкиваться, носиться в пустоте, сцепляться друг с другом. Пустоту тоже нельзя ощутить, как нельзя ощутить атом. Но ведь задача объяснить качественное своеобразие тел оставалась. И это заставило Демокрита приписать атомам некоторые свойства, что коренным образом отличило их от совершенно бескачественной пустоты.

Каковы же, по Демокриту, свойства атомов? Раз атомы — *материальные частицы*, то, естественно, возникает вопрос о различиях их положения, формы, порядка (С. 226). После Демокрита Эпикур прибавил к этому набору качеств еще и вес — *тяжесть* атомов, тем самым додумавшись до перспективной праидеи атомного веса. А раз атомы различны по величине, форме и фигуре, то могут образовываться различные сочетания атомов. Все атомы равно материальны, но каждый атом отличается от другого; сочетания же различных атомов тоже делают совершенно различными величину, форму и фигуру тел. Есть некоторая связь

между качествами атомов и качествами тел. Именно различные сочетания атомов и придают телам их объективные свойства — те, которые в телах уже можно видеть, ощущать, измерять; можно говорить об уменьшении и увеличении тела, имея в виду именно такие качественные характеристики.

Можно, далее, объяснить смену состояний. Вот тут идея атома стала работать и как *принцип физического*, а не только общепhilosophического объяснения. Тело расширяется и сжимается. Почему? Да потому, что, во-первых, изменяется положение атомов, во-вторых, изменяется соотношение атомов в пустоте. Пустота может заполняться атомами более плотно: атомы как бы «ужимают» пустоту, и тело сжимается. И наоборот, когда происходит расширение тела, то атомы как бы более свободно располагаются в пустоте. Таким образом, атомисты уловили различие между тем, что есть вещь, тело, и тем, что не есть вещь, тело и что как бы располагается между телами. Из желания его объяснить отчасти и возникло понятие пустоты.

Кроме того, для атомистов было очень важным и то обстоятельство, что *есть различие между атомами и телами*. Тела состоят из атомов и пустоты. А сами атомы — как бы «кирпичики» тела, «кирпичики» мироздания. Хотя понятие пустоты кажется сегодня каким-то мистическим, хотя оно представляется современному читателю совершенно ненаучным понятием, историки науки и философии обоснованно, на мой взгляд, считают его чрезвычайно важным теоретическим нововведением. Собственно, на пути различения между телом и нетелом, в данном случае — между атомами и пустотой рождалось представление о возможности других материальных состояний, не сводимых к телам. Гораздо позже — но все-таки на пути подобной, пусть модифицированной, логики — родилось понятие о полях, о пространстве не как «футляре» для тел, а как *формы бытия материи*.

У греков до атомистики пространство долгое время толковалось в прямой аналогии с телом. Мир, космос предстал как огромное тело, которое, в свою очередь, мыслилось как некое вместилище тел, вроде причудливого ящика без границ. К такому пониманию пустоты тяготеет и Демокрит. И у него пустота — вместилище атомов и нечто между атомами. Но в атомистической мысли заключалась и возможность отхода от традиционного понимания. Это было одно из первых побуждений к тому, чтобы размышлять о пространстве иначе, нежели размышляют о телах. Правда, оказалось, что представления о пустоте как о небытии потребовали преодоления. Но толчок для развития человеческой мысли был дан.

Так что же такое «атомы»!

Чтобы конкретнее вникнуть в проблемы, поставленные и решавшиеся атомизмом, имеет смысл снова вернуть внимание читателя к тому, как осмысливается вопрос о качествах. Напомню:

качественное состояние тел должно было получить достаточно рациональное, интересное, по-своему убедительное объяснение — раз тела чрезвычайно разнообразны, различны и, по сути дела, каждое из них уникально, значит, нужно найти первооснову этого. Атомизм предложил лучшее по тем временам спасение идеи разнокачественности состояний. Вместе с тем остался неразрешенным поставленный античной философией вопрос о различии между теми свойствами тел, которые можно установить более или менее объективно, и так называемыми «субъективными» качествами. Например, признавая определенные геометрические понятия, скажем, зная, что такое прямоугольник, каждый человек, вовлеченный в наблюдение, признает, что какой-то наблюдаемый стол по форме прямоуголен. Если мы более или менее договорились о разнице между твердым и жидким, то соглашаемся друг с другом, говоря, что данное тело твердое; значит, оно не жидкость, не вода, не воздух. Иными словами, в пределах некоторых исходных понятий можно более или менее объективно и согласно определять такие свойства тел, как величина, форма, фигура. Можно их измерять, опираясь на некоторые (заранее принятые) количественные параметры.

Но уже для Демокрита, так же как и для некоторых его предшественников, стало ясно, что есть и иные качества вещей, относительно которых могут вестись бесконечные споры. Например, мне что-то кажется слишком сладким, а вам это же кажется не сладким. Я буду вам говорить, что этот цвет — красный, а вы станете утверждать, что он — терракотовый или оранжевый. И поскольку есть огромное количество оттенков вкуса, оттенков цветов, которые субъективно воспринимаются по-разному, могут возникать споры о соленом, горьком, сладком и т. д. И хотя эти споры тоже имеют какие-то пределы, в принципе они свидетельствуют о том, что качества второго рода более субъективны. И вот решение, которое предложили древние атомисты: *«по истине»* есть только качества первого рода, ибо они — в самих атомах. Те же качества присущи и телам. Конечно, можно ошибаться в восприятии этих качеств, но тем не менее они существуют *«по истине»*. Что же касается таких качеств, как *«сладкое»*, *«горькое»*, как-то окрашенное и т. д. — все эти качества (позднее они будут названы вторичными по сравнению с первичными — величиной, формой, фигурой, весом), существующие не *«по истине»*, а *«по мнению»*. В самих телах, например в сахаре, нет качества сладости, а есть лишь определенное сочетание величины, формы, фигуры, то есть вполне определенное сочетание атомов, из которых складывается сахар. Человеческие органы чувств, соприкасаясь с телом (сахаром), получают от него какие-то ощущения, которые одному приятны, другому менее приятны или совсем неприятны. Они-то и есть причина сладости, горечи и т. д. Будучи субъективными, эти ощущения *условны, относительноны*, что и утверждает Демокрит: *«Лишь в общем мнении существует цвет, в мнении — сладкое, в мнении — горькое,*

в действительности же... атомы и пустота» (С. 224). В самой природе нет ни белого, ни черного, ни сладкого. Атомы, таким образом, оказываются *основой качеств*; объясняя качества тел, они все же не есть непосредственно все те качества, которые человек приписывает телам.

Для Демокрита, как уже говорилось, было важно не только различать тела и нетела, но и провести различие между телами и атомами. Тела — это видимые материальные образования. Они многокачественны, то есть у них есть самые разнообразные, в том числе индивидуальные, качества. А вот атомы сами по себе всех этих индивидуальных качеств не имеют. Атомы не окрашены, они не пахнут. От тел же можно получить самые разные ощущения, ибо, во-первых, многообразны, индивидуальные сочетания атомов, а во-вторых, мы, люди, осваиваем тела при помощи органов чувств. Качества тел образуются из соединения в телах атомов и пустоты, из особого, всякий раз, их соединения. В атомах всего несколько типов качеств. Мир тел многокачествен. Так почему же атомы не обладают «пестротой» качеств? Да потому, что они — *первоначало*. Они — *невидимые сущности*.

Таково противоречие, над которым бьется Демокрит, а за ним и последующая античная атомистика. Отголоски этой проблемы слышатся и сегодня. Порождаются же они «идеей-кентавром»: атом — первоначало, которое *материально*, и атом — первоначало, которое есть *сущность*. Следовательно, в качестве сущности это первоначало должно быть чем-то отличным от материального. Как же в самом понятии атома Демокрит мыслит соединить материальное и сущностное? Материальность проявляется в том, что есть различия по величине, форме и фигуре, что эти «тельца» движутся, перемещаются, сцепляются. Именно потому, что атом и материальная частица, и принцип объяснения, Демокрит заставляет его «работать» и для *объяснения познания*.

Атомисты не случайно начинают свое размышление о познании (которое, конечно, еще не было развитой «теорией познания») с *чувственного* познания. Во-первых, такова была сложившаяся традиция: следуя естественному наблюдению за началом познавательного процесса, прежде всего анализировать работу органов чувств. Во-вторых, связать атомистический принцип и учение о познании можно было, лишь имея в качестве основания воздействие материального предмета на материальную же, телесную среду — чувственный «аппарат» человеческого тела.

Как начинается познание, как мы ощущаем вещи? Атомисты утверждают, что между нашим глазом и вещью, которую мы видим, устанавливается не во всем наблюдаемое, частично «безвидное», но несомненно материальное, причем именно атомное взаимодействие: от того предмета, который мы видим, как бы очерчивая образ этого предмета, скажем стола, отделяются очень маленькие, невидимые частички (атомы, соединения атомов).

И сцепленными они проходят через пустоту до нашего глаза, приспособляются к нему и «падают» в виде отпечатка на сетчатку. Таков «атомный» механизм зрения, то есть взаимодействия глаза с предметом. И лишь потом в силу вступает рассуждение, человеческий ум. Но непосредственный контакт с вещами атомисты объясняют с чисто материально-атомной точки зрения, заставляя и здесь работать атомную гипотезу.

Итак, согласно атомистам, каждое из ощущений непосредственно материально. Точно так же они объясняют слух: его «производят» некие атомы, «истекающие», «исходящие» от звучащих тел. Ну а с осязанием дело обстоит совсем просто: это непосредственное ощущение тела, прямое материальное соприкосновение, которое тоже приводит в действие атомы-истечения от предметов. И возможно, осязание — одно из исторически первых человеческих чувств. Чувственное познание атомисты не могут не считать достаточно достоверным: раз оно «исходит» от взаимодействия тел, а им управляют атомы, движение атомов, раз сами атомы дают толчок нашему зрению, то мы видим то, что в конечном счете восходит к истинному. Аристотель потом скажет, что Демокрит совершенно упустил целевую причину познания, то есть вопрос: «А зачем все это?» И какая сила служит источником движения атомов? Правда, и на это у Демокрита есть свой ответ: все в мире происходит в соответствии со строгой необходимостью. Она и «движет» атомами.

В литературе можно встретить два прямо противоположных мнения: иногда о Демокрите говорят, что он измыслил «идол случая», иногда подчеркивают, что Демокритов мир — это мир жесткой, неотвратимой, строгой необходимости. В какой-то мере правы и те и другие, потому что случайность и необходимость у Демокрита, скорее всего, относятся к двум разным типам состояний. Когда возникает мир, его тела, то на самых первых этапах, даже предэтапах возникновения Вселенной, форму ей придает случай — как соединятся атомы, определяется именно случаем. Но уж коли они соединились и когда соединились — конец случайности, начинается мир и время жесткой необходимости. Само сцепление атомов, их распадение, превращение в другие состояния — все определено только необходимостью. Собственно, Демокрит хочет сказать, что после возникновения космической Вселенной, в том числе нашей Земли, все, что на Земле происходит, имеет определенный вид. И если случается нечто неожиданное, непредсказуемое, то на основе анализа все же можно показать, из какой закономерности, из какой необходимости оно вытекает. Необходимость представляется Демокриту особенно жесткой, коль скоро речь идет об атомах, которые уже приняли какие-то свои формы, например формы, благодаря которым образовалось человеческое тело. И тогда, увы, необходимость распада тела написана на роду, ничего с этим уже не поделать. Такова необходимость для всех тел.

Атомизм как принцип объяснения

Разумеется, об атомизме Левкиппа и Демокрита можно рассказывать еще подробнее, но и сказанного довольно, чтобы показать, сколь интересна, полна и даже по-своему завершена концепция Демокрита. В то же время по вопросу влияния атомизма на историю человеческой мысли, на философию и науку, в частности на физическую науку, ведутся яростные споры. Одни теоретики придерживаются мнения, что от атомов древних атомистов современная физика не оставила камня на камне. Они считают сущим недоразумением и даже несчастьем, что физика нового времени и современности воспользовалась тем же, что и древние, понятием — «атом», то есть нечто неделимое, которое завораживало их, долгое время мешая осознать делимость того, что было атомом названо. Странники другого мнения (а я присоединяюсь именно к ним), признавая справедливость ряда высказанных соображений, все же считают последующий атомизм наследником принципов атомизма древности.

Собственно, была ли античная философия повинна в том, что произошло с физикой атома впоследствии? Если подойти к этому вопросу без предвзятости, станет ясно, что вина за догматику «неделимого» (атома), повредившую физике, ложится не столько на античных мыслителей, сколько на тех физиков и философов нового времени, которые не дали себе труда своевременно задуматься над тем, тождествен ли атом античной философии тому, что во второй половине XIX века в науке именовалось тем же словом. Не было, увы, принято в расчет, что «атом» греков — это *принцип объяснения*, причем принцип *двойственный*. Греки, в задачу которых входило объяснение феномена тела, объясняли с помощью атомов материальность, существование, движение, рождение и гибель тел, их качества — словом, все главное, что происходит с телами. Но, вспомните, атомы у греков суть не просто частички, это первоначало, первопричина, сущность. Так было по замыслу и по логике развития учения о первоначале. Значит, атому присваиваются те особенности, которые, вообще говоря, присущи именно сущности — в отличие от явления.

Какие же устанавливаются особенности так понимаемых атомов? Их, утверждают атомисты, нельзя увидеть, ибо нельзя увидеть сущности. Дело не меняется от того, что в XX веке настолько усовершенствовались методы наблюдения за «поведением» атомов, что даже их частички как бы предстали перед наблюдателем. Но атомы в античном смысле — как неделимый далее предел «деления сущности» — *в принципе нельзя увидеть*. Да, сегодня «меряют» атомный вес, наблюдают за различными атомами. Но видят ли «сами» атомы? Или видят только следы их действия, их траектории? Все это вопросы отнюдь не элементарные. Ведь идея атома, по существу, означала, что на каждом исторически определенном этапе в состоянии научного позна-

ния всегда есть нечто невидимое глазу, ненаблюдаемое — есть предел, граница (сегодняшнего, а быть может, и возможного) деления. Конечно, ненаблюдаемое, неделимое сегодня-завтра может стать наблюдаемым, делимым. Ведь когда-то люди не могли видеть клетку, а потом они стали наблюдать клеточное строение через микроскоп. Но в том-то и дело, что клетки, даже молекулы — это не атомы. Атом — *идеальный предел*, меньшая из меньших «частиц», до которых человеческая мысль может добраться, мельчайшая из мельчайших *мыслимых* частиц, чего, видимо, не поняли поздние последователи атомизма, которые назвали «атомами», то есть неделимыми, те структуры вещества, которые довольно скоро оказались разделенными. Это было первое отклонение от античного замысла. «Вина» же за вдруг обнаружившуюся делимость часто возлагалась... на древних изобретателей самого термина.

Второе отклонение еще, пожалуй, существеннее. Было забыто, что *атом* — *сущность*. А сущность вообще невозможно разделить физически. Надо уметь «работать с сущностями», перво-наперво предполагая их принципиальную *физическую неделимость* и не путая с физически делимым. Атом есть *понятие*, притом логическое, интеллектуальное. И половинчатость античного атомизма в том и состояла, что он пытался соединить в атоме материальное и сущностное.

Согласно атомистам, атомы обязательно должны «являться». Это такая сущность, которая одновременно должна проявляться в чем-то видимом. И следует, вспомните, объяснить не только тела, но и жизнь человека, и состояние тел. И объяснить *познание* тел и человека. Античные атомисты опять-таки выдвигают свое объяснение познания (поражает удивительная синхронность их объяснений, работа мысли, стремление не оставить без единого объяснения ни один из крупных научных и философских вопросов). Если хотите, в каждый данный момент есть «атом» в античном смысле — предел деления, физического и мыслимого. Древнегреческое понятие «атом» и понятие «атом» в современной физике действительно не совпадают. Но то, что древние греки полагали атомом, всегда существует и будет существовать. Ибо всегда, в каждый данный момент, человеческая мысль работает с некоторым пределом делимости и наблюдаемости.

Но суть древнегреческого понятия «атом» заключается не только в этом. Для него характерна *двойственность*: атом не только предел деления, не только мыслимая «предельной» частица вещества, но и «сущностная единица» объяснения материи. От понятия атома древнегреческая философия как раз и двигалась к еще неведомому ей понятию *материи*. В таком движении, которое кажется чисто историческим и оставленным далеко позади, заключена, по моему мнению, и своя *непреходящая парадигма*. От понятия первоначала древнегреческая мысль пришла к понятию атома, от него же — к понятию материи. А ведь в

понятии материи объединяется то общее, что присуще всем материальным телам и состояниям. Значит, материя — не сами тела и состояния непосредственно. На пути к такому обобщающему понятию не случайно стоял античный атомизм. Интересно, что как раз те физики XX столетия, которые много работали с понятием атома, элементарных частиц, вполне осознали, что атом древних — *абстрактный принцип* и что современная физика его наследует, продолжает развивать. Вернер Гейзенберг, выдающийся физик нашего века, заметил, что современные элементарные частицы еще абстрактнее, чем атомы греков. И хотя с невидимыми частицами как будто бы производится множество чисто физических манипуляций, хотя физика представляет их — как древние свои атомы — материальными, физическими объектами, суть дела в том, что они фигурируют и как математические, абстрактные объекты, как сущности, принципы объяснения. Эта двойственность: физические, материальные объективации, и невидимые, «последние» сущностные, структурные единицы, от которых объяснение движется к новому суммарному понятию материи, к новой картине мира, — была у древних атомистов, и она сохраняется, конечно, на совершенно ином уровне, в современной науке. Она непреходяща и неодолима. Частицы, понятия о частицах становятся все более и более абстрактными, но частицы не перестают быть структурными «единицами» материи.

Завершая краткий анализ принципа атомизма, зафиксируем — во имя дальнейшего анализа античной мысли — упомянутую двойственность, которая скоро породит раскол уже и на уровне рассмотрения материального, телесного мира. Развитие научно-философской мысли, ее логики заключалось в том, что она «работала» и с материальным и с сущностным, пытаясь, по законам научного познания, объединить их. Но для философии тут заключалась возможность и даже неизбежность настоящего раскола: одна группа философов станет делать упор на материальное, физическое, а другая группа будет все больше и больше заниматься сущностным как сущностным, пытаясь освободить его, «очистить» от материального. Такой будет «линия Платона». А «линия Демокрита» будет продолжена теми философами, которые попытаются удержать и то и другое, а главное — отнести материальность первоначала к объяснению мира как целого и стремясь обнаружить специфику сущностного, специфику закона, что очень трудно. Чем глубже человеческая мысль будет проникать в связку сущностного и материального, тем труднее станет разрешать многие старые и новые проблемы. Выдающимся продолжателем дела Левкиппа — Демокрита в последующей греческой мысли был Эпикур.

5. СУДЬБА ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОГО АТОМИЗМА И ФИЛОСОФСКИЙ ВКЛАД ЭПИКУРА

Наследие Эпикура (он жил, как полагают историки, между 342—341 и 271—270 годами до н. э.) — более позднее явление в античной философии, чем философия Сократа и Платона, о которой речь пойдет дальше. Но имеет смысл об Эпикуре рассказать вслед за философией Демокрита — и по той причине, что эпикуреизм есть не что иное, как продолжение атомистической традиции в древнегреческой философии. Учение Левкиппа и Демокрита с восторгом принимается Эпикуром. Вместе с тем Эпикур вносит в атомистическое учение некоторые дополнения и изменения, причем изменения, которые совершенствуют атомистическую концепцию, как бы достраивают ее, делают более разумной и интересной. Это первое, что в истории мысли связано с именем Эпикура.

Впоследствии древнегреческий атомизм воспринимался не только, даже не столько в форме демокритовского учения, поскольку от сочинений Демокрита сохранилось мало. А вот некоторые отрывки из сочинений Эпикура сохранились, и как раз они вошли в традицию дальнейшего развития философии и человеческой культуры как *образец атомистической концепции*. Эпикуреизм стал основанием древнеримского атомизма. Замечательный римский поэт и философ Тит Лукреций Кар написал поэму «О природе вещей», по существу посвятив ее изложению, развитию и защите учения Эпикура об атомах.

Второй момент, который важно подчеркнуть в связи со вкладом Эпикура в развитие философской мысли, — возникновение традиции *целостного нравственно-поведенческого учения*, так называемого *эпикуреизма*. Эпикуреизм в обоих смыслах — важное и длительное явление в истории человеческой культуры.

От Эпикура ведет свое начало обросшее потом разными интерпретациями и вариантами нравственное и этическое учение, которое было построено в форме определенных рекомендаций личности: как вести себя, как строить свою жизнь, как организовать свои занятия для того, чтобы жизнь была приятной и счастливой. Эпикуреизм — вид *этического гедонизма*, то есть нравственного учения, положившего в основание стремление человека к счастью, к благополучию. Часто учение Эпикура проникало в идейные споры последующих веков, этапов развития человеческой мысли и культуры в некотором огрубленном изложении и выражении. Например, эпикурейцем считался человек, который, невзирая на ценности духа и культуры, предается чисто материальным, плотским удовольствиям, который мечтает о роскошной жизни и, если может, ведет эту жизнь. Эпикурейцами нередко объявляли людей, которые плотские удовольствия ставят выше всего. Насколько такой образ эпикуреизма не согласуется с этическим наследием исторического Эпикура, может увидеть всякий, кто даст себе труд вчитаться хотя бы в некоторые отрывки из сочинений великого греческого философа, При этом

очень важно отделить исторического Эпикура от последующих интерпретаций эпикуреизма.

Тит Лукреций Кар развивал эпикуреизм в двух его ипостасях — в виде атомизма и нравственного учения. У Эпикура были последователи в эпоху Возрождения. В XVII веке его учение развивал французский философ Пьер Гассенди. Эпикуреизм часто становился объектом интерпретации, подражания в художественной литературе: вспомните, например, Анатоля Франса с его «Садом Эпикура», интереснейшим литературным и эстетическим толкованием эпикуреизма. А каким же, согласно оставшимся документам, было учение самого Эпикура?

От главного труда Эпикура, который называется «О природе» (он содержал 37 книг), сохранились небольшие отрывки. Сохранились также три письма Эпикура. Одно называется «Письмо к Геродоту» (или «Эпикур приветствует Геродота») и является изложением содержания атомистической физики Эпикура. Два других письма (второе называется «Эпикур приветствует Пифокла», третье — «Эпикур приветствует Менекея») содержат учение о богах, абрис концепции этики, обоснование ценностей мудреца.

Внутренняя логика атомизма: вклад Эпикура

В чем же состояло то дополнение, видоизменение атомистической концепции, которое осуществил Эпикур?

Во-первых, к свойствам атома, обрисованным Демокритом, Эпикур прибавил *вес* атома. Он подчеркнул, что атомы имеют не только величину, фигуру, размеры, но и, будучи «тельцами», имеют определенную тяжесть. Также и под действием тяжести, под действием того или иного веса различны атомы образуют тела; вес тел, таким образом, связан с весом атомов. Это было новшество, дополнение, которое, однако, вполне укладывалось в рамки той логики, которую предложили Левкипп и Демокрит, точнее, одной ее стороны. Далее, Эпикур стремился более глубоко обосновать атомистическую концепцию. И здесь вопросы логики атомизма, логики атомистического рассуждения выдвигаются на первый план. В отличие от Демокрита, учение которого в большей мере носит натурфилософский характер — больше повернуто к природе, к телам, — Эпикур старается основательнее разработать именно внутреннюю логику атомистической концепции. Он пытается осмыслить, почему стал необходимым атомизм. Почему стала необходимой идея о плюральном, неделимом начале? Эпикур отчетливее высветил внутреннюю логику атомизма. Вот как рассуждает Эпикур в «Письме к Геродоту»: «...Вселенная состоит из тел и пространства; что тела существуют, об этом свидетельствует само ощущение у всех людей, на основании которого необходимо судить мышлением о сокровенном, как я сказал прежде. А если бы не было того, что мы называем пустотой, местом, недоступной прикосновению природой, то тела не имели бы, где им быть и через что двигаться, как они, очевидно, двигаются... В числе тел одни суть соедине-

ния, а другие — то, из чего образованы соединения. Эти последние неделимы и неизменяемы, если не должно все уничтожиться в несуществующее, а что-то должно оставаться сильным при разложениях соединений... Таким образом, необходимо, чтобы первоначала были неделимыми телесными природами (субстанциями)...»¹

Следующая идея Эпикура: «...неделимые и полные тела, из которых образуются соединения и в которые они разрешаются, имеют необъятное число форм». Почему? «...Ибо невозможно,— рассуждает Эпикур,— чтобы такое множество различий в сложных предметах могло образоваться из одних и тех же ограниченных по числу форм. И в каждой форме подобные атомы безграничны по числу, а различие форм в них не совсем безгранично, но только необъятно». Так *идея атома как предела развивается дальше*: «Атомы движутся непрерывно в течение вечности...» (С. 348—349).

«Далее,— продолжает Эпикур,— миры безграничны [по числу], как похожие на этот [наш мир], так и не похожие. Ибо атомы, число которых безгранично, как только что было доказано, несутся даже очень далеко. Ибо такие атомы, из которых может образоваться мир и которыми он может быть создан, не израсходованы ни на единый мир, ни на ограниченное число миров, как тех, которые таковы, [как наш], так и тех, которые отличны от них. Поэтому нет ничего, что препятствовало бы [признанию] безграничного числа миров» (С. 349).

Эпикуру принадлежит интересная идея и относительно свойств тела: «...что касается формы, цвета, величины, тяжести и всего прочего, что говорится как о постоянных свойствах тела, присущих или всем телам, или видимым и познаваемым чрез чувственное восприятие этих свойств, то не следует думать ни того, что эти свойства суть самостоятельные сущности (независимые субстанции) — ведь это невозможно вообразить,— ни того, что они вовсе не существуют, ни того, что они суть какие-то другие бестелесные субстанции, присущие телу, ни того, что они суть части тела; но надо думать, что все тело хотя в целом обязано своим постоянным существованием всем этим свойствам, однако не в том смысле, что оно сложилось из этих свойств, снесенных вместе... но только, как я говорю, всем этим свойствам телом обязано своим постоянным существованием. Все эти свойства имеют свои специальные возможности быть познаваемыми и различаемыми (познаются отдельно и различаются), если только целое сопутствует им и никогда от них не отделяется, но вследствие совокупного представления свойств имеет название тела...» (С. 352).

Это важное размышление о понятии свойств тела. Здесь углубляется спор с теми, кто эти свойства провозгласил бы некоторыми субстанциями, некоторыми самостоятельными «мате-

¹ Антология мировой философии: В 4 т. Т. 1. Ч. 1. С. 348. Далее указаны на страницы этого издания даются в тексте.

риями». Нет, свойства не самостоятельные материи. А если бы кто-то сказал, что этих свойств нет вовсе, что они всецело субъективны? Такие суждения в философии тоже встречались. Эпикур возражает: свойства тел объективно, реально существуют. Но между телом и свойствами — очень существенная разница, ее и должна уловить философия. Свойства присущи телу, но вместе с тем тело не есть простая, механическая совокупность свойств. Тело обладает свойствами, но тело не есть непосредственно его свойства, а свойства не суть непосредственно тело.

Развивая учение Демокрита о чувственном восприятии, Эпикур глубоко осмысливает изложенную ранее концепцию идолов, или истечений, исходящих от тела. Увидеть эти истечения нельзя ни сегодня, ни в будущем, ибо по природе своей «идолы», «истекающие образы» бесконечно малы. Но то, что образы телесны, представляется Эпикуру совершенно ясным. Существуют, как он говорит, очертания, отпечатки, оттиски, подобные по виду плотным телам, но по тонкости несравнимые с предметами, доступными чувственному восприятию. Такие истечения могут проникать «через» воздух, когда возникают благоприятные условия. Образы, согласно Эпикуру, имеют «непревосходимые» тонкость, быстроту, и всякий путь для них — подходящий. Возникновение образов происходит с быстротою мысли. Мы смотрим вдаль, видим там предмет — и образ доносится к нам так же быстро, как быстро мы успели о предмете подумать. А чтобы мы могли мыслить о предмете, рассуждает Эпикур, до этого образы должны были принестись к нам с быстротою мысли, а то и с несколько большей скоростью, чем «свершилась» мысль об увиденном предмете.

Еще одно существенное и интересное дополнение в атомистическую концепцию привнес Эпикур. Оно состояло в допущении, так сказать, большей свободы в движении атомов. Как мы видели, концепция Демокрита относительно движения атомов — это концепция жесткой необходимости. Здесь нигде не может вмешаться никакой случай — все предопределено. Что же касается Эпикура, то он, напротив, считает, что атомам должна быть (по логике рассуждения!) присуща некоторая свобода, случайность в их движении. Атомы не движутся в каких-то строго предопределенных направлениях, а они, как говорит Эпикур, «трясуются во всех направлениях». Происходит по виду беспорядочное, обладающее множеством степеней свободы движение атомов, и потому в сочетаниях, которые из атомов возникают, заключено немало элементов случайности, возможны отклонения от жесткого порядка. Иными словами, *необходимость здесь диалектически соседствует со случайностью*. К. Маркс в докторской диссертации, посвященной выяснению различий между учениями Демокрита и Эпикура, обращает особое внимание на эту специфическую черту эпикурейской концепции, показывая, что Эпикуру важна была *идея человеческой свободы*, и потому он уже и мир вне человека тоже хотел представить менее детерминированным, более свободным.

Боги, человек, нравственное поведение, счастье

Для Эпикура атомистическая концепция, разумное, рациональное объяснение природы, философское и научное, — предпосылки и основания для того, чтобы перейти к человеческим делам, в частности к человеческому поведению, к нравственности. Поэтому нужно, согласно Эпикуру, обязательно задаться вопросом о связи философии с обычной человеческой жизнью. И в этом отношении, может быть, самая главная из задач философии — объяснить человеку, обычному человеку, насколько превратны составляемые людьми представления о богах. В эпикуреизме продолжается в какой-то мере начатое предшествующей античной философией богоборчество. Следуя линии мысли предшествующих философов-богоборцев, Эпикур говорит в «Письме к Менекею»: «Во-первых, верь, что бог — существо бессмертное и блаженное, согласно начертанному общему представлению о боге, и не приписывай ему ничего чуждого его бессмертию или несогласного с его блаженством; но представляй себе о боге все, что может сохранять его блаженство, соединенное с бессмертием» (С. 355). Казалось бы, это всего лишь ортодоксальное, религиозное представление, но послушайте, что дальше советует Эпикур Менекею: «Да, боги существуют: познание их — факт очевидный. Но они не таковы, какими их представляет себе толпа, потому что толпа не сохраняет о них постоянно своего представления. Нечестив не тот, кто устраняет богов толпы, но тот, кто применяет к богам представления толпы: ибо высказывания толпы о богах являются не естественными понятиями, но лживыми домыслами, согласно которым дурным людям боги посылают величайший вред, а хорошим — пользу. Именно: люди, все время близко соприкасаясь со своими собственными добродетелями, к подобным себе относятся хорошо, а на все, что не таково, смотрят как на чуждое» (Там же). Иными словами, люди, согласно Эпикуру, измышляют богов по своему образу и подобию, «приспосабливают» богов к своим представлениям о жизни, к своим делам. А потому ходячие, устоявшиеся представления греков о богах и религии — не что иное, как ложь, вымысел, иллюзия. Из этого Эпикур вовсе не делает вывода, что божество нет. Он не становится атеистом (что ему у нас в литературе нередко приписывают), он выступает лишь как критик распространенных религиозных греческих представлений. Но он же считает, что Бога можно, более того, необходимо помыслить.

Одно из самых главных соображений, которое, согласно Эпикуру, заставляет мыслить Бога, — идея блага, блаженства, целостности человеческой личности. Но человек не должен мыслить божество подобным себе, он не имеет права распространять мысль о своем собственном блаженстве на Бога. Иными словами, хотя в «природе» Бога — быть этическим критерием, хотя к Богу восходят мысли человека, думающего об этическом совершенстве, тем не менее сам Бог с этическими перипетиями

жизни человека не имеет ничего общего. Бог, по Эпикуру, — иное, чем человек, существо, его нужно всячески освобождать от тех признаков, которые человек — по своему образу и подобию — приписывает Богу. Ясно, что в греческом мире с целиком антропоморфными представлениями и изображениями богов подобные рассуждения о божестве и религии были весьма смелыми, неортодоксальными.

Одна из самых существенных для человека проблем, вокруг которой гнездится целый рой религиозных представлений, — *проблема смерти*. Человек никак не может примириться со своей смертностью. Ему трудно представить себе, что его совсем-совсем не будет на Земле. Собственно, мысль о смерти, как бы мы ни отгоняли ее от себя, часто приходит к нам. И постигнуть безжалостное: тебя не будет, мир будет, но без тебя — и трудно, и горестно. А отсюда, согласно Эпикуру, рождается иллюзорное представление, будто существует какая-то сила, которая, может быть, тебе и другим людям обеспечит некое другое существование — после смерти. Не будет ли «жить» твоя душа? Эпикур такие представления решительно отвергает, рассуждая при этом весьма любопытно, но, конечно, вполне в духе античного грека. Эпикур обращается к каждому, приглашая понять, что со смертью Человек не имеет ничего общего. Как же это?! — можете воскликнуть вы. Но прочтите Эпикура: «...самое страшное из зол, смерть, не имеет к нам никакого отношения, так как, когда мы существуем, смерть еще не присутствует; а когда смерть присутствует, тогда мы не существуем» (С. 356). Таким образом, смерть не имеет отношения ни к живущим, ни к умершим! Перед нами — попытка *естественного объяснения смерти*, которая вместе с тем заключает в себе *нравственное содержание*, определенный момент мудрости, успокоения. А ведь в самом деле, разве не прав Эпикур? Правда, остается ощущение, что Эпикур не считается с тем, насколько настоятельна мысль о смерти, как часто она приходит людям в голову и насколько остро эту мысль многие из них переживают. И все же Эпикур прав в том, что и горестные мысли о смерти могут, должны служить нравственному самовоспитанию человека. Когда нас поражает, потрясает смерть близких — не можем, не должны ли мы становиться мудрее, лучше понимать соотношение ценностей, видеть, как коротка и как суетна жизнь, сколь важно в этой жизни сделать главное, доброе, истинное.

Собственно, в этом направлении и движется мысль Эпикура. Его цель — помочь человеку сориентироваться в жизни, сосредоточить внимание на самом главном, различать ценности истинные и мнимые, подлинные и неподлинные, быстротечные и непреходящие. А значит, помочь человеку разобраться в том, *как следует жить*. В частности, для Эпикура важно определить, какой должна быть линия жизненного поведения человека, занимающегося философией или интересующегося ею. В «Письме к Менекею» он пишет: «Пусть никто в молодости не откладывает

занятия философией, а в старости не устает заниматься философией: ведь никто не бывает ни недозрелым, ни перезрелым для здоровья души. Кто говорит, что еще не наступило или прошло время для занятий философией, тот похож на того, кто говорит, что для счастья или еще нет, или уже нет времени. Поэтому и юноше, и старцу следует заниматься философией: первому — для того чтобы, старея, быть молододу благами вследствие благодарного воспоминания о прошедшем, а второму — для того чтобы быть одновременно и молодым, и старым вследствие отсутствия страха перед будущим. Поэтому следует размышлять о том, что создает счастье, если действительно, когда оно есть, у нас все есть, а когда его нет, мы все делаем, чтобы его иметь» (С. 354—355).

Так что же такое счастье согласно Эпикуру? Желания, рассуждает он, «бывают: одни — естественные, другие — пустые, и из числа естественных одни — необходимые, а другие — только естественные; а из числа необходимых одни — необходимы для счастья, другие — для спокойствия тела, третьи — для самой жизни. Свободное от ошибок рассмотрение этих фактов при всяком выборе и избегании может содействовать здоровью тела и безмятежности души, так как это есть цель счастливой жизни: ведь ради этого мы все делаем, именно чтобы не иметь ни страданий, ни тревог... Мы имеем надобность в удовольствии тогда, когда страдаем от отсутствия удовольствия; а когда не страдаем, то уже не нуждаемся в удовольствии. Поэтому-то мы и называем удовольствие началом и концом счастливой жизни...» (С. 356).

Такие высказывания критики эпикуреизма вменяли в вину Эпикуру — он-де проповедует безудержный культ удовольствия. На самом же деле Эпикур говорит просто о неискоренимости стремления к удовольствию, о природности и естественности этого стремления. Человек не может жить, не получая каких-то удовольствий, и он не может жить, не избегая каких-то страданий. Эта линия Эпикурова рассуждения затем будет постоянно находить продолжение в размышлениях материалистов, которые были особенно чувствительны к проблеме человеческих желаний, потребностей, удовольствий. Их они, вслед за Эпикуром, сочтут необходимыми — в том смысле, что человек не может без них жить, так же как он не может жить, не избегая некоторых неудовольствий. Самое главное: человек делает все, чтобы сохранить свою жизнь, а это значит, он старается избегать болей, страданий.

Правомерно сказать, что Эпикур и последующие материалисты (скажем, материалисты XVII—XVIII веков, включая французских материалистов) вполне реалистично говорят о связи между потребностями и удовольствиями человека и, в дополнение ко всему, *этически оправдывают* по крайней мере те удовольствия, желания человеческого тела, которые считают нравственно допустимыми. Не в последнюю очередь именно за это

через несколько столетий, в эпоху превращения христианства в господствующую идеологию, эпикуреизм делается одним из важнейших объектов критических нападков со стороны официальной идеологии. Проблема потребностей, удовольствий человеческого тела будет поставлена и решена совершенно иначе: на удовольствиях, на стремлении к удовольствию, в том числе и на неискоренимых физических потребностях человеческого тела, будет поставлена печать греховности, постыдности, пагубности. Но эпикуреизм будет возрождаться всякий раз, когда будет нарастать протест против подобного воззрения.

Нельзя не обратить внимание на то, сколь заботливо и тщательно Эпикур различает человеческие потребности: делит их на необходимые и естественные, а необходимые, в свою очередь, делит на самые необходимые и на те, без удовлетворения которых можно обойтись. Иными словами, он постоянно стремится выделить то, без чего человек жить не может, что, следовательно, составляет *естественную основу жизни*. Если отрицать такие потребности и удовольствия, если вступать на путь нравственного ригоризма, то неизбежны фальшь и лицемерие, потому что человек не сможет не удовлетворять необходимые потребности, а удовлетворяя их, будет постоянно ощущать себя грешником, что противоестественно и неразумно.

Итак, в эпикуреизме содержится вполне здоровое и реалистическое оправдание, отстаивание некоторых необходимых человеческих потребностей. И когда Эпикуру и его последователям неоправданно приписывали пропаганду безудержного культа наслаждения, погони за наслаждением, то всегда грешили против исторического Эпикура. Ибо в учении Эпикура о потребностях, желаниях, удовольствиях имеется строгая *максима*, смысл которой в том, что безнравственно и противоестественно безмерное стремление к удовольствию. Проповедуя именно умеренность в удовольствиях, Эпикур не жалеет доводов и аргументов. Он пишет: «Так как удовольствие есть первое и прирожденное нам благо, то поэтому мы выбираем не всякое удовольствие, но иногда мы обходим многие удовольствия, когда за ними следует для нас большая неприятность; также мы считаем многие страдания лучше удовольствия, когда приходит для нас большее удовольствие, после того как мы вытерпим страдания в течение долгого времени. Таким образом, всякое удовольствие по естественному родству с нами есть благо, но не всякое удовольствие следует выбирать, равно как и страдание всякое есть зло, но не всякого страдания следует избегать...» (С. 356—357).

Это относится, например, к потребности в пище — одной из фундаментальных потребностей человека. Согласно Эпикуру, не нужно стремиться к излишествах в еде: «Простые кушанья доставляют такое же удовольствие, как и дорогая пища, когда все страдание от недостатка устранено. Хлеб и вода доставляют величайшее удовольствие, когда человек подносит их к устам, чувствуя потребность. Таким образом, привычка к простой, не-

дорогой пище способствует улучшению здоровья, делает человека деятельным по отношению к насущным потребностям жизни, приводит нас в лучшее расположение духа, когда мы после долгого промежутка получаем доступ к предметам роскоши, и делает нас неустрасимыми пред случайностью» (С. 357).

Иными словами, простые, умеренные блага, простые потребности человеку и полезнее для здоровья, и доступнее, а потому они благоприятнее для ощущения счастья. Как только он встает на путь погони за все большими наслаждениями — например, начинает стремиться ко все более изысканной, роскошной пище,— этому уже нет предела. И если судьба распорядится так, что у него не будет возможности иметь такую пищу, то неминуемы телесные страдания и неудовлетворенность жизнью. Стало быть, привычка к простому образу жизни и более здорова, и более разумна.

То же самое говорит Эпикур о всех других удовольствиях: «Итак, когда мы говорим, что удовольствие есть конечная цель, то мы разумеем не удовольствия распутников и не удовольствия, заключающиеся в чувственном наслаждении, как думают некоторые, не знающие, или не соглашающиеся, или неправильно понимающие, но мы разумеем свободу от телесных страданий и от душевных тревог. Нет, не попойки и кутежи непрерывные, не наслаждения мальчиками и женщинами, не наслаждения рыбою и всеми прочими яствами, которые доставляет роскошный стол, рождют приятную жизнь, но трезвое рассуждение, исследующее причины всякого выбора и избегания и изгоняющее [лживые] мнения, которые производят в душе величайшее смятение. Начало всего этого и величайшее благо есть благоразумие. Поэтому благоразумие дороже даже философии» (С. 357).

Как видим, здесь все поставлено на свое место: умеренность в чувственных удовольствиях, нетерпимость к излишествах, к разврату, к пьянству. Эпикур четко противопоставляет этим «удовольствиям» и даже тем, от которых человек никак не может отказаться, потому что они необходимы, естественны, удовольствия от благоразумия, от рассуждения, от отыскания причин, то есть противопоставляет истинно человеческие душевные блага: *познание, отыскание причин вещей, обстоятельство, событий*. И самое важное даже не это, а то благоразумие, душевный покой, которые возникают благодаря всему перечисленному. Как видим, благоразумие ставится даже выше философии. Не просто познание причин, не просто философствование, но философствование, которое помогает человеку быть благоразумным и, стало быть, счастливым,— вот нравственный идеал Эпикура.

Такая позиция достаточно типична для философии вообще и выдающихся философов. На разных этапах развития философской мысли вновь и вновь возникало противопоставление того, что сейчас называют «потребительством», и сосредоточения на высших духовных ценностях. Неверно было бы считать его плодом досужих размышлений, интересных только для философа.

Но для философа это действительно проблема. Не потому только, что философ должен отыскать какое-то разумное оправдание своему сосредоточению именно на духовных благах, размышлению о первопричинах вещей, о нравственном. Он связывает с этим некоторый закон человеческого счастья. Не случайно философы часто идут именно по такому пути, оправдывая философию также и житейским рассуждением.

Сам процесс философствования приносит человеку молодому и человеку старому неизъяснимое духовное наслаждение, но это еще и *средство* для того, чтобы указать людям путь их жизни. В одном из отрывков, приписываемых Эпикуру, сказано: «Пусты слова того философа, которыми не врачуется никакое страдание человека. Как от медицины нет никакой пользы, если она не изгоняет болезней из тела, так и от философии, если она не изгоняет болезни души» (С. 360).

Есть особая этическая ценность и в изучении природы, считает Эпикур. Вот отрывок из так называемого Ватиканского собрания изречений Эпикура: «Изучение природы создает людей не хвастливых и не велеречивых и не выставляющих напоказ образование, предмет соперничества в глазах толпы, но людей смелых, довольных своим, гордящихся своими личными благами, а не благами, которые им даны обстоятельствами» (С. 359). Значит, изучение природы способно воспитывать высоконравственную личность. Можно получить в наследство деньги, дом, но знания, если они и получены в наследство, принимаются совершенно особым образом, только при условии, что они становятся *твоими*, то есть когда ты предпринимаешь для их освоения *собственные усилия*. Вот почему изучение природы, с точки зрения Эпикура, включает в себе внутреннее побуждение к нравственности. Оно есть и в философии. Но последняя становится высоконравственным занятием в том случае, если она включена в гущу человеческой жизни. Или, как говорит Эпикур, «следует смеяться и философствовать и в то же время заниматься хозяйством и пользоваться всеми остальными способностями и никогда не переставать изрекать глаголы истинной философии» (С. 359).

Много сказано Эпикуром также о богатстве и бедности, о том, что само по себе богатство никогда не делает людей ни нравственными, ни духовно одаренными, что бедность вовсе не препятствует быть человеком глубокой, богатой, истинно человеческой души. Как видим, здесь все акценты расставлены очень четко. И если вам придется читать или слышать об Эпикуре нечто прямо противоположное, всегда вспоминайте о том, что говорил он сам.

Теперь пришла пора вспомнить и об адресате той символической эстафетной палочки размышления и спора, которая была протянута элеатами Платону, но временно нами «придержана», и позволить ей быть переданной по назначению.

II. Платон: трагедия «жизни» и драма идей

Это философское эссе — попытка своеобразно реконструировать «жизнь» (см. приложение в конце раздела) и учение великого древнегреческого философа. Трагедия Платона предстанет здесь в главных «актах»¹, а учение в его эволюции как бы расположится вокруг этих основных трагических вех жизненного пути.

АКТ ПЕРВЫЙ: ВСПОМИНАЯ О СОКРАТЕ...»

Если встреча с Сократом (предположительно в 407 году до н. э.) круто изменила всю жизнь двадцатилетнего Платона, дав мощный толчок развитию ума и характера одаренного юноши, то казнь любимого учителя (в 399 году до н. э.) стала первой большой трагедией, которую будущий великий философ пережил всем своим существом и воспоминания о которой никогда не оставляли его. Но наиболее остро бередили они душу тогда, когда вскоре после казни Сократа убитый горем Платон покинул Афины. Сердце захлестывали боль и гнев; они, несомненно, перемежались и со светлыми воспоминаниями. Хотелось запечатлеть образ Сократа, его поразительное мужество перед лицом смерти. Но очень нужно было по свежим следам заклеить обвинителей любимого учителя, его убийц, развенчать беспочвенность их обвинений. Ведь он, Платон, не только ученик великого мудреца Сократа, имя которого не умрет в веках. Он еще и исторический свидетель постыдного процесса: афиняне казнили свою мудрость, свою славу, и пусть несправедливые судьи предстанут хотя бы перед судом потомков, перед судом истории.

Пережитая трагедия толкала Платона и к тому, чтобы поразмыслить о самом себе — о том, кем он был до встречи с Сократом, кем Сократ стал для него, прежде подвизавшегося среди афинской «золотой молодежи». И кем он, Платон, должен стать теперь, когда выпитая по приговору суда чаша с цикутой унесла жизнь Сократа. Путь был в основном Платону ясен: судьба назначила ему, одареннейшему из учеников Сократа, продолжать дело учителя, самому быть философом, учителем мудрости. Но что именно это значит уже после Сократовой казни — в том следует специально разобраться. Иными словами, задача создать апологию, то есть оправдание Сократа (Платон понимает, что за нее обязательно возьмутся и другие ученики, почитатели казненного мудреца), объединялась с другой, не менее существенной

¹ Идея «драмы» Платона заимствована мною у В. С. Соловьева, а «пятиактное» членение жизненной трагедии — у А. Ф. Лосева. Впрочем, в основе этого эссе — многие предложенные Лосевым толкования, указания, расшифровки, реконструкции жизни и мысли Платона, а также идеи других наших платоноведов, таких, как В. Ф. Асмус (у которого мне выпала удача учиться), С. С. Аверинцев, Т. В. Васильева, А. А. Тахо-Годи, А. Л. Доброхотов.

и глубоко личной целью: выяснить, *как нужно понимать и выполнять великие философские заветы учителя.*

Где именно изболевшееся сердце и мятущийся ум Платона заставили его написать первые известные сочинения — «Апологию Сократа» и диалог «Критон», точно неизвестно. Было ли это в Мегарах, куда Платон направился из Афин к Евклиду, тоже одному из сократовских учеников (то не был геометр Евклид — автор «Начал»), или где-то еще, во время последующего путешествия? Точных данных нет. Несомненно, сочинения эти стали превосходными документальными подтверждениями, а вот чего именно, следовало бы уточнить. Полагают, и, по-моему, справедливо, что Платон, написав оба (?) сочинения под непосредственным впечатлением от процесса, не мог не придерживаться исторических фактов и не стремиться максимально точно воспроизвести и сохранить для потомков мысль, слово своего учителя Сократа в трагические дни и часы его жизни. Насколько это удалось Платону, теперь вряд ли можно найти точный ответ. Но вот о чем «Апология» говорит «с подлинным верно», так это о переживании трагедии самим Платоном, о его восприятии процесса, понимании дела, идей Сократа, о том образе учителя, который он стремился начертать и передать потомкам.

Потому первый акт жизненной трагедии Платона правомерно назвать «Вспоминая о Сократе...»

До встречи с Сократом и после нее

Платон, по достоверным свидетельствам, был потомком одного из самых знатных родов Афин (по отцу — его звали Аристон — род Платона восходит к царю Аттики Кодру, по матери — ее имя было Периктиона — к уже упоминавшемуся афинскому законодателю Солону). Платон родился в 427 году до н. э. Местом его рождения считался остров Эгина, хотя в Афинах он рос, жил, учился, встретился с Сократом. В Афинах же, после двенадцатилетнего путешествия, прошла (с небольшими перерывами) довольно долгая жизнь Платона, вплоть до смерти в 347 году до н. э. Об этом городе, который Платон одновременно любил и ненавидел, прославлял и проклинал, говорится в его сочинениях. Юноша, выходец из знатного рода, при рождении названный Аристоклом (Платон — это имя-прозвище, полученное позже), вел ту же жизнь, что и другие равные ему по происхождению сверстники и друзья. Пожалуй, Аристоклу все, за что он ни брался, удавалось. По обычаям той эпохи, молодежь много времени уделяла обучению искусствам, и Аристокл, видимо, недурно сочинял дифирамбы, эпиграммы, безуспешно пробовал свои силы в трагедии. Немалых успехов он достиг в спорте, которому свободные греки специально учились и которому, особенно в молодости, уделяли значительную часть своей жизни. Наиболее успешен Аристокл был в борьбе. Он много тренировался и, как считают, участвовал в прославленных Истмийских играх, что

было знаком очень высокого мастерства. Потому ли, что из-за занятий у Аристокла были необычно широкие плечи, или потому (по другим версиям), что у него был широкий лоб, но только уже в молодости его прозвали Платоном (от platos — широта). Под этим именем он и вошел в историю человечества. Впрочем, впоследствии уже имели в виду не только, даже не столько могучее тело, сколько широту, масштабность мысли философа.

В ранней молодости Платон, согласно свидетельствам, вряд ли помышлял о серьезных занятиях философией, хотя из его собственных диалогов видно, что философские события в Афинах V—IV веков до н. э. случались нередко: то прибудет откуда-нибудь философская знаменитость, то станут судачить о чуде Сократе, то город взбудоражат споры о софистах. И потому вряд ли правомерно считать, что молодой Платон, увлеченный поэзией, спортом, состязаниями, молодежными пирушками (и гетерами, о чем свидетельствует одно из насмешливых четверостиший), слухом не слыхивал о философии. Есть свидетельства, согласно которым любознательный, одаренный юноша-поэт раздумывал, как и другие древнегреческие поэты, над философскими сюжетами. Считают, что еще до встречи с Сократом Платон ознакомился с некоторыми известными в Афинах философскими воззрениями и что, например, учение Гераклита ему мог истолковать Кратил, живший в Афинах, но находившийся под большим влиянием эфесского философа. Итак, вполне возможно, что к встрече с Сократом Платон уже был отчасти подготовлен своими начавшимися философскими раздумьями. Но до этой встречи Платон вряд ли помышлял о судьбе философа. Доксографы передают, что Платон — именно в то время, когда он был захвачен блестящей перспективой постановки своей трагедии на сцене театра Диониса (как знать, не вырос бы он в еще одного величайшего драматурга Греции) — около театра встретил Сократа, затеявшего свой обычный спор с афинянами. И пробил час! Наступил решительный поворот в жизни Платона. Он сжег мосты, соединявшие его с прошлой жизнью, и сожжение, возможно (?), следует понимать буквально: в огонь полетели все поэтические опусы, включая текст трагедии, готовившейся к постановке. Начались годы его ученичества в «школе» Сократа.

Впрочем, какая это была «школа»?! Сократ бродил по улицам, заходил в дома друзей, почитателей, учеников. А за ним неотлучно следовали, слушая Сократа, беседуя, споря с ним, наиболее верные ученики. Их было немало, и имена некоторых — Критона, Феодора, Кебета, Ксенофонта, Симмия, Евтидема и других — Платон потом включал в свои «сократические» диалоги (то есть сочинения с участием Сократа как главного действующего, точнее, спорящего лица), чаще всего имевшие не диалогическую, собственно, форму, ибо с Сократом спорило несколько собеседников. Так, видимо, обстояло дело и в действительности.

Конечно, сократические сочинения Платона вряд ли можно толковать как воспоминания-записи. Содержание сочинений, их форма, композиция, разумеется, есть плод творческого воображения философа, подчиненного определенному теоретическому замыслу. Но отнюдь не были вымыслом и атмосфера напряженного спора, и ловкость, изощренность Сократа-спорщика, и разноголосье мнений (которые Сократ не только не приглушал, но давал им родиться и развиваться), и стремление в споре помочь оформиться истине — словом, все, что позволяло состояться празднику духа, «пиру» мысли! В диалоге, не случайно названном «Пир», да и в других диалогах Платона, ярко проявляется (позже окрашенное в ностальгические тона) ни с чем не сравнимое переживание одержимых духовным поиском молодых людей — переживание собственной причастности к рождению великих мыслей, благородных чувств и высоконравственных устремлений.

Из диалогов Платона («Государство», «Пир», «Парменид» и др.) отчетливо видно, как философия вплеталась в повседневную жизнь людей, в их духовное общение. Она, собственно, и была *философией общения*, душой культуры древних греков.

Казнь Сократа резко и грубо оборвала светлый «пир» духа, по крайней мере для его учеников и почитателей. Предстояло разобраться в том, почему философия, казалось бы уже прочно поселившаяся на великолепной Площади античной культуры, в ее Акрополях, пришла в жестокий — для Сократа смертельный! — конфликт ее гениев с теми, кто властвовал в IV веке до н. э. на Площади афинской политики. «Апология Сократа», «Критон» обрисовывают этот конфликт, его истоки и исход — как он выделся через призму речей и действий поставленного в «пограничную ситуацию», перед лицом смерти, великого Сократа.

Сократ защищается — Платон нападает

«Апология Сократа» начинается с платоновской реконструкции речи, произнесенной подсудленным уже после обвинительных речей. А с обвинениями выступили: молодой поэт Мелет, подвизавшийся в сочинении трагедий (по общему признанию, поэт весьма посредственный); Анит — кожевник, богатый владелец мастерских и политический деятель, известный своей борьбой против господства тридцати тиранов; Ликон — оратор. Обвинения, выдвинутые ими против Сократа, совпали с теми доводами, которые и раньше высказывались в Афинах. Вот как сам Сократ (в платоновском сочинении) выражает их суть, обращаясь к согражданам. О прежних обвинителях: «Меня многие обвиняли перед вами и раньше, много уже лет, и все-таки ничего истинного они не сказали; их-то я опасюсь больше, чем Анита с его сообщниками, хотя и эти тоже страшны. Но те страшнее, афиняне!

Они восстанавливали против меня очень многих из вас, когда вы были еще детьми, и внушали вам против меня обвинение, в котором не было ни слова правды: 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»¹. Главное в этом обвинении не то, что Сократу приписываются некие натурфилософские, астрономические и астрологические изыскания: Сократ отводит обвинение, ибо не такова суть его занятий, хотя он не видит в них ничего предосудительного. Самое существенное — в другом: слушающие такие обвинения «думают, будто тот, кто исследует подобные вещи, и богов не признает» (Т. 1. С. 84).

Потрясающим по исторической силе и глубине личностной исповеди было то связанное с критикой «прежних обвинителей» место в речи Сократа, где он доказывал: обвинители, за редким исключением («случился» среди них сочинитель комедий: намек на Аристофана, который высмеял Сократа в комедии «Облака»), остались подло-анонимными. Они, сетует Сократ, «по зависти и по злобе» разжигали к нему ненависть городского демоса, а сами прятались за углами. Их нельзя вызвать в суд, на честный спор, «и приходится попросту сражаться с тенями» (С. 85). Доводы анонимных недоброжелателей подхватили новые обвинители и воплотили в вердикт, высказанный Мелетом и так переданный платоновским Сократом: «Сократ преступает законы тем, что портит молодежь, не признает богов, которых признает город, а признает знамения каких-то новых гениев» (С. 91). Сократ подробно разбирает обвинения и опровергает их. Он, скажем, не отрицает, что духовно-нравственное состояние современной ему афинской молодежи внушает опасения. Но категорически возражает против очевидно вздорного тезиса, будто один он, Сократ, «испортил» молодежь целого города.

Действительно ли так было в суде или (что скорее всего) гнев Платона против доносчика Мелета был тому причиной, но только Сократ в платоновском диалоге загоняет в угол злобного доносчика и обвинителя — в одном лице! — ироническим вопросом: «Развратителя ты нашел, как ты говоришь: ты вытребовал меня на суд и обвиняешь; а назови-ка теперь того, кто делает их лучше, напomini им, кто это. Вот видишь, Мелет, ты молчишь и не знаешь, что сказать. И тебе не стыдно?» (С. 92). Историческому Мелету вряд ли было стыдно. Но Мелет, персонаж платоновской «Апологии», просто-таки уничтожен, раздавлен напором вопросов и доводов Сократа, который у Платона из защищающегося, обвиняемого превращается в увещателя, обвинителя, называющего своего доносчика «наглесом и озорником», подавшим донос-жалобу «по наглости и невоздержности, да еще по молодости лет» (С. 95). Впрочем, Сократу, Платону, да и дру-

¹ Платон. Сочинения: В 3 т. М., 1971. Т. 1. С. 84. (Далее при цитировании этого издания ссылки на номер тома и страницу даются в тексте.)

гим их современникам, было ясно, что молодого наглеца подталкивал к доносу более опытный политик, демагог Анит. Вот почему центр тяжести в «Апологии Сократа» Платон правильно переносит не на обвинения, которые нетрудно разбить, потому что они клеветнические, поверхностные, злобные, а на *природу конфликта* великого философа с властями Афин и послушной им частью демоса. Вот где — самая суть позиции, причем позиции, имеющей не только конкретный исторический смысл, но относящейся вообще к положению критически ориентированного философа в системе любой политической власти. И то, что это власть демократическая, что трагедия разыгрывается на подмостках истории великолепных Афин, только оттеняет глубину конфликта и его безысходный трагизм.

Философ-критик против властей и раздраженного демоса

Возможно, для смягчения настроения судей (их было, кстати, немало — 501!) и собравшейся на суд публики — а она, несомненно, слетелась на судилище над знаменитым философом, как мухи слетаются на мед, — Сократу, будь он утрашен призраком близкой смерти, следовало приглушить остроту конфликта. Но он делает нечто прямо противоположное: подробно рассказывает о том, что у всех основных слоев свободного, то есть политически активного афинского населения существовали и свои частные, и общие основания быть недовольными им, Сократом, а то и злобно ненавидеть его. А дело было простое, истинно «сократовское». Босой, оборванный, обремененный большим семейством, человек из народа, сын каменотеса и повивальной бабки, счел своим правом и даже долгом вмешиваться в дела всех и каждого. Сократ приставал с каверзными вопросами к «почтенным» гражданам. И все потому, что он — обвиненный в богоборчестве и богохульстве! — якобы получил от дельфийского оракула (через вопрошавшего Херефонта, афинского демократа, и отвечавшую ему Пифию) знак богов, что Сократ — мудрейший из людей.

Речь Сократа строится так: он, Сократ, решил-де узнать, что подразумевал бог Аполлон, который назвал его мудрейшим. И для этого философ начал испытывать людей разных занятий и сословий — а не найдутся ли люди более мудрые? Сократ подробно повествует, как он «исследовал дело по указанию бога» (С. 88) и ходил к государственным людям, к поэтам, «и к трагическим, и к дифирамбическим, и ко всем прочим»; хаживал и «к тем, кто занимается ручным трудом» (С. 89). И что же? Он встречал в основном людей, которые обладают в лучшем случае опытом, навыками, сноровкой. С особенным почтением отзывается Сократ о людях «ручного труда»: «они умели делать то, чего я не умел, и в этом были мудрее меня» (Там же). Но все без исключения не были мудры той особой мудростью, которую и искал

Сократ: умением разобратся в том, во имя чего они нечто делают, что они знают и чего не знают. Наоборот, они всячески отказывались критически взглянуть на себя и на свои знания. Они не спешили признаться себе и другим, что им неизвестна подлинная мудрость. «Из-за этой самой проверки, афиняне,— резюмирует Сократ,— с одной стороны, многие меня возненавидели так, что сильней и глубже и нельзя ненавидеть, отчего и возникло множество наветов, а с другой стороны, начали мне давать прозвание мудреца...» И дальше, памятуя об упреках в том, что он, Сократ, слоняется-де по улицам без определенного дела, что он дошел до постыдной бедности, обвиняемый добавил: «Я и посейчас брожу повсюду — все выискиваю и добываю по слову бога, нельзя ли мне признать мудрым кого-нибудь из сограждан или чужеземцев; и всякий раз, как это мне не удастся, я, чтобы подтвердить изречение бога, всем показываю, что этот человек не мудр. Вот чем я занимался, поэтому не было у меня досуга заняться каким-нибудь достойным упоминания делом, общественным или домашним; так и дошел я до крайней бедности из-за служения богу» (С. 90).

Но сам-то Сократ никак не стыдится своей бедности и вовсе не считает свои занятия бесполезным, тем более вредным времяпрепровождением. Он в не меньшей мере, чем обвинители, считает себя патриотом, достойным гражданином Афин и богопослушным человеком: «...меня бог поставил в строй, обязав, как я полагаю, жить, занимаясь философией и испытую самого себя и людей» (С. 97), то есть испытую себя — прежде всего себя! — а потом и других людей — на высшую, глубоко самокритичную мудрость. Бескомпромиссный критицизм и самокритицизм философа, его серьезнейшее, а не внешнеритуальное понимание демократических обязанностей афинянина, «гражданина величайшего города, больше всех прославленного мудростью и могуществом» (С. 98) и требование от других таких же серьезности, бескорыстия, служения добру и долгу — вот что вызвало гнев против Сократа. И сам Сократ, хорошо понимая это, раскапывает глубокие корни своего конфликта с согражданами. В сочинении Платона Сократ — что, видимо, в основном соответствовало поведению исторического Сократа на суде — с прагматической точки зрения нерасчетливо, но нравственно, честно, ответственно бросает в лицо судьям и демосу тягчайшие обвинения, тем самым предрешая свою трагическую судьбу смертника. Эта его нравственная и гражданская позиция неколебима. «Вот почему я могу вам сказать: «Афиняне, послушаетесь вы Анита или нет, отпустите меня или нет, но поступать иначе я не буду, даже если бы мне предстояло умирать много раз» (С. 99).

Сократ, по сути, во всех трех речах, реконструированных Платоном в «Апологии», обращается к вопросу о том, *почему* он, человек, искренне озабоченный судьбами родного города, наводит критику, разоблачает невежд, дает советы «частным образом, обходя всех и во все вмешиваясь», а не выступает «всенародно» в

собраниях (С. 100). Здесь мы впервые встречаемся с критикой, высказанной молодым Платоном в адрес афинской демократии на той стадии ее развития, когда она стала более внешней, демагогической, раздраженной. «И вы на меня не сердитесь за то, что я вам скажу правду: нет такого человека, который мог бы уцелеть, если бы стал откровенно противиться вам или какому-нибудь большинству и хотел бы предотвратить все то множество несправедливостей и беззаконий, которые совершаются в государстве. Нет, кто в самом деле ратует за справедливость, тот, если ему суждено уцелеть хоть на малое время, должен оставаться частным человеком, а вступать на общественное поприще не должен» (С. 101).

Впрочем, высказанной в конце максиме «остраненного», «частного» поведения мудрого человека, ратующего за справедливость — а ее не один раз повторит потом Платон, — реально не следовали ни Сократ, ни, как мы увидим далее, сам Платон. Сократу, а затем и Платону предстояло на собственном опыте убедиться, что иные «частные вмешательства» опаснее для властей, для несправедливых деяний, чем бойкие публичные речи, в которых не было недостатка в многоголосом афинском народном собрании. Впрочем, сам Сократ определил свою функцию, а заодно и функцию всякого будущего влиятельного мудреца-критика в убедительном и по-сократовски ироничном образе-самооценке: «Ведь если вы меня казните, вам нелегко будет найти еще такого человека, который попросту — хоть и смешно сказать — приставлен богом к нашему городу, как к коню, большому и благородному, но обленившемуся от тучности и нуждающемуся в том, чтобы его погонял какой-нибудь овод. Вот, по-моему, бог и послал меня в этот город, чтобы я, целый день носясь повсюду, каждого из вас будил, уговаривал, упрекал непрестанно. Другого такого вам нелегко будет найти, афиняне, а меня вы можете сохранить, если мне поверите» (С. 99—100). Афиняне, как известно, не поверили Сократу и не сохранили его. Не нужен был городу назойливый овод. Не тогда ли ясно проявилось начавшееся умирание некогда большого и благородного, но «отучневшего» демократического полиса?

Поистине замечательный документ — созданная Платоном реконструкция речи Сократа после вынесения ему смертного приговора — заслуживает того, чтобы ее прочитать или перечитать вновь. Вот первые ее слова, ставшие пророческими: «Из-за малого срока, который мне осталось жить, афиняне, теперь пойдет о вас дурная слава, и люди, склонные поносить наш город, будут винить вас в том, что вы лишили жизни Сократа, человека мудрого, — ведь те, кто склонны вас упрекать, будут утверждать, что я мудрец, хотя это и не так» (С. 108). Есть немало легенд о том, как афиняне потом, опомнившись, наказали обвинителей Сократа. Так оно было или иначе, но важно, что Сократ встречал глянувшую ему в лицо смерть с сознанием собственной правоты — а может, и с желанием ни в чем не идти на уступки озло-

бившемуся демосу и политикам-демагогам. Во всяком случае, уже после признания виновным он прибавил себе недоброжелателей, когда (по обычаям афинского судопроизводства) высказал собственное мнение о «полагающемся» ему наказании — и истине дерзостно, на взгляд одержимой ненавистью толпы, присудил себя к такой малости, как оплата для сограждан обета в Пританее.

Сократ перед лицом смерти

Ярок краткий диалог (Платона ли?) «Критон». Это именно диалог: Сократ, который после небольшой отсрочки, вызванной посылкой корабля на остров Делос на праздник Аполлона (тогда, по обычаю, приостанавливались казни), должен выпить чашу с цикутой, ведет беседу с другом и учеником Критоном. Сюжет диалога очень прост. Критон, ссылаясь на несправедливость приговора и на горе семьи, любящих друзей, учеников, уговаривает Сократа бежать из Афин, благо для этого есть все возможности. Сократ возражает другу, призывая в «соратники» сам Закон. Он отказывается от бегства и готов принять смерть. Вот, собственно, и все. Не обязательно воспроизводить аргументы Критона — они понятны, по-своему убедительны, продиктованы сердцем и, конечно, также и сердцем автора (может и Платона). Куда важнее, *почему* Сократ — человек жизнелюбивый и в своем семидесятилетнем возрасте — все-таки выбирает смерть. Попробуем сгруппировать основания, которые, по словам Сократа, а вероятно и по мнению Платона, понуждают сделать такой выбор.

Первое: надо сохранять верность своим глубоко продуманным, выстраданным убеждениям, невзирая на то, что говорят враги, и на то, к чему склоняют друзья. «Таков уж я всегда, а не только теперь: я не способен повиноваться ничему из всего, что во мне есть, кроме того убеждения, которое после тщательной проверки представляется мне наилучшим» (С. 119).

Второе: следует отстаивать справедливость, если судьба поставит вопрос так — справедливость или жизнь (тела). В диалогах Платона возникает тема и проблема справедливости, как таковой, которой он будет верен всю жизнь: «А что хорошее, прекрасное, справедливое — все одно и то же, считаем мы по-прежнему или нет? — спрашивает Сократ. И Критон твердо отвечает: «Считаем» (С. 122).

Третье: нельзя отвечать на несправедливость несправедливостью же; «несправедливый поступок есть зло и позор для совершающего его, и притом во всех случаях» (С. 123).

Четвертое: справедливость состоит в том, чтобы исполнять повеления Закона, как такового, даже и в случаях, когда какие-то люди, злоупотребляя законами, совершают против тебя несправедливость.

Вот почему автор диалога применяет прием одновремен-

но полемический, художественный, философский. Сократ говорит Критону: «...если бы, чуть только собрались мы отсюда удрать — или как бы мы это там ни назвали, — вдруг пришли Законы и само Государство и, заступив нам дорогу, спросили: «Скажи-ка, Сократ, что это ты задумал? Не замыслил ли ты поступком, который собираешься совершить, погубить, насколько это от тебя зависит, нас, Законы, и все Государство?» (С. 124—125). И после разбора целого ряда доводов Законы как бы говорят Сократу: «Нет, Сократ, послушайся ты нас, твоих воспитателей, и не ставь ничего выше справедливости — ни детей, ни жизнь, ни что-либо еще...» (С. 130). Критону нечего возразить на все эти аргументы. А впрочем, если и было ему что сказать, он бы не поколебал решимости Сократа.

И Сократ принял смерть.

АКТ ВТОРОЙ: «В ПОИСКАХ СПРАВЕДЛИВОСТИ И ПРЕКРАСНОГО»

Специалисты-платоноведы не сходятся во мнениях по вопросу о том, где пролегали дороги Платона после отъезда или, вернее, бегства из ставшего небезопасным родного города. Пребывание в Мегарах, кажется, не вызывает сомнений. Некоторые авторы считают, что из Мегар Платон снова вернулся в Афины, а потом отправился в длительное путешествие. Другие (например, А. Ф. Лосев) сомневаются в том, что перечень стран, которые посетил Платон, — Фракия, Кирена, Персия, Египет, Италия, Сицилия, даже Ассирия, Вавилония, Иудея — достоверен. Особые сомнения высказываются относительно восточных путешествий.

Но вот те поистине трагические события в жизни философа, которые случились с ним после путешествий — во время посещения в 389—387 годах до н. э. Италии и Сицилии, — многие историки считают достоверными на основании целого ряда свидетельств, в том числе ряда так называемых писем Платона, где есть обращения к Диону и его близким (четвертое, седьмое, восьмое письма) и где (особенно в седьмом письме) содержатся также и автобиографические свидетельства.

Что же приключилось с Платоном? В Сицилии, куда сначала его привел интерес путешественника, а также стремление «на месте» освоить, скажем, традиции пифагорейства, Платон познакомился и сблизился с Дионом, который был родственником тирана Дионисия Старшего, в то время жестоко и безраздельно правившего на Сицилии. С тревогой наблюдая, сколь растет влияние афинского философа на Диона, Дионисий распорядился, как пишет А. Ф. Лосев, «не то убить Платона, не то продать его в рабство. Кажется, Платон действительно был привезен на остров Эгину для продажи в рабство, где его и купил киренец Анникерид за 20 или 30 мин, причем тут же отпустил на свободу... По другим сведениям, Платон был выкуплен у спар-

танца Поллида известным пифагорейцем Архитом, который к тому же будто бы был учителем Платона»¹.

А вот после этой первой «пограничной ситуации» в своей жизни, в начале 80-х годов, Платон, по сведениям историков, как будто бы вернулся в Афины и основал в пригороде, в роще, посвященной герою Академу, свою философскую школу, которая получила такое знакомое нам название Академии.

То, что случилось с Платоном в расцвете его жизни, действительно, было второй, после смерти Сократа, трагедией: перед ним или показался призрак смерти, или его настигло то, что у греков считалось самым страшным, позорным, недостойным для свободного человека и потому, может, было хуже смерти, а именно *рабство*. Вероятно, Платон-мыслитель, оказавшись хоть на время Платоном-рабом, должен был снова «просмотреть» все случившееся с ним, осмыслить свои устремления и ценности в свете пережитого трагического потрясения. Руководствуясь и имеющимися в нашем распоряжении историческими материалами, и возможностью вникнуть в логику развития Платоновой мысли, попытаюсь реконструировать этот второй акт жизненной трагедии Платона, чтобы установить: в каких своих мыслях, ценностях укрепился Платон? Что он мог бы признать еще неясным, неразвитым в своем только складывавшемся воззрении на мир и человека?

Полагаю, Платон укрепился в мысли о громадном значении, так сказать, государственной нравственности, справедливости, объединенной с силой непререкаемого Закона. В этом убеждали его и трагическая судьба Сократа, и собственный горький опыт, и логика социально-философского размышления. Конечно, должна была укрепиться ненависть к тирану и тирании — и силу этой ненависти мы почувствуем не раз, читая произведения Платона. Не забудем еще одно: Платон в первый раз подошел к властям предрежающим на очень близкое расстояние. О чем он мог беседовать с Дионом? Очевидно, о том, как нужна людям иная, именно справедливая, разумная государственная организация. Сумел ли он убедить Диона? Скорее всего, сумел, раз Дион с тех дней и до конца жизни сделался последователем философа. Дион еще два раза появится на жизненной сцене Платона, и оба раза в ее трагических для философа, да и для самого Диона, актах. Платон, видимо, все же неизлечимо заболел болезнью, против которой с первых диалогов предостерегал, просто-таки заклинал философов: он стал ввязываться в государственные дела, в интриги правящих групп, причем не в своей, а в чужой стране! Этот акт трагедии, пережитый Платоном, как мы потом увидим, не заставил философа извлечь уроки на будущее. Но возникает вопрос: чему именно философ Платон — и как раз в 80-х годах — способен был научить государственного деятеля? Имелась ли в

¹ Лосев А. Ф. Жизненный и творческий путь Платона // Платон. Сочинения: В 3 т. Т. 1. С. 29.

его распоряжении развитая и обоснованная концепция, которую можно было в качестве идейного оружия вложить в руки реформатора государственной власти, каким, судя по всему, в своих замыслах был сицилиец Дион?

Вполне вероятно, что подобные вопросы (конечно, на ином, собственном языке) задавал себе Платон, когда смерть или рабская доля впервые глянули ему в лицо. Что он мог ответить самому себе? Для этого требовалось трезво и строго просмотреть и пересмотреть сделанное. А каков был теоретический багаж философа Платона к 389—387 годам до н. э.? Или поставим вопрос иначе: о чем шла речь в диалогах, которые последовали за теми, что были критическим расчетом Платона с палачами Сократа?

Поиски «прекрасного самого по себе» и самого себя

Перед нами — диалоги 80-х годов. А ими были, как свидетельствуют специалисты, такие сочинения Платона, как «Ион», «Гиппий больший», «Кратил», I книга «Государства» и др. Начнем с «Иона» (хотя относительно датировки этого диалога ведутся споры).

Встречи с рапсодом Ионом, который с первой наградой возвращается с состязаний рапсодов, устроенных (что несколько удивило Сократа) в честь бога врачевания Асклепия, Сократ использует как повод для того, чтобы сначала завязать с Ионом беседу о сущности художественного творчества, а затем перейти к более общей дискуссии на тему, которая потом станет стержневой в диалогах Платона: что такое «искусство» как умение хорошо делать какое-либо дело на основании какого-либо знания. Тут наряду с почитаемым в Древней Греции искусством рапсода, или певца — толкователя древних текстов, речь заходит и об «искусстве» возничего, рыболова, прорицателя, женщины-пряжи, раба-волопаса, военачальника.

Ион в начале беседы спесиво похвалялся, будто «объясняет» Гомера лучше всех. Сократу важно доказать Иону именно то, что он уже пытался, если верить платоновской «Апологии Сократа», доказать другим своим соотечественникам, подвизавшимся в поэзии или мусическом искусстве: «Все хорошие эпические поэты слагают свои прекрасные поэмы не благодаря искусству, а лишь в состоянии вдохновения и одержимости...» (Т. I. С. 138). Мысль же Платона — вероятно, он развивает здесь воззрения Сократа, но одновременно высказывает и свое собственное глубокое убеждение — состоит в следующем: «искусство», то есть какая-либо прекрасно исполняемая деятельность, предполагает, конечно, и умение, и вдохновение, но чуть ли не в первую очередь твердые и особые знания о том, как и почему делается то, что делается. И каждое другое искусство — «знание иных вещей» (С. 143).

Гомер для Платона, что видно из диалога, не просто великий поэт, но человек, владевший тем «искусством», о котором он писал (искусством врачевания, военачалия и т. д.). В подтверждение Сократ приводит строфы из Гомера, где излагаются вполне «технические» рецепты изготовления лекарственных снадобий, или правила рыболовства, или «техника» ведения сражений. Значит, делает вывод Сократ, хорошим толкователем Гомера — последователем именно его искусства — может быть только человек, обладающий теми же знаниями. И вот самодовольный Ион поставлен перед прямым, именно сократическим вопросом: «Если правда, что ты, Ион, благодаря своему искусству и знанию способен восхвалять Гомера, тогда ты виноват вот в чем: пообещав показать, как много прекрасного ты знаешь о Гомере, ты обманываешь меня и далек от того, чтобы это мне показать. Ты не желаешь ответить мне даже на то, чего я давно добиваюсь: в чем же ты на самом деле силен?» (С. 147). Впрочем, он предлагает рапсоду выбор: считаться «божественным, а не искусным хвалителем Гомера» (С. 148), на что посрамленный Ион с облегчением и радостью соглашается.

Существуют две версии относительно времени возникновения «Иона». Некоторые считают, что диалог написан еще до смерти Сократа и является для Платона проработкой любимой темы учителя — испытания человека «на мудрость» и «искусность». Но предположим, верна вторая версия, согласно которой диалог написан вскоре после казни Сократа. Что можно сказать в этом случае? То, что Платон стремится продолжать дело Сократа и продолжает его сочинением диалогов, беседами с группирующимися вокруг него учениками. Но понимал ли он, что не следует подражать учителю, что не заменить ему неповторимого, уникального Сократа? Замечал ли молодой Платон, что уже начинает топтаться на месте стреноженная сократовской парадигмой его собственная, способная к быстрому полету мысль? Подобные вопросы не могли не волновать молодого философа.

И вот, отправляясь и отталкиваясь от сократовских идей, он начинает искать собственные темы и проблемы — темы *своей* жизни, проблемы *своей* мысли. Их подсказывала и сама жизнь в ее повседневности, и такие жизненные трагедии, как процесс Сократа. Сократ умер во имя Справедливости и уважения к Закону, то есть во имя служения чистым идеям. Но если эти идеи были так ясны, так зримы уму великого мыслителя, что он изменил идеям предпочел смерть, то почему же люди запутались в беззакониях, которые принимают за законность? Как противостоять злу, принимаемому за добро, пользе и корысти, выдаваемым за истину, поделкам и подделкам, стремящимся занять место красоты? Вот те вечные жизненные, а по сути своей и философские вопросы, тревоги, на которые Платон хочет найти свои ответы. В «нижнем городе», на агоре и в народном собрании он уже видит, но пока смутно, тех противников и те явления, на которые должно обрушить огонь критики. Но вот в области духа, воспи-

тания, в частности в сфере философии, главный противник единых, вечных Справедливости и Истины определен четко, определен как философский враг еще Сократом — это *софисты*. Им следует дать бой. Так возникают диалоги «Гиппий больший» и «Протагор».

Гиппий (знаменитый софист из Эллиды) представлен в начале диалога таким высокомерным, спесивым человеком, который весь раздувается от важности: ну как же, его в Эллиде приглашают на самые ответственные переговоры с другими государствами, отправляют послом в разные страны. Сократ начинает вести с Гиппием иронический разговор, величия софиста «славным и мудрым», как будто бы и хваля его за то, что тот берет с молодых людей большие деньги; он даже подначивает Гиппия, рассказывая, сколько денег «заработал мудростью» знаменитый софист Протагор. Гиппий немедленно попадает на эту удочку и похвально своими заработками: «Я думаю, что заработал, пожалуй, больше денег, чем любые два других софиста, вместе взятые» (С. 153). А Сократу только того и надо. Он торопится сделать иронический вывод, обращаясь к Гиппию: «Итак, мне кажется, ты приводишь прекрасное доказательство мудрости нынешних людей по сравнению с прежними. Многие согласны с тем, что мудрец должен быть прежде всего мудрым для себя самого. Определяется же это так: мудр тот, кто заработал больше денег» (Там же).

Напыщенный, самовлюбленный Гиппий (был ли он таким в действительности или подобный персонаж потребен Платону для замысла диалога?) пока не замечает подвоха. Сократ же готовит новую ловушку. Он вынуждает Гиппия признаться, что тот, по причинам, ему самому не вполне понятным, не пользовался никаким успехом в Лакедемонии. Посеяны первые сомнения — конечно, не в уме самодовольного софиста, а, скорее, у внимательных читателей: ведь если человек мудр, он мудр везде и перед всеми. В эту брешь и вторгается Сократ со своими дотошными вопросами. Он спрашивает Гиппия: а какие, собственно, знания преподает он слушателям? Может, «науку о звездах и о небесных явлениях?» Или геометрию? Или знания «о значении букв и слогов, ритмов и гармоний»? Оказывается, что всего этого слушатели Гиппия не любят, не выносят, да и он сам, скорее всего, в науках не силен. О чем же тогда в Лакедемонии слушают с удовольствием? — вопрошает Сократ. «О родословной героев и людей, Сократ, о заселении колоний, о том, как в старину основывались города, — одним словом, они с особенным удовольствием слушают все рассказы о далеком прошлом, так что из-за них и я сам вынужден был очень тщательно все это изучить» (С. 157). (Перед нами новое любопытное свидетельство интереса древних греков к седой старине.) И Гиппий вспоминает об одном из исторических эпизодов, связанных с Троянской войной. О нем он уже произносил речь в Лакедемонии и намеревается выступить в Афинах. «Какие занятия приносят юноше наилучшую славу» — тако-

ва тема речи Гиппия, построенной на историческом материале. И вот тут Сократ, что называется, мертвой хваткой вцепляется в Гиппия, требуя ответа на вопрос: а как, на основании чего одни вещи, дела (например, правила, занятия и т. д.) считаются прекрасными, а другие — безобразными? Собственно, вопрос может быть поставлен и в иной форме: если мы говорим, что справедливые люди сильны справедливостью, а мудрые — мудростью, то что же такое справедливость и мудрость?

Начинается непростой разговор о прекрасном самом по себе. Этот диалог — своеобразная репетиция к «Пиру», более позднему произведению, где тема развита с несравненно большим философским и художественным мастерством. Но путь к «Пиру», да и вообще к той концепции идей, с которой впоследствии выступит Платон, уже пролагается.

Отдельные тела, вещи природы, творения человека есть основания, согласно Платону, считать прекрасными только потому, что существует «прекрасное само по себе» (С. 163), которое «все, к чему бы оно ни присоединилось, делает прекрасным,— и камень, и дерево, и человека, и бога, и любое деяние...» (С. 167).

Заметьте, между прочим, как Бог, по крайней мере в его красоте, поставлен в ряд с вещами, состояниями, деяниями и подчинен вместе с ними красоте самой по себе. Все подделки под прекрасное несостоятельны. И в дальнейшем разговоре Сократа с Гиппием (где последний, на что можно посоветовать, из живого персонажа, каким он был в начале диалога, становится всего лишь поддакивающей тенью Сократа) опровергается предположение, что прекрасное можно отождествить с чем-то «пригодным» или «полезным». Гиппий, реплики которого перед этим становились все более краткими и все более поддакивающими («точно так же, Сократ»; «Это так» и т. д.), неожиданно взвизгивает, «вспоминает», что он софист, обличает предшествующее сократовское рассуждение — все-де «шелуха» и «обрывки речей» — и дает свое определение прекрасного и ценного: «Прекрасно и ценно нечто иное: уметь выступить с хорошей, красивой речью в суде, совете или перед иными властями, к которым ты ее держишь; убедить слушателей и удалиться с наградой, не ничтожнейшей, но величайшей — спасти самого себя, свои деньги, друзей. Вот чего следует держаться, распроставившись со всеми этими словесными безделками, чтобы не показаться слишком уж глупыми, если станем заниматься, как сейчас, пустословием и болтовней» (С. 185).

Платоновскому Сократу, облепившему себе дело карикатурой на софиста, самое время закончить диалог. А заканчивает он его простым, но потрясающим по искренности и трагизму признанием, которое вполне можно считать относящимся и к Сократу, и к самому Платону: «Милый Гиппий, ты счастлив, потому что знаешь, чем следует заниматься человеку, и занимаешься им как должно,— ты сам говоришь. Мною же как будто владеет какая-то роковая сила, так как я вечно блуждаю и не нахожу

выхода; а стоит мне обнаружить свое безвыходное положение перед вами, мудрыми людьми, я слышу от вас оскорбления всякий раз, как его обнаружу... Но быть может, и нужно терпеть. А может быть, как ни странно, и я получу от этого пользу. И так, мне кажется, Гиппий, что я получил пользу от твоей беседы с ним (тем воображаемым любознательным человеком, от имени которого Сократ якобы задавал вопросы и возражал Гиппию.— *Н. М.*): ведь, кажется мне, я узнал, что значит пословица «прекрасное — трудно» (С. 185, 186).

Да, прекрасное — а также благое, доброе, справедливое, истинное — давалось с трудом. Путь к ним, этим высоким идеям-ценностям, только приоткрывался.

Можно ли научиться Справедливости и государственной мудрости?

Не знаю, согласятся ли со мной специалисты, но мне кажется, что диалог «Протагор» был написан Платоном в известной степени во искупление исторических передержек (карикатура на софистов), художественных слабостей (вдруг потускневший образ Гиппия), недостаточной философской глубины «Гиппия большего».

К Протагору, первому среди софистов, проявлено немалое уважение. Достаточно прочитать начало диалога — зачин к последующему повествованию о дискуссии между Протагором и Сократом, — чтобы увидеть, каким из ряда вон выходящим событием изображен уже сам приезд главы софистов в Афины и сколько поистине выдающихся людей, афинян и приезжих, в том числе и других софистов, собрались в доме богача Кефала, чтобы послушать Протагора. Этот зачин, предвещающий первые вопросы, обращенные Сократом к Протагору, и первые ответы знаменитого софиста, поистине превосходное драматическое решение: вступление к диалогу рисует интерес одних, восторг, почтение других слушателей — словом, их ожидание выдающегося интеллектуального события. И оно состоялось.

Исходный вопрос Сократа, а потом и важнейший ответ Протагора ясно, четко обрисовывают центральные проблемы и интерес Платона. А интерес этот, пусть он и требует глубоких умственно-теоретических изысканий, тесно связан с повседневным бытием людей. Сократ допытывается у Протагора, чему тот сможет научить всеми силами рвущегося к нему в ученики Гиппократу (речь, разумеется, не о знаменитом враче), в чем ученик после обучения сделается «совершеннее»? (С. 200). «Ты, Сократ, прекрасно спрашиваешь, а тем, кто хорошо спрашивает, мне и отвечать приятно», — говорит Протагор и разъясняет, что, в отличие от других софистов, он не обучает юношей, сбжавших «от упражнений в науках», тем же наукам — астрономии, геометрии, музыке (тут Протагор взглянул на присутствовавшего при бесе-

де Гиппия, видимо, с укором). Он, Протагор, обучает другой науке. Какой именно? «Наука же эта — смешленость в домашних делах, умение наилучшим образом управлять своим домом, — а также в делах общественных: благодаря ей можно стать всех сильнее и в поступках, и в речах, касающихся государства» (С. 200). Сократ переспрашивает, уточняет: «Верно ли я понимаю твои слова?.. Мне кажется, ты имеешь в виду искусство государственного управления и обещаешь делать людей хорошими гражданами». Услышав подтверждение Протагора: «Об этом как раз я и объявляю во всеуслышание, Сократ», афинский мудрец замечает: «Прекрасно же владеешь ты искусством, если только владеешь... Я полагаю, Протагор, что этому искусству нельзя научиться...» (С. 201).

Два главных противоположных тезиса высказаны. Спор начат. Спор о проблеме в высшей степени важной — центральной и для софистов, и для Сократа, и, что очень важно, для формирующейся самостоятельной мысли самого Платона.

Сократ в диалоге Платона сразу обосновывает свои позиции — и сразу вступает в бой. Сначала — похвала Афинам и афинянам: «Я, как и прочие эллины, признаю афинян мудрыми» (С. 201). В чем же состоит мудрость жителей прославленного города? Да в том, что в каждом конкретном деле — строительстве дома, кораблей и т. д. — они призывают мастеров этого дела и слушают их советы. А кого «не считают мастером, то, будь он хоть красавец, богат и знатного рода, его совета все-таки не слушают, но поднимают смех и шум...» (С. 201). Перед нами как будто простая бытовая зарисовка. Но хотя отрывок из диалога ценен и как живое историческое свидетельство, еще важнее другое: Платон начинает все решительнее и масштабнее вводить профилирующую тему всей своей философии, которая, вспомним, звучит уже в самых первых его диалогах и которая потом не будет умолкать ни в одном из последующих произведений великого философа. Это тема *разделения труда*, «искусства» как добротного, компетентного труда, то есть тема, которая от эпохи Платона и до сегодняшних дней составляет основную мелодию в симфонии человеческой цивилизации. Пока дело касается «нижнего города», агоры, порта, моря, акрополя — иными словами, всех сфер труда и жизнедеятельности полиса, в данном случае Афин, у Сократа-Платона не только нет возражений, но есть даже немалая гордость за то, как поступают афиняне «в делах, которые, как они считают, зависят от мастерства...» (С. 201).

Но как только речь заходит о политике, вот тут в консонанс афинского отношения к совету компетентных сразу же включается диссонансом то, что и составляло, видимо, главный упрек Сократа своим согражданам и что после казни учителя убежденнее, чем прежде, предъявил афинской демократии его ученик Платон в качестве тяжкого обвинения: «Когда же надобно совещаться о чем-нибудь касающемся управления городом, тут всякий, вставши, подает совет, будь то плотник, медник, сапож-

ник, купец, судовладелец, богатый, бедняк, благородный, безродный, и никто его не укоряет, как того, что, не получив никаких знаний, не имея учителя, такой человек решается все же выступить со своим советом, потому что, понятно, афиняне считают, что ничему такому обучить нельзя» (С. 201). Далее, имея в виду Перикла и присутствующих при беседе его сыновей, Сократ говорит о другой трудности: «...мудрейшие и лучшие из граждан не в состоянии передать другим ту самую добродетель...» (С. 201). Иными словами, и умудренные опытом государственных мужи — даже такие блестящие политики, как Перикл! — не знают, как можно, да и можно ли вообще, научить науке или искусству государственного управления и «добродетели», состоящей в том, чтобы быть хорошими гражданами.

Трудный вопрос, следовательно, четко поставлен, и притом не только Сократом (тут — перед Протагором и собеседниками). Ведь это история, человеческая мудрость ставила его тогда, ставила перед людьми последующих веков, ставит сегодня перед всеми нами. Действительно, если мы — вместе с Платоном — полжмим в основу человеческого взаимодействия принцип компетентности в любом деле, основательности соответствующего знания, принцип мудрого совета («экспертизы») специалистов при принятии решений (как видим, принципы, обоснованные древними, ничуть не устарели!), то относится ли это и в чем именно к государственной сфере? Как обстоят дела в условиях демократии? Если мы все должны учиться быть гражданами, то в чем такое обучение должно состоять?

Как же в этот и до сих пор остроактуальный спор вмешается в диалоге Платона глава софистов Протагор? Будет ли мудрой его речь? Судите сами.

На вопрос: чему же и как учить для обретения государственной мудрости? у Протагора есть ответ: единое, в чем надо участвовать всем гражданам, — это «справедливость и рассудительность и благочестие» (С. 207) — добродетели, которым люди учат друг друга. Родители учат им своих детей, учителя — учеников, поэты — слушателей и т. д. Выслушав речь Протагора, поблагодарив и восхвалив его как превосходного оратора (возможно, вовсе не иронически, как полагают некоторые интерпретаторы), Сократ и этого софиста, как и Гиппия в другом диалоге, завлек в длинный и трудный разговор о соотношении справедливости, рассудительности и благочестия, а в конечном счете — в разговор об *иерархии ценностей*, о «многовидности», но и о единой сути Блага.

Но не потерялась ли к концу диалога основная тема — государственной мудрости, гражданских добродетелей? Почти потерялась. В итоге всех рассуждений и споров двух великих мудрецов Сократ обратился к Протагору и самому себе со своеобразной критикой. «И мне кажется, — говорит Сократ, обращаясь к Протагору, — что недавний вывод наших рассуждений, словно живой человек, обвиняет и высмеивает нас, и, если бы он владел

речь, он бы сказал: «Чудаки вы, Сократ и Протагор! Ты, утверждавший прежде, что добродетели нельзя научить, теперь вопреки себе усердствуешь, пытаешься доказать, что все есть знание: и справедливость, и рассудительность, и мужество... С другой стороны, Протагор, тогда полагавший, что ей можно обучить, теперь, видимо, настаивает на противоположном: она, по его мнению, оказывается чем угодно, только не знанием, а следовательно, менее всего поддается изучению» (С. 252—253).

Замечательный этот диалог — «Протагор». Сократу, видимо, и не приходило в голову, как в «Гиппии большем», высмеивать и посрамлять приезжего мудреца. Сократ даже уличил в противоречиях, непоследовательности... самого себя! А главное, опять «ускользнуло», как ускользнуло прекрасное само по себе в «Гиппии», справедливое само по себе. Осталось неясным, можно ли и как можно понять, освоить государственные, гражданские добродетели. Вопрос поставлен остро, дискуссионно, парадоксально. Ответ, однако, не найден. Драматургия диалога и его финал соответствовали, таким образом, драматургии самой жизни и трудным философским поискам Блага, Истины, Красоты и прежде всего пока не завершившимся поискам ценностей и идей, которые в то время больше всего занимали Платона: идеи Справедливости как воплощения государственно-гражданских добродетелей. Путь вел вперед — поиск продолжался. Впоследствии честная, изощренная мысль Платона, уже в других диалогах, выводила на свет божий огромное число практических и теоретических трудностей, «отклоняющих» людей от «утверждения в справедливости». В его диалогах с поразительной широтой разворачивалась целая панорама «несправедливых» — по Платону, антигражданских, своекорыстных, безответственных — действий, поступков, а также и взглядов, мнений, или объявляющих несправедливость неизбежным злом, или даже цинично возводящих несправедливость в орудие силы и власти.

Полагаю, стремлением разобраться в этой разноголосице подходов, мнений объясняется и то, что Платон задумал написать диалог «Государство». Как объясняется и то, что сначала могла быть написана только первая книга этого диалога. Тех греческих читателей (и тех читателей наших дней), которые ожидали и ожидают, что Платон наконец-то перейдет к государственному, гражданским проблемам, постигало (постигнет) разочарование. Разговор опять возвращается к проблеме справедливости. Те суждения и мнения о справедливости — несправедливости, на которые Платонов Сократ отвлекался в прежних диалогах, теперь — в первой книге «Государства» — собраны вместе, как бы проходят друг за другом «парадом» на первый взгляд убедительных, сильных своей житейской укорененностью, но неистинных по природе убеждений. Их представляют, за них борются — кто рьяно, упорно, кто вяло — собеседники Сократа. Итак, первая книга «Государства» — свидетельство того уровня постижения справедливости, к которому в 80-х годах пришел Платон и

которым, по существу, исчерпывалось созревшее в его уме представление о государственной мудрости. И если вспомнить, что как раз с этими идеями Платон отправился на Сицилию, то возникает необходимость, подводя итог спорам о справедливости, ответить на вопрос, что мог противопоставить философ Платон тирании Дионисия Старшего и чему он мог научить лелеявшего реформаторские замыслы Диона?

Споры о справедливости

Для ответа на этот вопрос вернемся ненадолго к упоминавшейся в качестве «зачина» диалога дискуссии с участием Сократа, которая завязалась в доме Кефала. Хозяева дома, старец Кефал, оратор, почтенный гражданин, а потом его сын Полемарх, первыми вступающие в предложенное Сократом обсуждение темы справедливости (по обычаю греков опираться на «мудрости» кого-либо из знаменитых), призывают в союзники поэта Симонида, мнение которого излагается так: «Справедливо отдавать каждому должное». Сократ вроде бы соглашается: «Конечно, нелегкое дело не верить Симониду — это такой мудрый и божественный человек!» (331 е). Но тут же переходит в наступление. Смысл слов Симонида слишком непонятен, расплывчат: «...Симонид дал лишь поэтическое, смутное определение того, что такое справедливость...» (332 с). Полемарх пытается выпутаться из трудностей, уточняя, что Симонид-де считает справедливостью делать что-то хорошее своим друзьям. Но Сократ втягивает Полемарха в спор, который, по сути дела, ничем позитивным и не кончается — разве что доказательством несостоятельности ссылок на мнение Симонида и на всех других греков, которые принимают за самое справедливое дружеские благорасположение и верность. Сократ в этом споре, во-первых, снова возвращает тему справедливости к проблеме «искусства» как полной компетентности (в болезни «справедлив» хороший врач, среди морских опасностей — искусный кормчий; при игре на кифаре человек не искусный, пусть и справедливый к друзьям, уступает настоящему кифареду и т. д.). Во-вторых, привлекая примеры из поэзии Гомера и Симонида — вспоминая, кем же те восхищаются, — Сократ делает вывод: «...и по Гомеру, и по Симониду справедливость — это нечто воровское, однако направленное на пользу друзьям и во вред врагам» (334 в). Но а если друзья, мягко говоря, люди непорядочные, а враги — люди вполне достойные? Такой поворот дела не устраивает честного Полемарха — он во все не готов к циничному восхвалению любого дела, лишь бы оно служило «мне и моим друзьям».

Так, может, все изменится от того, коварно вопрошает Сократ, если мы справедливостью признаем добро, сделанное друзьям, — при условии, что они хорошие люди, и зло, сделанное врагам, если те — люди негодные? (Замечаете ли вы, какие все это «веч-

ные» жизненные вопросы и коллизии? Сколько раз любой человек в любое историческое время так или иначе сталкивается с подобными вопросами!) Полемах хватается за соломинку — он согласен с предложенным уточнением. Но Сократ опять нападает: разве можно считать справедливым того, кто делает что-то негодное, пусть даже по отношению к негодным людям? Полемах, понимая, что таковое невозможно, соглашается с тезисом Сократа: «...не дело справедливого человека вредить — ни другу, ни кому-либо иному; это дело того, кто ему противоположен, то есть человека несправедливого» (335 d). Интермедия с участием Полемаха заканчивается тем, что Сократ приписывает первоавторство этого развенчанного мнения, которое изрекали Симоид и другие «мудрые и славные люди» (а в диалоге защищали Кефал и Полемах), не им, а тирану Периандру, Пердикке, македонскому царю или «кому другому из богачей, воображающих себя могущественными людьми» (336 а). Полемах закончил свою роль в диалоге, и ему остается только присоединиться к Сократу, сказав: «Ты совершенно прав».

Начинается новая интермедия — со слов Сократа, приглашающих к новому туру спора: «Но раз выяснилось, что справедливость, то есть [самое понятие] справедливого, состоит не в этом, то какое же другое определение можно было бы предложить?» (336 а). На авансцену выходит другой собеседник — Фрасимах, который давно уж рвался в бой. Вот его краткий, но красноречивый портрет: «...весь напрягшись, как зверь, он ринулся на нас, словно готов был нас растерзать» (336 b). Речь его — под стать свирепому виду: «Что за чепуху вы несете, Сократ, уже с которых пор! Что вы строите из себя простачков, играя друг с другом в поддавки?» Сократ оправдывается: «...мы разыскиваем справедливость, предмет драгоценнее всякого золота...» (336 с—е), так не следует ли с терпением и старанием исследовать все доводы? Фрасимаха не убедить: он грубо требует сейчас же дать ответ на вопрос о справедливости, да и все тут. Напрасно Сократ его урезонивает: не тот ведь предмет, чтобы можно дать простой и всех примиряющий ответ. И поскольку Фрасимаха не устраивал любой тип рассуждения, Сократ предложил ему дать свое определение. Великолепна зарисовка Платона: «У Фрасимаха явно было горячее желание говорить, чтобы блеснуть; он считал, что имеет наготове великолепный ответ, но все же делал вид, будто настаивает на том, чтобы отвечал я. Наконец он уступил и затем прибавил:

— Вот она, мудрость Сократа: сам не желает никого наставлять, а ходит повсюду, всему учится у других и даже не отплачивает им за это благодарностью» (338 а—b). Сократ не преминул признать: да, в спорах и беседах с другими людьми он учится, но и им отплачивает пояснением их суждений.

Чем же «блеснул» Фрасимах? Своим утверждением: «Справедливость... это то, что пригодно сильнейшему» (338 с). Аргументы Фрасимаха, при всем их цинизме, не лишены «политиче-

ского реализма»: они основываются на том, что в разных государствах — с тираническим, аристократическим, демократическим строем — устанавливаются совершенно разные законы, и всякий раз их объявляют справедливыми. «Так вот я и говорю, почтенный Сократ: во всех государствах справедливостью считается одно и то же, а именно то, что пригодно существующей власти» (339 а). При попытках глубже разобраться Фрасимах объявил Сократа крючкотвором, снова стал грубить и нагличать. Но Сократ терпеливо и последовательно протягивал через хаос Фрасимаховых наглостей, противоречий, глупостей основную линию беседы. Аргументация Сократа на примере искусства врачевания, помогающего стать совершеннее человеческому телу, проста и в то же время убедительна. Тело «не довлеет себе» — оно нуждается во врачебном искусстве. А врачевание, в свою очередь, существует не для самого врачевания, а нацелено на здоровье тела, на помощь больному. Врач же предписывает не то, что пригодно ему, врачу, а то, что пригодно больному.

Как это ни покажется парадоксальным, но лучшие страницы диалога — а они вносят позитивный вклад древнегреческого философа Платона в этико-философскую концепцию государственной цивилизации, которая не устарела и до сего дня, — рождаются как раз в споре с напыщенным наглецом Фрасимахом. От простых и убедительных рассуждений о враче и кормчем Сократ последовательно и логично переходит к государственному делу, в частности к деятельности управителей. Кормчий — он ведь управитель корабля. И поскольку Фрасимах вынужден подтвердить это, Сократ продолжает: «Следовательно, Фрасимах, и всякий, кто чем-либо управляет, никогда, поскольку он управитель, не имеет в виду и не предписывает того, что пригодно ему самому, но только то, что пригодно его подчиненному, для которого он и творит. Что бы он ни говорил и что бы ни делал, всегда он смотрит, что пригодно подчиненному и что тому подходит» (342 е).

Сократ высказался, и все увидели: «прежнее объяснение справедливости обратилось в свою противоположность» (343 а). Но Фрасимах проявил себя довольно искусным спорщиком, вполне находчивым в отыскании нужных ему аргументов. Его возражения на «идеальную» тираду Сократа опять апеллировали к жизненной правде: Сократ уподобляет управителей пастухам или волопасам, которые только и делают, что заботятся о благе овец или волов; можно подумать, «будто они (управители.— Н. М.) днем и ночью только и думают о чем-то ином, а не о том, откуда бы извлечь для себя пользу». И затем Фрасимах противопоставляет доводам «величайшего простака» Сократа вполне реалистический общий тезис: «Справедливое», «справедливость», «несправедливое», «несправедливость» — ты так далек от всего этого, что даже не знаешь: справедливость и справедливое — в сущности это чужое благо, это нечто, устраивающее сильнеешего, правителя, а для подневольного исполнителя это чистый вред,

тогда как несправедливость — наоборот: она правит, честно говоря, простоватыми, а потому и справедливыми людьми. Подданные осуществляют то, что пригодно правителю, так как в его руках сила. Вследствие их исполнительности он преуспевает, а сами они — ничуть» (343 с). Право же, не дурной получился у Фрасимаха образ «идеального» тоталитарного государства, управитель которого заботится исключительно о себе, своей власти, да еще и о том, чтобы громкими, торжественными словами вроде «справедливости» украшать свою безраздельную власть над послушными простаками — верноподданными. Понятно, что самциничный Фрасимах готов признать: такая «справедливость» — не истинная, а ложная, скорее она — несправедливость.

Фрасимах готов признать и то, что среди послушных протачков-верноподданных есть такие, которые вправе именоваться «справедливыми». Но в таком случае можно, согласно Фрасимаху, сделать новый вывод: «справедливый человек везде проигрывает сравнительно с несправедливыми» — он получает меньше при «окончательном расчете» после ведения общих дел; он прогадывает во взаимоотношениях с государством, «когда надо делать какие-нибудь взносы»; если справедливый, то есть, попросту говоря, честный и ответственный, человек занимает государственную должность, то не получает никакой личной выгоды, а, наоборот, запускает домашние дела. «Вдобавок он вызывает недовольство своих родственников и знакомых тем, что не хочет покровительствовать им, если это противоречит справедливости. А у человека несправедливого все это обстоит как раз наоборот» (343 е). До боли знакомая картина начертана Фрасимахом, не правда ли?

Итак, что же выходит в итоге? Преуспевает, властвует как раз тот, кто нарушает справедливость. Тирания — сильная власть, которая «захватывает то, что ей не принадлежит — храмовое и государственное имущество, личное и общественное — и не постепенно, а единым махом» (344 b). Фрасимах не делает никакой попытки скрыть, что восторгается огромной властью несправедливости и готов при случае к ней прилепиться: «Так-то вот, Сократ: несправедливость, достаточно обширная, сильнее справедливости, как я с самого начала и говорил, — это то, что пригодно сильнейшему, несправедливость же целесообразна и пригодна сама по себе» (344 с). Фрасимах отыграл важнейшую часть своей партии — и, надо признать, образ его получился в диалоге ярким, живым, цельным. Не «узнать» его нельзя — сколько таких фрасимахов ходило по земле, сколько их ходит сегодня! Не каждый, понятно, решается вступать в спор и говорить с подобным искренним цинизмом, но сколько людей думает примерно так же?!

Высказавшись с предельной откровенностью, Фрасимах вознамерился уйти, но Сократ и собеседники удержали его. В идейном поединке теперь наступает очередь Сократа. Он готов при-

знать, что Фрасимах в чем-то прав. Но с сутью его выводов Сократ не согласен: «Допустим, дорогой мой, что кто-нибудь несправедлив, допустим, что он может совершать несправедливые поступки либо тайно, либо в борьбе,— все же это меня не убеждает, будто несправедливость выгоднее справедливости» (345 а). Как же отстаивает Сократ свой тезис? Чем можно — после убийственного, казалось бы, реализма доводов Фрасимаха — подкрепить возможности не меньших, а быть может, и больших для человека «выгод», если он — справедливый человек? Будем внимательны: в этом споре, затрагивающем по видимости чисто утилитарные («полезно», «выгодно») или нравственные (честно или бесчестно) основания, Платон сейчас заставит Сократа выложить один из главных доводов *социально-философского характера*.

Не только врачи, кормчие, люди более образованные, а значит, способные так или иначе осмыслять свои поступки, рассуждает Сократ, но и люди простых профессий в силах понять ту пользу, которая проистекает из общего дела. Поистине замечательно — именно сократовско-платоновское по духу — следующее замечание Сократа: «Ты видишь теперь, Фрасимах (давай-ка еще раз рассмотрим прежнее): дав сперва определение подлинного врача, ты не подумал, что ту же точность надо потом сохранить, говоря и о подлинном пастухе. Ты думаешь, что он пасет овец, поскольку он пастух, не имея в виду высшего для них блага, а так, словно какой-то нахлебник, собирающийся хорошенько угоститься за столом; или, что касается доходов,— так, словно он стяжатель, а не пастух. Между тем для искусства важно, конечно, чтобы оно отвечало не чему-нибудь иному, а своему прямому назначению, и притом наилучшим образом...» (345 с). Иными словами, если одно искусство отличается от другого каким-то своим, нужным людям предназначением («каждое искусство полезно по-своему» — 346 с), то отсюда следует другой важнейший вывод: «...какую бы пользу ни извлекали сообща те или иные мастера, ясно, что они сообща участвуют в том деле, которое приносит им пользу». И далее: «...у каждого из них эта самая польза, то есть получение платы, проистекает не от их собственного искусства» (346 с).

Много позднее К. Маркс, говоря о законах товарного производства и обмена, скажет: выгода, польза и дело чести товаропроизводителей — создавать и поставлять на рынок такие товары, которые не делает другой, а от другого — получать товары, которые не делает он сам. К подобным мыслям уже приближался, анализируя обмен товаров, Аристотель. А вот в рассуждениях Сократа перед нами — один из первых основных выводов греческой социально-философской, государственной мудрости, который не устарел и сегодня. Я бы назвала его «высшим законом агоры», если под «агорой» в данном случае иметь в виду не только рынок, рыночную площадь в буквальном смысле этого слова, но символ «встречи» тружеников, взаимобмена людски-

ми умениями, результатами труда — «площадь», социальное пространство, где люди предъявляют, демонстрируют не только итоги труда, но и свои особые возможности, таланты и ожидания, надежды, уверенность, что с тем же на агору придут и их сограждане. Это, разумеется, закон *цивилизованной агоры*. И там, конечно, нельзя было избежать обмана, подделок — и обманщиков, нахлебничества — и нахлебников, воровства — и воров. «Низшая», сиюминутная польза плодит, гонит к агоре, именно к ней, немало таких людей. Как мухи к меду, льнут они к «пользе», синоним которой для них — легкая нажива. Исчезает ли от этого «мед» — общее, друг во имя друга делаемое дело? Исчезает ли суть дела? По Сократу и Платону — не исчезает. Суть дела видят они в том, что искусный человек, от простого труженика до кормчего, врача и правителя, — вместе с правилами добротного, ладного труда-искусства, вместе с честностью, справедливостью повседневного поведения — получает и какие-то иные резоны собственной пользы, чем соображения стяжательства, хапужничества, нахлебничества. Главный резон: «ладно применять свое искусство» (346 с) и достойно, и полезно, ибо питает человеческую гордость, порядочность, сознание собственного достоинства.

Эта тема — излюбленная в платоновском наследии. Не один раз еще вернется (аристократ по происхождению!) Платон к проблеме труда, выделит и тщательно исследует принципиальную значимость деятельности крестьян, ремесленников (демиургов), корабелов — исследует как с точки зрения социально-философской, в свете цивилизационной проблемы разделения труда, общегосударственной пользы и целесообразности, так и с точки зрения сути, элементов человеческого действия как следования его идеальным, сущностным образцам. И нам целесообразно вернуться к ней — не только потому, что эта тема была дорога Платону, а еще и потому, что она столь злободневна сегодня. В нашей с вами стране широко распространена болезнь фрасимахизма, а она есть следствие цинизма, поразившего людей, изуверившихся в лживых, циничных лозунгах «справедливости», которые были написаны на всех знаменах сталинской тирании. И этим людям очень, очень важно разъяснить — и разъяснить терпеливо, по-сократовски, выводя на свет божий, тщательно разбирая их явные и тайные соображения, что фрасимахизм не только неистинен с нравственной точки зрения, что он не только вредит государству, приводя его к упадку, к взаимной ненависти граждан, раздору с другими государствами, но что он лживо рисует главное, чем кичится, — пользу, выгоду отдельного человека. Притом человека вполне обыкновенного — рядового труженика и гражданина государства.

Огромной «мастерской», пока еще не оторванной от природы, рисовалась Сократу и Платону совместная деятельность людей в обществе. И в хорошем управителе Платон видит «ладного» работника, который трудится на ниве управления, ведомый не

честолюбием и сребролюбием (разве они к тому же не считаются позором? — вопрошает Сократ — 347 b), не ради других каких-то выгод, а именно во имя подлинных целей искусства управления. Иными словами, в споре с «реалистом» Фрасимахом Сократ также выдвигает доводы «от реальности», но реальности другой, для Сократа не менее несомненной: это реальность честного, добротного, ответственного труда, взаимосвязи занятий и, что самое главное, *взаимовыгодности* для людей именно такого не хапужнически-корыстного отношения к делу.

Впрочем, «высшие» соображения взаимной пользы и выгоды — выдержат ли они состязание с мотивами, толкающими к погоне за сиюминутными благами? Это вопрос, всю житейскую актуальность которого Сократ прекрасно понимает и потому никак не хочет упустить из виду. Ведь у Фрасимаха получилось, что повседневная жизнь человека несправедливого — сколько ни говори об отвлеченной общей пользе справедливости — лучше, благополучнее, обеспеченнее жизни человека справедливого. А кто способен довести несправедливость «до совершенства», не покоряет ли целые государства и народы? И не так ли в глубине души мыслит сегодняшний «фрасимахист»? Тема трудная, почва, для доводов Сократа как будто бы заведомо неблагоприятная. Спасует ли Сократ перед вновь оживившим и опять вполне толково участвующим в споре Фрасимахом — еще и получившим Сократово одобрение: ведь говорит же человек искренне и открыто о том, о чем в приличном обществе предпочитают умалчивать! Нет, Сократ не пасует перед напором житейских доводов в защиту несправедливости. Он выдвигает доводы другого рода — и вполне жизненные, убедительные.

Во-первых, в глазах людей, в том числе и людей несправедливых, весьма притягательна жизнь справедливого, то есть искусного, честного, мужественного человека. И люди не случайно считают такого честного «знатока» мудрым, достойным человеком (349—350). А значит, он живет лучше в том важнейшем для человека смысле, что *пользуется истинно глубоким уважением* сограждан, ближних и близких ему людей.

Во-вторых, поскольку у Фрасимаха шла речь о «пользе» несправедливого правления для самих правителей, постольку Сократ с большой убедительностью повествует о бедствиях, раздорах, вражде, беспокойствах, которые царят в государствах, построенных на несправедливости. Эта тема тоже профилирующая для Платона. В частности, она потом будет подробно развита в дальнейших книгах «Государства» при разборе типов государств, «противоположных образцовому».

В-третьих, Фрасимахову — диктаторскому, воровскому, хапужническому — пониманию благополучия, счастья, начертанной Фрасимахом картине: кому в Греции и за ее пределами «жить хорошо» — Сократ у Платона противопоставляет социально-нравственный норматив, который и обосновывается к концу первой книги «Государства». «...Кто живет достойно, тот че-

ловек благоденствующий и счастливый, а кто живет недостойно — как раз наоборот» (354 а). Посмотрим, как же развертывается здесь спор Фрасимаха и Сократа?

— Следовательно,— говорит Сократ,— справедливый человек счастлив, а несправедливый — это жалкий человек.

— Пусть так,— отвечает Фрасимах.

— Но что за прок быть жалким? Иное дело — быть счастливым.

— Как же иначе?

— Следовательно,— чудак ты, Фрасимах! — несправедливость никогда не может быть целесообразнее справедливости.

— Ну, этим и угощайся, Сократ, на Бендидиях! (354 а).

Вот и все. Как видим, Фрасимах устал, сник, но всем присутствующим дал понять, что «угощаться» на праздниках жизни идеалами справедливости, да еще ощущать себя, подобно Сократу, человеком счастливым, он вовсе не намерен. Ему, человеку убежденно «несправедливому», беседа с Сократом никак не пойдет на пользу. Фрасимахи будут жить, они и живут по-фрасимаховски, невзирая на проповеди всех Сократов. Поэтому дело скорее в том, чтобы циничные идеалы не заразили молодежь, не проникли в умы управителей — тех, конечно, кого можно повернуть к Благу, Справедливости.

Но остается ли доволен сделанным, то есть своими доводами и своими разысканиями, Сократ? На этот главный вопрос сам мудрец дает убийственно самокритичный, прямо-таки обескураживающий ответ. Он как бы ловит Фрасимаха на слове — «угощайся»-де, Сократ,— и превосходно использует образ в своем резюме состоявшегося спора: «Как лакомки, сколько бы чего ни подали к столу, набрасываются на каждое блюдо, дабы отведать и его, хотя они еще недостаточно насладились предыдущим, так, по-моему, и я: не найдя ответа на то, что мы рассматривали сначала, а именно на вопрос, что такое справедливость, я бросил это и кинулся исследовать, будет ли она недостатком и невежеством, или же она — мудрость и добродетель; а затем, когда я столкнулся с утверждением, будто несправедливость целесообразнее справедливости, я не удержался, чтобы перейти от того вопроса к этому. Так-то и вышло, что сейчас я ничего не вынес из этой беседы. Раз я не знаю, что такое справедливость, я вряд ли узнаю, есть ли у нее достоинства или нет, и несчастлив ли обладающий ею или, напротив, счастлив» (354 б—с).

Эта жесткая самокритика Платона, по существу, содержит и ответ на вопрос о том, почему второй акт жизни его, Сократова ученика, тоже был трагедией. О «несправедливую» действительность, обрисованную и даже воспетую Фрасимахом, признанную в ее силе и существовании также и Сократом, должны были разбиться благие мечты реформатора Платона о справедливом, истинном государстве. Но ведь сам идеал и путь к нему рисовались весьма туманно. Предположим, у Диона достало бы

сил победить тирана Дионисия Старшего и он призвал бы Платона в мудрецы-советники. Был ли у Платона план государственных преобразований? Знал ли он, что такое государственная справедливость? Обосновал ли ее философски? Самокритичный вывод Сократа-Платона в диалоге «Государство» недвусмысленно отвечает на эти вопросы: ни плана, ни обосновывающей концепции пока, то есть в 80-х годах, у Платона не было. Освобождение от грозившего рабства давало мыслителю новый шанс. Начинались новые акты жизни Платона. Как мы увидим, и им суждено было стать актами трагедии.

АКТЫ ТРЕТИЙ И ЧЕТВЕРТЫЙ. МЕТАМОРФОЗЫ И ЗЛОКЛЮЧЕНИЯ ИДЕЙ

Кульминационный трагический пункт третьего акта — вторичное путешествие Платона в Сиракузы. Сколь горячо платоновский Сократ ни выступал против того, чтобы мудрец-философ вмешивался в государственные дела, оказывается, меньше всего убедил Платон... самого себя. Ибо он снова по приглашению Диона — теперь уже в 367 году до н. э. (когда после смерти Дионисия Старшего правителем стал Дионисий Младший, который, как казалось Диону, подавал какие-то надежды на лучшее) — оказался на Сицилии. Но «обращение» молодого тирана в мудрого управителя не состоялось, и Платону ничего не оставалось, как вернуться в Афины. Казалось бы, уж второе-то неудавшееся путешествие должно было отворотить Платона от намерений перевоспитать наследственных тиранов. Но Платон и в третий раз — в 361—360 годах — отправился на Сицилию. Дион тогда уже был в изгнании. Сам Дионисий Младший, стремясь поправить свою дурную политическую репутацию, стал зазывать Платона, известного в Греции философа, в Сиракузы. Платон поддался на уговоры. Что же потом произошло на Сицилии? Там разыгралась самая напряженная сцена четвертого акта платоновской жизненной трагедии.

Платон снова, как и при Дионисии Старшем, очутился на грани гибели. А. Ф. Лосев описывает события следующим образом: «Желая выразить свое якобы просветительское намерение, Дионисий встретил Платона по-царски. Однако под влиянием военной партии и наемных войск, охранявших Дионисия, отношение Дионисия к Платону стало быстро меняться, и Платон был быстро выселен из дворца на территорию наемных войск, которые уже составляли заговор с целью его убийства. Здесь появляется фигура пифагорейца Архита Тарентского, учителя и почитателя Платона, философа, которого Дионисий Младший тоже как будто почитал и тоже как будто слушался. По просьбе этого Архита Платон был освобожден из своего весьма опасного заключения, а деспот и садист Дионисий Младший

опять устроил торжественные проводы Платона обратно в Грецию»¹.

И вот Платон снова проделывает путь на корабле из Сиракуз в родной город. Вполне возможно, что он, опять оказавшись на грани смерти и вновь избегнув ее, размышлял о несовершенстве человеческой жизни, о тирании и об образцовом государстве — словом, о несправедливости и справедливости. И конечно, он, скорее всего, осудил и самого себя — философа, забывшего сократический завет мудрости (впрочем, нарушаемый и самим Сократом), продолжая вмешиваться в опасную общественную драму, где все нити действия были в руках тиранов и их приспешников. Но желание преобразовать действительность было, видно, сильнее всех самоуверенностей. Оно логично вытекало и из теории, к тому времени разработанной Платоном, — достаточно цельной и стройной, хотя и постоянно эволюционировавшей, изменявшейся концепции, в которой наличное и мыслимое были разумом сплетены в единство, на основе некоторых центральных принципов.

Во второе, а особенно в третье путешествие на Сицилию отправился не тот ученик Сократа, который ко времени первой поездки только искал свои пути в философии. «Образумливать» Дионисия Младшего ездил великий греческий мыслитель, который создал свою философию, где каждая сколько-нибудь значимая мысль была продумана, обоснована в дискуссиях с учениками, соратниками по Академии, и «проиграна» в воображаемом споре (дискурсе, как теперь часто говорят) написанных диалогов. А в 70—60-е годы были созданы самые глубокие, яркие, зрелые диалоги Платона — сначала «Федр», «Пир», «Федон», II—X книги «Государства», а потом «Теэтет», «Парменид», «Софист», «Политик», «Филеб», «Критий». Иными словами, будь Дионисий Младший действительно стремящимся к просвещению и мудрости политиком, он многое бы мог узнать и постигнуть, вникнув в учение Платона. Перед ним, во-первых, предстала бы греческая философия в ее наивысшем в то время выражении, а во-вторых, философия, которая отправлялась от социально-политических нужд, во многом создавалась для ответа на них и к тому же содержала специальную, беспрецедентно полно разработанную *социальную концепцию*.

Общая тема «Тираны и философия», впрочем, относится не только к трагедии жизни Платона. Она находит продолжение в дальнейшей истории, в том числе и сравнительно недавней. О роли тиранов в драмах философии небезынтересно было бы поразмышлять. Но сейчас наше внимание приковано к Платону. Что происходило с ним между тремя злополучными путешествиями? К каким проблемам философии он обратился, когда в 80-х годах убедился в том, что еще не создал философского

¹ Лосев А. Ф. Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба // Платон и его эпоха. С. 54.

учения, хоть в каком-то смысле соразмерного сложности мира? На эти вопросы кратко можно было бы ответить так: проблемы Справедливости, Закона, Блага, Красоты, Истины, Государства, которые он, вслед за Сократом, разбирал в ранних диалогах, по-прежнему были в центре его раздумий. Однако Платон, видимо, признал своим упущением то, что приступил к ним, а значит, к строительству более высоких этажей, к созданию социально-философского знания, не заложив сколько-нибудь основательно *общефилософского* фундамента. Вот почему в 70—60-х годах Платон более всего был озабочен новой проработкой философских традиций. Вернувшись из первого путешествия, молодой философ взялся за осмысление *оснований философии*.

В ранних диалогах под критический обстрел попадали софисты — философы, чьи идеи были более близки социально-философским, государственным, нравственным сюжетам, вокруг которых в наибольшей степени вращалась философия молодого Платона. В диалогах зрелого периода центральное место отдано (если использовать более поздние термины) «чистой», «абстрактной» философии, которая «болела» проблемами, казалось бы, совершенно отвлеченными. Однако и им Платон всегда придавал четкую социально-нравственную направленность, всегда встраивал их в контекст «жизненного мира» (использую гуссерлевский термин) человека. Платона я отношу к «философам цивилизации», хотя термин «цивилизация» — куда более поздний. Но если можно спорить о правомерности его применения к философии Платона, то вряд ли возможно отрицать, что цивилизационные феномены, раньше рассмотренные в данной книге, глубоко и основательно исследовались именно Платоном. И он, как никто другой из греков, сознательно осмысливал и подвергал критике ту целостность, которую мы сегодня называем греческой цивилизацией.

Представим себе философию Платона как динамичное целое, которое создается воображением во время проделываемого умом Платона интеллектуального путешествия. А о нем философ ярко, увлекательно рассказывает в своих диалогах, причем нити более абстрактного философского размышления искусно сплетены с символами, образами, по-новому наложены на мифологическую канву. Примечательно и благоприятно то, что это путешествие нашим современникам вполне можно повторить, мысленно побывав вместе с Платоном в «мирах», созданных его философским воображением. Для этого надо собрать в относительно целостную картину мысли, образы, картины, рассыпанные по отдельным диалогам, что я и попытаюсь сделать. Читатель же должен довериться своим уму, чувству и особенно воображению. Он должен — насколько это сейчас для него возможно — проникнуться мыслями, страданиями, образами, задачами и загадками, которые занимали умы и сердца древних греков.

В диалогах, где, как, например, в «Федре», предпринимается

воображаемое путешествие в мир идей, Платону обычно «помогает» Сократ. Он-то и подготавливает к путешествию собеседника и читателя. Вот Сократ встречает юношу Феда, который после занятия с оратором Лисием вознамерился прогуляться за городской стеной. Сократ и Федр отправляются на совместную прогулку. Постепенно, слово за слово, разговор переходит к проблеме «вселенской души», возвышений и злосючений человеческих душ, к рассуждениям о «занебесном мире», где все это якобы происходит. Фантастические образы, художественные уподобления служат цели всех целей для зрелого Платона: исследованию сути идей, утверждению их совершенно уникальной природы.

Движение душ и «занебесная область»

«Всякая душа бессмертна. Все вечнодвижущееся бессмертно» (245 с) — таков отклик Сократа — Платона на споры древних, в том числе и споры о первоначале. Если первоначало — основа всякого движения, то само оно должно быть вечно движущимся. Но поскольку тела разрушимы, преходящи, то первоначало не может, не должно быть телесным. «Раз выяснилось, что бессмертно все движимое самим собою, всякий без колебания скажет то же самое о сущности и понятии души. Ведь каждое тело, движимое извне, — неодушевлено, а движимое изнутри, из самого себя, — одушевлено, потому что такова природа души. Если это так и то, что движет само себя, есть не что иное, как душа, из этого необходимо следует, что душа непорождаема и бессмертна» (245 е).

Представление о бессмертии душ, об их переселении не создано Платоном. Оно существовало в более древних, чем философия, формах человеческой культуры. Откуда именно брал их каждый философ — вопрос особый и конкретный. Полагают, например, что на Платона особое влияние оказали пифагорейские идеи о переселении душ (метемпсихозе), в свою очередь почерпнутые пифагорейцами в мифах, верованиях древних орфиков. Главное, впрочем, не в том, откуда берутся подобные представления, а в том, как философы их используют и преобразуют.

Для Платона учение о «движении» вселенской души и особенно человеческих душ служит обоснованию центральных для его философии тем и постулатов. В этой связи в платоноведении не раз обсуждался вопрос, который можно было бы поставить примерно так, как его сформулировал Федр (после того как собеседники порассуждали о преданиях, связанных с рекой Илис, на берегу которой они уютно устроились): «Но скажи, ради Зевса, Сократ, ты веришь в истинность этого сказания?» (229 с). Мне кажется, на подобный вопрос, который мог бы быть обращен к нему самому: а верит ли он в то, что выражает в мифологической, фантастической форме? — Платон ответил

бы примерно так, как Сократ — Федру: «Если бы я и не верил, подобно умным людям, ничего в этом не было бы странного...» (229 с). Но этим ответ не исчерпан, ибо мифы-то Платон постоянно использует! «А причина здесь, друг мой, вот в чем,— разъясняет Сократ,— я никак еще не могу, согласно дельфийской надписи, познать самого себя. И по-моему, смешно, не зная пока этого, исследовать чужое. Поэтому, распроставшись со всем этим и доверяя здесь общепринятому, я, как я только что и сказал, исследую не это, а самого себя: чудовище ли я, замысловатее и яростней Тифона, или же я существо более кроткое и простое и хоть скромное, но по своей природе причастное какому-то божественному уделу?» (229 е—230 а). В эпоху, когда «все» (разумеется, с определенными исключениями) принимают мифы, предания, сказания за истину, неблагодарное дело, по Платону, всерьез, без чувства юмора обрушиваться на «ораву горгон и пегасов». Но вот тему всей жизни — *познания самого себя*, то есть обнаружения «животной» или «божественной» сущности человека,— надо исследовать неотступно, настойчиво. При этом в определенном смысле греческому философу как формой и оболочкой удобнее воспользоваться тем, во что «верят все». Вот почему интеллектуальное путешествие, когда разбираются стержневые для философии Платона проблемы, одновременно есть и глубокое философское исследование, и философский миф, философская фантастика.

«Уподобим душу,— так и начинает свой рассказ Платон, вкладывая его, конечно, в уста беседующего с Федром Сократа,— соединенной силе крылатой парной упряжки и возничего. У богов и кони и возничие — все благородны и происходят от благородных, а у остальных они смешанного происхождения» (246 б). Конечно, все начинается с богов — как без них обойдется грек! Платон надеется, что слушающий и читающий его диалог представит то, что греку, действительно, представить легко и сподручно. Без всякого усилия, на «крылатых колесницах», свободно следуя за «великим предводителем на небе», Зевсом, «движется счастливый род богов». Богам и, значит, бессмертной «вселенской душе» ничто не мешает «выбираться наружу» и останавливаться «на хребте неба», безмятежно созерцающая то, что находится «за пределами неба» (247 а—с). А что же там, в «занебесном мире»?

Человеку нашего времени, столь привыкшему к накопившимся за века религиозным, поэтическим, обыденным представлениям о «занебесном мире» и самым различным изображениям его, пожалуй, покажутся странными следующие торжественные слова Платона: «Занебесную область не воспел никто из здешних поэтов, да никогда и не воспоем по достоинству. Она же вот какова (ведь надо наконец осмелиться сказать истину, особенно когда говоришь об истине): эту область занимает бесцветная, без очертаний, неосязаемая сущность, подлинно существующая, зримая лишь кормчему души — уму; на нее-

то и направлен истинный род знания» (247 с). По праву ли приписывает себе Платон роль смелого новатора, первооткрывателя действительно центрального, особенно для последующей христианской культуры, обобщающего символа «занебесной области»? Это вопрос специальный. Но по крайней мере два любопытных, специфически платоновских, новшества тут были налицо.

Первое: *далекая* занебесная область, куда Платон помещал богов и со «счастливым» действием которых связывал лишь «блаженные зрелища и поприща» (247 а), весьма отлична от родного греку представления о *близком* Олимпе и почти человеческих страхах и кознях вовсе не всегда «счастливых» богов.

Второе: способствуя рождению нового символа «занебесной области» (его потом используют неоплатоники), Платон, несмотря на некоторые теологические, мифологические, именно в духе греческого политеизма, «украшения», употребляет этот символ преимущественно в философских целях. Ибо что же, по Платону, можно было «увидеть» в «занебесной области», которая, заметим, самостоятельна, первична даже по отношению к богам? Сущности, притом «бесцветные, бесформенные, неосязаемые»! Они же — *идеи*. Они же — «подлинно существующее», то есть *бытие*. «Мысль бога,— продолжает свое красочное повествование Платон,— питается умом и чистым знанием, как и мысль всякой души, которая стремится воспринять надлежащее, узрев [подлинное] бытие, хотя бы и ненадолго, ценит его, питается созерцанием истины и блаженствует, пока небесный свод не перенесет ее по кругу опять на то же место. При этом кругообороте она созерцает самую справедливость, созерцает рассудительность, созерцает знание — не то знание, которому присуще возникновение и которое, как иное, находится в ином, называемом нами сейчас существующим, но подлинное знание, содержащееся в подлинном бытии» (247 е). К «созерцанию умом» этих сущностей приобщаются, по Платону, не только божественные души, но и души, которые когда-то были и еще станут душами смертных.

Тут опять уместно вспомнить о возничем и двух конях, которым и уподобляется человеческая душа. Посмотрите, какое живое, яркое, пластичное описание дает Платон: «Из коней, говорим мы, один хорош, а другой нет. А чем хорош один и плох другой, мы не говорили, и об этом надо сказать сейчас. Так вот, один из них прекрасных стáтей, стройный на вид, шея у него высокая, храп с горбинкой, масть белая, он черноокий, любит почет, но при этом рассудителен и совестлив; он друг истинных мнений, его не надо погонять бичом, можно направлять его одним лишь приказанием и словом. А другой — горбатый, тучный, дурно сложен, шея у него мощная, да короткая, он курносый, черной масти, а глаза светлые, полнокровный, друг наглости и похвальбы, от косм вокруг ушей он глухой и еле повинуется бичу и стрекалам» (253 d—e). Возникает смятение. Когда по-

беждает белый конь, душа видит в мире идей немало; если одолевает черный конь, то удивление «в поле истины» мало и ничтожно. Платон, искусно пользуясь избранным уподоблением и прекрасно, почти реалистично обрисовывая борьбу коней и растерянность возникшего, имеет в виду разгадать загадки человеческого познания и человеческой деятельности.

И другой образ-уподобление: душа, в платоновском «изображении», крылата; крылья то возносят ее вверх, то, намокая и тяжелея, тянут вниз. «Когда же она не будет в силах сопутствовать и видеть, но, постигнутая какой-нибудь случайностью, исполнится забвения и зла и отяжелеет, а отяжелев, утратит крылья и падет на землю, тогда есть закон, чтобы при первом рождении не вселялась она ни в какое живое существо. Душа, видевшая всего больше, попадает в плод будущего поклонника мудрости и красоты или человека, преданного Музам и любви; вторая за ней — в плод царя, соблюдающего законы, в человека воинственного или способного управлять; третья — в плод государственного деятеля, хозяина, добытчика; четвертая — в плод человека, усердно занимающегося упражнением или врачеванием тела; пятая по порядку будет вести жизнь прорицателя или человека, причастного к таинствам; шестой пристанет подвизаться в поэзии или другой какой-либо области подражания; седьмой — быть ремесленником или земледельцем; восьмая будет софистом или демагогом; девятая — тираном. Во всех этих призваниях тот, кто проживет, соблюдая справедливость, получит лучшую долю, а кто ее нарушит — худшую» (248 с—е). Человеческая душа, кроме того, может вселиться и в животное.

В описании метаморфоз душ Платон изобретателен и скрупулезен: он даже «высчитывает» срок — десять тысяч лет, — в течение которого душе не положено возвращаться туда, «откуда она пришла», ибо раньше ей ни за что не окрылиться. Исключение, правда, делается для души человека, «искренне возлюбившего мудрость или сочетавшего любовь к ней с влюбленностью в юношей...» (249 а). А другим душам уготованы и суд, и отбывание наказания в подземных темницах и т. д.

Как отнестись ко всем этим и другим мифоподобным изображениям, подробностям? Форма — пластическая, зрительная — не случайна для Платона. Она подсказана древнегреческой культурой (о роли в ней художественной пластики читатели наверно осведомлены). Но она удобна и для тех ответов на философские вопросы, которые представляются Платону убедительными. Ведь понимание идей-сущностей таково, что «усмотрение», «созерцание» — конечно, созерцание умом, но все же созерцание! — становится важнейшим элементом платоновской теории. Прежде чем перейти непосредственно к идеям, обратим внимание на то, сколь явно мифологическая картинка фантастического движения душ «между небом и землей» выдает земные ценности и предпочтения Платона. «Худшая» душа достается тирану, что, конечно, соответствует личным трагическим

переживаниям (надо же было отомстить обоим Дионисиям!), но отвечает и строю социальной философии, развитой в ней типологии основных форм политического правления и типологии человека, которого возвращает каждая из форм правления. «Лучшая душа» достается философам. Не счесть ли это непροстителыной личной предвзятостью Платона? Подождем с заключением, пока не разберемся, какое необычное и емкое социальное содержание включает он в понятие «философ». А теперь обратимся к миру идей, то есть к «подлинному бытию».

Этот странный и таинственный мир идей

Если будут как бы сложены воедино те самые различные характеристики «зانهбесного мира» идей в его отношении к другим мирам, которые рассыпаны в разных диалогах Платона, то получится весьма причудливая, фантастическая картина.

Надо, однако, учесть, что в «изображении» мира идей Платон противоречив и непоследователен. Главная его цель — внушить читателю, что мир этот «зрим» не глазами, а умом, и, значит, тщетно изображать его так, чтобы уподоблять видимому физическим зрением. Однако трудность, парадоксальность для обычного человека самого исходного предложения — можно-де и нужно «видеть невидимое», то есть идеи, — ясна Платону. Всякая иконография (изображение невидимого Бога) преодолевает эту трудность все-таки в пользу зримого глазу изображения. И ведь сам Платон в «Федоне» дает пластическое, яркое и именно «зрительное» изображение словами мира идей как «той», другой земли (110 с — 111), хотя в конце рассказа-мифа заключает: «Правда, человеку здравомыслящему не годится утверждать с упорством, будто все обстоит именно так, как я рассказал». Он признает, что, решившись увидеть и изобразить тот мир красочным, прекрасным и похожим на мир земной, «мы словно бы зачаровываем самих себя» (114 d). Не пройдя мимо этого «зачаровывающего» мифа-рассказа, главное внимание, однако, надо уделить все же философским характеристикам мира идей.

Говоря, что мир идей-сущностей «безвиден», бесцветен, бесформен (в смысле отсутствия чувственно воспринимаемой формы), Платон тем не менее приписывает ему некое тоже доступное изображению «устройство». Его можно прежде всего уподобить пирамиде, на вершине которой царит идея Блага. А затем опять следуют образы, уподобления. Благо — своего рода Солнце мира идей. «Его надо ставить выше всего, выше всех идей», — убежден Платон. Например, Знание и Истина — высокие идеи, но они все же «располагаются» ниже Блага. Подобно тому как свет и зрение солнцеподобны, но самим Солнцем не являются, так и Знание может быть «благо-видным», но оно еще не само Благо. Таким образом, Благо, по Платону, выше пределов сущности: оно придает познаваемым предметам не только способ-

ность быть познаваемыми, но и способность существовать. Благо особенно ясно символизирует то, что мир идей есть мир бытия как такового, подлинного, то есть вечного и неизменного Бытия.

Структура и направленность платоновского философствования наглядно просвечивают в пластической фантазии, обрисовывающей соотношение «занебесного» мира идей с другими мирами. Если читатель оказался способен как-то представить себе, «узреть умом» некую занебесную сферу, подлинное Бытие с пирамидой «безвидных» идей, то уж пусть попробует заодно и «увидеть умом» прямой его антипод: мир небытия, где властвуют не идеи и души, а материя — некая хаотическая, небытийная «первоматерия», которая, однако, способна давать вещам одно из заключенных в них начал. Впрочем, только ли мифологичен образ как бы обособляемой первоматерии, находящейся в состоянии неформленности, хаоса, пока еще не давшей жизнь телам, которые, однако, из нее могут и должны возникнуть? Ведь не случайно подобный образ фигурирует в научных космогонических гипотезах последующих эпох, включая и современные. Между контрастными мирами идей и первоматерии философская фантазия Платона располагает еще два мира. Один из них и есть уже знакомый нам мир множества чувственных вещей, природы. Образуется он, с одной стороны, благодаря хаосу первоматерии, а с другой — в силу отнесенности к какому-либо набору частных и общих идей-сущностей. Конструирование миров на этом не закончено. В междумирии — отделенно и от чувственных вещей, и от идей, но «причастно» и к тому и к другому — располагается «мир» математических предметов.

И все же главный для Платона мир — это мир идей, увенчанный идеей Блага. Но вот в чем специфически платоновский парадокс: наиболее ясные, подробные рассуждения о Благе, о «занебесном» мире идей строятся тогда, когда речь идет о вполне земных человеческих проблемах, правда, когда сами эти проблемы поднимаются к высотам «чистых» идеалов и образцов, устремлений людей к совершенству. Так, в диалоге «Государство» (например, в VI книге, написанной, как предполагают, в те же 60—70-е годы), хотя о Благе речь заходит в контексте спора (Главкона и Сократа) о роли философов-управителей в идеальном государстве, в этом же контексте критически анализируются многие конкретные социально-политические проблемы (например, Платон осуждает заседания народных собраний в Греции, в частности в Афинах, — 492 с; говорит о дурном влиянии софистов на толпу — 492 е, 493 а—b). Но главное, с чем соотнобразуется, связывается идея Блага, — это *вовне реальная стихия поступков и устремлений людей.*

Что обычные люди в повседневной жизни считают и именуют «благом»? Одни принимают за благо испытываемые ими удовольствия, а злом, соответственно, считают неудовольствия. Сократ в диалоге с Главконом конечно же оспаривает такие понимания, все равно, идет ли речь о чувственном, физических те-

лами доставляемом удовольствии или утонченном удовольствии от каких-то возвышенных, духовных «предметов». Главное, что тут для Платона неприемлемо, — удовольствия преходящи, субъективны, относительны: то, что в таком случае принимается за благо (например, полезные, красивые предметы), смертно, преходяще, множественно. Между тем, по Платону, следует обрести Благо как таковое, то есть *абсолютное, единое, неизменное*. При этом надо возвести к нему и другие идеи. «Я думаю, — говорит Сократ в «Государстве», — что справедливость и красота, если неизвестно, в каком отношении они суть благо, не найдут для себя достойного стража в лице человека, которому это неизвестно» (506 а). Следовательно, делает вывод Платон, необходимо вознестись умственным взором от мира преходящих вещей, относительных благ к миру «чистых» идей и к их вершине — Благу.

Очень важно учесть, что словом «идея» в переводах Платона (на европейские языки, включая русский) принято передавать не только собственно слово «идея», которое сам Платон употреблял редко, но и наиболее частое в платоновских текстах слово «эйдос» — «вид», образец. Важно это потому, что за словом «идея» многовековое развитие человеческой культуры, философии постепенно закрепляло все более абстрактное содержание. А у Платона речь чаще всего идет именно об «эйдосе», то есть о сущности, образце, которые, как это ни парадоксально, можно и нужно «узреть», хотя не так, как глаза видят вещь, а «увидеть» умом. Потому и миф с его пластичными образами так пригоден Платону. Он помогает создать картину того, что «прозревается» умом, будучи «безвидным» для глаза, — мир идей, и одновременно дает представление о процессе созерцания идей божественной или человеческой душой. Миф удобен и потому, что позволяет зрительно, пластично подготовить ответ на вопрос о том, почему люди в обычной жизни столь различно ориентированы на добро и зло, почему они проявляют столь неодинаковые способности к познанию.

Платон создает мифологически окрашенную *теорию воспоминания*, которая, говоря кратко, состоит в следующем. Соответственно «успехам» и, наоборот, метаниям душ в «занебесном мире» (им всегда лишь краешком и частично, но в разной мере приоткрывается мир идей) складываются, уже на Земле, обычная жизнь и познание людей, в тела которых вселились, после всех прежних странствований и испытаний, разные души. Эти души постепенно и, конечно, по-разному припоминают то, что видели в мире идей. Чем больше им там открывалась идея Блага, тем успешнее идет припоминание, которое способствует и благим, добродетельным, справедливым поступкам, и познанию Блага, познанию, которое стоит на грани с подлинной философией или в нее переливается. То же относится к другим идеям — Красоты, Истины, Знания. Чудесная способность *припоминания* помогает Платону объяснить вполне реальные факты. Отнюдь не все знания, которыми человек располагает, в каждый данный момент

актуализируются. Человек может развивать знание, так что его ум рождает какие-то мысли, идеи неожиданно для него. В диалоге «Менон» Платон демонстрирует это на примере мальчика, который оказывается способным решить довольно непростую математическую задачу, как бы «вспоминая» ее решение.

Миф о пещере

У человеческой жизни — и потому, что век смертных существ короток, и потому, что это особая, земная жизнь, — есть, выражаясь более поздним философским языком, *онтологические*, то есть *бытийные*, основания всегда лишь частичной, неполной приобщенности к миру идей. Платон снова утверждает и раскрывает это свое убеждение с помощью мифа — в данном случае знаменитого мифа о пещере, рассказанного в VII книге «Государства». «После этого, — сказал я (Сократ. — Н. М.), — 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 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 узниками проходит верхняя дорожка, огражденная — глянть-ка — невысокой стеной вроде той ширмы, за которой фокусники помещают своих помощников, когда поверх ширмы показывают кукол» (514 а—б).

Сократ предлагает собеседнику своим воображением как бы воздвигнуть и эту, и куда более сложную, более детализированную, декорацию: за стеной люди несут всякую утварь, статуи из камня и дерева; одни при этом переговариваются, другие молчат. Собеседник Сократа замечает: «Странный ты рисуешь образ и странных узников». Сократ в ответ: «Подобных нам» (515 а) — и предлагает поразмыслить над тем, что же способны увидеть, познать эти «подобные нам» узники. Ответ-формула: «Такие узники целиком и полностью принимали бы за истину тени проносимых мимо предметов» (515 с). Ну а если к вчерашним узникам вдруг пришло бы освобождение от оков неразумия и исцеление от него? Ответ на новый вопрос — рисуемый Сократом драматический образ: люди, привыкшие к теням, сначала бы продолжали считать их истинами. А если кто-то стал бы их насильно тащить «по крутизне наверх» и заставил-таки взглянуть прямо на Солнце? Поначалу привыкший к теням будет ослеплен солнцем истины и будет отвращать от него свой взор. Нужна привычка, надо постепенно приучать такого человека двигаться к истине. А затем Сократ предлагает своему собеседнику Главкону нечто противоположное: представить, что бы случилось,

если бы человеку, увидевшему свет истины, пришлось снова вернуться в пещеру.

Для чего столь детально рассказан, как бы поставлен, разыгран на сцене диалога с использованием причудливых декораций, миф о пещере? Устами Сократа Платон разъясняет: «...область, охватываемая зрением, подобна тюремному жилищу, а свет от огня уподобляется в ней мощи Солнца. Восхождение и созерцание вещей, находящихся в вышине, — это подъем души в область умопостигаемого» (517 b). *Пределом*, а также *причиной* «всего правильного и прекрасного» как раз и является идея блага, «владычица» умопостигаемого мира — таково платоновское толкование мифа. Но емкая символика позволяет по-разному воспринимать образ пещеры (что демонстрируют и самые различные историко-философские толкования). Фактура, детали мифа весьма пригодны, например, для образно-символического обрисовывания вполне реальной ситуации, складывающейся в каком-либо тоталитарно-диктаторском царстве-государстве. Разве там люди — не прикованные узники в буквальном и переносном смысле? Разве «после освобождения от оков неразумия» многие из них не цепляются за «истины»-тени, не слепнут от света истины? И разве тем, кому истина уже открылась, не покажется невыносимым, невозможным возвращение в пещеру, к «истинам»-теням?

Как бы то ни было, этот миф служит Платону для наполнения новыми деталями общей картины, в которую включены и чистый, светлый мир идей, и «пещерный» мир обычного существования, и возможное движение души между двумя мирами.

Теперь представляется необходимым оценить проблемный смысл, достижения и противоречия платоновской концепции идей и поставить ее в связь с тем, что ранее было рассказано об античной философии. Вот почему, рискуя нарушить целостность стилистики прежнего повествования, я все-таки решаюсь вклинить между актами драмы своего рода *теоретическое отступление*.

Содержание, смысл и значение теории идей Платона

Есть ли, собственно, в концепции идей (эйдосов) Платона что-либо еще, кроме мифологической канвы (пусть и ее вряд ли верно и плодотворно сводить всего лишь к «архивздорной мистике»)? Дает ли Платон какие-либо проблемные характеристики идей-эйдосов?

Об идеях Платона, их смысловом, проблемном толковании существует поистине необозримая литература. Предлагая свой ответ на поставленные вопросы, только из соображений краткости и простоты опущу, кроме самых важных для рассуждения, ссылки на массив исследований, к которым примыкаю или с которыми, наоборот, не согласна. Характеристики идей добываются

ся Платоном, когда его мысль движется двумя основными путями. Оба они так или иначе связаны с предшествующими Платону традициями античной мысли. Но связь в каждом из этих случаев особая. *Первый путь* связан с «отрицающим» анализом чувственных вещей, чувственного мира. *Второй путь* — с дальнейшим «утверждающим исследованием» таких «сущностей», как Логос, Нус, Число и т. д. Идя по первому пути, Платон получает характеристики идей посредством отрицания тех свойств, которые справедливо приписать и которые античная философия уже приписывала *миру чувственных вещей*. Если взять на одной стороне как некий «позитив» характеристики вещей, то прямым «негативом» их станут характеристики идей. Схематически это выглядит примерно так, если суммировать то, что разбросано у Платона по разным диалогам:

Чувственные вещи:

- 1) находятся в (физическом) пространстве мира;
- 2) состоят из физических частей и разложимы на части;
- 3) всегда неодинаковы, неравны себе;
- 4) постоянно изменяются, образуют мир становления;
- 5) смертны, уничтожимы;
- 6) зримы (для глаз);
- 7) исследуются при помощи зрения, слуха, других чувств;
- 8) имеют причину в чем-то другом;
- 9) допускают преходящее использование: могут стать полезными;
- 10) допускают сравнения;
- 11) рождаются из противоположной вещи и переходят в противоположное;
- 12) близки человеку и его жизни.

Идеи:

- 1) находятся вне (физического) пространства (в «занебесь»);
- 2) не состояются из частей и неразложимы;
- 3) всегда одинаковы, равны себе;
- 4) всегда неизменны, образуют самодостаточный мир подлинного бытия;
- 5) бессмертны, неуничтожимы;
- 6) незримы (для глаз), «безвидны»;
- 7) непостижимы чувствами, усматриваемы только умом и размышлением;
- 8) являются причиной себя и всего остального;
- 9) не имеют отношения к полезности;
- 10) не допускают сравнения;
- 11) никогда не перерождаются во что-то противоположное (прекрасное никогда не равно безобразному);
- 12) близки божественному.

Какой проблемный смысл имело это своеобразное удваивание-отрицание? Прежде всего, с помощью теории идей, а также именно с помощью их только что воспроизведенных характеристик Платон пытался дать свое понимание или разрешение как ряда болезненных социальных проблем развития тогдашнего мира, своей страны, культуры, так и проблем философии.

Социально-исторические корни теории идей

Один из самых острых вопросов, о которых раньше уже говорилось, — вопрос о назревавшем кризисе древнегреческой цивилизации, выразившемся, помимо всего прочего, в девальвации и

релятивизации ценностей, нравственных устоев, Платон мыслил решить, имея в виду абсолютность, нерелятивизируемость, говоря на современном языке, *общечеловеческий характер социальных, политических, нравственных принципов*. Последние, по его мнению, следует положить в основание жизни каждого человека и жизнедеятельности общества, города-государства. Благо, Красоту, Истину не просто непозволительно, но и чрезвычайно опасно растворять в разногласии всегда субъективных мнений, суждений, желаний. Справедливость чревата превращением в несправедливость, если ее, как и другие принципы-ценности, толковать в сугубо относительном смысле. Итак, в разумном, глубоком познании единства, единственности, тождественности, неизменности Блага, если бы оно было возможным, состояло бы полное и окончательное спасение человека и человечества от зла, от всех бед и конфликтов. Но поскольку полное и безмятежное созерцание Блага, по Платону, доступно лишь богам, то человеку остается в удел всего лишь частичное, неполное приобщение к нему. Но все-таки, что очень важно, *приобщение возможно*. И притом не к одним относительным, преходящим «пещерным» истинам-теням, а к «тому самому» неизменному, самотождественному Благу, а также к Истине и Красоте. Платон противоречиво, драматически рисует предназначение, деятельность человека на Земле, для чего и служит ему, во-первых, настойчивое разделение всего сущего на мир идей и мир вещей, мир реальной жизни человека, а во-вторых, приписывание миру идей *первичного философского значения*. Он толкуется как мир первооснований, первопринципов, но также и как мир своего рода идеалов, первообразцов, то есть мир истинного *перво-Бытия*.

Итак, одна сторона драмы — отъединенность идей, то есть сущностей, первоначал, и от человека, и от чувственного мира, в котором на Земле протекает его жизнедеятельность. Откуда у Платона это категорическое раздвоение? Почему обычный мир вещей и мир обыденной человеческой жизни надо непременно рассматривать как навсегда отъединенные от идей-образцов, от первосущностей? Обычный мир существует, бытийствует, но всегда, по Платону, неистинным образом. Он — изменчивый, полный несправедливости, зла, безобразия — никогда полностью не совместим с чистыми образцами Добра и Красоты. У такого подхода есть, несомненно, свои социально-исторические, нравственные основания. Нельзя тут не согласиться с гипотезой В. Соловьева, предположившего, что первым толчком к обособлению «чистого» мира идей послужило переживание Платоном смерти Сократа. «Тот мир, — пишет В. Соловьев, — в котором праведник должен умереть за правду, не есть настоящий, подлинный мир. Существует другой мир, где *правда живет*. Вот действительное жизненное основание для Платонова убеждения в истинно-сущем идеальном космосе, отличном и противоположном призрачному миру чувственных явлений. Свой идеализм — и это вообще мало замечалось — Платон должен был вынести не из тех отвле-

ченных рассуждений, которыми он его потом пояснял и доказывал, а из глубокого душевного опыта, которым началась его жизнь»¹.

Но вытекает ли из сказанного, что от самостоятельного мира идей «родоначальник идеализма», как утверждал В. Соловьев, «не находил... никакого соединительного пути между пребывающим на умопостигаемых высотах существом истины и здешнею юдолюю, затопленною потоком чувственных обманов», не находил связи для разума — и только «сила» средняя между богами и смертными, демоническое и героическое существо, Эрот, смог «строить мост между небом и землей...»². Вот с этим тезисом В. Соловьева полностью согласиться, по-моему, нельзя. Как раз разуму — и, в сущности, только ему — Платон вверяет функцию опосредования, взаимосвязи двух миров. И здесь Платон уже идет сразу по двум путям — к первой линии («отрицающего» анализа) подключается вторая: Платон следует за Анаксимандром, Гераклитом, Пифагором, Анаксагором, утверждая в своих работах все связующий, единящий Логос, Ум — прообраз безличного Разума. А связь двух миров древнегреческому идеалисту установить столь же важно, сколь важно было ему категорически, решительно противопоставить «здешней юдолии» чистый, светлый, благой мир идей. Не парадокс ли это? Именно парадокс, но он-то и пронизывает философию Платона, его теорию идей.

Итак, существовали социально-нравственные предпосылки *отторжения* Платоном мира идей от действительного мира. Платон противопоставил обстоятельно раскритикованной социально-политической реальности, взятой в разнообразии (типологическом) ее форм, идеал «образцового» государства. Оторвав идеи от мира вещей, от конкретной жизнедеятельности человека, «переселив» их в «занебесную область» и тем самым, в чем правы В. Соловьев и многие другие крупные отечественные историки философии, создав систему объективного идеализма, Платон, однако, не поставил здесь окончательной точки.

С помощью многих философских средств — мифологических представлений о движении душ, о «причастности» к идеям чувственных вещей, с помощью теории воспоминаний, других философских построений — Платон как раз пытался навести мосты между всеми изображенными им мирами. И это совершенно не случайно. Ведь свои представления о «занебесной сфере» черпал он не где-нибудь, а в мире природы и реальной человеческой жизни и в конечном счете — для их критики, понимания, преобразования. А. Ф. Лосев правильно говорил о стремлении Платона к «переделыванию действительности», об острейшей критике всех государственных форм, о вере «в организованную и даже производственную мощь идейно-систематического планирования

¹ Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 605.

² См. там же. С. 611, 612.

всей человеческой и природной действительности», даже о «неиссякаемом оптимизме» Платона¹.

Оценивать, критиковать и преобразовывать действительную социальную жизнь — изменчивую, «конфликтную» — можно, по убеждению Платона, лишь на основании вечных образцов, сущностей, истин, то есть на основании идей, которые превращены в *идеалы*. Логика социальной философии, этики и эстетики Платона есть, таким образом, логика социально-философского идеализма, порождаемого представлениями о высочайшей, непреходящей ценности и объединяющей силе тщательно разработанного социального идеала. Это логика своеобразного двойного движения: от «дурной» действительности к идеалу и от идеала к возможному и необходимому преобразованию действительности, к воспитанию индивидов. В принципе можно согласиться с теми философами (среди них — И. Кант, В. С. Соловьев, А. Ф. Лосев), которые считали истинным центром интереса Платона и источником теории идей именно сферу «практического разума», то есть социального развития, нравственного, правового, религиозного, культурного взаимодействия и общения людей. И с теми, кто так или иначе связывал раскол миров, отчуждение «чистых» идей, идеалов, то есть «вылет» Софы Минервы именно в сумерках древнегреческого мира, или, как выразился тот же А. Ф. Лосев, с «чувством всеэллинского (а в сущности и общечеловеческого) катастрофизма»².

Однако центральное значение социальных сюжетов в становлении платоновской концепции идей никак не должно заслонять от нас и другое, не менее существенное обстоятельство. А именно: мир идей рождается как ответ Платона на труднейшие проблемы общеплатоновского рассуждения — те проблемы, которые принято именовать вечными, потому что они с глубокой древности и до сего дня вновь и вновь дискутируются, осмысливаются философами, или, во всяком случае, те, которые не снимаются с повестки дня многовековых эпох развития философии. К числу если не вечных, то эпохальных относится проблема первоначала. А вот к числу проблем, которые кристаллизуются не сразу, лишь получив более или менее четкую первоначальную форму, проходят затем через всю историю философии вплоть до наших дней, можно по праву отнести *проблему идеального*.

Фундаментальные проблемы древнегреческой философии и теории идей

Один из самых содержательных диалогов Платона — «Федон» по своей теме примыкает к «Апологии Сократа» и «Критону»: Платон в зрелые годы (возможно, в конце 80-х, но, скорее, в пер-

¹ См.: Лосев А. Ф. Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба // Платон и его эпоха. С. 36, 39, 41.

² Там же. С. 42.

вой половине 70-х годов), возвращаясь мыслью к трагическим дням казни Сократа, снова во многих подробностях воспроизводит (по рассказам) и конструирует художественным воображением последние часы жизни учителя. Беседа с друзьями, несмотря на трагичность обстоятельств, стала обычным для Сократа и его учеников живым и ярким спором о глубоких, сокровенных, вечных проблемах. Но вот приходит стражник, принесший чашу с цикутой. «Увидев этого человека, Сократ сказал:

— Вот и прекрасно, любезный. Ты со всем этим знаком — что же мне надо делать?

— Да ничего,— отвечал тот,— просто выпей и ходи до тех пор, пока не появится тяжесть в ногах, а тогда ляг. Оно подействует само.

С этими словами он протянул Сократу чашу. И Сократ взял ее с полным спокойствием...» (117 а—b). «Оно» подействовало. Мужественно и благородно учитель умирал на глазах охваченных отчаянием, но — по настоянию Сократа — сдерживавших свое горе учеников-друзей. Так заканчивается диалог. А начинается он разговором Эхекрата, жителя Филунта, и Федона из Эллиды. Федон во время войны между Спартой и Эллидой был продан в рабство в Афины. Сократ — один из тех, кто помог выкупить Федона, — стал его другом и учителем. Впоследствии, после смерти Сократа, Федон основал эллидскую философскую школу. Среди других ближайших друзей и учеников, афинян и «иноземцев» (они перечисляются, а некоторые и «действуют» в диалоге), Федон присутствовал при смертном часе учителя. Он и пересказывает Эхекрату предсмертную беседу. Эта беседа, а также обмен суждениями между Федоном и Эхекратом составляют сюжетную линию диалога «Федон».

Проблемное же его содержание как бы организуется темой, обсуждать которую в тех обстоятельствах было более чем естественно, — *проблемой жизни и смерти*, о которой Сократ говорит: «Те, кто подлинно предан философии, заняты, по сути вещей, только одним — умиранием и смертью» (64 а). Обнаруживается, что понимать это высказывание следует в разных смыслах. Во-первых, это верно постольку, поскольку философия есть размышление о жизни и смерти человека, о его теле и душе, высоких духовных целях и помыслах. Уже знакомое нам учение о «занебесном мире» и «переселении», странствии душ в диалоге ставится в связь с нравственной платформой, которая в наибольшей степени развивается опять-таки применительно к жизни и смерти философа. «...Истинные философы много думают о смерти, и никто на свете не боится ее меньше, чем эти люди» (67 е). И верно, концепция Платона во многом создавалась для философов (впрочем, в более широком, необщепринятом смысле этого слова). Именно философам, особенно поверившим в нее, давала она ариаднину нить поведения, давала «философскую веру» (воспользуюсь термином К. Ясперса), которые позволяли мудро, с честью прожить жизнь и встретить смерть так мужественно, как

встретил ее Сократ. Ведь, согласно Платону, душе, которая «освободится» от тела, от чувств и страстей, еще предстоит долгая «жизнь». Кратко — в подтверждение, в доказательство — излагаются уже известные нам учения о бессмертии, странствии душ и концепция припоминания.

Во-вторых, философия как учение о рождении и гибели понималась Платоном в весьма широком, поистине космическом, специфически греческом смысле. В некоторых фрагментах диалога Платон через живое, яркое, проблемное, именно диалогическое размышление-вспоминание Сократа отчетливо рисует истоки и Сократова, и его собственного разочарования в предшествующей древнегреческой философии. Переход к первому из этих фрагментов вполне логично по мысли и по внутренней драматургии диалога выстроен самим Сократом. Кебет, один из его собеседников, убедительно продемонстрировал, что предшествующие рассуждения Сократа о душе не доказали ее бессмертия — в лучшем случае убедили в ее большей долговечности, чем о том судит толпа. «Сократ задумался и надолго умолк. Потом начал так: «Не простую задачу задал ты, Кебет. Чтобы ее решить, нам придется исследовать причину рождения и разрушения в целом. И если ты не против, я расскажу тебе о том, что приключилось со мной во время такого исследования» (95 е — 96 а). Кебет, разумеется, не был против.

И дальше Платон вкладывает в уста Сократа спрессованную в относительно краткий рассказ о приключениях ищущего философского духа и критику предшествующей философии, и собственный подход к разрешению ее затруднений. «В молодые годы, Кебет, у меня была настоящая страсть к тому виду мудрости, который называют познанием природы. Мне представлялось чем-то возвышенным знать причину каждого явления — почему что рождается, почему погибает и почему существует. И я часто бросался из крайности в крайность и вот какого рода вопросы задавал себе в первую очередь: когда теплое и холодное вызывают гниение, не тогда ли, как судили некоторые, образуются живые существа? Чем мы мыслим — кровью, воздухом или огнем? Или же ни тем, ни другим и ни третьим, а это наш мозг вызывает чувство слуха, и зрения, и обоняния, а из них возникают память и представление, а из памяти и представления, когда они приобретут устойчивость, возникает знание? Размышлял я и о гибели всего этого, и о переменах, которые происходят в небе и на земле, и все для того, чтобы, в конце концов, счесть себя совершенно непригодным к такому исследованию» (96 а — с).

Так начинается острая полемика Платона с античной «натур-философией», то есть древнегреческой философией, которая искала первоначало в чем-то природно-вещественном.

Несмотря на краткость приведенного отрывка, обобщающий образ не названных здесь по именам «некоторых» философов охватывает, в сущности, целую когорту великих предшественников: под этот образ так или иначе подпадают милетские философы,

Гераклит, Эмпедокл, отчасти Анаксагор. Но заметьте, в *первую очередь* Платоном заданы вопросы, к которым прежняя философия подходила, скорее, во вторую или третью очередь: уже после того, как она обретала мысль некое единое материально-вещественное первоначало, ставились (если вообще ставились) вопросы, касающиеся происхождения живых тел и источника рождения человеческих мыслей. Итак, поворот: порядок вопросов — сугубо сократовский и платоновский; хотя, конечно, такой поворот назревал и раньше, например у тех же софистов. Если в прежней философии человек выглядел абсолютно слитым с общим порядком космоса, а потому в проблеме всеобщего еще не столь отчетливо проявились специфические трудности объяснения человеческих феноменов, то у Сократа и Платона именно эти трудности выдвинулись в центр философствования.

Сократ и Платон в принципе согласны с устремлением античной мысли к поиску единого, всеобщего первоначала как устойчивого первоисточника, первопричины, первосущности всего, что возникает, рождается «на небе и на земле». Но они отправляются уже скорее не от тел природы, от телесных явлений, а от человека; причем, в отличие от предшествующей философии в жизнедеятельности человека на первый план они выдвигают не тело, телесные процессы и побуждения, а *духовно-нравственные устремления, процессы и результаты*. Первоначало, по логике рассуждения Платона, должно прежде всего объяснить рождение, функционирование, смысл всего, что относится к человеку, — и высшие проявления его духа, и другие «душевные» особенности в их разнообразии, и, конечно, деятельность тела с его потребностями. В проблему человека включались, разумеется, и задачи объяснения с помощью того же универсального первоначала государственной и всякой иной совместной жизнедеятельности людей.

Уже и раньше, даже тогда, когда функции теории первоначала не были столь всеохватывающими и сложными, она стала как бы пробуксовывать, приближаясь к человеческим доменам. Теперь же человек и человеческое предстали не расплывчато и обобщенно, а как богато расчлененное целое. И трудности объяснения неизмеримо возросли. О некоторых из них Сократ и поведал Кебету, другим собеседникам в диалоге «Федон». Апелляции к чисто природным, вещественным основаниям при объяснении человека оказывались непригодными. Но ведь в предшествующей философии первоначало фигурировало и в другом облике — в виде Гераклитова «логоса» или Анаксагорова «нуса». Сократ добросовестно обсуждает и эту теоретическую версию: он-де готов был обрадоваться, прослышав, что в философии Анаксагора причиной, «устроителем» мира был назван «нус», разум. Однако изучение философии Анаксагора (с которым Сократ к тому же мог встречаться и беседовать в Афинах при Перикле) принесло разочарование. «Но с вершины изумительной этой надежды, друг Кебет, — рассказывает Сократ, — я стремглав полетел вниз, ког-

да, продолжая читать, увидел, что Ум у него остается без всякого применения и что порядок вещей вообще не возводится ни к каким причинам, но приписывается — совершенно нелепо — воздуху, эфиру, воде и многому иному» (98 b — c). Сейчас мы вправе оценить ситуацию несколько иначе, чем Платон, который — в свойственной ему манере резкого критицизма — обрушивается на «традицию логоса и нуса». Можно сказать, что ее влияние на становление сократовско-платоновской мысли было огромным. Но нельзя тем не менее не прислушаться к критике Сократа. Всю неудовлетворительность разбираемых теперь двух подходов — прежде всего и главным образом при объяснении сложнейших человеческих ориентаций, поступков, действий — Сократ убедительно и остроумно раскрывает, так сказать, на собственном примере.

Он, Сократ, заключен в тюрьму и вот-вот примет смерть, отказываясь от всех попыток спастись. Что им руководит? Как объяснить, из чего вывести его намерения и действия? Анаксагор, казалось, подал надежду, говоря о разуме. Но что получается, когда возникает потребность объяснить человеческое, не нарушая логику единого первоначала, и когда делают это в духе милетских философов или в анаксагоровской манере? Ответ Платона (а вероятно, и мысль, которую не раз обосновывал перед учениками исторический Сократ): «На мой взгляд, это все равно, как если бы кто сперва объявил, что всеми своими действиями Сократ обязан Уму, а потом, принявшись объяснять причины каждого из них в отдельности, сказал: «Сократ сейчас сидит здесь потому, что его тело состоит из костей и сухожилий и кости твердые и отделены одна от другой сочленениями, а сухожилия могут натягиваться и расслабляться и окружают кости — вместе с мясом и кожей, которая все охватывает. И так как кости свободно ходят в своих суставах, сухожилия, растягиваясь и напрягаясь, позволяют Сократу сгибать ноги и руки. Вот по этой-то причине он и сидит теперь здесь согнувшись». И для беседы нашей можно найти сходные причины — голос, воздух, слух и тысячи иных того же рода, пренебрегши истинными причинами — тем, что, раз уж афиняне почли за лучшее меня осудить, я в свою очередь счел за лучшее сидеть здесь, счел более справедливым остаться на месте и понести то наказание, какое они назначат. Да, клянусь собакой, эти жилы и эти кости уже давно, я думаю, были бы где-нибудь в Мегарах или в Беотии, увлеченные ложным мнением о лучшем, если бы я не признал более справедливым и более прекрасным не бежать и не скрываться, но принять любое наказание, какое бы ни назначило мне государство» (98 с — 99 а).

Рождение принципа объективного идеализма

В своей критике того, что можно назвать, применяя более поздние термины, античным натурализмом, Платон прав, как прав и в том, что общие и конкретные причины свободных, осознанных человеческих поступков (а действия осужденного на смерть Сократа есть высокий образец таких) нельзя объяснить натуралистически, не прибегая к понятиям блага, долга, справедливости, государства, закона и т. д. А для Платона это значит: не прибегая к чистым, отвлеченным понятиям, то есть идеям. Но ведь платоновская концепция потому и становится первой развитой формой идеализма, что ее создатель идет значительно дальше. Верный внутренней логике древнегреческой теории универсального первоначала, он стремится с помощью теории идей (более или менее пригодной для объяснения человеческих феноменов) объяснить и мир природы, целостный космос.

Удается ли это Платону? Нет, не удастся. Он остроумно высмеивает «натурфилософские» (например, астрономические) фантазии предшествующих философов, которые, скажем, «видят» Землю чем-то «вроде мелкого корыта, подпертого основанием из воздуха». Но когда вместо натурфилософских фантастических «материальных» причин он предлагает философам и астрономам внедрить «причинные объяснения» идеалистического типа (например: «в действительности все связывается и удерживается благом и должным» — 99 с), то ведь одна фантазия всего лишь заменяется другой, которая ведет философию к новым серьезным издержкам и трудностям. К числу издержек относится и та, пусть небеспочвенная, запоминающаяся, истинно платоновская художественно-фантастическая форма, от которой, однако, должна была отказаться серьезная философия. Совсем не случайно ее, как красивую, но сношенную одежду, с самого начала отбрасывает наиболее талантливый ученик Платона Аристотель. (Это, впрочем, никак не означает исчезновения из последующей истории мысли художественно-фантастического диалога как жанра философствования.) Трудности, с которыми сразу пришлось столкнуться и самому Платону, едва он утвердил идеи в качестве первоначал, не сводились к особенностям формы. В чем же они состояли?

Итак, Платон «отказался от исследования бытия», от понимания первоначала, то есть сущности бытия, свойственного предшествующей стихийно-материалистической философии. «Я решил,— повествует он устами Сократа,— что надо прибегнуть к отвлеченным понятиям и в них рассматривать истину бытия, хотя уподобление, которым я при этом пользуюсь, в чем-то, пожалуй, и ущербно» (99 е — 100 а). «Ущербность» образа, то есть платоновской теории бытия, не замедлила сказаться. Пока создавался сам образ, фантазия оставалась фантазией. И с чем тут было спорить — разве что начисто отрицать мифологический путь как несовместимый с серьезной философией или воспринимать его

как рассказанную для развлечения читателей и слушателей занимательную сказку! Так, в сущности, и поступили многие последующие философы — даже и те, которые чтили в Платоне великого мыслителя. Но были среди них такие, которые, отказываясь от мифологизма и фантастики, продолжали, как и Платон, настаивать на необходимости отделения некоего «чистого» духа, разума, словом, *идеального, духовного* от стихии природного мира и действительной повседневной жизни человека, от реальной истории человечества. Если раньше в древнегреческой философии содержались лишь *возможности* противопоставления идеализма материализму, то теперь — благодаря Платону — это противопоставление стало *фактом*. Ибо был превращен в развернутую концепцию принцип философского идеализма, причем в виде принципа объективного идеализма. Модифицированный, он возобновлялся затем в философии на всем протяжении ее развития, особенно пригодным оказавшись для религиозной философии. И совсем не случайно христианское учение зарождалось на преобразуемом фундаменте платонизма: обособленный уже Платоном (от игравших чисто «декоративную» роль богов греческого пантеона) «мировой разум», которому приписывалась главная мироустроительная роль, было сравнительно несложно превратить в разум единого и единственного Бога.

Но и великим философам типа Гегеля платоновский объективный идеализм впоследствии сослужил свою службу. Почему же передавалась от одного философского ума к другому эстафета объективного идеализма, коль скоро уже Аристотель чутко и верно усмотрел существенные изъяны теории идей своего учителя Платона? Причина — в реальности общеплатоновской проблематики, над которой бился Платон. Ведь философия на целые столетия, действительно, «заболела» той проблемой, которую в марксистской традиции именуют основным вопросом философии. И хотя формулировка основного вопроса, а также отчетливая борьба материализма и идеализма относятся к более позднему времени, тенденция, к ним ведущая, возникла уже тогда, когда логика концепции первоначала побудила античных философов, во-первых, искать универсально-единое первоначало, а во-вторых, выделяя его, толковать как первопричину, первосущность по отношению ко всему остальному. В-третьих, что немаловажно для античности с ее нерасчлененной философией-наукой, первоначало призвано было объяснить и мир в целом, в его единстве, и каждую отдельную вещь в ее возникновении и прехождении, и каждый отдельный человеческий поступок. Словом, *всеобщий принцип понимался как источник объяснения всего, что было, есть и будет*.

Отсюда, полагаю, проистекают грандиозные трудности не только для Платона и платонизма, но и для всех философов и философий, которые настаивают на постановке и однозначно-монистическом ответе на вопросы: что первично? Что есть перво-сущность и первопричина?

Идеи и понятие «бытие»

Философия уже ко времени Платона предложила и другой путь анализа мира вещей и мира человека, материального и идеального — анализа их соотношения, то есть их единства и противопоставления. Этот путь был связан с углубленным исследованием, использующим понятие «бытие». Мое суждение о позитивном философском смысле категории бытия уже было изложено в печати¹. Суть его такова: «бытие» — наиболее широкая философская категория, позволяющая, в частности, объединить все особые бытийные формы: природу вне человека; природу, как она видоизменяется человеком («вторая природа», по терминологии К. Маркса); бытие духовного — сознания, познания, знания, в том числе и особое, во многом, действительно, причудливое бытие способных к «объективированию» результатов человеческой культуры; социальное бытие. Проблема первоначала тут в определенном смысле остается (например, устанавливается, что без космоса не было бы Земли, без природы не было бы человека, без функционирования тела, удовлетворения его потребностей невозможны были бы духовные проявления, без производства, удовлетворяющего фундаментальные потребности человека, не могла бы развиваться духовная культура и т. д.). Однако претензия философов (не только древних, но и современных) на то, что достаточно отыскать «первоначало», материальное или духовное, как все и вся получит свое философское объяснение, — эта претензия, полагаю, начала устаревать уже тогда, когда зародилась, хотя она вряд ли преодолена в сознании философов еще и в наши дни.

Но ведь Платон, может возразить внимательный читатель, тоже оперирует понятием «бытие», да к тому же оно широко дискутировалось античностью со времен элеатов. Верно. Однако, создав понятие бытия, античная мысль долгое время как бы двигалась к обнаружению его специфического содержания, то и дело соскальзывая к отождествлению его или с другими уже известными понятиями, или с какими-то специфическими оттенками смысла, которые входят в состав понятия «бытие», но его не исчерпывают. Так, А. Ф. Лосев показал, что у Платона «бытие» нередко есть другое название для «космоса» как единства, «охватывающего» покоящееся (идеи) и подвижное (душу, материальное). С другой стороны, «бытием» (усией), или подлинным бытием, именуется именно мир идей. «Положение усложняется тем, что помимо того бытия (*to on*), которое у Платона синонимично усии, имеются еще *to pantelos on* («совершенно сущее») и *to pan* («все»), которые отличаются от усии»².

¹ Популярный его вариант представлен в одноименной главе учебного пособия «Введение в философию» (М., 1989. С. 14—48). В этом же пособии П. П. Гайденко проанализировала исследования бытия в историко-философском ключе.

² Лосев А. Ф. Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба // Платон и его эпоха. С. 18, 19.

П. П. Гайденко подробно рассмотрела¹, как Платон анализировал различные гипотезы относительно связи единого и многого, и показала, как бился Платон над отличением понятия «бытие» от понятия «единое», игравшего первостепенную роль в развитии античной концепции первоначала.

Не входя здесь в детали дискуссий о платоновском понимании бытия, выскажу лишь свои соображения об особенностях платоновской концепции первоначала, поскольку она уже оперирует понятием «бытие». С одной стороны, понятие бытия у Платона есть лишь другое название для мира идей, сущностей, причем наименование идей «подлинным бытием» содержит лишь ценностную, что ли, попытку усилить свои позиции еще одним популярным в античной мысли понятием (в таком случае, как отметил А. Ф. Лосев, бытие «to on», синонимично «усии» — и тогда в принципе не меняется логика античной концепции первоначала).

Но, с другой стороны, делая попытки (например, в диалоге «Парменид») отличить смысловые оттенки и даже объем понятий «единое» и «бытие», Платон встает — но только встает — на путь более трудного анализа бытия. Бытие, что справедливо подчеркнула П. П. Гайденко, определяется Платоном как предикат, причем первый предикат, то есть определитель единого («возможно нечто для него и его, и это нечто было, есть и будет» — Парменид, 155 d). Вступая, однако, на этот путь, Платон вряд ли ставит в зависимость от анализа бытия судьбу понятия и концепции первоначала, которым он остался в принципе верным. А верность принципу первоначала проявляется в попытке Платона:

1) толковать идеи как *универсальные источники, первопринципы* рождения и смерти, возникновения и уничтожения;

2) искать *однородный, монистически понятый* первоисточник (некоторые исследователи полагают, подобно В. Ф. Асмусу, что Платону не удалось последовательно провести этот принцип);

3) толковать первоначало в качестве *первосущности* по отношению ко «*всему*» (как *единому*) и *всему как объемлющему многое*, то есть применительно к миру в целом, и к любому отдельному, единичному (вещи, человеку, событию, конкретным поступку, мысли, делу и т. д.);

4) с учетом традиций атомизма понимать идеи как *однородное (единое) первоначало*, которое, однако, обладает *плюральностью, множественностью форм*.

Иными словами, в соответствии с этими важнейшими традициями античной философии Платон толкует идеи в качестве «истинных» первоначал. Но вот полное отделение первоначал, первосущностей от мира вещей, от человеческого жизненного мира — новшество, которое вносит в философию именно Платон, обрушиваясь на попытки предшествующих философов видеть

¹ См.: Гайденко П. П. Обоснование научного знания в философии Платона // Платон и его эпоха. С. 98—143.

первоначало каким-то образом «встроенным» в реальный мир. Впрочем, Платон сам усиленно занимается таким «встраиванием», однако уже после того, как «обосновал» якобы совершенно самостоятельное «за небесное» царство идей. Такое причудливое отделение, а потом «встраивание» идей в мир стоило больших трудов, немалых сомнений, ошибок, издержек.

А зачем, собственно, Платон городил этот огород? Что, кроме уже отмеченных социально-критических, этических соображений, толкало его на сомнительный, казалось бы, путь, которому великий мыслитель тем не менее упорно следовал?

Исследование парадоксов идеального

Вернемся к схеме, где были даны характеристики чувственных вещей («позитив») и прямо противоположные характеристики идей («негатив»). Эти характеристики идей, собранные из разных диалогов Платона, на первый взгляд могут показаться ошибочными, если иметь в виду идеи в нашем представлении — те, что рождаются обычными людьми в их повседневной жизни. Если и можно приложить к ним высокие эпитеты платоновского словаря — «бессмертные», «неуничтожимые», «божественные», — то, скорее всего, в переносном смысле. Однако и в отличении идей от вещей, и в применении к ним превосходных степеней оценок есть своя логика. Для того чтобы проникнуть в нее, надо (пусть и отбросив мистические, мифологические элементы) еще и еще раз вспомнить, какие именно идеи — а они, конечно, реально являются результатами и формами жизнедеятельности человеческого духа — особо интересуют Платона.

Какие же, собственно, понятия главным образом и объединяются платоновским термином «идея»? Позволю себе ответить на этот вопрос пространной цитатой из книги В. Ф. Асмуса «Платон» (пусть читатель извинит меня за это): «К области «идей», во-первых, принадлежат «идеи» высших по ценности категорий бытия. Таковы «идеи» *блага, истины, прекрасного, справедливого...*

Во-вторых, есть у Платона также «идеи» *физических явлений и процессов* (таких, как «покой» и «движение», «цвет» и «звук», «огонь»).

В-третьих, «идеи» существуют и для отдельных разрядов существ. Есть «идея» животного, «идея» человека и т. д.

В-четвертых, иногда Платон допускает также существование «идей» для предметов, производимых человеческим ремеслом или искусством (таких, как стол, кровать и т. п.).

В-пятых, большое значение в платоновской теории «идей» имели, по-видимому, особенно в исследовании понятий *науки*, «идеи» отношений. Так, доказывалось, что определением или оценкой *равенства* предполагается существование «равенства

самого по себе», т. е. «идеи» равенства, доступной не чувствам, а уму (Платон. Федон. 74 а—75 в).

В понятии об идее у Платона сочетается то, что делает «идею» 1) *причиной* (aitia) или источником *бытия* вещей, их свойств и их отношений; 2) *образцом* (paradeigma), взирая на который демиург творит мир вещей; 3) *целью* (telos), к которой как к верховному благу стремится все существующее.

Но есть в этом понятии и еще один аспект, и притом чрезвычайно важный. В нем «идея» Платона сближается со смыслом, который это слово — под прямым влиянием именно Платона — получило в обиходном словоупотреблении у цивилизованных народов. В этом значении «идеи» Платона уже не само *бытие*, а соответствующее бытию *понятие* о нем, *замысел, руководящий принцип, мысль* и т. п.»¹.

В противовес распространившимся у нас подходам (им, а точнее, идеологическим стереотипам отдали дань даже наши одаренные историки философии), согласно которым концепцию идей лучше бы вычесть как идеалистическое заблуждение из состава в остальном великой философии Платона, я утверждаю следующее. Вычесть концепцию идей (даже учитывая, что у Платона есть «диалоги», где она почти отсутствует) невозможно, ибо сам мыслитель придает ей центральное значение и последовательно приводит к ней все основные понятия, разделы, замыслы своей философии. Но дело не только в этом факте, но и в его оценке.

Вместе с целым рядом интерпретаторов я вижу выдающуюся заслугу Платона, его вклад подлинного исследователя в развитие философии и духовной культуры *в открытии*, начавшемся изучении *бытия* духовных смыслов, целей, идеалов, образцов-парадигм и их огромнейшего влияния на человеческую жизнь. Опираясь на предшествующую культуру, философию, Платон не просто вычленил общие и всеобщие понятия в особую, достойную специального размышления сферу, но и вознамерился выяснить, как они, эти понятия, действительно существуют и бытийствуют. Бытие и сущность идеального — стержневая тема философии Платона и платонизма. Вопросы о существовании идей и их бытии считаю и взаимосвязанными, и различными. Вопрос о *существовании идей* — это вопрос о том, как они *даны, есть*: где и как их, и именно в качестве *идей*, а не просто впечатлений чьего-то сознания, можно обнаружить. Проблема *бытия идей* — изучение того, что общего и что специфического у идей с другими формами существующего (природой, человеком, обществом). Оба вопроса чрезвычайно трудны. И неудивительно, что философия со времен Платона не перестает биться над их осмыслением.

Великий греческий мыслитель первым натолкнулся на причудливость, парадоксальность бытия идеального. С одной сто-

¹ Асмус В. Ф. Платон. М., 1969. С. 40—41.

роны, понятия рождаются в сознании и познании отдельных людей, которые в свою очередь обращены к окружающему миру и осваивают его прежде всего с помощью органов чувств. Подобно тому как предметы, процессы мира вещей и событий изменчивы и преходящи, так мимолетны, субъективны впечатления и мнения о них познающих индивидов. Это зафиксировала уже предшествующая философия, и Платон в данном пункте был согласен со всеми критиками, говорившими о недостоверности, субъективности чувственного восприятия и субъективного мнения. Куда меньше принимал он в расчет суждения тех, кто, подобно Демокриту, стремился найти и в чувственном познании, несмотря на все его ошибки, иллюзии, заблуждения, элементы надежности, достоверности, которые философы впоследствии назовут «чувственной достоверностью». Как ни покажется странным, но Платону, критику софистов, до определенного предела было больше всего по пути с софистами, которые особенно резко подчеркнули и значительно преувеличили субъективизм, релятивизм, недостоверность, несамостоятельность чувственного опыта отдельных людей.

Однако Платона, уже в отличие от софистов, интересовала и обнадеживала по-своему причудливая «внесубъективная» жизнь общих и всеобщих понятий. Ведь они, с другой стороны, позволяют человеку выходить за рамки субъективных, индивидуальных актов сознания и познания. Но что значит «выходить за рамки...»? Где и как существуют, бытийствуют идеалы, понятия, принципы, смыслы, парадигмы? Ответ, который всего чаще дается ныне: они существуют объективированными в языке, в культуре — вряд ли удовлетворил бы Платона. Для него язык, культура тоже преходящи, индивидуализированно-субъективны, ибо принадлежат какому-либо времени и народу. И это, разумеется, верно. Не забудем, что великий греческий мыслитель хочет спасти смыслы и от такой — как сказали бы мы сегодня, групповой и исторической — релятивизации. Единственный путь он и усматривает в «переселении» идей в некий «занебесный», недоступный взорам и какому-либо человеческому искажению мир вечного, значит, бессмертного и неизменного. Обвинители и критики Платона, почуствовав уязвимость его мифологизированного решения проблемы, не всегда принимали в расчет, что целые века человечество не более чем варьировало платоновскую парадигму. Божественный разум религиозного миропонимания или абсолютный дух Гегеля в определенном отношении суть вариации на платоновскую тему, которые, кстати, неизменно оживляются, особенно в условиях исторических переломов и кризисов. Быть может, все это можно было бы записать на счет философской «зауми»? Но отчего же тогда математики всех времен, включая наш век, так охотно прибегают к символическому, мифологическому языку Платона и платонизма? Да оттого, что обособление абстрактных, «чистых» математических сущностей и обратное проецирование их

в сам мир — чрезвычайно сподручные для математика мировоззрение и методология.

Платоновская символика может стать привлекательной и для взгляда человека, не занятого математикой и философией, но вовлеченного, например, в художественное, литературное и какое угодно творчество. Человек обращает свои взоры к небу, проникает мыслью в таинственное занебесье и черпает вдохновение в «солнцеподобных», «светящихся» идеях-образцах, идеалах-целях, да еще обретает опору в возможности «эйдети-чески» представить их! Не соблазнительно ли это?

О философах и говорить нечего. За каждым поворотом мысли в концепции идей — множество великих платоновских прозрений и оставшихся не разгаданными загадок, вечных вопросов, ответы на которые профессиональные философы уже не могут искать, не приняв во внимание суждения Платона.

Прервем теперь рассуждение об идеях. Нас ждет продолжение и завершение драмы Платона и одновременно анализ его *социальной философии*. Там учение о метаморфозах душ и об идеях предстанут перед нами воплощенными в проблематику общественной жизни, чрезвычайно важную, актуальную и сегодня.

АКТ ПЯТЫЙ. СОЦИАЛЬНАЯ УТОПИЯ ПЛАТОНА И ЕГО ПРОЕКТЫ «ИДЕАЛЬНОГО» ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВА

Во второе и особенно в третье путешествия на Сицилию Платон отправился, располагая уже детально развитым учением об обществе и государстве. Учением, подобного которому — с точки зрения систематичности, логичности, обоснованности (конечно, в античном смысле понимаемых) — предшествовавшая Платону мировая мысль древности еще не знала. К сожалению, на эту концепцию древнего автора нередко падала тень горестного опыта, противоречий общества и переживаний человечества в последующие столетия. В иных сочинениях и трактовках Платон причисляется (вместе, например, с Гегелем) чуть ли не к идейным вдохновителям тиранического тоталитаризма. Какие для того были основания и почему оценка все же несправедлива — о том речь впереди. Платона также именовали (у нас особенно охотно!) идеологом рабовладельческого общества. Оправдано ли это?

В диалоге «Государство» (II—X книги его написаны, по всей видимости, в 70—60-х годах), набрасывая проект идеального государства, Платон объявил его свободным от рабства, сняв, в сущности, с обсуждения вопрос о рабстве. В последнем же диалоге «Законы» (написан престарелым философом предположительно в 354 году до н. э., но не был завершен) Платон уже несколько подробнее обсуждает эту вполне реальную для античного общества проблему. Впрочем, и в «Законах» вопрос

о рабах отнесен к вопросам частным, второстепенным. И решать их Платон советует, с одной стороны, гуманно, человечно по отношению к рабам, «по возможности причинять им меньше обид, нежели тем, кто нам равен» (777 d). А с другой стороны, философ рекомендует, если нужно, наказывать рабов «по справедливости и не изнеживать их, как свободных людей, увещаниями» (777 e). Вот, собственно, и все, что можно сказать о месте проблемы рабства в платоновской мысли. Почему к теме этой Платон приходит лишь к концу жизни? Возможно, разочарованный автор «Законов» видел, как усиливалось в античном обществе значение рабства. Поэтому он кратко обсуждает этот вопрос в небольшом специальном разделе диалога, а кроме того, временами в других разделах бросает реплики относительно рабов и обращения с ними. Обсуждение ведется в типичном для античности контексте — когда заходит разговор о наследовании детьми того, чем владеют родители или родственники, оставляющие наследство, то есть о «наиболее благоприятном обладании имуществом» (776 b). «Относительно большинства предметов,— разъясняет Платон,— это нетрудно сообразить, да и приобрести это нетрудно. Но вопрос о рабах труден во всех отношениях» (776 b). Или: «Владение рабами тяжело» (777 c). Полагаю, сказанное Платоном о рабстве вряд ли дает основания для того, чтобы, подобно некоторым нашим историкам философии, превращать этого великого философа в одного из «ведущих реакционных идеологов рабовладельческого строя», защитников рабства.

Но какую бы из платоновских проблем ни брали последующие интерпретаторы — критику демократии или скрупулезное обсуждение необходимых обществу законов,— редко когда страсти последующих политических битв не примешивались к оценке Платонова понимания общества и государства. Что, впрочем, говорит о доверии к платоновской мысли, в которой ищут и порою находят ответ на актуальные в каждую эпоху социальные проблемы. Поставив перед собой цель воспроизвести заключительные сцены драмы жизни и мысли Платона по возможности исторически точно и объективно, не могу тем не менее, читая тексты Платона об обществе и государстве, не задаваться вопросами: что они могут сказать современному человеку? Что не устарело, не отвергнуто, а, напротив, актуализировано нашим временем в причудливом, таком непривычном мире платоновского социального размышления? Кстати, именно потому, что Платон, как мы увидим дальше, тесно связал свое понимание античного общественно-гражданского опыта и размышления об идее, то есть сущности, образце, идеале государства, его социальная философия постоянно соединяет в себе и конкретное, и общеисторическое содержание. Это единство особенно интересно сегодня, когда от обновления общечеловеческих ценностей, выросших на корнях культуры, во многом зависит преодоление кризисного состояния общества. И все же, воспро-

изводя в своей памяти и оценивая тезисы, формулы, подходы, проекты Платона, не станем забывать, как много веков назад все это впервые появилось на свет.

Возвращаясь воображением в исторический контекст жизненной драмы Платона, анализируя его мысли, давайте также подумаем вот о чем. В реальной истории дело вряд ли доходило до того, чтобы Платон смог целостно представить «сильным мира того» (властителям Сицилии или каким-то другим государственным деятелям) свой проект идеального, «образцового» государства. Но представим себе и иной, альтернативный, как принято теперь говорить, вариант: скажем, что Дионисий Младший, один из властителей тогдашней Греции, оказался способен вникнуть в проект идеального государства Платона. Как бы он к нему отнесся? Тот же вопрос целесообразно поставить, имея в виду реальных правителей, которые на протяжении довольно длинной жизни Платона сменяли друг друга у кормила демократической (в основном) власти Афин: как они могли оценивать и способны ли были использовать платоновскую концепцию? Будем же держать в памяти эти вопросы, когда с помощью диалога «Государство» попробуем оживить мысль и воображением насыщенный, противоречивый мир античного социально-политического дискурса.

От проблемы справедливости к вопросу о потребностях, о разделении труда

Написав и оставив в стороне первую книгу «Государства», Платон и впоследствии, вернувшись на новом этапе жизни и творчества к диалогу, не прервал, а продолжил основную линию спора Сократа и его собеседников. Вспомним, они начали с обсуждения справедливости, но развернули проблему не в чисто этическом, ценностном, а и в *социальном* ракурсе, в аспекте *человеческого взаимодействия и общения*. Во второй книге «Государства» собеседники опять заняты разбором вопроса о справедливости и несправедливости, о «долгом и крутом» пути к доблести (364 а—е), о притворной благопристойности, о том, важна или не столь важна награда за справедливость «деньгами и славой» (367 d), о трудности воспитания молодого поколения в духе справедливости. Это и дань прежнему проблемному замыслу, и в то же время развитие навсегда важной для Платона темы. А что нового вносит в проблематику общества и государства зрелый Платон? Последуем за ходом его мысли.

Сократ предлагает своим собеседникам осуществить в анализе своего рода поворот: «...если хотите, мы сперва исследуем, что такое справедливость в государствах, а затем точно так же рассмотрим ее и в отдельном человеке, то есть подметим в идее меньшего подобие большего» (368 е—369 а). Собеседники Сократа нашли, что «это хорошее предложение». Воспользо-

вавшись их согласием и поддержкой, Сократ идет дальше, предлагает, по существу, дополнить исследование справедливости исследованием государства, «мысленно представив» себе возникающее государство, чтобы увидеть там «зачатки справедливости и несправедливости» (369 а).

Интерпретаторы нередко (и вполне оправданно) пишут о диалектике, используя учение Платона о мире и познании. Однако гораздо реже обращают внимание на то, сколь глубоко проникнуто диалектикой размышление в написанных зрелым мыслителем Платоном книгах «Государства» и сколь актуален предложенный в них великим философом древности диалектический подход. Ведь Платон имеет в виду так важное и сегодня противоречивое единство: 1) государства и отдельных людей, их противостояния и взаимосвязи; 2) ценностей справедливости и несправедливости, тоже в их противоборстве. В то же время он 3) хочет вскрыть генезис, причину объединения множества отдельных людей в обществе.

Вот исходный в данном контексте тезис Сократа: «Государство... возникает, как я полагаю, когда каждый из нас не может удовлетворить сам себя, но нуждается еще во многом... Каждый человек привлекает то одного, то другого для удовлетворения той или иной потребности. Испытывая нужду во многом, многие люди собираются воедино, чтобы обитать сообща и оказывать друг другу помощь: такое совместное поселение и получает у нас название государства, не правда ли?

— Конечно.

— Таким образом, они кое-что уделяют друг другу и кое-что получают, и каждый считает, что так ему будет лучше.

— Конечно.

— Так давай же,— сказал я,— займемся мысленно построением государства с самого начала. Как видно, его создают наши потребности.

— Несомненно.

— А первая и самая большая потребность — это добыча пищи для существования и жизни.

— Безусловно.

— Вторая потребность — жилье, третья — одежда и так далее.

— Это верно.

— Смотри же,— сказал я,— каким образом государство может обеспечить себя всем этим: не так ли, что кто-нибудь будет земледельцем, другой — строителем, третий — ткачом? И не добавить ли нам к этому сапожника и еще кого-нибудь из тех, кто обслуживает телесные наши нужды?» (369 b—d).

Вряд ли можно не согласиться с этим простым, реалистичным, но важным по своим следствиям рассуждением платоновского Сократа. «Государство» в контексте этого первоначального социально-философского рассуждения Платона, да и вообще в контексте греческой мысли, понимается столь широко,

что становится синонимом общества, социального объединения как такового. Нужда отдельных людей друг в друге, совместное удовлетворение потребностей, сначала самых фундаментальных, — вот, по логике Платоновой мысли, источник объединения людей в общество, государство. А где же борьба классов? — могут возразить те из читателей, у кого в памяти застряли «учебниковые» дефиниции относительно происхождения государства. Пусть эти читатели немного потерпят — до борьбы у Платона дело обязательно дойдет: навидавшись политических боев и много натерпевшись от них, Платон с присущим ему политическим реализмом добросовестно зарисует их, анализируя различные виды государств. Он сделает и общий вывод: каково бы ни было государство, в нем всегда есть два государства, враждебные друг другу: одно — государство бедных, другое богатых (423 а).

Чрезвычайно важно и перспективно в позиции Платона было то, что он все же выдвигал на первый план реальные потребности людей, их удовлетворение, нужду индивидов друг в друге как первоисточник социального объединения, взаимодействия в рамках государства. Последующая социальная философия (все равно, ссылались ли философы или не ссылались на Платона) постоянно прорабатывала и развивала платоновскую идею о связи между потребностями людей (поначалу элементарными, фундаментальными, а потом расширяющимися, множественными) и формирующимся в обществе разделением труда. Зародышевые формы разделения труда относятся к самым первым человеческим объединениям, к эпохе варварства. Цивилизация же предполагала развернутую систему разделения труда и взаимосвязи занятий.

Платон, по существу, имеет в виду именно цивилизованное общество (государство) и тщательно (причем не только в «Государстве», но и в целом ряде диалогов), с разных сторон фиксирует и осмысливает систему разделения занятий. Мы уже видели, что справедливость индивида в отношении сограждан и самого себя усматривается Платоном прежде всего в компетентном, честном исполнении своего дела в целостной системе разделения труда. К. Маркс признал гениальным для древней эпохи «изображение разделения труда Платоном, как естественной основы города (который у греков был тождественен с государством)...»¹.

Упомянув о первичных «телесных наших нуждах» и о том, что кто-то в цивилизованном городе-государстве должен во имя их удовлетворения выполнять соответствующую работу, Платон вполне реалистично «раскручивает» целый клубок потребностей, взаимных обязанностей и ожиданий людей. Земледелец в поте лица выращивает хлеб. Но ему ведь нужны соха, мотыга «и прочие земледельческие орудия» (370 d). Домостроителю

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 239.

нужны инструменты. В обществе возникает нужда в самых различных мастерах, в купцах, мореплавателях. На целые страницы идет у Платона тщательное перечисление самых разных дел и профессий, пока наконец рассуждение не упирается в необходимость *защиты государства* в его потребность в войнах-стражах.

О войнах-стражах идеального государства

Итак, сложилось жизнеспособное государство — таково резюме прежней беседы о разделении и единстве труда, взаимной нужде людей друг в друге. А значит, делает Платон «логичный» для грека вывод, «нам придется (!) отрезать часть от соседней страны, если мы намерены иметь достаточно пастбищ и пашен...». Понятно, что и соседям, в свою очередь, «захочется отхватить часть от нашей страны» — так начнется «бесконечное стяжательство» (373 d), то бишь война. И хотя война определяется как «главный источник частных и общественных бед, когда она ведется» (373 e), корни ее, согласно Платону, столь глубоки, что и в идеальном государстве приходится «запланировать» существование «целого войска», то есть сословия воинов-стражей. Как видим, дело у Платона довольно быстро дошло до борьбы, даже войны.

Стражи — первая социальная группа идеального государства, о которой Платон в «Государстве» рассказывает весьма подробно, обосновывая, почему и как их надо обучать и воспитывать. Рассуждая в типично греческой манере о неизбежности войны, Платон в то же время вылепливает довольно непривычный для античности образ воителя. Как уже говорилось, воинские доблести греки высоко почитали. Но в полисах Греции, вспомним, на войну шли те же крестьяне, ремесленники, общественной повинностью которых было вооружать самих себя и участвовать в военных действиях. Военачальники чаще всего были выходцами из состоятельных слоев общества. Обучение ратному делу было простым и минимальным. Учились главным образом в бою. А вот Платон считал, что главный долг стражей-воинов — изучение военного «искусства», овладение им в совершенстве; их еще следует сделать грамотными, образованными людьми, воспитывая не только тело, но и душу. Платон исходит из простой мысли: стражи всегда, не только во время войны, помогают поддерживать порядок в государстве. Они должны делать это не только мужественно, отважно, «яростно», но рассудительно, мудро, с пониманием и честью. И разве в наше время, пока и поскольку существуют армии, перестают быть интересными, актуальными, обоснованными эти идеи Платона? Он входит в самые малые подробности: каковы должны быть качества настоящего («идеального») воина-стража, как людей для этого занятия лучше всего отбирать, как строить их жизнь и как воспитывать.

В конце третьей книги «Государства» Платон ставит важнейший социальный вопрос, который еще не раз всплывает в процессе обсуждения деятельности и воспитания других основных сословий идеального государства, — *о собственности стражей, о жилищах для воинов, об их быте*. Дискуссия, видно, касалась острого для греков пункта (кстати, и сегодня он остается не менее трудным). Сократ подчеркивает, что ведет речь «о домах для воинов, а не для дельцов» (415 e). И разъясняет, в чем тут разница: «...надо устроить их жилища и прочее их имущество так, чтобы это не мешало им быть наилучшими стражами и не заставляло бы их причинять зло остальным гражданам» (416 d). Прежде всего, разъясняет Сократ, «никто не должен обладать никакой частной собственностью, если в том нет крайней необходимости. Затем ни у кого не должно быть такого жилища или кладовой, куда не имел бы доступа всякий желающий» (416 d). Держать воинов голодными, бесправными опасно — тогда они будут пытаться поправить свои дела за счет сограждан или грабежами на войне. Чтобы этого не случилось, воины должны получать припасы, все необходимое для жизни от граждан — в уплату за то, что охраняют город-государство. Но припасы должны включать самое нужное, причем только на год, без излишков. Столоваться воины должны сообща. И конечно, им не подобает иметь никакого золота и серебра. Даже прикасаться к каким-то украшениям, сосудам из драгоценных металлов мужественным воинам воспрещено. «Только так могли бы стражи остаться невредимыми и сохранить государство». А иначе? Иначе — не стражники они будут, а хозяева. Как только заведутся у них собственные дома, деньги, другие виды собственности, так стражи, предрекает Платон, будут больше бояться врагов внутренних, чем внешних (417 a—b).

Воспитание стражей должно помочь им прежде всего обрести «яростный дух», «быть кроткими к своим людям и грозными для неприятеля» (375 a, c); но стражи должны также стремиться к обретению мудрости, к познанию. Разумеется, стражам подобает быть сильными. Вот почему для их тела, по Платону, наиболее пригодно гимнастическое воспитание, а для души — мусическое, то есть предполагающее обучение поэзии, музыке. В диалоге Сократ подробно повествует о том, как следует «преподавать» будущим стражам мифы, поэзию, почему отнюдь не все из них надо делать доступным для воспитуемых. Нельзя, например, ничего «порочающего» сообщать о богах, рассказывать ничего страшного, никаких, если можно так выразиться, мифов ужасов: а вдруг стражи, которым подобает быть внушительно-спокойными, сделаются чересчур чувствительными и возбуждаемыми?

Оценка и «цензура» античной словесности — тема столь интересная для Платона, что он временами забывает, во имя какой цели начал ее обсуждать. А вообще-то Платон, автор «Го-

сударства», здесь уже делает шаг навстречу Платону, автору «Законов». Недаром же доказывает он необходимость «смотреть» за сочинителями и их «обязывать», «препятствовать воплощать в образах...» и т. д. Во имя какой же цели? А во имя той, имея в виду которую старшие поколения до сего дня призывают надеть узду на литературу и искусство: «...чтобы нашим юношам... все шло на пользу, с какой бы стороны ни представилось их зрению и слуху что-либо из прекрасных произведений...» (401 с). Словесные и другие виды искусства подробнейшим образом, здраво и достаточно интересно рассматриваются в их воздействии на жизнь людей государства. Со знанием дела, детально бывший атлет Платон анализирует воспитательный аспект гимнастического, то есть спортивно-атлетического, «искусства».

Но после всех этих подробностей Сократ в диалоге Платона не без самокритичности замечает: «К чему пускаться в подробности о том, какие будут у наших граждан хороводные пляски, звероловство, псовая охота, состязания атлетов и соревнования в управлении конями и колесницами? В общем примерно ясно, что все это должно согласоваться с главными образцами, так что здесь уже не трудно будет найти то, что требуется» (412 b). И постепенно разговор переходит к самой сути дела: кто «из этих наших граждан,—ребром ставит вопрос Сократ,—должен начальствовать, а кто — быть под началом?» (412 b).

Платон, понятно, исходит из того, что «начальствовать должны самые лучшие» в смысле высоких качеств их ума и нравственных добродетелей. Это не вызвало возражения у собеседников Сократа, да вряд ли могло вызывать протест у мыслящих и честных людей во все последующие времена. И Платон вознамерился ответить на вопрос, который всегда беспокоил и сегодня беспокоит человечество: *как сделать*, чтобы «начальствовали», управляли «наилучшие»? Для Платона ответ на этот вопрос и есть разговор о «философах», мудрецах-управителях, их отборе, воспитании и их деятельности. Однако Платон, драматург диалога, начав обсуждать тему «начальствования» на примере стражей, вдруг на целые две книги диалога (четвертую и пятую) отодвинул логичное, казалось бы, продолжение дискуссии — разговор об управителях. Вместе с тем окольный ход размышлений в самом «Государстве» обоснован интересно, ярко и человечно.

Дихотомия личного счастья и «счастья государства в целом»

Едва было рассказано о жизни и обязанностях стражей, вмешался собеседник Адимант, упрекнув Сократа: «...не слишком-то счастливыми делаешь ты этих людей, и притом они сами будут в этом виноваты: ведь, говоря по правде, государство в их

руках, но они не воспользуются ничем из предоставляемых государством благ...» (419). И дальше Адимант с удовольствием перечисляет то, что в понятии грека служило символом счастливой жизни: владение пахотными землями, прекрасные дома, обставленные «подобающим образом», особые жертвоприношения богам, гостеприимство, не в последнюю очередь наслаждение золотом и серебром «и вообще всем, что считается нужным для счастливой жизни», например возможность выезжать в чужие земли по собственному желанию или преподнести подарки гетерам.

Именно потому, что в отношении стражей возникло сомнение, а что касается строгой, суровой жизни и нравственности управителей-философов подобные сомнения тем более возможны, Платон решает вклинить в ход диалога длинное, на две книги, но действительно необходимое отступление.

Соображения Адиманта Сократ считает достаточно серьезными и столь же серьезно хочет обсудить их. Ведь собеседник выражает мнение для рядового грека более чем обычное. Да разве только для грека? Платон осознает, что и через тысячелетия масса людей будет понимать счастье примерно так же, как Адимант, ассоциируя его с собственным «большим, прекрасным домом», с обладанием собственностью, среди видов которой Платон не случайно отдает предпочтение постоянной основе человеческого благосостояния — «пахотным полям», другим доставляемым цивилизацией нормальным человеческим удовольствиям, вроде беспрепятственного выезда за границу и возможности принимать у себя чужеземцев.

Обстоятельно разбирая тему счастья, Платон исходит из того, что нельзя даже понять, что такое идеальное государство, если не осуществить коренную ломку привычных для грека жизненных приоритетов, ценностей. А это, в свою очередь, требует обращения к самим *основаниям* идеального государства.

Вот почему Платон в четвертой книге «Государства» посвящает читателя в план дальнейшего построения диалога: сначала он будет «лепить в воображении» государство идеальное. А уж вслед за тем обещает рассмотреть «государство ему противоположное» (420 с). Иными словами, последует критика типов государств, «противоположных образцовому». Читатель, однако, должен иметь в виду более сложную логику исследования, которая в известной степени не совпадает с видимой драматургией диалога. Конечно, для того чтобы вынести на суд, подвергнуть критике необразцовые (то есть реальные, исполненные конфликтов, противоречий, зол) государственные устройства, нужно располагать высокими критериями, образцами, идеалами. Но как рождаются сами идеалы, в частности платоновский идеал государства?

Внимательно читая Платона, нетрудно заметить, что порядок его мысли был, пожалуй, обратным: то, что в исторически существовавших, известных философу формах государственно-

го устройства, в обычной жизни людей вызывало его критическое неприятие, подвергалось «отрицанию», сменялось мыслью на противоположное. Логика рассуждения тут была примерно такой же, как и при отыскании существенных характеристик идей. Подобно тому как там подвергался отрицанию мир чувственных вещей и рождались мыслью «свойства» идей, так в социальной философии высвечивались мыслью главные конфликтные, кризисные узлы развития государственной общности и им соответственно противопоставлялось то, что должно было стать совокупностью оснований, принципов нигде и никогда не бывшего, то есть идеального, государства.

Так же обстоит дело и с привычными ценностями, устремлениями людей. На их примере можно наглядно понять истоки специфической *негативной античной диалектики*, которую развил Платон и в теории идей, и в социальной философии. Вникнуть в ее смысл и истоки тем более важно, что негативная диалектика подобной же модели и впоследствии, в видоизмененных формах, не один раз воспроизводилась человеческой мыслью. В особенности тогда, когда создавались критически заостренные утопии, проекты идеального общества. Их авторы нередко мыслили примерно так же, как Платон.

Рассмотрим это на примере уже затронутого вопроса о счастье. В том же диалоге «Государство» Сократ предлагает своему собеседнику Адиманту поразмыслить над своего рода альтернативой. Предположим, в идеальном государстве существовала бы возможность обеспечить всех людей тем, что они хотели бы иметь. Следует вот какая картина: «Мы сумели бы и земледельцев нарядить в пышные одежды, облечь в золото и предоставить им лишь для собственного удовольствия возделывать землю, а гончары пускай с удобством разлягутся у очага, пьют себе вволю и пируют, подвинув поближе гончарный круг и занимаясь своим ремеслом лишь столько, сколько им захочется. И всех остальных мы подобным же образом можем сделать счастливыми, чтобы так процветало все государство» (420 d—e). Платон набрасывает здесь образ государства, в котором главными принципами свободно живущих индивидов было бы следование каждому из них лишь *собственному* пониманию удовольствия и счастья. Прав ли греческий философ в своем предположении, что в конце концов в таком государстве начнется полное разложение низов и верхов, что прежде всего исчезнет честный и добротный труд? Вопрос не из простых, но Платон уже приготовил на него свой ответ. «Нет, не уговаривай нас,— обращается Сократ к собеседнику Адиманту и, пожалуй, ко всем его возможным единомышленникам,— ведь если мы тебя послушаем, то и земледелец не будет земледельцем, и гончар — гончаром, и вообще никто из людей, составляющих государство, не сохранит своего лица» (420 e). «Потеря собственного лица» тружеником — вот где, по мысли Платона, заключен источник настоящей социальной катастрофы. И как же он оказался прав!

Однако Платон готов признать: если, скажем, «сапожники станут негодными, испорченными», то это (замечу в скобках — в теплом, благословенном климате Древней Греции) еще можно пережить. Если бы в стране расплодились пышно разряженные, пренебрегающие своим делом землепашцы; пьющие (но, правда, еще не спившиеся, ибо такое явление грекам почти не было известно) изготовители посуды — все это, по Платону, было бы чрезвычайно плохо, но еще не стало бы главной бедой! А вот если принцип собственного счастья положат в основу своей жизнедеятельности люди, «стоящие на страже законов и государства»? Ответ Платона — вполне провидческий: «...они разрушат до основания все государство, и только у них одних будет случай хорошо устроиться и процветать» (421 а).

Гипотетически нарисованный Платоном образ некоего чисто «потребительского», расхищающего, а не созидającego общества по-своему убедителен. И скорее всего, особенно убедительным он был именно для греков, которые, как показано в начале книги, действительно воздвигли и в платоновские времена еще достраивали свою цивилизацию на фундаменте честного, высококвалифицированного, сурового, во многом самоотверженного труда. Для греков периода подъема их цивилизации «негодный, испорченный» сапожник или проводящий время в пьянках гончар — скорее исключительные, чем массовые, и потому критикуемые социальные фигуры. Для греков-тружеников, пожалуй, мог быть вполне созвучен четкий и точный вердикт Платона: «А кто толкует о земледельцах, словно они не члены государства, а праздные и благополучные участники всенародного пиршества, тот, вероятно, имеет в виду не государство, а что-то иное» (421 б).

Теперь давайте спросим себя: мало ли людей в современном обществе, в том числе и в нашей стране, — «негодные, испорченные» сапожники, неэффективные земледельцы, пьющие, а то и совсем спившиеся представители других профессий — хотят, работая кое-как или вовсе не работая, быть «праздными и благополучными участниками всенародного пиршества»? И мало ли, например, у нас в стране таких «правителей» и «стражей», которые во имя собственных корыстных интересов «разрушили до основания все государство»? Не потому ли получилось у нас не задуманное справедливое общество, «а что-то иное»? Нельзя не признать, что Платон тут в значительной степени прав. Чудес не бывает: нельзя плохо трудиться и хорошо жить. Праздность и разложение трудового люда не совместимы ни с процветанием государства, ни с их собственным благополучием. А корыстолюбие, сребролюбие властей предержавших и стоящих «на страже» — один из самых страшных врагов общегосударственного дела.

Что же предлагает Платон, чтобы такое (в его время — для Греции) гипотетическое состояние общества и государства можно было предотвратить? Ответ философа: надо убедить

людей пересмотреть распространенное представление о счастье как о чисто личном благополучии, о постоянном накоплении средств, символизирующих богатство, и, главное, отождествление счастья с праздностью, пиршествами, роскошью. Иными словами, на пути к новому государственному устройству стоят, по Платону, старые ценности, требующие преодоления. Не роскошь, а умеренность, довольствование самым необходимым, разумным; не праздность, а упорный, творческий, квалифицированный труд, позволяющий труженику иметь «собственное лицо», гордость и достоинство,— вот исходные ценности, лежащие и в основании идеального государства, и в основании нового понимания справедливости. Ибо, вспомним, справедлив прежде всего тот, кто хорошо делает свое дело, которое составляет прочное звено в общей цепи сложных общегосударственных взаимодействий. «Стражей и их помощников надо заставить способствовать этому и надо внушить им, чтобы они стали отличными мастерами своего дела, да и всем остальным тоже. Таким образом, при росте и благоустройстве нашего государства надо предоставить всем сословиям возможность иметь свою долю в общем процветании, соответственно их природным данным» (421 с).

Дискуссия подвела собеседников к одному из самых важных «горячих» пунктов — к вопросу о доле разных социальных групп, сословий «в общем процветании», то есть к коренной проблеме богатства и бедности. Точнее, к ней в диалоге Платона целенаправленно подводит беседу сам Сократ. В заключение хочу обратить внимание читателей на то в платоновской переоценке ценностей, что наверняка уже вызвало беспокойство или даже возражение внимательных читателей, когда они начали знакомиться в целом с довольно разумным проектом переустройства общества на началах трудолюбия, честности, компетентности, скромности, ответственности, самоотдачи, да и многих других простых, давних, но и сегодня не устаревших ценностей.

Возникает вопрос: не узаконивает ли впервые именно социальная философия Платона то заострение дихотомии личного, частного — общественного, государственного и то ее безусловное решение в пользу «счастья государства в целом», разрушительное действие которых на человеческую личность и общество наш народ за последние семьдесят с лишним лет испытал на самом себе. Ведь в нашем обществе власть и идеология держали подавляющее большинство населения (не всех, однако!) в состоянии, которое в чем-то соответствовало «спартанским» идеалам (аристократа по рождению!) Платона: ни «прекрасных домов», ни другой какой частной собственности, например «пахотной земли», ни золота-серебра — словом, ничего, кроме «общих» (коммунальных) жилищ, скудного пропитания, общего столования и т. д. И если у нас, слава богу, не дошло дело до буквального исполнения совета Платона об общности жен и детей «в образ-

цово устроенном государстве» (543 а), то ведь «обобществление» жизни и функций женщин и воспитания детей в большой мере имело место! Результат? Да уж что угодно, только не «идеальное государство».

И вот что парадоксально: выразительно обрисованные Платоном возможные социальные бедствия стряслись как раз с нашей страной! Страной, которая написала на знаменах господствующей идеологии тезис о первенстве «счастья государства в целом», о жертвовании индивидуальным счастьем во имя общих интересов. Среди других идеалов, которые у нас имело в виду воплотить в жизнь, была так беспокоившая Платона идея о преодолении вековой социальной несправедливости, выразившейся в поляризации богатства и бедности. Результат и тут известен: поляризация никак не преодолена; и богатые и бедные существуют. И хотя вся человеческая цивилизация до Платона и после него развивается вокруг этого неснятого и, вероятно, для ближайших веков неснимаемого противоречия, бедность у нас более массова, тягостна, чем в высокоцивилизованных странах, а богатство чаще всего паразитично, непродуктивно, да и убого.

Поймите меня правильно: я вовсе не следую за теми авторами, которые чуть ли не взваливают на Платона вину за мировой коммунизм, за унижение личности (К. Поппер) или сближают его общественный идеал с нацизмом (Х. Гуентер). Платон или другой какой «изобретатель» утопической идеи идеального общества не несет ответственности за то, что произошло, скажем, в нашем отнюдь не идеальном развитии. Но то, что в процессе *переосмысления, переоценки самих идеалов* и образов «идеальных» социальных устроений приходится спорить с Платоном, причем спорить довольно жестко, у меня лично не вызывает сомнений. Теперь давайте вернемся к платоновской концепции.

«...Мы нашли для наших стражей еще что-то такое, чего надо всячески остерегаться,— как бы оно не проникло в государство незаметным для стражей образом.

— Что же это такое?

— Богатство и бедность. Одно ведет к роскоши, лени, новшествам, другая кроме новшеств — к низостям и злодеяниям» (421 е — 422 а).

И какой же интересный заходит дальше разговор! Он актуален и сегодня. Судите сами. Реальные государства, устанавливает для начала Платон, погрязли в противоположности богатства и бедности. Те слова о двух государствах в одном государстве — государствах бедняков и богачей, которые раньше цитировались, взяты как раз из этого контекста диалога. Платон даже добавляет, что в каждом из них — «множество государств, так что ты промахнешься, подходя к ним как к чему-то единому» (423 а).

Но вот, предположим, возникает необходимость изменить ситуацию, кардинально перестроить общество. И все, надо учесть, происходит не где-нибудь, а «в плохо управляемых государствах, где гражданам запрещается изменять государственное устройст-

во в целом и такие попытки караются смертной казнью» (426 с). Понятно, что на первое место выдвигается вопрос о том, сколь трудно дается критика сложившегося общественного состояния. Сократ в платоновском диалоге обоснованно предрекает, что граждане большого общества будут болезненно же реагировать на критику в их адрес.

«...Своим злейшим врагом считают они того, кто говорит им правду, а именно, что, пока они не перестанут пьянствовать, надеяться, предаваться любовным утехам и праздности, им нисколько не помогут ни лекарства, ни прижигания, ни разрезы, а также заговоры, амулеты и тому подобное» (426 b). Опять до боли знакомая картина, не правда ли? Вплоть до (теле-) «заговоров» и амулетов! Да и другие детали как будто взяты из нашей с вами жизни. Например, возникает необходимость (как у нас ныне) устанавливать «множество разных законов и вносить в них поправки в расчете, что таким образом достигнут совершенства» (425 e). Сократ доказывает, что при самых хороших намерениях законодатели, которые вносят новые и новые поправки в законы, «думая положить предел злоупотреблениям в делах» (426 e), уподобляются тем, кто рассекает гидру. И опять Платон как в воду глядит, провидя и наше с вами настоящее: ведь в годы перестройки у «административно-командной гидры» не перестали вырастать новые и новые головы даже тогда, когда стали приниматься неплохие новые законы — что, кстати, нисколько не умаляет огромного значения последних.

Закон и добродетель

Обратим внимание на любопытное противоречие позиции Платона, автора «Государства», из которого «прорастет» позиция Платона, автора «Законов». С одной стороны, Сократ убеждает собеседников, сколь неразумно пытаться любой шаг людей регламентировать законами и поправками к ним. С другой стороны, Платон снова и снова требует установить законодательные «сторожевые посты». И даже применительно к искусству. Почему надо запрещать, в том числе и законами, «нарушающие порядок новшества», например в мусическом искусстве? Аргументация Платона как будто сошла со страниц некоторых наших изданий. «Надо остерегаться вводить новый вид мусического искусства — здесь рискуют всем: ведь нигде не бывает переменны приемов мусического искусства без изменений в самых важных государственных установлениях», — рассуждает Сократ. Собеседник вторит ему, доводя картину порчи «в нравах» до той «величайшей распущенности», которая в конце концов переворачивает «всё вверх дном как в частной, так и в общественной жизни» (424 e). (Так ведь и у нас роковой музыке или эротическим фильмам приписывается то, что произошло задолго до их появления, — нравственный распад, утрата духовности.) А зна-

чит, ворчит и брюзжит Платон, не обойтись без законодательных предписаний и норм, вменяющих младшим почтительно слушаться старших. Старшие же, уверяет он, обо всем позаботятся — даже о регулировании «игр наших детей». «...Затем идет все, что касается наружности: стрижка, одежда, обувь и так далее» (425 b). Ведал бы Платон, что получилось у нас, когда подобные же идеи воплотились в жизнь! Однако Платон в «Государстве» еще не перешел ту грань, которую он перейдет в «Законах», и потому Сократ добавляет такое реалистическое предостережение: «Но я думаю, было бы ни к чему определять все это законом: это нигде не принято, да такие постановления все равно не удержатся, будь они даже изложены письменно» (425 b).

Впрочем, Платона, автора «Законов», потомки, особенно в нашем веке, столь дружно поругали за скучную дотошность, жесткость регламентаций (вызванную, как некоторые полагали, чем-то вроде старческого маразма), что хотелось бы замолвить за него словечко. Хотя за то же самое недолюбливаю «Законы» (как и отдельные части заключительных книг «Государства», где Платона-исследователя то и дело побеждает Платон — моралист, «надзиратель за духом»), все же замысел, пафос и содержание этого многослойного произведения (согласна с А. Ф. Лосевым) несводимы к желанию все и вся втиснуть в прокрустово ложе законов, детально расписывающих и предписывающих юридически, нравственно допустимое и запретное. Но даже и это не слишком приятное и, как кажется некоторым авторам, почти что «тоталитаристское» устремление имеет свои резонные основания, высвечиваемые именно тоталитаризмом. Последний вряд ли можно упрекнуть в дотошности по части законов. Запреты, регламентации, инструкции — другое дело: их тоталитарная, диктаторская власть плодит в несметном количестве, не обращая особого внимания даже на их соответствие или несоответствие существующим законам. Далее, тираническая, или, по-нашему, тоталитарная, власть менее всего озабочена действительно нравственными предпосылками и следствиями законов, хотя лживый морализм тиранов и их законодателей — явление, истории известное. А вот в «Законах» Платона главное действующее лицо, Афинянин, говорит Клинию, своему собеседнику: «...следите теперь за мной и за предстоящим законодательством — установлю ли я хоть один закон, который не имел бы отношения к добродетели или к какой-то ее части» (705 e). Законодатель, по Платону, должен ориентироваться на такие цели-ценности, как Красота и Истина (706 a, 709 c). Когда Платон скрупулезно обсуждает вопрос о наказаниях за убийство и стремится «установить до конца законы относительно всех его видов» (865 a), когда различает убийства насильственные и невольные, совершенные из мести, под влиянием аффекта, специально исследует проблему убийства родителей детьми или убийства чужеземцев, то разве не идет он по пути, по которому всегда шли и сегодня идут законоуложения всех стран и народов? Кстати, Платон вовсе

не выказывает себя излишне строгим, кровожадным законодателем. Например, даже в случае такого тяжкого преступления, как посягательство на отцеубийство, неудавшееся убийство и прощение самого отца — достаточное основание для освобождения от иной кары, кроме выселения из страны на один год. Или возьмем предлагаемые Платоном законы о торговле и кредитах. Они нацелены на то, чтобы предотвратить обман, продажу товаров плохого качества, сбыт подделок и т. д. Законодатель искренне озабочен тем, чтобы в торговле и для торговцев предотвратить «легкий переход к бесстыдству и низости» (919 с). И разве это до сих пор не остается актуальным? А законы, регулирующие отношения ремесленников и заказчиков? Или законы о супружестве, опекунстве и наследовании? Или законы о судебных делах и международных отношениях? Ведь все эти дела столь важны, что их законодательное регулирование никогда не станет ненужным. Можно спорить с Платоном относительно принципов и частных деталей, но никак нельзя забывать, как давно написаны «Законы». В целом же пристальное внимание великого греческого философа к принципам и частностям законов и законодательства, а также стремление подвести под них общие философские основания (чему посвящены первые шесть книг «Законов») — все это вряд ли можно приписать увлечениям и заблуждениям старца, впавшего в слабоумие.

Но можно понять и читателя, который не выдержит строя и стилистики диалога «Законы», который отличается и от «Государства», от других сочинений Платона тем, что и не диалог он вовсе: автор *учит, изрекает, проповедует*, а не спорит, убеждает, доказывает. «Да внемлет всякий...» — так начинается книга пятая «Законов» (726). И в самом деле, Платону-законодателю, задумавшему осчастливить людей «идеальными» законами, «всякому» остается лишь *внимать...*

ВМЕСТО ЭПИЛОГА

Обрываю свое эссе о Платоне на полуслове. И нельзя иначе: образы Платона и его философии, кто бы и как бы ни обрисовывал их, обречены оставаться незавершенными. На каждом следующем этапе развития человечества, философии постижение платоновского наследия начинается сызнова. И любое новое историческое состояние, да и разнообразие экзистенциальных коэффициентов жизни тех, кто пишет о Платоне, всякий раз высвечивает какие-то стороны его философии, которые раньше не представлялись особенно важными. Осведомленный читатель, верно, успел заметить, что при подробном разборе одних платоновских рассуждений выведены за кадр некоторые темы, хрестоматийно обязательные. Но раз хрестоматийное уже в изобилии имеется в хрестоматиях, то казалось оправданным уделить ему меньше внимания. Отваживаюсь посоветовать читателям, никог-

да не бравшим в руки Платона, самостоятельно ознакомиться с блестящей платоновской критикой государств, противоположных «образцовому», — тимократии (власти честолюбцев), олигархии (государства, где власть «немногих» построена на имущественном цензе), демократии и тирании. И уверена, что они получат удовлетворение, скажем, от язвительной критики истеричной, анархической — и «опьяняющей»! — демократии. Надеюсь, будет принято в расчет, что про издержки демократии всего вольнее повествовать в государствах, все-таки узнавших ее преимущества. В странах, которые, как наша, только встают на путь демократии, тоже полезно наперед помнить о таких издержках, однако еще существование удерживать и расширять первые демократические завоевания. Закончить же хочу отрывком из «Государства», где в разговоре Сократа и его собеседника весьма узнаваемо обрисована жизнь в тираническом государстве:

«...Свободным или рабским ты назовешь государство с тираническим строем?

— Как нельзя более рабским...

— Богатым или бедным бывает по необходимости тиранически управляемое государство?

— Бедным.

— Значит, и тиранически управляемой душе приходится неизбежно быть всегда бедной и неудовлетворенной.

— Да, это так.

— Что же? Разве такое государство и такой человек не исполнены неизбежно страха?

— И даже очень.

— Где еще, в каком государстве, по-твоему, больше горя, стонов, плача, страданий?

— Нигде...

— Глядя на все это и тому подобное, я думаю, ты решил, что такое государство — самое жалкое из государств?» (577 с — е, 578 а — в).

Мы с вами, с трудом высвобождающиеся из оков тирании, вряд ли можем не присоединиться к тому, что сказал в ответ на последний вопрос собеседник Сократа: «Даже очень верно». Не только это — многое «даже очень верно» в глубоких и напряженных размышлениях великого Платона.

* Слово «жизнь» применительно к Платону взято в кавычки, потому что немало современных платоноведов высказывается против самой возможности в наше время писать сколько-нибудь достоверные биографии Платона. (А некоторые даже считают, что чуть ли не все имеющиеся сочинения Платона «неаутентичны»). Но поскольку такие биографии все-таки пишутся и в XX веке, рискуя предложить собственный взгляд на жизнь и сочинения великого греческого мудреца (имея, разумеется, в виду данные, которые признают авторитетные отечественные и зарубежные платоноведы, и опираясь на сочинения Платона, которые большинством исследователей все-таки расцениваются как аутентичные). Кроме того, поскольку я набрасываю философский портрет в жанре эссе, как всякий «портретист», иной раз позволяю себе привнести в процесс портретирования что-то свое.

Избранная зарубежная литература о Платоне

- Annas, J.* Introduction to Plato's Republic. Oxf., 1976.
Anton, J. P. Science and Sciences in Plato. N. Y., 1980.
Barker, A. The Political Thought of Plato and Aristotle. N. Y., 1959.
Bormann, K. Platon. Freiburg, 1973.
Classen, C. J. Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen und sokratischen Philosophierens. München, 1959.
Cornford, F. M. Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato transl. with running commentary. Lnd., 1937.
Cornford, F. M. Plato's Theory of Knowledge. Lnd., 1935.
Crombie, I. M. An Examination of Plato's Doctrine. 2. Vol., Lnd., 1963.
Doent, K. Y. Platons Spätphilosophie und die Akademie. Wien, 1967.
Ebert, T. Meinung und Wissen in der Philosophie Platons. Brl., 1974.
Edelstein, L. Plato's Seventh Letter. Leiden, 1966.
Friedlander, P. Platon. Bd. I—III. Brl., 1975 (1928—1930).
Gadamer, H.-G. Platons dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie. Hamb., 1967.
Gadamer, H.-G. Die Idee des Gutes zwischen Plato und Aristoteles. Heidelberg, 1978.
Gaiser, K. Platons ungeschriebene Lehre. St., 1963 (1968).
Gaiser, K. (ed.) Das Platonbild. Zehn Beiträge zum Platonverständnis. Hildesheim, 1969.
Gauss, H. Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platons. I/1—III/2. Bern, 1952—1967.
Graeser, A. Platons Ideenlehre. Sprache, Logik und Metaphysik. Eine Einführung. Bern und Stuttgart, 1975.
Gundert, H. Der Platonische Dialog, 1968.
Gundert, H. Dialog und Dialektik. Zur Struktur der platonischen Dialogs. Amsterdam, 1971.
Heidegger, M. Platons Lehre von der Wahrheit. Bern, 1954.
Hölscher, U. Der Sinn von Sein in der älteren griechischen Philosophie. Heidelberg, 1977.
Krämer, H.-J. Arete bei Plato und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie. Heidelberg, 1959.
Levinson, B. In Defense of Plato. Cambridge, Mass., 1953.
Lodge, R. C. Plato's Theory of Ethics. Lnd., 1928.
Mannspurger, D. Physis bei Platon. Brl., 1969.
Marten, R. Platons Ideenlehre. Freiburg und München, 1975.
Martin, G. Platons Ideenlehre. Brl., 1973.
Maurer, R. Platons Staat und die Demokratie. Historisch-systematische Überlegungen zur politischen Ethik. Brl., 1965.
Murphy, N. The Interpretation of Plato's Republic. Oxf., 1951.
Natorp, P. Platons Ideenlehre. Leipzig, 1921.
Pfannkuche, W. Platons Ethik als Theorie des guten Lebens. Freib./München, 1968.

- Ritter, C.* Die Kerngedanken der Platonischen Philosophie. München, 1931.
- Robinson, R.* Plato's Earlier Dialektic. Oxf., 1970 (1941).
- Ross, W. D.* Plato's Theory of Ideas. Oxf., 1951.
- Santas, G.* Socrates. Philosophy in Plato's Earlier Dialogues. Lnd., 1979.
- Szlezak, T. A.* Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretation zu den frühen und mittleren Dialogen. Brl.—N. Y., 1985.
- Tarkainen, T.* Die athenische Demokratien. München, 1972.
- Taylor, A. E.* Platon, the Man and His Work. Lnd., 1928 (1960).
- Vlastos, G.* Platonic Studies. Princeton, 1973.
- Vlastos, G.* (ed.) Plato I. Metaphysics and Epistemology. N. Y. and Lond., 1971.
- Vlastos, G.* (ed.) Plato II. Ethics, Politics and Philosophy of Art and Religion. London and N. Y., 1971.
- Willamovitz-Moellendorf, U.* Platon. Bd. I—II. Brl., 1919.
- Wippern, J.* (ed.) Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons. Darmstadt, 1972.

Раздел III

ЖИЗНЬ

И ИДЕИ

ДЖОРДАНО БРУНО

GIORDA
CEIO BRVNO
le Nolano.

GL' HEROIC' FVRORI
DESCRITTI IN
CINQUE *libro illustri* **LOGI, PER**
quattro interlocutori, Con tre con-
siderationi, Circa doi
suggeriti.

All' unico refugio de le Mu-
di Castelnovo. Sig. di Maurizio. L' Illustrissi. Michel
di Jonuilla, Cavallier del Re, Conressalto, et
Consigliar nel suo prius ordine del Re Christiano, et
50. buomini d'arme, et Consiglio. Capitano di
S. Desiderio, et Gouvernator et Capitano di
ambasciator alla
Regina d' Inghilterra.

L' vnuer

sale intentione e' dechiarata nel proemio.

1584.

Бруно и Платон — переключки эпох

Вместо введения

Покинув фантастический и тревожный «мир Платона», мы в нашем воображаемом путешествии сразу переместимся — минуя целые века интенсивного социального, духовно-нравственного, философского развития человечества — в не менее причудливый и еще более трагический мир жизни и творчества великого итальянского ученого и философа Джордано Бруно.

Переход от первого личностного и философского «микромира» ко второму вполне органичен. Ибо Платон и Бруно — философы не просто сходные, а глубоко родственные, притом во многих отношениях. Каждый из них прожил тревожную, трагическую жизнь, для осмысления которой мне и казалось всего уместнее использовать жанр философского портрета-эссе, философской драмы. Это и похожие человеческие характеры: обоих мыслителей отличают яркая духовность помыслов, страстность интеллектуального поиска, умение и даже желание рисковать жизнью во имя исповедуемых идей и идеалов, интерес к политическим и идеологическим дискуссиям, к обоснованию новых ценностей. Оба питали глубочайшую любовь к мудрости, были философами милостью божьей. Вот почему их одинокие, гордые, мятущиеся, ищущие души постоянно встречаются на арене мировой культуры: из всех философов прошлого сам Бруно выше всего чтит Платона и более всего ему подражал; последующие интерпретаторы по праву анализируют бруновскую философию в контексте истории платонизма. Тип и манера философствования Платона и Бруно — пусть история и «развела» их на два тысячелетия — тоже родственны. Оба мыслителя были щедро наделены художественно-литературным талантом, позволявшим воплощать философские идеи не только в абстрактные мысли и рассуждения, но и в запоминающиеся образы. Бруно, без сомнения, вслед за Платоном, выбрал *диалог* как наиболее приемлемую форму для своей философии; полет фантазии соседствует в диалогах с глубочайшими научно-философскими прозрениями. Оба философа также и поэты.

Интеллектуальная связь между двумя философиями прежде всего обусловлена тем, что Бруно, страстно пролагая *свой* путь в философии, избрал в качестве одного из главных, если не самого главного, ориентиров платоновскую мысль. Но ведь к та-

кому выбору Бруно подталкивала и его эпоха, названная Ренессансом, или Возрождением. Возродить же стремились именно античную культуру, включая великолепную философию древних греков, в «составе» которой на первый план выдвигался не Аристотель, предельно схоластицированный в предшествующую эпоху, а как раз Платон. Родство личностных «микромиров» существовало, таким образом, в контексте преемственности социальных «макромиров», в континууме мировой, в частности европейской, цивилизации. Созвучие между «художественной философией» Платона и платонизма и философствованием, отвечающим ценностям и идеям Ренессанса,— вот что составляло социокультурное основание отмеченного идейно-нравственно-го родства.

Человеческая цивилизация в эпоху Возрождения снова берет, как и во времена древних греков, быстрый, но и трудный разгон. На стартовой площадке стремительного, в сравнении со средневековьем, исторического развития эпоха Возрождения как бы соединяет многие стимулы — экономические, политические, культурные. Предпосылкой и формой цивилизационных поворота и рывка вперед становится *ценностная реформа*, и только о ней будет сказано в этом (по необходимости кратком) предисловии.

Существенный сдвиг, осуществленный возрожденческой мыслью, происходит преимущественно на уровне общих мировоззренческих, нравственных ценностей и оценок: пересматривается вопрос о положении человека в мире, о его значении, о достоинстве человеческой личности, о принципах нравственности и поведения; легитимизируются потребности индивида, включая потребности тела и побуждения чувств и т. д.¹ Ценностные преобразования, обусловленные коренными изменениями, которые произошли уже в недрах способа бытия и теологически ориентированной идеологии средневековья, для эпохи Ренессанса становятся поистине фундаментальной основой дальнейших изменений. Они кардинально воздействуют на все сферы, «миры» человеческого опыта — на производство, общение, политику, повседневный быт и, конечно, на саму культуру. Вот почему и личностные ориентации философов, и их размышления пронизаны страстью идейно-ценностного противоборства с уходящим средневековьем. Они непременно подводятся к наиболее важному для Возрождения вопросу: велик или ничтожен человек? Этим очерчивается уникальная миссия возрожденческой мысли в истории человеческой культуры.

¹ Ценностно-моральный акцент философии и литературы Возрождения подтверждается, в частности, обилием сочинений с такими названиями: «О преимуществе и превосходстве человека» (Фацио), «О наслаждении как истинном благе», «Об истинном и ложном благе» (Лоренцо Валла), «Об алчности» (Поджо Браччолини), «О благородных нравах и свободных науках» (Верджерио), «О достоинстве» (Манетти), «Против лицемеров» (два разных трактата с этим названием, написанные Леонардо Бруни и Поджо), «О благородстве законов и медицины» (Салютати), «О средствах против счастливой и несчастной судьбы» (Петрарка) и т. д.

Прежде чем смогло развиваться научно-теоретическое и экспериментальное изучение природы и человека, следовало отбросить или изменить господствующие представления о значении, возможностях, достоинстве, так сказать, «престиже» человека, а заодно — о престиже теорий, занимающихся его изучением. Изменение ценностных акцентов имело огромное значение для пробуждения активности человеческой личности, для преобразования ее установок в отношении самой себя и окружающего мира. Тем самым объективно получала выражение, идейное воплощение потребность цивилизации в человеке нового типа — с возросшей по сравнению со средневековым мерой активности, инициативы, свободы, рассудительности, ответственности.

Столпы официальной католической идеологии, которая — не забудем этого — в ряде стран была прямо причастна к политической власти, хорошо чувствовали вполне реальные опасности, исходящие от небольших на первый взгляд ценностных перемен. И боролись с «отступниками» всеми, в том числе далекими от святости, средствами. Инквизиция была по горло завалена работой.

Но жизнь брала свое. Церковь все более теряла контроль над повседневным существованием людей. Исподволь утверждались и все шире распространялись нормы свободной, раскованной жизни; потребностям, удовольствиям тела, наслаждениям «земного» духа отводилась огромная роль. Недаром же один из трактатов Лоренцо Валлы назывался «О наслаждении как истинном благе». Мысль и культура эпохи Возрождения отражала изменения реального образа жизни людей. В то же время она была идейно-ценностным оправданием, духовным стимулом дальнейших, более кардинальных перемен в этой области. Люди Возрождения со вкусом и удовольствием повествуют в слове или художественных образах о красоте и удовольствиях тела, о роскоши одежды, жилища, пищи. «...Со времени рождения Христа вся история мира за сотни лет не может быть ни в каких отношениях поставлена в сравнение. Таких строений... никогда не было в целом мире, не было той утонченной и разнообразной еды, тех напитков, которые столь широко распространены сегодня. Одежда также стала столь прекрасной, что она уже не может быть лучше. И более того: кто же и когда видел такую торговлю, как сегодня, — она опоясала и поглотила целый мир»¹. Слова эти достойный писателя Возрождения и созвучны Рабле, а между тем написал их в 1521 году Мартин Лютер.

В XVI веке, когда жил и творил Бруно, процесс освобождения от давления старых ценностей шел особенно стремительно, захватывая идеологию, литературу, искусство, обычную жизнь людей и даже повседневную практику церкви.

Католическая церковь, извне теснимая протестантизмом, была напугана усилением противоборствующих «светских» тен-

¹ *Smith A. History of Modern Culture. N. Y., 1930. Vol. 1. P. 148.*

денций в странах своего влияния. Она предпринимала попытку за попыткой сдержать процесс утверждения и распространения новых идеологических, моральных, эстетических ценностей. В религиозной мысли и в практике церкви даже произошло своеобразное возвышение престижа этих ценностей, стимулируемое лицемерием «слуг Бога», «порчей нравов», в которую они впали. Некоторые религиозные институты в XVI веке пытались оживить и удержать традиционные символы скромной, «чистой», аскетической жизни, по крайней мере для служителей церкви. Но эти меры не могли задержать стремительного процесса переоценки ценностей. Характерно, что во второй половине XVI и в первой половине XVII столетия условия для творчества новаторов в науке, философии, литературе, искусстве были в католических странах во многих отношениях сложнее и опаснее, чем за десятки лет до этого. Официальная католическая церковь впадала в идейную агонию, пытаясь жестокими репрессиями и преследованиями подавить пробивающиеся ростки нового образа жизни и новой культуры. Что же касается протестантизма, то и он, несмотря на свою великую освободительную миссию, уже в XVI веке также сделался непримиримым к антидогматическому вольномыслию, к свободному творчеству в науке и искусстве, что мы еще увидим на примере Бруно.

Жизнь Бруно — одного из величайших гениев эпохи Возрождения — как раз и пришлась на тот бурный век и те десятилетия, когда стремительные прорывы к новому совпали с агонией старого мира. Мы жили и еще живем не просто в сходное время, но и в сходных социальных условиях. Поэтому нашему читателю наверняка будут близки и понятны и трагические разломы эпохи, и их драматическое воздействие на гордую личность и свободную мысль.

Следующее далее эссе написано еще в 1970 году как часть книги о Джордано Бруно. Попытки опубликования не имели успеха — и, прочитав эссе, вы, верно, поймете, почему оно должно было двадцать лет пролежать в ящике письменного стола. Посвящаю его памяти безвременно ушедших близких друзей, превосходных философов, Ирины Балакиной и Олега Дробницкого, чья поддержка в работе над философским портретом Бруно была для автора неоценимой.

1. ДЖОРДАНО БРУНО ПЕРЕД СУДОМ ИНКВИЗИЦИИ

Допросы. Следствие

В застенки венецианской инквизиции Джордано Бруно, арестованный по доносу дворянина, богатого купца Джованни Мочениго, попал в ночь с 23 на 24 мая 1592 года. Предстоят первые допросы. Об арестованном инквизиторы знают очень немного:

отзвуки европейской славы Бруно (а он во время вынужденных своих странствий побывал и прославился в католической Франции, в протестантских Швейцарии, Англии, Германии) вряд ли могли докатиться до Венеции в тот век слабых и медленных коммуникаций. Надо учесть, что католическая Италия сознательно изолировала себя от ненавистного протестантского мира, в особенности от его идейных «соблазнов». Потому и книги подследственного, по большей части вышедшие за границу, тоже еще неизвестны инквизиторскому трибуналу. Единственный обличающий документ — донос Мочениго — принят с обычным по отношению к доносам доверием, однако и он, тоже по обычаям инквизиции, все-таки подлежит формальному доказательству и выяснению.

Итак, пока что единственная полностью достоверная для инквизиторов реальность — личность самого Бруно, его поведение в ходе допросов. В то, что будет говорить оправдывающийся Бруно, они не склонны верить. Но, может быть, именно поэтому наметанный глаз инквизитора станет внимательно наблюдать за тем, как будет говорить, как держаться, как именно начнет — и начнет ли вообще — раскаиваться обвиняемый, поставленный перед страшной угрозой быть уличенным в перечисленных Мочениго тяжких «еретических грехах». Правда, поднаторевшие в допросах инквизиторы не без основания предполагают, что любой человек в такой ситуации ведет себя иначе, нежели в обычной жизни, в окружении друзей и доброжелателей. И все-таки опыт подсказывает, что есть люди, чей характер и чьи мысли не столь резко меняются перед страхом пытки и смерти. Если пристально понаблюдать за ними, можно о многом догадаться — и о скрытых движущих мотивах поведения, и о моральных установках, и о наиболее дорогих идеях. К тому же хорошо известен «позитивный эталон», с которым судьи будут постоянно соотносить поведение обвиняемого. Образ благонамеренного католика в сознании инквизитора определен строго и четко: этот веками выработывавшийся образец поведения и ценностных ориентаций обрисован в различных «указующих» документах католической церкви, закреплен всей практикой святой инквизиции, ежедневно и ежечасно просеивавшей «заблудшие души» через хитрое сплетение догм, канонов и требований, обращенных к личности. Главные черты такого образцового католика в ту эпоху (я не хотела бы, чтобы мои оценки, относящиеся к XVI веку, переносились автоматически на последующую историю католической церкви и тем более на ее сегодняшнюю практику и теорию) — безоговорочное и лишенное даже тени сомнений принятие догм, установлений, ритуалов, подчинение системе власти, одобрение способов распределения богатств католической церкви. Человек, по тем или иным причинам попавший в застенки инквизиции, может сохранить свою жизнь только в том случае, если он обнаружит полное смирение, докажет свою не знающую сомнений благонамеренность, готовность принять все, чему учит

и что делает католическая церковь, или без всяких оговорок раскается, признает самые тяжкие обвинения, отречется от своего прежнего поведения и от своих прежних мыслей, откажется от самого себя. Имея в виду подобный образец, инквизиторы приступают к допросу Бруно.

Бруно введен в зал заседаний и поставлен перед трибуналом. Это человек среднего роста, с каштановой бородой, на вид лет сорока. Ему предложили принести присягу. Возложив руки на Евангелие, он сделал это. Начался допрос. Что же могли извлечь инквизиторы из его первых ответов?

Его «увещевали говорить правду». Он «сказал от себя»: «Я буду говорить правду. Много раз мне угрожали предать суду этой святой службы. Я всегда считал это шуткой, ибо готов дать отчет о себе».

Ответ дерзкого, уверенного в себе человека. Так, значит, уже «много раз угрожали...»?

Одну из норм инквизиторского судопроизводства, неизменно действовавшую в качестве предпосылки следствия, можно было бы выразить словами пословицы: «Нет дыма без огня». К доносчику всегда испытывали большее доверие, нежели к «объекту» доноса; если инквизиция получала донос, то человек, в чьей благонамеренности создатель сего документа сомневался, с самого начала должен был предстать в качестве обвиняемого и оправдывающегося. И раз уж Бруно сам признавался, что ему ранее грозили «святым» судом, то инквизиторы, так сказать, автоматически верили не оправданиям обвиняемого, а благостителям католической веры. С этой точки зрения признание Бруно — или результат неосторожности, или, скорее, часть обдуманного замысла (если инквизиция в ходе следствия все-таки обнаружит ранее поступившие доносы или привлечет доносчиков в качестве свидетелей, то их прошлые и возможные в будущем показания будут, по крайней мере, смягчены признанием обвиняемого). В добавление к допросу Бруно рассказывает о своем знакомстве с Джованни Мочениго и о пребывании в его доме. Он хорошо понимает, по чьему доносу арестован: «Я убежден, что меня подвергли заключению стараниями означенного Джованни». Все первое показание говорит о хорошем знакомстве Бруно с правилами судопроизводства святой инквизиции: обвиняемый в какой-то степени подрывает формальную ценность доноса и затягивает следствие, если указывает, что лицо доносящее — его враг по личным причинам. Именно так, по всем правилам, и играет Бруно. Как Бруно характеризует свои отношения с Мочениго? Он, Бруно, был учителем, подрядившимся за плату обучать купца «искусствам памяти и изобретения». Ученик потом стал препятствовать отъезду учителя — по словам Бруно, из ревности, что учитель будет обучать других лиц тем же самым знаниям. Сказана не вся правда, но для Бруно вариант с личной ревностью Мочениго — наиболее выгодное объяснение.

По требованию инквизиторов Бруно рассказывает о своей жизни — излагает лишь основные факты. Родился, как ему говорили родные, в 1548 году в Ноле, близ Неаполя (на допросе о том не шла речь, но надобно добавить, что рожден он был в семье обнищавшего дворянина Джованни Бруно, при крещении получил имя Филиппо). Значит, теперь ему около сорока четырех лет. Обучался в Неаполе литературе, логике и диалектике. Четырнадцати или пятнадцати лет (а по документам, в 1565 году, то есть семнадцати лет) вступил послушником в орден доминиканцев, в монастырь святого Доминика в Неаполе, где и был по прошествии необходимого срока рукоположен в сан священника (при рукоположении получил имя брата Джордано — и именно как Джордано Бруно вошел в историю).

Итак, обвиняемый был посвящен в священнический сан, стал «братом Бруно». Этот пункт в высшей степени важен для инквизиторов. Если обвинения, содержащиеся в доносе, будут подтверждены хотя бы частично, Бруно ожидает жестокое наказание: кара, уготованная монаху-отступнику, как считала инквизиция, должна быть самой строгой. Ибо как же держать в узде простых верующих, если сами монахи станут подрывать авторитет церкви, а богословы примутся опровергать божественные установления веры? Преступление «своего», впавшего в еретические грехи, — дважды преступление.

Но что же произошло с «рукоположенным братом» Бруно? Бруно рассказывает, вынужден рассказать о том, когда и за что его уже привлекали к «святому» суду. «В 1576 году, следующем за годом юбилея, — говорит он, — я находился в Риме, в монастыре делла Минерва, в повиновении у магистра Систо ди Лука, прокуратора ордена. Я прибыл, чтобы представить оправдания, так как дважды был предан суду в Неаполе, первый раз за то, что выбросил изображения и образа святых и оставил у себя только распятие, и за это был обвинен в презрении к образам святых, а второй раз — за то, что сказал одному послушнику, читавшему Историю семи радостей в стихах, — какую пользу может принести ему эта книга и пусть выбросит ее и займется лучше чтением какой-либо иной книги, например житий святых отцов. В то время, когда я прибыл в Рим, это дело возобновилось в связи с другими обвинениями, содержание которых мне неизвестно».

Что же могли зафиксировать, слушая это признание, инквизиторы? Обвиняемый признался: к суду святой инквизиции привлекался и ранее... Но как он говорит о своих былых прегрешениях! Выбросил изображения святых, что квалифицировано как очевидный и тяжкий еретический грех, — и приехал в Рим не для того, чтобы смиренно покаяться, но для того, чтобы «представить оправдания»! Можно ожидать, что этот человек, уже трижды возбуждавший недовольство, подозрения, доносы и теперь попавший в тюрьму, будет стремиться «представлять оправдания» вместо покаяния. И это сразу заставило инквизиторов (в

полном согласии с доносом) интуитивно, что называется, нутром почувствовать в обвиняемом опасного отступника.

С точки зрения всех правил жизни католического мира Бруно впал в тяжкий грех уже потому, что уклонился от наказания и, по его собственному признанию, «покинул духовное звание». При этом он не был лишен сана церковью, но самовольно снял монашескую одежду. Наконец, характер первоначальных, еще в юности совершенных отступлений для инквизиторов тоже существен: обвиняемый выбросил образа святых, оставив только распятие. Значит, он хотел показать, что не признает всех тех святых, которые были «занесены в списки» после отцов церкви, чей авторитет он будто бы хотел подчеркнуть своим действием. Бруно выступил против одного из важнейших в то время ритуалов — поклонения святым, число которых непрерывно росло, поскольку таким способом подогревалось религиозное рвение и, что главное, удовлетворялось тщеславие высших чинов религиозной иерархии, надеявшихся на причисление к лику святых. И другое «отступничество»: Бруно издевательски отнесся к Истории семи радостей в стихах, невежественной, полной вздора и откровенных суеверий книжонке — из тех, которые, однако, были освящены церковной властью и выступление против которых также считалось еретическим грехом.

Признание Бруно наверняка утвердило инквизиторов в подозрении, что в его лице они имеют дело с человеком, подрывающим сами основы католического вероучения — догматику, ритуалистику, главные богословские принципы. Это подозрение и определило ход допросов, привело к формированию особой системы следствия. Бруно должен был отвечать на вопросы относительно наиболее существенных ритуалов, догм, обычаев католической церкви, а также политики церковных властей. Были затронуты и проблемы философского характера, однако следователи интересовались главным образом теми мировоззренческими выводами Бруно, которые могли противоречить господствующим философским, точнее, теологическим догматам католической веры. А раз Бруно должен был дать отчет о своем отношении к господствующим догмам и ритуалам, то все его попытки отвлечь инквизиторов от догматически-ритуального хода следствия, предложить для разбора и дискуссии философские доводы были заведомо тщетными. Напрасно уверял Бруно, что его основным занятием была философия, а не богословие. Бруно сам признался, что рассуждал он «чрезмерно философски», то есть «в соответствии с принципами и естественным светом (разума), не выдвигая на первый план положений, которых надо придерживаться соответственно требованиям веры». «В отдельных своих книгах, — признается Бруно, — я излагал и доказывал философские вопросы, относящиеся к могуществу, мудрости и благодати бога, согласно христианской вере, но основывая свое учение на чувствах и разуме, а не на вере». «Грех» этот для католика тоже считался немалым (даже философу, а тем более монаху, рас-

суждать дозволялось лишь «после», на основе веры и теологии, но не прежде, тем более не вместо них) — и все же прямое отрицание догм и ритуалов или сомнение в них классифицировалось как самое тяжкое отступничество. Вот почему инквизиторы грубо и определенно принуждали Бруно к прямым, четким ответам на важнейшие догматически-ритуальные вопросы. Такой ход следствия, конечно, определялся и доносом Мочениго, содержание которого почти целиком состояло из догматически-ритуальных обвинений. Совпадение между главными обвинительными пунктами доноса и направленностью следствия, содержанием вопросов и «увещаний» трибунала почти полное. Известно, что окончательный приговор, подписанный в феврале 1600 года кардиналами, высшими чинами римской инквизиции, инкриминировал Бруно «восемь положений» еретического характера, но их конкретное содержание невозможно установить из документов, дошедших до наших дней. Исключение составляет догмат о пресуществлении, тезис об отрицании которого сохранился в уцелевшей версии обвинительного документа. Некоторые авторы высказывают предположение, что окончательный обвинительный документ по делу Бруно в более поздний период, когда он предстал как позорный для католической церкви, был ею «сокращен» или фальсифицирован. Что и говорить, утрата для историка существенная. Однако есть все основания предполагать, что тот документ был логическим завершением всего хода восьмилетнего следствия.

Документы же показывают, что подход к обвиняемому, определившийся на допросах в венецианском «филиале», не претерпел существенного изменения после того, как Бруно — не без сопротивления либеральной Венеции — был по требованию папы перемещен в застенки инквизиторского «центра» в Риме (о чем — позже). Характер вопросов, которые, как правило, были провокационными и в скрытой или явной форме уже заключали в себе обвинение, остался тем же. И последующие доносчики — а ими стали соседи Бруно по камерам его восьмилетнего заключения — по существу, вторили Мочениго, подтверждая характер обвинений первого доноса. Правда, доносы и показания Мочениго остались непревзойденными в смысле полноты перечня еретических отступлений догматически-ритуального характера — последние на протяжении всего следствия и в Венеции, и в Риме инкриминировались Бруно, а затем, по всей очевидности, были каким-то образом сгруппированы, объединены инквизиторами в упомянутые восемь положений.

Вот он, донос Мочениго, который имеет смысл воспроизвести если и не целиком, то во всяком случае в его основных тезисах: «Я, Джованни Мочениго, сын светлейшего Марко Антонио, доношу, по долгу совести и по приказанию духовнику о том, что много раз слышал от Джордано Бруно Ноланца, когда беседовал с ним в своем доме, что, когда католики говорят, будто хлеб пресуществляется в тело, то это — великая нелепость; что он враг

обедни, что ему не нравится никакая религия; что Христос был обманщиком и совершал обманы для совращения народа, и поэтому легко мог предвидеть, что будет повешен; что он не видит различия лиц в божестве, и это означало бы несовершенство бога; что мир вечен и существуют бесконечные миры; [...] что Христос совершал мнимые чудеса и был магом, как и апостолы, и что у него самого хватило бы духа сделать то же самое и даже гораздо больше, чем они; что Христос умирал не по доброй воле и, насколько мог, старался избежать смерти; что возмездия за грехи не существует; что души, сотворенные природой, переходят из одного живого существа в другое; что, подобно тому, как рождаются в разврате животные, таким же образом рождаются и люди. Он рассказывал о своем намерении стать основателем новой секты под названием «новая философия». Он говорил, что дева не могла родить и что наша католическая вера преисполнена кощунства против величия божия; что надо прекратить богословские препирательства и отнять доходы у монахов, ибо они позорят мир; что все они — ослы; что все наши мнения являются учением ослов; что у нас нет доказательств, имеет ли наша вера заслуги перед богом; что для добродетельной жизни совершенно достаточно не делать другим то, чего не желаешь себе самому... что он удивляется, как бог терпит столько ересей католиков. Он сообщил, что уже раньше был обвинен инквизицией в Риме из-за 130 тезисов и, если бы не скрылся, был бы схвачен».

В двух других доносах Джованни Мочениго подробно описал свои отношения с Бруно, предложил выгодную для себя версию ареста, а затем внес некоторые дополнения, характеризующие «еретические кощунства» Бруно. Приведем и отрывок из третьего доноса от 29 мая 1592 года: «Так как мне приказано вашим преосвященством внимательно обдумать и припомнить все, что приходилось слышать до Джордано Бруно противного... католической вере, то я припомнил слышанное от него, кроме уже донесенного мною письменно вашему преосвященству: что образ действий церкви в настоящее время иной, чем тот, какой был в обычае у апостолов, ибо они обращали народы проповедью и примерами доброй жизни, а в настоящее время тех, кто не желает быть католиком, подвергают пыткам и казням, потому что ныне действуют насилею, а не любовью, и такое состояние мира не может более продолжаться, так как процветает невежество и нет ни одной хорошей религии, что католическая вера нравится ему больше других, но и она нуждается в крупном преобразовании, что долго это продолжаться не может и скоро мир увидит всеобщее преобразование, ибо совершенно невозможно, чтобы такая испорченность могла далее существовать...» Бруно и допрашивали в соответствии с перечисленными Мочениго криминалами.

Теперь — о самом главном и самом опасном в доносах и в развернувшемся следствии. Согласно доносу Мочениго, Бруно

высказывал уверенность в необходимости «крупного» и «всеобщего» преобразования католической веры. Передавал ли он слова Бруно или сам сделал это заключение, неизвестно. Но вывод совершенно точен. Жизнь и мысль Бруно действительно были нацелены главным образом на такое преобразование. Он не был одним из тех ересиархов, которые высказывались лишь по отдельным и частным вопросам католического вероучения. Он был человеком, который, придись он «ко времени и ко двору» в истории католичества, смог бы способствовать широким, фундаментальным реформам его веры, ритуалов, институтов, приведению их хотя бы в относительное согласие с тогдашними здравым смыслом, рассуждающим и сомневающимся умом. Возможно, такие реформаторы всегда не ко времени и не ко двору, если господствуют жесткие, ригористичные догматико-ритуалистские идейные системы. Но во всяком случае, широкие реформаторские замыслы Бруно были не ко времени в Италии конца XVI века и не ко двору в застенках инквизиции. Бруно хорошо понимал: раскрывать и отстаивать перед инквизиторами новые идеи и признаваться в том, что он «постоянно уверял» в своей правоте слушателей и собеседников, — значит сразу подписать себе смертный приговор. Ибо ведь жизненная драма Бруно с 1562 года стала разыгрываться на исключительно неблагоприятной для него исторической сцене, где хозяевами положения, «сценаристами» и «режиссерами» — правда, как оказалось, не всесильными — были те люди, которые владели богатствами, властью в католическом мире и определяли его господствующую, официальную идеологию.

Драма жизни и личность Бруно

...Позвольте в связи с этим небольшое отступление. Не один раз представлялось мне, как драма «Джордано Бруно перед судом инквизиции» играет в театре. Ведь перед нами — потрясающая по своей силе драма, хорошо подтвержденная документами: их «вручила» истории сама инквизиция. Это прежде всего протоколы допросов — документы подлинные; велись они точно и строго, ибо предназначались исключительно для «служебного пользования» в инквизиции, для ее сугубо секретных внутренних архивов. Обнаружены были они только благодаря революции 1848 года, открывшей доступ к части архивной документации католической церкви. Есть и другие свидетельства истории: сам Бруно говорит с нами, далекими потомками, на ярком, сложном языке своих поистине драматических диалогов. И хотя драма, о которой веду я речь, еще не написана, но она легко может составиться из этих подлинных исторических документов и, наверное, из исторических комментариев, отвечающих нынешнему времени.

Как можно было бы поставить и сыграть такую драму?

Как драму единоборства выдающегося мыслителя с властвующей сворой: от доносчиков, следователей, тюремщиков всех рангов, генеральных инквизиторов, привлеченных к экспертизе ученых советников, «отцов магистров святого богословия и докторов обоего (гражданского и церковного) права» до тогдашнего «первого католика» — папы Климента VIII.

Как драму жизни на пограничье со смертью... Всякий, перед кем в разгар жизни возникла реальная угроза смерти, знает, как страшен самый ее призрак, какой спазм схватывает душу. Надежда — передышка... и снова спазм... Восемь лет для жизнелюбивого, исполненного новаторских планов, уверенного в своем высоком творческом предназначении Джордано Бруно были также единоборством с грозящей, подступающей смертью — при неизвестности насчет завтрашнего дня. Каждый следующий донос — новая угроза. Найденный инквизицией свидетель — новая опасность или надежда? Очередной допрос — чем он кончится, насколько приблизит смерть или отодвинет от нее? Неосторожный ответ — шаг к смерти. Частые допросы — духовные пытки. Долго нет допросов — полная неизвестность и беспокойство: что замышляют? Тягчайшая человеческая драма. Но ставить и играть ее нужно прежде всего как воплощенное в реальные человеческие судьбы и конфликты драматическое столкновение идей, принципов — как непреходящую для истории интеллектуальную драму. Ставить и играть надо для тех, кому интересно и возможно следить за борьбой между агрессивной догматикой, политической апологетикой и сомневающейся, ищущей истину, доказывающей новаторской мыслью.

То была также внутренняя драма личности и дела Бруно — причем тут драматизм, пожалуй, более глубокий, чем в столкновении Ноланца с фанатичными догматиками.

Бруно влекли к себе тайны природы, необозримость мироздания, загадки человеческого познания и возможности совершенствования памяти; живо интересовали его достижения нового естествознания. Без фигуры Бруно нет полной истории философии и науки эпохи Возрождения. Идея множества миров — центральная для того времени, весьма радикальная. Не случайно она привлекла внимание инквизиторов. Не случайно с нею же связывают вклад Бруно в историю науки. На средостении зарождающейся опытной науки и пролагавшей ей дорогу философии располагалось постепенно расширяющееся, новое поле борьбы идей, за которым теология и ее идеологи неусыпно следили, но которое они все менее были в состоянии действительно эффективно контролировать. Философско-мировоззренческие поиски Бруно, его интерес к учению Коперника выводили его на это поле творчества и борьбы, и оно, по крайней мере частично, было «его полем».

Но Бруно не был ученым и философом, целиком погруженным в вычисления и абстрактные рассуждения. Выросший в католической стране и сформировавшийся в стенах монастыря, ма-

гистр богословия, он, с одной стороны, уже в молодые годы заразился ересями, пришел к отрицанию господствующей догматики, а с другой стороны, не только продолжал видеть большой смысл в самом споре о догмах и ритуалах, но буквально рвался к нему. Дискуссия о догматике и ритуалах, о чем свидетельствуют и его сочинения, была для него делом, которое он принимал близко к сердцу и которым постоянно, живо, горячо интересовался.

И потому при всей неблагоприятности для Бруно исторически возникшего поля идейной битвы, где не он определял условия борьбы, сами по себе вопросы догматики и ритуалистики во многом также были «его полем». Бруно принципиально иначе, чем инквизиторы, решал предлагаемые следствием догматико-ритуальные вопросы. Он был антидогматиком, причем, как мы увидим дальше, ему претил и католический и протестантский догматизм. И не один теоретический спор влек к себе Бруно. Его глубоко занимало состояние сознания массы верующих, сознания уже амбивалентного, критического, беспокойного, но в то время все же больше зараженного догматизмом, чем ересями. Он страстно хотел пропагандой своих идей просветить, исправить это сознание, отворотить от старого и научить новому. Итак, Бруно возносился к высотам новаторской научно-философской мысли, которая становилась все более независимой от религии и церкви. Но он никак не пренебрегал полем спора, более понятного и доступного его верующим современникам. А им и было поле догматики, ритуалистики, политической, идеологической стратегии и повседневной тактики католической церкви, ее государственных дел и амбиций. Мыслитель и писатель Возрождения, Бруно и в книгах продолжал свой спор, облекая его в популярную тогда и со времени древних греков хорошо освоенную философией форму живых диалогов, где идеи сталкивались через конфликты личностей, помещенных в напряженные идейные ситуации. Диалогов, которые интеллектуальный театр может адресовать и современному человеку, ибо вовсе не устарел спор о догматике, догмах, догматиках, о воспитании и самовоспитании в духе независимости, творческих ориентаций ума, чувств, характера (кстати, Бруно пробовал перо и в драматическом жанре — им была написана антиклерикальная пьеса «Подсвечник»).

Итак, надо сыграть драму мыслителя, который одновременно был на двух, причем в его случае — взаимопересекающихся полях боя; прямо противоречащие друг другу побуждения взаимодействовали, сталкивались, боролись в одной душе, испытывая ее на прочность, на разрыв. И решающее испытание шло, нельзя о том забывать, вместе с испытанием насилием, унижением, пыткой, страхом смерти.

Мы знаем трагический и героический финал драмы. И конечно, для сегодняшнего режиссера-постановщика перенесенная на сцену восьмилетняя драма заключения Бруно не может не освещаться пламенем костра, который 17 февраля 1600 года на рим-

ской Кампо ди Фьоре (площади Цветов!) поглотил того, кого в приговоре инквизиции именовали «братом Джордано Бруно» и в то же время объявляли «нераскаявшимся, упорным и непреклонным еретиком».

Но — стоп! — подождем с финалом и тем более с современными оценками: ведь действующие лица, столкнувшиеся в той исторической сцене конца XVI века, еще не знали с точностью, что дело закончится костром. Правда, костер был явной угрозой именно для всякого «нераскаявшегося», упорного и непреклонного еретика, стало быть, ответ его как бы падал и на реальную историческую сцену. Но в том-то и состояла острота драматической завязки, что Бруно в 1592 году не хотел, не собирался непременно умереть — он хотел выжить; для инквизиторов смерть грешника через сожжение также не была ни единственным, ни даже предпочтительным вариантом. Так что пока не было заведомо определенного финала. И еще: на венецианской сцене сложилась особая расстановка борющихся сил. Она, кстати, помогает понять, почему Джордано Бруно, зная за собой весьма тяжкие, по понятиям католического мира, прегрешения, вернулся именно в Венецианскую республику — через Падую в Венецию.

Ситуация в Венеции

В начавшемся в 1592 году акте драмы главным движущим мотивом, побудившим Бруно к столь рискованному возвращению, была не унимавшаяся с годами тоска по родине. Больше всего влекла к себе родная неаполитанская земля, но путь в Неаполь, как и в Рим, для Бруно был заказан: там господствовала и свирепствовала инквизиция. Вся надежда была на венецианскую ситуацию. Чтобы понять, как разворачивалось дело Бруно, имеет смысл принять ее в расчет.

Хотя в республике Венеции еще с начала XV века существовала и играла большую роль государственная инквизиция, церковная инквизиция, долженствующая исполнять волю Рима, появилась лишь к середине XVI столетия и постоянно наталкивалась на глухое или явное сопротивление государственных институтов. Еще решительнее выражал свою ненависть к папским инквизиторам венецианский народ — от простых людей до патрициев. Вот что правдиво и объективно отмечалось в одной из тех инструкций, которые были даны римской инквизицией кардиналу Монтальто, в 1555 году направленному папой Павлом IV для восстановления в Венеции пошатнувшейся власти церковного трибунала: «Венецианцы ненавидят трибунал инквизиции, так как они заявляют притязания властвовать над церковью, а это не согласуется с порядками и статусами инквизиции. Кроме того, они любят разнузданную свободу, которая чрезвычайно велика в этом городе Венеции, и относятся с пренебрежением к учению

религии и догматам. Многие живут не так, как подобает христианам. Но будет весьма печально, если порвется слишком натянутая нить; как бы это не явилось причиной каких-нибудь малых или даже больших осложнений».

Инструкция не требовала от посла инквизиции больших и скорых побед. Правда, снова и снова подчеркивалось, сколь пагубна «разнузданность» венецианцев. Упоминалось о клириках и монахах: живут-де как миряне. С ними рекомендовалось держаться строго. И хотя остальных «врачевать» советовали осторожно и с умом, Феличе Перетти, он же — кардинал Монтальто, делал все рьяно, как раз «слишком» натягивая нити. От гнева венецианцев посланцу папы и инквизиции пришлось спасаться бегством. Папа снова «увещевал» и угрожал: в Венеции распространилась «еретическая чума», ползущая из соседних государств. Справиться с ней, утверждал глава католической церкви, под силу лишь папской инквизиции.

К концу XVI столетия республиканская Венеция, не порывая с Римом, добилась немалой самостоятельности в таких существенных делах, как установление международных контактов с протестантскими государствами, как относительная веротерпимость, по крайней мере для подданных венецианского государства. Венеция постоянно бунтовала против Рима, ввязывалась в конфликты с ним. Усиливалась антипапистская партия, среди лидеров которой был Франческо Донато — и его-то республика сделала своим послом в Риме! В Венецию и близлежащие города устремлялись писатели, художники, ученые. Во время процесса Бруно Галилей был приглашен читать лекции в Падуе. Он, конечно, пока не знал о следствии по делу Бруно, которое было строго секретным.

В книжных лавках Венеции можно было найти книги, изданные в протестантских государствах, что приводило в бешенство папских посланцев и местных религиозных фанатиков. Но они ничего не могли поделать: венецианские книгоиздатели и книготорговцы, учитывая направление мыслей читателей, вели свои дела широко и смело. Среди новых книг на венецианских прилавках стали появляться и вызывать интерес публики изданные за рубежом (например, во Франкфурте, откуда в Венецию доставлялись контрабандою) работы Бруно. Вот именно на то, что папские приспешники называли «разнузданной свободой» венецианцев, и рассчитывал Ноланец, когда решил вернуться не куда-нибудь, а в Венецию.

Расчет вполне мог оправдаться. Но дело Бруно завязалось в слишком тугий узел. И воротился беглый «брат Бруно» на несколько лет «раньше времени»: в 1606 году Франческо Донато, став дожем Венеции, не убоился открытого конфликта с папой, который наложил на республику интердикт. Из Венеции были изгнаны иезуиты. А в 1592 году венецианским дожем был Паскале Чиконья, политик хотя и крупный, но осторожный, склонный к компромиссам с папой. Партия оппозиции имела немалое

влияние, но оно не было решающим: антипаписты во главе с Донато активно боролись против выдачи «отступника» Бруно Риму, но потерпели поражение. Если бы они победили, то Бруно все равно вряд ли бы освободился без какого-то покаяния и наказания. Но, скорее всего, обе стороны — Бруно и его судьи — сошлись бы на компромиссном, формально выгодном для церкви и веры, но не слишком унижительном для Ноланца варианте. Так уже не раз было в Венеции, которая если и выдавала Риму еретиков, то чаще всего не очень значительных монахов, отступников и беглецов и умела (правда, не всегда) отстоять людей ярких и свободомыслящих. Но вот узел, узел — да, постепенно он сделался очень тугим, и идущие к нему нити натянулись до предела. Губительным для Бруно стало как раз то, что выделило его в истории, — масштаб личности, серьезность реформаторских замыслов, глубина новаторской мысли.

Перед церковным трибуналом Венеции Бруно в первый раз предстал 26 мая 1592 года. Состав трибунала очень важен. В Венеции этот суд включил прежде всего представителя папы — им был апостолический нунций Лодовико Таберна — и патриарха Венеции Лауренца Приули. На первом допросе в качестве представителя светской власти, Совета мудрых Венеции, председательствовал, как сказано в протоколе, Алоизи Фускари, в дальнейшем — другие члены Совета. Судьей-инквизитором по делу Бруно стал Габриеле Салюцци, сыгравший в расследовании первую скрипку. Конечно, он имел в виду прежде всего папскую партию, однако должен был постоянно соотносываться с присутствием и председательством на заседаниях трибунала представителей светской власти, а также зараженных «еретической крамолрой» местных церковников (об их «распушенности и своеволии» писал в одной из своих инструкций Лодовико Таберна). Вот почему первые допросы, как бы ни пытался Салюцци зацепиться за малейшую неосторожность обвиняемого, походили скорее на разведку боем, чем на сам бой.

Бруно тоже вел свою идейную разведку. Правда, на чужом — инквизицией занятом — поле. Однако он четко ориентировался на венецианцев — назначенных дожем членов Совета мудрых. Пусть они специально занимались ересями, но это были знатные и образованные венецианцы, стало быть, Бруно мог считать их людьми куда более широких взглядов, чем папские фанатики. И — обстоятельство в данном случае принципиальное — Бруно вполне мог рассчитывать на их философский, интеллектуальный интерес к его новаторским идеям. К концу XVI века почти вся Италия, идейно подчинявшаяся Риму, в основном богословствовала, и, пожалуй, только Венеция отваживалась и любила философствовать. В этом городе, правда, не выросло тогда выдающихся философов. Но в венецианских академиях XVI века, где собирались гуманисты — ученые, поэты, историки, политики, в почете была философия, которая уже достаточно свободно и оригинально трактовала проблемы природы, человека, искусства.

Ноланец не успел выступить в венецианских академиях, но известные гуманисты Венеции уже знали сочинения Бруно или лично встречались с философом. А в кружки гуманистов, в свою очередь, были вхожи члены Совета мудрых — например, Донато, уже упоминавшийся, или Контарини, о котором будет сказано позже. Они посещали основанную историком и политиком Андреа Морозини академию, носившую название «Пилигримы». Значит, можно заключить, что Бруно с расчетом вынес на заседание трибунала тему философствования. Ибо если в глазах Салюцци усиленные занятия философией прежде — тем более вместо — богословия выступали как серьезный грех, то для светских властителей республиканской Венеции это был как бы и не грех вовсе.

Правда, философствование, выносимое на церковный суд, вынуждено было занять позицию обороны и даже покаяния, тем более что в случае Бруно оно то и дело выходило на опровержение важнейших мировоззренческих догм католической церкви. В Венеции, однако, по мировоззренческо-философским проблемам Бруно мог позволить себе позицию активной обороны.

Идея множества миров в философии Бруно

В целом, по словам Бруно, его взгляды таковы: «Существует бесконечная Вселенная, созданная бесконечным божественным могуществом. Ибо я считаю недостойным благости и могущества божества мнение, будто оно, обладая способностью создать, кроме этого мира, другой и другие бесконечные миры, создало конечный мир». (В самом деле, мог подумать воспитанный на возрожденческой гуманистической мысли, но далекий от атеизма венецианец, что же, кроме застарелых догм, мешает считать Бога создателем бесконечного множества миров, а не одного отграниченного мира? И разве не прибавит Богу могущества утверждение о множестве созданных им миров? Не в этом ли направлении должно идти реформирование не поспевающего за веком католического богословия? Таких мыслителей, как Бруно, судят — вместо того чтобы во имя католической веры делать их ее реформаторами! Но не делиться же такими сомнениями с нунцием и фанатичным судьей-инквизитором.)

«Итак, — продолжал Бруно, — я провоглашаю существование бесчисленных отдельных миров, подобных миру этой Земли. Вместе с Пифагором я считаю ее светилом, подобным Луне, другим планетам, другим звездам, число которых бесконечно. Все эти небесные тела составляют бесчисленные миры. Они образуют бесконечную Вселенную в бесконечном пространстве. Это называется бесконечностью Вселенной, в которой находятся бесчисленные миры. Таким образом, есть двоякого рода бесконечность — бесконечная величина Вселенной и бесконечное множество миров, и отсюда, — вынужден добавить Бруно, — косвенным

образом вытекает отрицание истины, основанной на вере». Вот так, кратко и четко, изложена самая главная идея, с которой связан непреходящий вклад Дж. Бруно в историю научной и философской мысли.

На допросе Бруно не привел никаких других аргументов в пользу совсем неочевидного в ту пору тезиса о бесконечности миров, кроме апелляции к бесконечному могуществу Бога. В произведениях же Ноланца, например в диалогах «О бесконечности, Вселенной и мирах», «О причине, начале и едином» тщательно, подробно, доказательно — и дискуссионно, в свободном и остром споре собеседников, представляющих различные позиции, — строится образ единой, неисчислимой, нерождающейся и неуничтожающейся, вечно пребывающей в расколе и взаимодействии противоположностей, бесконечной и бесконечное множество миров охватывающей Вселенной. Теологические аргументы в защиту новой картины мира в диалогах тоже есть, но по силе, по убедительности они уступают доводам рассуждающего и исследующего разума.

Салюцци пока поостерегся ввязываться в спор по философским вопросам. Стоило Ноланцу пуститься в объяснения своих взглядов на мироздание, судья-инквизитор и нунций, по всей видимости, заскучали. Почувствовав это, сам Бруно перешел к более горячему пункту — он начал говорить о своем понимании «духа божия в третьем лице». Он опять-таки пытался рассуждать философски, но инквизиторы при рассмотрении этой излюбленной ими темы не дали увести себя в дебри абстрактных рассуждений.

Отношение Бруно к церковным ритуалам и религиозной догматике

Перед Бруно был поставлен прямой вопрос: «Утверждал ли, действительно ли признавал или признает теперь и верует в Троицу, Отца и Сына и Святого духа, единую в существе, но различающуюся по ипостасям, согласно тому, чему учит и во что верует католическая церковь?» Так и началась длинная серия догматически-ритуальных вопросов, столь же определенно и четко поставленных. Переход от философствования к теологической догме был весьма стремителен, но Бруно — по инерции или наивно предполагая такую возможность? — продолжал рассуждать. Более того, он решил поведать инквизиторам о своих сомнениях в догме о «триединстве» Бога.

Если Бруно с самого начала избрал тактику второстепенных признаний, как полагают многие исследователи и что в общем и целом подтверждается документами, то признание в сомнениях относительно центральной догмы было уже ошибкой. Интуитивное подозрение и недоверие инквизитора Салюцци существенно укрепилось после признания Ноланца. К тому же после оконча-

ния допроса Бруно (быть может, опасаясь других доносов и припоминая о своих неосторожных высказываниях) подлил масла в огонь: он признался, что при рассуждениях о Троице излагал мнения ряда осужденных церковью ересиархов: Ария, Сабеллия и других. И — самое главное — в противоречии с утверждением, будто сомневался «наедине с собой», Бруно признался, что излагал еретические мнения и сомнения, скажем, не в присутствии духовника, но публично: «Не помню в точности места, где излагал этот взгляд,— говорил я это в какой-то аптеке или книжной лавке. Помню только, что говорил это в одной лавке, где беседовал с какими-то священниками, занимавшимися богословием. Я их не знаю, а если бы и увидел, то при встрече не узнал бы». Если в присутствии богословов-священников обвиняемый был столь дерзок, что защищал собственные и чужие еретические заблуждения, то что он мог говорить друзьям и доброжелателям, до каких пределов отрицания мог дойти «наедине с собой»? Публичная пропаганда ересей — вот в чем, согласно стратегии Таберна и Салюцци, прежде всего следовало уличить, заставить признаться обвиняемого. Бруно попался в расставленные силки, но в конечном счете вряд ли сумел бы избежать этого. Подбодренные исключительно важным для них признанием Бруно, инквизиторы перешли в новое наступление.

Разве мог, по логике инквизиторов, еретик ограничиться догмой о триединстве? Разве не должен был он аналогичным образом сомневаться в пресуществлении и в других установлениях и ритуалах? Теперь положение Бруно существенно менялось: на почве основных догматов, на заповедной земле инквизиторов, ему уже не могли помочь светские судьи — туда они сами еще не решались вступать, хотя могли разделять высказанные подсудимым сомнения. Например, догматика триединства содержала в себе, и давно, зазор для еретиков. И именно в XVI—XVII веках он был расширен благодаря философской критике антропоморфизма христианской религии. Салюцци со своей стороны жестко держал оборону. Его наверняка не устраивали в рассуждениях Бруно ни признание Бога-отца, ибо смахивало на утверждение «прав» слегка персонифицированной природы, ни допущение Духа святого, ибо граничило с аллегорией «духа, называемой жизнью Вселенной», как выразился сам Ноланец. Но во все эти тонкости Салюцци решил не входить — главным он правильно счел атаку на высказанное самим Бруно сомнение относительно «богочеловека» — Христа. Тема Христа стала главным пунктом венецианского, а потом римского следствий. Отныне спасение для Бруно заключалось не в признании догм или уверениях в том, что он их всегда признавал: он обязан был униженно каяться в этом (относительно «богочеловека») и других, притом многочисленных, еретических богоотступнических взглядах. От него ожидали безоговорочного отречения.

«Какого взгляда держался относительно чудес, деяний и смерти Христа и рассуждал ли когда-либо по этому предмету в

противоречии с католическими установлениями?» На этот вопрос инквизитора Бруно дает ответ, первая формула которого станет в дальнейшем стандартной: «Я всегда держался взгляда, которого держится святая мать католическая церковь». Подобно этому на вопрос о таинстве обедни и «неизреченного пресуществления тела и крови Христа, совершающегося под видом хлеба и вина», Бруно ответил: «Относительно таинства обедни или таинства пресуществления я никогда не высказывался иначе, как в соответствии с тем взглядом, которого держится святая церковь». Более того, в ответ на некоторые обвинения, почерпнутые следователем из допроса Мочениго, Бруно возражал с хорошо разогранным возмущением. «Говорил ли, что образ жизни монахов не согласуется с образом жизни апостолов?»

— Я никогда не говорил и не думал ничего подобного.

При этих словах он поднимал руки и очень удивлялся, как могут задавать ему такие и подобные вопросы.

«Говорил ли обвиняемый, будто чудеса, творившиеся Иисусом Христом и апостолами, были мнимыми чудесами, делались магическими средствами, не были истинными?»

Подняв обе руки, восклицал:

— Что это значит? Кто это выдумал подобную дьявольщину? Я не говорил ничего подобного. О Боже, что это такое? Лучше умереть, чем подвергаться подобным обвинениям».

После третьего допроса четко определился не только ход следствия — четко сложилась и тактика обвиняемого при ответах на догматически-ритуальные вопросы. О сомнениях Бруно уже не говорит, к «рассуждениям» почти не прибегает (исключение составляют темы философского характера). Однако он уже не признается в отрицании или непризнании догм. Нет покаяния, нет и отречения.

Совершенно очевидно, что инквизиторы были решительно недовольны поведением Бруно. В Венеции и в Риме они жестко ставили перед ним вопросы о догмах и ритуалах. После признания обвиняемого в каком-либо специфическом еретическом прегрешении у него стремились вырвать другие признания — признания в грехах более тяжких, признания в различных и многих отступлениях, что было типичным приемом инквизиторского следствия. Вот как «увещевали» Бруно: «Но если будет со всей откровенностью просить и умолять, что покается так же, как проявил в отдельных случаях намерение покаяться в своих заблуждениях, и далее очистит совесть и скажет истину, то может быть уверен, что этот трибунал проявит все милосердие, необходимое и подобающее для спасения душ. И посему да исповедуется во всех своих заблуждениях, изложив каждое порознь и с полной ясностью, и во всех ересях, которые проповедовал, защищал и признавал, вопреки католической вере, и которые были рассмотрены и осуждены по его делам подобными же трибуналами в других случаях. И пусть ясно, искренне и откровенно исповедуется во всех деяниях своей жизни, как в тех, когда еще был монахом,

так и позже, дабы достигнуть того, что должно служить целью всех его помышлений и действий, и быть принятым обратно в лоно святой церкви и стать частью тела Иисуса Христа».

Едва на первом допросе Бруно признался в том, что уже подвергался инквизиторскому преследованию, от него стали добиваться новых и новых признаний. Мотив этого стремления был четко определен только на седьмом допросе, но он, без сомнения, стимулировал действия инквизиторов на всем протяжении следствия, поскольку являлся важнейшей установкой инквизиторского сознания. Следовательно четко воспроизвел перед Бруно логику инквизиторских подозрений.

«Отступничество» еретика Бруно было весьма длительным — фактически вся сознательная жизнь Ноланца квалифицировалась как отступничество. Он был монахом, но пренебрег наложенным на него отлучением. Отсюда вытекает, заключил инквизитор, что у Бруно не только могли быть, а должны быть «преступные взгляды» и по другим вопросам. И потому еретика было предложено «без всяких оговорок очистить свою совесть». Сформулировано предельно ясно. Любопытная в свете этого особенность: чуть ли не каждый последующий допрос Бруно начинался с приглашения «припомнить» еще какие-нибудь прегрешения и покаяться в них. Выступление хотя бы против одной догмы или господствующего ритуала инквизитор, как правило, стремился поставить в единую цепь еретических поступков.

Такая установка была достаточно логичной и во многом отвечала жизненной реальности: сомнение в одной хотя бы догме свидетельствовало об особом, антидогматическом типе мышления, сознания и поведения. В случае цельной и оригинальной личности (а в том, что Бруно был такой личностью, у инквизиторов уже вряд ли возникали сомнения) следовало предположить систему еретических взглядов, образ мыслей, совокупность «небогоудобных» моральных критериев и оценок. С первых же допросов Бруно вызвал к себе именно такое отношение, что свидетельствовало одновременно и о масштабе личности философа, и о просторливости опытных инквизиторов.

В его взглядах Салюцци, а потом римские инквизиторы без основания искали систему отрицания догматов и ритуалов церкви; глубина философских построений Бруно наводила их на мысль о враждебной церкви мировоззренческой системе; моральные, личностные установки, гуманистические ориентации обвиняемого, как высказанные им на допросах, так и выявленные в реальном поведении, по существу, воспринимались, и тоже с полным основанием, как система мотиваций и оценок, несовместимых с общепризнанными канонами и с господствующими установлениями.

Спор Венеции и Рима вокруг дела Бруно

Апостолический нунций и судья-инквизитор мертвой хваткой вцепились в Бруно. Частые допросы, возможно, пытки; розыски книг, рукописей обвиняемого и изучение их; допросы тех, с кем общался Бруно в Падуе и Венеции, новые допросы... Инквизитор Салюцци разыскал, вызвал и допросил свидетелей — но тут потерпел неудачу. Конечно, из-за той же венецианской «разнузданности». В Венеции еретика выгораживали... Впрочем, защищали и самих себя.

В инквизицию вызвали книготорговцев Д. Чьотто (он засвидетельствовал: Бруно никогда не высказывал ничего компрометирующего христианина-католика; на повторном допросе упомянул о желании Бруно написать и поднести книгу римскому папе) и Дж. Бертано (тот тоже показал, что считал Бруно хорошим католиком). Такую же — то есть неприемлемую для инквизиторов — характеристику дал Бруно старый монах Д. Ночера, который обучал Ноланца философии еще в монастырской школе Неаполя. Вызывали и основателя академии «Пилигримы» Андреа Морозини, который рассказал о своих встречах и беседах с Бруно, заключив: «Что касается меня, то я всегда считал его католиком. И если бы у меня было хоть малейшее подозрение в противном, я не позволил бы ему перешагнуть порог моего дома». Итак, все свидетели играли по венецианским правилам. А по правилам же инквизиции для усиления позиций следствию нужно было получить хотя бы одно свидетельское подтверждение доноса Мочениго. Не удалось.

Салюцци злобствовал. С книгами Бруно тоже было негусто. Биографы считают, что в распоряжение венецианской инквизиции попали лишь диалог «Пир на пепле» и поэма «О монаде, числе и фигуре». После беглого изучения сложные работы мало что добавляли к уже известному инквизиции. А написанный в Англии диалог «Пир на пепле», где попутно давалась критика порядков протестантской страны, даже мог служить к пользе обвиняемого. Других — «тех самых» — работ, которые были нужны инквизиции и которые, как верно предполагалось, не мог не написать и не опубликовать Бруно, венецианским судьям разыскать не удалось, что потом не преминули поставить им в укор римские коллеги.

Все это подбодрило доброжелателей Бруно в венецианском правительстве.

На требование римской инквизиции от 28 сентября 1592 года передать в Рим дело Бруно как дело монаха-отступника, ранее предаваемого суду, Венеция ответила отказом. Возник спор между нунцием Таберна и Донато, к тому времени вернувшимся из Рима в Венецию. Донато отверг казуистику нунция, понимая, однако, что отвечает он не ему, а генеральному инквизитору кардиналу Сансеверино, именем которого было скреплено требование Рима. Возник серьезный конфликт. Это было одно из испы-

таний сил Венеции в ее борьбе с Римом. Папе Клименту VIII, избранному на престол в 1592 году, ничего не оставалось, как заявить свои права «первого католика»: он решил вмешаться, и требование выдать опасного еретика теперь было послано непокорным венецианцам уже от его имени.

Донат со сторонниками требовали от правительства принципиальности и последовательности в борьбе с папистами. Представитель другой группы в правительстве, главный прокуратор республики Контарини, ознакомившись с делом и взглядами Бруно, признал, что Ноланец — «один из самых выдающихся и редчайших гениев, каких только можно себе представить». Тем не менее он считал, что надо уступить папе. Контарини сумел убедить в разумности выдачи Бруно дожа Чиконьи, и 7 января 1593 года в Венеции было принято роковое для Бруно решение. Папа выиграл принципиальный для него спор с непокорной республикой. Венеция упорствовала, но, испуганная угрозой папского интердикта, сочла за лучшее сдать крупную фигуру во имя временного равновесия сил на доске политической игры...

Узник венецианской инквизиции был отправлен на корабле прямехонько в застенки римского инквизиторского центра. Здесь дело Бруно попало в руки инквизиторов, которые вершили суд вполне согласно и однозначно. Но вот парадокс: если в Венеции Бруно держали около года, то в римских застенках прошло целых восемь лет его жизни. Почему? «Отспорив» Бруно, папа и его приспешники на несколько лет потеряли к его делу сколько-нибудь серьезный интерес. Инквизиция востепенулась было, когда в конце 1593 года получила из Англии, через Францию, донос на Бруно. Донос своеобразный: была прислана изданная в Англии книга Бруно «Изгнание торжествующего зверя» — «та самая» антиклерикальная работа с довольно коварными и пронизательными замечаниями на полях. Их сделал, очевидно, итальянец-эмигрант, по вероисповеданию протестант-кальвинист, по занятиям — богослов. Протестант помогал католикам в преследовании опасного богоотступника! И католики отнюдь не погнушались рвением кальвиниста — книга на некоторое время стала одним из главных аргументов инквизиторского обвинения.

Однако римские инквизиторы в течение нескольких лет сводили счеты не только и не столько с Бруно, и без того страдавшим в казематах Рима, сколько с венецианцами, коим должно было доказать, сколь нерадиво отнеслись они к серьезному еретическому делу. И правда, в Венеции в книги Бруно не очень-то вникали. А в Риме и в 1585 году все еще настаивали на дальнейшем разыскании и изучении сочинений отступника. От богословов инквизиторы требовали, чтобы было более основательно произведено извлечение «заблуждений и ересей из материалов процесса». Приставленные к идеологической экспертизе люди, однако, не торопились — и вовсе не потому, что кто-то могущественный хотел продлить жизнь обвиняемому. Просто это была обычная инквизиторская волокита. Следователи и «ученые эксперты»

инквизиции к ней привыкли. Но вот в 1599 году лучшие силы инквизиции были брошены на завершение процесса Бруно. Что же произошло? А все дело было в том, что близился 1600-й — юбилейный год. Отречение Бруно теперь стало очень нужным папской курии.

Юбилейный костер

Те восемь лет, что Бруно провел в инквизиции, у кормила высшей католической власти стоял папа Климент VIII. Обстоятельства, при которых папа получил свой пост, не могли способствовать его популярности. Боролись сильные партии, и будущий Климент VIII, тогда еще кардинал Альдобрандини, не значился среди конкурирующих кандидатов. Кардинала Альдобрандини вознесла к высшей католической власти как раз непримечательность его личности. Впоследствии отсутствие у «первого католика» государственного ума, неспособность провести даже назревшие политические перемены болезненно отозвались на всей жизни Рима.

Правление Климента VIII было на редкость непопулярным. За исключением многочисленных родственников папы, превративших папский престол в кормушку, итогами его пребывания у власти были недовольны все: не только народ, но даже ближайшие сподвижники.

Приближался 1600 год. В католическом календаре он играл особую роль: постановление папы Бонифация VIII, принятое три века назад, обязывало католический мир встречать пышными празднествами начало каждого нового столетия. Но юбилей в Риме устраивались чаще: сначала праздновали приход нового столетия, потом — пятидесятилетия и в конце концов — двадцатипятилетия. Вспомним, что на допросе в застенках инквизиции Бруно, рассказывая о своей жизни, заметил: «В 1576 году, следующем за годом юбилея...» Склонность тогдашних католических властителей к юбилеям объяснялась довольно просто — жадной жаждой новых доходов за счет верующих, стремлением с помощью длительной предъюбилейной и юбилейной шумихи отвлекать внимание от экономических неурядиц и других внутренних проблем.

Подготовка к юбилейному 1600 году началась заблаговременно.

Впервые за годы правления Климента VIII Рим осуществил решительную политическую акцию — и это было, конечно, завоевание. К папскому государству насильственно присоединили до того независимый университетский город Феррару, интенсивная интеллектуальная и культурная жизнь которого после присоединения стала затухать, что называется, на глазах.

Руководствуясь политической аксиомой древнеримского господства, которая за полторы тысячи лет не успела устареть, Климент VIII распорядился, чтобы в юбилейном году народ получил

больше, чем обычно, «хлеба и зрелищ». Глава католической церкви еще за три года до юбилея торжественно повелел: в праздничный Рим должны быть завезены большие запасы хлеба, согнан скот, должны быть открыты новые таверны и харчевни (имея в виду печальный опыт прежних юбилеев, папа не забыл упомянуть о необходимости торговать по умеренным ценам). В католическую столицу ожидалось многочисленные послы, богатые туристы и бедные паломники, поэтому папа специально требовал позаботиться о пристанищах для гостей.

Однако довольно скоро из-за очередных неурожаев обнаружилась трудность с продовольствием. Нищета, порожденная многолетней бесхозяйственностью, была усугублена стихийным бедствием, обрушившимся на предпраздничный Рим: сильные дожди вызвали повышение уровня воды в Тибре, а затем и наводнение. Вплоть до юбилейного года вечный город не мог оправиться от нанесенного ему стихийными бедствиями опустошения: население Рима и близлежащих районов в эти годы переживало особенно сильный голод (к тому же антисанитарные условия способствовали возникновению и распространению тяжелых эпидемий). Папистам пришлось даже перенести юбилейные торжества.

Итак, на «хлеб» римские правители не очень-то могли рассчитывать — и тем более грандиозный размах должны были приобрести юбилейные зрелища, тем тщательнее планировались «чудеса», долженствующие произойти именно в юбилейном году. Но и по части зрелищ официальный Рим переживал своего рода кризис. Давно канули в прошлое веселые народные праздники, ибо они стали опасны и подозрительны. К обычным для официозных празднеств зловещим процессиям, к освящению «неожиданно» обнаруженных мощей очередного святого паства попривыкла. Такие действия вряд ли могли вызвать священный трепет. И даже наиболее сильное средство, зрелище отнюдь не для слабонервных — публичное сожжение еретиков на Кампо ди Фьоре — уже успело примелькаться римскому жителю и завсегдаю папской столицы.

Поэтому гвоздем юбилейных программ, скорее всего, могли стать помилования «гуманным» папой (по-латыни «clement» значит «милостивый») раскаявшихся еретиков — и, конечно, не мелкой сошки, не подставных фигур, каких инквизиция могла выбрать из числа своих агентов, но настоящих, подлинных, притом известных и, конечно, горько раскаявшихся грешников. Ясно, сколь идеально подходил бы Джордано Бруно для подобных замыслов, если бы он согласился на полное покаяние. Инквизиция уже предъявила ему тягчайшие обвинения. Она квалифицировала Бруно как злостного еретика и нарушителя священных правил, установленных для монашеского сана.

Важным обстоятельством было и то, что Бруно, мало известный в своей стране, успел прославиться в странах Европы. Папа и его окружение понимали: отречение мыслителя, притом выпол-

ненное публично и в соответствии с многочисленными правилами процедуры, как раз и могло бы украсить юбилейные зрелища, дать желаемый политический и идеологический эффект.

Несмотря на всю тяжесть «еретических заблуждений» Бруно, «милостивый» папа предоставлял грешнику выбор: «Если отвергнет их, как таковые, пожелает отречься и проявит готовность, то пусть будет допущен к покаянию с надлежащими наказаниями. Если же нет, пусть будет назначен сорокадневный срок для отречения, обычно предоставляемый нераскаянным и упорным еретикам. Да будет все сие устроено наилучшим образом и как надлежит». Действия инквизиции не оставляли сомнений в том, что ее «наилучшим образом» устроило бы «покаяние с надлежащими наказаниями»: кроме положенного сорокадневного срока инквизиция почти целый год предоставляла Бруно различные отсрочки, пытаясь вырвать у него безоговорочное признание.

Бруно была дана возможность составить подробные письменные «разъяснения».

С 14 января 1599 года, когда инквизицией были сформулированы, а затем переданы Бруно «восемь еретических положений», и до казни прошло больше года. Ноланец отчаянно боролся. Обвиняемый не подписывал отречения; он возражал против того, как были квалифицированы его «прегрешения». По существу, почти весь год длилась идейная схватка Бруно и кардинала Роберто Беллармино, которому папа поручил дело «увещевания» опасного еретика. Бруно писал «мемориалы», то есть сложнейшие разъяснения и оправдания. Конечно же в мемориалах Бруно искали не объяснений, а покаяний. Однако на мемориалы полагалось отвечать. Беллармино изучал их, иногда целыми месяцами, информировал папу и инквизицию о ходе дела, снова обвинял и «увещевал» Бруно.

Возможно, Бруно уже понял, что не спасет свою жизнь, и боролся, чтобы оттянуть смерть. Не исключено и то, что он надеялся на гибкость инквизиторов, стремился выработать приемлемый для обеих сторон вариант компромиссного завершения восьмилетнего следствия и заключения. В юбилейном году, как могло показаться Бруно, такое завершение для «милостивого» папы более чем уместно. Инквизиторам же именно теперь представилось, что Бруно, сделав частные уступки, в конце концов пойдет на полное и безоговорочное покаяние — с соблюдением унизительных инквизиторских ритуалов.

Инквизиторы не удовлетворились формальным признанием догматов, на которое с небольшими оговорками пошел Бруно сначала в Венеции, а затем и в Риме. На последнем допросе в Венеции, стоя на коленях, Бруно заявил: «Прошу наложить на меня любое покаяние, даже превосходящее по тяжести обычное покаяние, но не такое, которое могло бы публично опозорить меня и осквернить святую монашескую одежду, которую я носил. И если, по милосердию Бога и светлейших синьоров, мне будет дарована жизнь, то обещаю значительно исправиться в

своем образе жизни, дабы искупить соблазн, вызванный моим прежним образом жизни, и данное наставление послужит примером, полезным для всякого». И вот теперь, в Риме, снова склонившись к тяжелейшему для него компромиссу, Бруно не добился своей цели. Он хотел спасти жизнь, однако не был готов спасти ее ценой новых унижений и публичных покаяний. А ведь, по логике инквизиторов, он должен был не просто испытывать новые и новые унижения — он должен был полностью растоптать самого себя. Инквизиция не признавала никаких полумер, не стремилась к более тонкому подходу и не способна была проявить никакой гибкости. И в результате она не оставила Бруно иного шанса, чем стать героем.

Не видя смысла в дальнейших процедурных проволочках, папа и кардиналы-инквизиторы, подгоняемые близостью юбилейных торжеств, грубо и четко поставили перед Бруно вопрос о покаянии. Если поведение Бруно в ходе следствия, развернувшегося в 1599 году, иной раз могло показаться инквизиторам уклончивым и даже обнадеживающим, то теперь в его намерениях не было никаких сомнений. «Брат Джордано Бруно,— говорится в отчете заседания конгрегации от 21 октября 1599 года,— сын покойного Джованни, Ноланец, священник, рукоположенный из монахов, магистр богословия, заявил, что не должен и не желает отрекаться, не имеет, от чего отрекаться, не видит оснований для отречения и не знает, от чего отрекаться».

Обвинительное заключение, подписанное девятью кардиналами — генеральными инквизиторами, объявляло Бруно «нераскаившимся, упорным и непреклонным еретиком», «извергало» его из духовного сана и передавало в руки светской власти с чудовищно лицемерной рекомендацией осуществить «подобающую казнь» «без опасности смерти и членовредительства». «Так мы говорим, возвещаем, приговариваем, извергаем из сана, приказываем и повелеваем, отлучаем, передаем и молимся, поступая в этом и во всем остальном несравненно более мягким образом, нежели с полным основанием могли бы и должны бы». Монсеньор губернатор Рима, которому теперь вверили судьбу Бруно, был простой пешкой в руках папы и кардиналов-инквизиторов. Конечно, он вовремя получил соответствующие инструкции. Впрочем, они были излишни: светская власть давно научилась угадывать действительное содержание наставлений святой конгрегации. Опасный еретик был приговорен к сожжению. Что касается инквизиции, то ею была непосредственно осуществлена лишь «депозиция» и «деградация» Бруно, то есть торжественный, а на деле крайне унижительный обряд «извержения» из церковного сана, лишения соответствующих сану привилегий и отлучения от «святой и непорочной церкви». Специальным постановлением инквизиторского суда были строго запрещены и внесены в Индекс запрещенных книг произведения Бруно.

Итак, надеждам папы и его идеологов на «торжественный» и эффектный юбилейный спектакль покаяния не суждено было

сбыться: Бруно отказался играть в нем ту роль, которую предназначала ему папская режиссура. Папистам пришлось довольствоваться костром, разложенным 17 февраля 1600-го, юбилейного года на площади Цветов.

...В той воображаемой драме, которая игралась бы на сцене, было бы очень важно выделить два переломных момента в судьбе Бруно. Один — после доставки из Венеции в Рим, когда страх перед быстрой расправой уступил место тяготам затянувшегося на годы заключения. Отступила смерть, наступила страшная, изматывающая повседневность...

Другой перелом — созревшая, после проволочек, оттяжек, надежд и иллюзий, решимость встать перед лицом неминуемой смерти.

21 октября 1599 года о решительном отказе Бруно отречься узнала конгрегация. Через месяц она снова допросила Бруно. Видимо, обвиняемый остался непоколебим. Затем месяц занимались им доминиканцы. 20 января 1600 года — дата вынесения смертного приговора. К этому дню Бруно написал новый мемориал, который, как указывалось в отчете, «был вскрыт, но не прочтен». Причина ясна: как ни обрабатывали Бруно члены «его» ордена, ордена «Братьев проповедников», обвиняемый не согласился на отречение и, напротив, готов был «дать отчет обо всем, что писал и говорил», перейти в наступление против «каких угодно богословов» — и еще он взывал «к святому апостольскому престолу!» Что же престол? «Святейший владыка наш, — говорится в одном из документов католической церкви, — заслушав мнения светлейших, повелел довести дело до конца, применяя надлежащие средства...» Дело до конца довели, средства «применили».

Итак, Бруно выбрал свой конец. И скорее всего, должен был испытать — как ни парадоксально звучит это в данном случае — известное облегчение. Теперь не нужно было вести изнурительную и унижительную борьбу на поле догматики и ритуалистики. Теперь — что, возможно, стало самым главным — жизнь для самого Бруно обретала новый смысл. Жизненная драма увенчивалась достойным ее героическим финалом. Совмещались своими основными контурами прожитая жизнь и идейно-нравственный идеал личности, запечатленный Ноланцем в разных его работах, но более всего — в диалоге «О героическом энтузиазме».

Зная трагический эпилог жизни Бруно, поражаешься тому, как часто он, рисуя образ и предвидя судьбу Героического Энтузиаста, вводит тему костра и близкой мучительной гибели. Тему великого духа и «горячего сердца», дарующих бесстрашие перед «судьбой и смертью», духовно-нравственное освобождение от страшных и враждебных «цепей», неподвластность силе и насилию. Но не потому ли это произошло, что инквизиция строже всего, как раз пылающими кострами, карала «отклонения» от веры? И не потому ли, что человек того времени, скорее всего, содрогался от мысли о страшных застенках инквизиции и в

кошмарных снах видел себя ее жертвой,— не потому ли Бруно настойчиво советует Героическому Энтузиасту воспитывать в себе готовность перенести во имя того, что считает истиной, любые физические и нравственные пытки и предпочесть, если придется выбирать, достойную и героическую смерть «недостойному и гнусному триумфу»?

Тем выше понесло меня волной,
Когда свободно крылья я расправил,
Чем шире веял ветер надо мной;
Дедалов сын себя не обесславил
Паденьем; мчусь я той же вышиной!
Пускай паду, как он; конец иной
Не нужен мне,— не я ль отвагу славил?
Но голос сердца слышу в вышине:
«Куда, безумец, мчимся мы? Держанье
Нам принесет в расплату лишь страданье...»
А я: «С небес не страшно падать мне!
Лечу сквозь тучи и умру спокойно,
Раз смертью рок венчает путь достойный...»

Не обесславив себя паденьем, Бруно возвысился над судьями.

2. АРЕНА ИДЕЙНОЙ БОРЬБЫ И СУДЬБА ДЖ. БРУНО

Ереси и инквизиторы

К числу главных трудностей, которые папская курия пережила во второй половине XVI века, относится значительное расширение «еретического фронта».

Еще в молодости Бруно, по всей вероятности, был свидетелем «еретических» движений в Неаполе (движение вальденсов — бедных крестьян, недовольных церковными вымогательствами, католическими культами, инквизицией; возникновение протестантских и лютеранских сект). Тогда инквизицию в Неаполе представлял некий Санторио, кардинал Сансеверино (впоследствии, уже в должности генерального инквизитора, он в числе девяти кардиналов подписал приговор по делу Бруно).

Вот что писал Сансеверино о неаполитанском периоде своей деятельности: «Секта лютеран в королевстве Неаполитанском непрерывно усиливалась. Поэтому я вооружился против этой сорной травы католическим рвением и всеми своими силами, авторитетом службы инквизиции, публичной проповедью, написанной мною книгой, общественными и частными беседами, проводимыми при каждом удобном случае, и речами. Всеми этими средствами я старался истребить в нашей стране страшную заразу. Из-за этого я терпел жесточайшие преследования со стороны еретиков. При встречах на улице они оскорбляли меня и даже пытались убить. Об этом я написал книгу, озаглавленную: «Гонения на меня, Джулио Антонио Санторио Сансеверино, раба Иисуса Христа, за истину католической веры».

Нетрудно предположить, с какой жестокостью обрушивался впоследствии на всех и всяких еретиков оскорбленный, чуть не лишившийся жизни и одержимый манией преследования инквизитор. Это он, узнав о варфоломеевской резне, воскликнул: «О, преславнейший и самый радостный для католиков день!» Это его подозревали, как видно не без оснований, в отравлении папы Пия IV. Это он чуть не был избран папой, но, так и не поделив престол с другим претендентом (второй неудачник звался Лодовико Мадруцци — его подпись также стоит под обвинительным приговором по делу Бруно), должен был уступить место Клименту VIII и глубоко затаил злобу, жажду власти. Что касается «гонения» на инквизиторов в Неаполе, то оскорбленный Сансеверино писал правду. В самом деле, в Неаполитанском королевстве дело нередко доходило до прямых столкновений с инквизицией, до вооруженных восстаний против покорных Риму властей. Без всякого сомнения, подобные выступления квалифицировались как результаты опаснейшей ереси, подлежащей искоренению.

Упомянутая в процессе против Бруно ересь — борьба против политики церковных властей, против обогащения церковных институтов, против морального разложения церковной верхушки и всего монашеского сословия — имела давнюю традицию. Еще в XIII—XV веках появились многочисленные ереси, содержанием которых было обвинение католической церкви в том, что она погрязла во всех мирских пороках и отступила от заветов отцов церкви. В 1323 году папе Иоанну XXII пришлось издать специальную буллу, где он, ссылаясь на священные тексты, пытался оспорить утверждение еретиков, будто Христос и апостолы пребывали в нищете, не владели никаким имуществом. Еретики, виновные в распространении «ложных» слухов и в том, что они противопоставляли бедных апостолов разбогатевшим церковным властителям, должны были произносить, под страхом сожжения, следующее отречение: «Клянусь, что я верую в своей душе и совести и исповедую, что Иисус Христос и апостолы во время их земной жизни владели имуществом, которое приписывает им Священное писание, и что они имели право это имущество отдавать, продавать и отчуждать». К XVI веку борьба папы и инквизиции против подобных еретических отступлений не только не утратила своей актуальности, но и приобрела новую остроту, ибо проповедники «святости» награбили колоссальные богатства, построили роскошные дворцы, втайне предавались запретным мирским удовольствиям.

О двух кардиналах необходимо упомянуть особо, ибо они, так же как кардинал Сансеверино, входили в состав конгрегации, судившей Джордано Бруно. Генеральный инквизитор Пьетро Деза, зловещий испанец, инициатор массовых сожжений и уничтожений еретиков, славился также и тем, что пускал в оборот награбленные деньги, строил в Риме доходные дома, не гнушался вступать в торговые сделки с лютеранами; именно он собирал

доходы с множества публичных домов католической столицы. Другой кардинал, Эмилио Сфондрати, внебрачный сын Григория XIV, был весьма знаменит в Риме — не только и не столько тем, что предавался публичным самоистязаниям на глазах у фанатиков и пытался особенно пышно обставить культ девы Марии. Гораздо большую известность снискал он своим беспредельным корыстолюбием. При жизни Григория XIV он беззастенчиво обворовывал казну. В дни, когда папа лежал на смертном одре, его родственники во главе со Сфондрати не оставили и следа от огромных богатств, награбленных еще Сикстом V.

Аппетиты верховных блюстителей веры возрастали по мере продвижения по иерархической церковной лестнице, и это было известно всем и каждому. В эпоху средневековья и Возрождения не было более распространенных в народе пасквилей, анекдотов, чем те, в которых высмеивалась жадность монахов и церковников, их чревоугодие и распутство.

Бруно писал в «Изгнании торжествующего зверя» о «великой жадности, что идет, пожирая все, под предлогом спасения религии». Припомним, в доносе Мочениго содержалось прямое обвинение в том, что Бруно говорил: «Надо отнять доходы у монахов, ибо они позорят мир». Вне всякого сомнения, «высоких» судей лично и кровно задевала подобная «ересь», сторонники которой издавна подвергались самому упорному и жестокому преследованию. Вот почему на следствии они задали Бруно вопрос, полный скрытой провокационности: «Высказывался ли с осуждением о католических монахах, в особенности порицая за то, что они имеют доходы?» Бруно ответил: «Я не только никоим образом не осуждал церковников за что бы то ни было, в частности за то, что они имеют доходы, но, напротив, я осуждал то, что монахи вынуждены нищенствовать, когда не имеют доходов. Я был крайне поражен, когда наблюдал во Франции, как некоторые священники выходят на улицу с раскрытым трепником и просят милостыню».

Ответ Бруно, по форме как будто удовлетворительный, на самом деле не мог понравиться допрашивавшим его привилегированным сановникам инквизиции. Ведь Бруно дерзнул напомнить представителям «аристократического», богатейшего духовенства о нищете священников-плебеев, из которых в самом деле либо рекрутировались «еретики» — вожди крестьянских восстаний, либо формировались толпы нищих, а также банды разбойников в рясах, терроризировавшие мирных жителей.

Один из самых распространенных и жестоко караемых видов ереси состоял в следующем: учение и деяния Христа, апостолов, отцов церкви категорически противопоставлялись политике и верованиям позднейших властителей, которые объявлялись отступниками от чистоты и святости католического вероучения.

Еще на одном из допросов в Венеции Бруно «был спрошен», высказывал ли он взгляд, что «апостолы обращали народы проповедью и примерами доброй жизни, а теперь говорят, что про-

тив тех, кто не желает быть католиком, надо проявлять жестокость, и применяют к ним не любовь, а насилие»? Вопрос, что называется, «в самое яблочко». Богатая практика преследования ересей да еще больная совесть инквизиторов помогли им воплотить в вопрос то, что было в сознании многих и многих людей действительным суждением и мнением,— суждение о несправедливости и жестокости «нынешней власти» по сравнению с тем, что приписывалось слову и делу основателей и первых защитников христианской веры.

На этот очень опасный для него вопрос Бруно дает достаточный четкий ответ: «Насколько я припоминаю, я говорил, что апостолы сделали гораздо больше своею проповедью, добрыми делами, жизнью, примерами и чудесами, чем это можно сделать насилием, как поступают в настоящее время». Противопоставление совершенно явное и недвусмысленное. И, как бы спохватившись, что он самым прямым образом оскорбляет восседающих перед ним, лишивших его свободы инквизиторов, Бруно противоречит себе: «Я не отвергал разного рода лекарственных средств, применяемых святой церковью против еретиков и дурных христиан». Но затем снова «добавил к допросу» осторожную, но твердую собственную оценку: «Не осуждая этого способа действия, я одобряю иной способ действия».

На этот раз нам не приходится гадать, что мог подумать и сказать инквизитор, ибо в венецианский протокол было внесено соответствующее «увещевание» Салюцци, который с понятной в данном случае чисто личной запальчивостью ввязался в спор. Смысл разъяснения инквизитора Салюцци состоял в следующем: изменились-де времена и в настоящее время святая церковь не располагает столькими чудесами, сколько ей было отпущено раньше, «при первоначальном состоянии церкви». Но дело не только в том, что прошли «чудесные» героические времена; дерзостно полагать, что святые сегодняшних поколений вообще могут уподобиться апостолам и отцам церкви. Обвиняемый, который должен был бы «с благодарностью» принять увещевание святого инквизитора, с дерзостью затягивал дискуссию, продолжая настаивать на том, что и сегодня можно было бы, подобно отцам церкви, действовать убеждением и личным примером, а не с помощью насилия.

Особое значение для процесса Бруно имело то, что к XVI веку накопилось немало ересей, авторы и последователи которых показали абсурдность, противоестественность, бессмысленность некоторых догматов и ритуалов католической церкви, противоречивость и бездоказательность теологического пустословия. Но именно поэтому догматически-ритуальный ригоризм был доведен во второй половине XVI столетия до самой крайней степени. Тридентский собор (1545—1563) провозглашал анафему всякому, кто выступает против культа святых, таинства обедни, поклонения реликвиям святых, всякому, кто считает идолопоклонством поклонение «святым образам» и т. д.

Присмотримся к тому, что объединяет фигурирующие в деле Бруно догмы и ритуалы. Здесь речь идет не о теологических тонкостях, которые можно было бы по-разному истолковать и о которых можно было бы спорить, но о заведомом абсурде, об откровенном вздоре, о смехотворных, противоестественных для здравого смысла действиях и утверждениях, относительно которых церковники тем не менее не допускали никаких сомнений и осуждений. И именно здравый смысл еретиков, стремившихся осудить католическое вероучение или реформировать его, давно собрал в некоторую целостность все наиболее очевидные бессмыслицы, а также объединил то, что в практике церковной власти и служителей церкви наиболее разительно противоречило рекламируемым жизненным и моральным принципам.

Бруно, опираясь на свой здравый смысл и свои сомнения, скорее всего, благодаря им и стал «еретиком», ересиархом. Однако нельзя забывать, что ересями была уже буквально заражена духовная атмосфера, вся жизнь католических государств.

У одного из авторов XVII века, очевидца казни Бруно, Каспара Шоппе, слышавшего обвинительный приговор, создалось впечатление, что Ноланец «защищал все без исключения ереси, когда-либо проповедовавшиеся». Это не случайное впечатление: Бруно с его привычками к глубокому размышлению, к логическому, доказательному и содержательному рассуждению, с его тяготением к поискам истины должен был увидеть вздорность, бессмысленность, абсурдность тогдашней системы основополагающих католических догматов. Он не мог не отказаться от поклонения новоявленным святым и реликвиям, ибо с полным основанием считал его следствием невежества и проявлением идопоклонничества.

Здесь мы подходим к одной очень важной черте личности Бруно, косвенным отражением которой была догматически-ритуальная направленность следственного и судебного процессов. Конечно, каждое из следствий инквизиции в той или иной мере было сосредоточено вокруг догм и ритуалов. Процедуры допроса строились и организовывались с такой целью, чтобы проверить благонамеренность обвиняемого. Наилучшим тестом на благонадежность были именно догматы, притом наиболее абсурдные с точки зрения здравого смысла. Уж если подследственный поклонится, что призывает священным абсурдный, вздорный тезис (и инквизитор сочтет признание достойным доверия), то на обвиняемого все же можно положиться. Так или примерно так мог рассуждать инквизитор, не лишенный здравого смысла и не зараженный фанатическим ослеплением. Все инквизиторские процессы в конечном счете превращались в испытание верности догмам и господствующим группировкам.

Ведущую роль в процессе Бруно играл кардинал Роберто Беллармино — один из тех, кто поставил подпись под обвинительным приговором. Именно ему вменено было в специальную обязанность «увещевать» упорствующего Ноланца. Беллармино,

человек злобный, жестокий и тщеславный, в течение ряда лет и в ходе многих правлений считался ведущим богословом, то бишь главным идеологом католической церкви. Это ему в 1600 году было поручено написать программную брошюру «Об индульгенциях и юбилее». Главный духовный палач Рима то громил еретиков, то впадал в сентиментальную чувствительность. Идейный вдохновитель многих казней, Беллармино написал насквозь фальшивую «лирическую» книжку, которая называлась «Вздых голубки» и содержала «сладчайшие», «проникновеннейшие» беседы с собственной душой. Основная функция этого человека как раз и состояла в том, чтобы любые сколь угодно далекие от догматов абстрактные утверждения переводить на догматически-ритуальную почву. Он считался незаменимым специалистом по извлечению из еретических сочинений глубоко скрытых или замаскированных нападок на католическую церковь и ее догматы.

Джордано Бруно в «еретических» странах

Большая группа вопросов рассматриваемого нами процесса объединена вокруг темы, расследованию которой инквизиторы придавали колоссальное значение: речь идет о скитаниях Бруно по Европе и в особенности, конечно, о его пребывании в «еретических» странах. Вначале вопрос был задан в нарочито спокойной, бесстрастной форме: «Пусть расскажет и изложит, куда отправился после отъезда из Нолы, в какие области и страны, в каких городах и странах находился, чем занимался и что делал». Бруно отвечал сдержанно, кратко, сообщая лишь факты; он держался с гордостью и достоинством.

Есть еще серия вопросов, которые бьют в одну точку: «Восхвалял ли какого-либо еретика или еретических государей, поскольку прожил так много времени в их обществе? За что именно восхвалял и с какими намерениями?» Бруно признается, что «восхвалял многих еретиков и еретических государей. Но восхвалял не за то, что они — еретики, а исключительно за добродетель, которая им свойственна». Ответ содержал явную погрешность против логики, обычной для всех документов и высказываний, которые направлялись католической идеологией против протестантов и других еретических отступников: лютеранин или кальвинист вообще не может обладать какими-либо достойными восхваления добродетелями. Бруно признался также, что в книге «О причине, начале и едином» восхвалял королеву Англии — а ведь в католическом мире она была объявлена «главной еретичкой». Бруно же назвал ее «божественной». Здесь Бруно дал объяснение, что употреблял сей эпитет не в качестве религиозного атрибута. «Такой обычай, — пояснил он, — существует в Англии, где я находился, когда писал эту книгу; там обычно дают королеве титул «божественная». Тем более могло прийти мне

на мысль называть ее так, что она меня знала, ибо я постоянно бывал при дворе совместно с послом. Сознаюсь, что впал в заблуждение, восхваляя эту женщину-еретичку и в особенности присваивая ей наименование «божественной».

Бруно «был спрошен» также о своем отношении к королю Наваррскому, ибо в доносе Мочениго содержалось обвинение в адрес Бруно, будто Ноланец возлагал особые надежды на этого короля, связывая с его именем будущие «великие дела» и «великие преобразования». В тот период будущий Генрих IV еще не перешел в католичество и для папства был одним из самых ненавистных государей. Оправдываясь, Джордано Бруно показал, что он не знает Генриха Наваррского и никогда с ним не встречался. Что касается «кальвинистской ереси» короля Наварры, то Бруно с исторической прозорливостью объяснил ее простой платой за желание царствовать в протестантской стране, в какой-то мере предсказав поведение будущего французского короля, который, как известно, впоследствии счел Париж «стоящим» католической мессы.

На вопрос: «Кого вы считаете еретическими богословами?» — Бруно опять-таки ответил в соответствии с общепринятым в Риме определением: «Всех тех, кто занимается богословием, но не соглашается с римской церковью, я считал и считаю еретиками». Его сразу же спросили: «Читал ли книги подобных еретических богословов и какие именно?» Бруно ответил: «Я читал книги Меланхтона, Кальвина, Лютера и других северных еретиков. Но я делал это не для того, чтобы усвоить их доктрину, и не потому, что ценил их. Я полагал, что они невежественны по сравнению со мною, я читал их из любознательности и держал у себя эти книги, ибо заметил, что в них разрабатываются и излагаются предметы, противоречащие католической вере и отвергающие ее. Точно так же я имел у себя книги других осужденных авторов, например Раймунда Луллия, как и другие, впрочем посвященные философским предметам».

После допроса Бруно пожелал добавить: «Я осуждаю названных ранее еретиков и их учение, ибо они заслуживают названия не богословов, а педантов».

В этом ответе, формально благоприятном (ведь Бруно, как и требовалось, осуждал еретиков), инквизиторов, бесспорно, насторожил способ осуждения: учения еретиков отвергаются не потому, что они прокляты католической верой, а потому, что они «невежественны по сравнению со мной» (то есть с Бруно) и заслуживают названия «педантов». А ведь «педантами», «ослами» Бруно нередко величал и католических богословов.

В вопросах, касающихся пребывания Бруно за границей, в особенности в «еретических» странах, а также касающихся отношения Ноланца к самим этим ересям, есть свой смысл. Вопросы были заданы неспроста, и в них было вложено тягчайшее подозрение, которое четко сформулировано на последующих допросах: «Невероятно, чтобы, находясь в разных странах при раз-

личных обстоятельствах, он не поступал так же, как поступали еретики <...> Ему сказано: Вы должны глубоко продумать и осознать свое положение, так как в течение долгого времени и многих лет были отступником, подлежащим осуждению, и находились в еретических странах, а потому легко может быть, что совершили преступления и в других вопросах или иными действиями помимо того, о чем сообщили в своих показаниях. Поэтому предлагаем вам надлежащим образом очистить свою совесть».

Логика инквизиторского сознания проста и прозрачна: раз уж католик выбрался в «еретические» государства, то невероятно, чтобы он не поддавался соблазнам иного образа жизни и не переметнулся на позиции чуждой веры; невероятно, чтобы католик, общаясь с еретиками, не поддавался их воздействию, не подчинился их обычаям; невероятно, чтобы он, читая запрещенные книги выдающихся еретических богословов, не подчинился их влиянию. Эта логика выдает болезненность догматического сознания, для которого еретический «зарубеж» и его принципы втайне представляются губительными и почти непреодолимыми соблазнами,— она была свойственна людям, которые под показным догматическим рвением скрывали непрочность веры, неустойчивость убеждений, несамостоятельность мыслей.

Когда Бруно отвечал на все эти вопросы, он с особой сдержанностью, чисто фактологически, рассказал об основных географических вехах своих скитаний и о своих основных занятиях. Он подчеркнул, что, несмотря на старания религиозных властей «еретических» государств, он не примкнул ни к одной из чужеземных церквей, не высказал одобрения ни одной из религиозных систем. «Что касается общения с еретиками в чтениях, беседах и диспутах, то я всегда ограничивался обсуждением философских предметов и не допускал, чтобы они вступали со мной в беседы по другим предметам. Кальвинисты, лютеране и другие еретики хорошо понимали, они считали меня философом и видели, что я не соглашаюсь с ними и не касаюсь их мнений. Они скорее предполагали, что у меня нет никакой религии, чем думали, будто я верую в признаваемое ими учение. Они полагали так на основании того, что я, живя в разных странах, не общался с ними по вопросам религии и не присоединялся ни к одной из их религий». По сути дела, единственное прегрешение, в котором Бруно сознался и которое было связано с пребыванием в среде еретиков,— несоблюдение постов.

Бруно мог бы сослаться на свои работы, где он правдиво описывал и язвительно высмеял обычаи, религиозные предрассудки, духовную жизнь Англии или Швейцарии,— ссылки могли быть выгодны обвиняемому, которого подозревали в том, что он поддавался еретическим соблазнам. Но Бруно, скорее всего, не счел возможным использовать в угоду инквизиторам то, что явилось результатом его раздумий, наблюдений, что было связано с его глубоко личным отношением к странам, где он все-таки

провел ряд плодотворных творческих лет, где он опубликовал свои лучшие работы.

Когда Бруно в сдержанной и достойной форме дал понять трибуналу, что он не согласился ни с одним из «еретических верований», что он не примкнул ни к одной заграничной богословской системе, что он не обрел покоя ни в одной «еретической» стране, — тогда он говорил инквизиторам правду. Потому-то и переезжал он из страны в страну, потому-то и не нашел он себе пристанища в долголетних скитаниях, что ни в одном государстве он не смог обрести благоприятных условий для развития своей личности и своего учения. Никакого восторга перед «еретическим» миром он не испытывал. Бруно не подделывался под общепринятые католические каноны, когда сообщал инквизиции о результатах глубокого изучения запрещенных книг — произведений Лютера, Кальвина, Меланхтона. Он в самом деле нашел произведения этих реформаторов церкви отсталыми, ретроградными, невежественными — «по сравнению с собой», то есть по сравнению с результатами и методами собственной мыслительной деятельности.

В одном инквизиторы были правы: Бруно провел в различных странах Европы много лет и пребывание в них не могло не отразиться на его жизни, взглядах, убеждениях. За границу Бруно попал еще молодым человеком. В годы скитаний продолжалось дальнейшее становление характера и формирование его личности. Скупые свидетельства людей, знавших Бруно в этот период, к счастью, прекрасно дополняются собственными работами Ноланца, в которых при обсуждении научных и философских сюжетов, как правило, четко воспроизводятся личностные установки автора, его симпатии и антипатии, а порою ярко и подробно рисуются картины быта, нравов и обычаев тех стран, по которым, не обрета прочного приюта, скитался выдающийся мыслитель.

Преследуемый религиозным фанатизмом, вынужденный спастись от инквизиторского сыска, Бруно не мог не испытывать живого интереса к государствам иной веры — интереса, соединенного с глубоко затаенными личными надеждами. Конечно, ему хотелось обрести покой; он, без всякого сомнения, мечтал об осуществлении своих многочисленных уже в ту пору творческих планов — мечтал писать и издавать книги, читать лекции для благодарной, стремящейся к знаниям аудитории, надеялся вести дискуссии с образованными, понимающими коллегами. Как человек, чьи гуманные устремления, чей ужас перед жестокими казнями и унижениями, столь типичными для жизни католической столицы, совершенно несомненны и подтверждаются всем духом его произведений, Бруно, бесспорно, мечтал о веротерпимости, о человечности, об элементарной доброте, культуре человеческих отношений. Его наблюдательный ум был готов впитывать новые впечатления; Бруно живо интересовался бытом и нравами других народов. Уже тогда уверенный в своем уникаль-

ном предназначении, Бруно вместе с тем был готов усвоить все самое глубокое и интересное в науке европейских стран. У Ноланца — это собственное свидетельство Бруно — «была большая охота увидеть, если представится случай, нравы, познакомиться с талантами, узнать, если можно, какую-нибудь новую истину, поддержать добрую привычку к познанию, усвоить вещи, которых ему не хватает».

Надеждам изгнанника не суждено было сбыться. Правда, переезжая из страны в страну, Бруно обрел новых друзей, покровителей, а иногда и способных учеников. Государя Европы (король Франции Генрих III, император Рудольф II, герцог Юлий Брауншвейгский), заинтересовавшись необычайным талантом и одаренностью Бруно, в какой-то мере оказывали ему поддержку и покровительство. Вряд ли они вникали в суть мирозерцания Бруно; их любопытство было, скорее всего, пробуждено феноменальной памятью Ноланца, знавшего наизусть множество текстов и способного воспроизводить после одного прочтения целые страницы книг и рукописей. Не случайно то, что именно государям посвятил Бруно свои трактаты о Луллиевом искусстве, то есть о развитии и совершенствовании памяти.

Другом и покровителем Бруно стал французский посол в Англии Мишель де Кастельно, человек по-своему одаренный и склонный к проповеди веротерпимости. Английские аристократы, сановники и литераторы Филипп Сидни и Фулк Гривелл, имевшие большое влияние в своей стране и широкую известность за ее пределами, также оказывали поддержку Бруно. Им Бруно посвятил некоторые свои блестящие работы («Пир на пепле» и «О бесконечности, вселенной и мирах» — Мишелю де Кастельно, «Изгнание торжествующего зверя» и «О героическом энтузиазме» — Филиппу Сидни).

И все же, несмотря на покровительство и денежную помощь, отношения Бруно с высокими поклонниками его таланта складывались отнюдь не идиллически, ибо гордый Ноланец никогда не поступался самостоятельностью своих взглядов и убеждений, не прощал сановного чванства. После некоторого взаимного увлечения неизбежно приходило охлаждение, иногда оканчивавшееся, как в случае с Фулком Гривеллом, ссорой. Самое существенное же заключалось в том, что работа, взгляды, мысли, устремления Бруно вряд ли могли быть поняты сановными философствующими дилетантами.

Для нас важно то, что благожелательность нескольких высоких покровителей никак не могла отвлечь Бруно от наблюдения за реальными социальными процессами, происходившими в «еретических» странах, и от их резкой оценки. Бруно с изумлением и горечью обнаружил в кальвинистской Швейцарии, в протестантской Англии, в лютеранских германских государствах тот же религиозный фанатизм, здесь переплетенный еще и с жестокостью светской власти, то же изуверство, от которых он бежал, покидая родину.

В Женеву Ноланец прибыл в 1579 году. В 1553 году здесь был сожжен Мигель Сервет, сожжен жестоко и медленно, на сырых вязанках хвороста; он умер нераскаявшимся отступником и личным идейным врагом Кальвина. Этот факт не был исключением или отклонением от нормы. Бруно застал в кальвинистской Швейцарии, где после смерти Кальвина (1564) не только не смягчилась, но даже усилилась диктатура религиозной власти, суровые обычаи беспрекословного послушания, строгость в соблюдении обрядов, неуклонность в защите догм господствующей веры.

Желая познакомиться с существом кальвинизма, Бруно глубоко вникает в писания самого Кальвина, его сподвижника Меланхтона, слушает богословские проповеди. На допросах в стенах венецианской инквизиции он не лгал, но искренне осудил «педантизм» и «невежество» ведущих еретических богословов. Бруно в протестантских учениях категорически отверг именно фанатизм и догматизм, который был ему ненавистен и который, как убедился Бруно в итоге своих многочисленных скитаний, был неотъемлем от всех известных в то время форм религиозного верования.

Практическая политика церкви и сотрудничавшей с нею светской власти в Женеве и в Лондоне, в Париже и в Праге по своему существу немногим отличалась от политики папы и его сподвижников. И здесь карали «отступников», и здесь преследовали враждебные верования, и здесь горели костры, и здесь пытали в мрачных казематах. А в чем-то изуверство протестантов превосходило жестокие нравы католической столицы.

Активный по натуре, ненавидевший любые формы религиозного фанатизма и изуверства, Бруно и за границей не мог не вступить в острый конфликт с системой религиозных догматов и религиозной политикой.

В Женеве Бруно, уже приобретшего репутацию талантливого ученого, привлекают одновременно к религиозному и светскому суду по ничтожному поводу: он обвиняется в том, что пытался высказать свое мнение (в брошюре, так и не напечатанной) по поводу философских взглядов одного из кальвинистских псевдоученых, доктора богословия Делафе. Он был личным другом диктатора Теодора Безе, наследовавшего посты Жана Кальвина. Вот почему выступление (притом лишь предполагавшееся) против Делафе было расценено не более и не менее как оскорбление, нанесенное самой церкви и кальвинистскому вероучению. На две недели, с 13 по 27 августа 1579 года, Бруно был отлучен от церкви и подвергнут унижайшему традиционному обряду: его приводили в церковь на цепи с железным ошейником и оглашали приговор. Прихожане реагировали очень бурно: некоторые били Бруно, плевали ему в лицо. Затем под угрозой костра Бруно было предложено в консистории принести формальное покаяние. Такова была разыгранная протестанта-

ми прелюдия к будущим мучениям и истязаниям, которые перенес Бруно в казематах католической инквизиции.

Практически во всех европейских странах, куда занес Бруно ветер скитаний, он подвергался подобным преследованиям и унижениям. В Брауншвейге, после смерти Юлия, он был также отлучен от церкви — на этот раз от лютеранско-евангелической. При таких отлучениях, и это весьма характерно, вовсе не принималась во внимание такая незначительная, с точки зрения судей, деталь, что Бруно не был ни кальвинистом, ни лютеранином, — достаточным основанием считалось уже само его пребывание в Швейцарии, Англии или Брауншвейге. Неудивительно, что из своих европейских скитаний Бруно вынес укрепившуюся ненависть ко всякой ритуалистике и догматике независимо от того, какой религии они принадлежали. Окрепло и превратилось в открытую вражду его презрение к богословам, все равно, вешали ли они с кафедр Рима или Парижа, Женевы или Лондона, Праги или Виттенберга.

Вот почему Бруно в общем и целом говорил правду, когда на допросе таким образом определил главную причину отъезда из Женевы: «Когда мне сказали, что я не могу там оставаться длительное время, если не решу принять религию этого города, а иначе я не получу от них никакой поддержки, я решил уехать».

Суд над идеями

Участие Бруно в дискуссиях, состоявшихся в главнейших городах и крупнейших университетах Европы, католических и протестантских, вызывало настоящую бурю негодования и вражды. Потоки клеветы, преследования, ненависть «ученейших коллег» сопутствовали ему всю жизнь.

В диалоге «Пир на пепле» Бруно дает яркую зарисовку своего спора с «ученейшими докторами» Оксфорда: «Таковы плоды Англии, ищите сколько хотите, вы найдете здесь только докторов грамматики в наше время, когда в этом счастливом отечестве царствует созвездие упрямейшего педантического невежества и самомнения, смешанного с грубой невоспитанностью...

А если не верите этому, поезжайте в Оксфорд и попросите рассказать, что случилось с Ноланцем, когда он публично спорил с докторами теологии на диспуте в присутствии польского князя Лаского и английских дворян. Пусть вам расскажут, как умело отвечал он на их доводы, как пятнадцать силлогизмами посадил он 15 раз, как цыпленка в паклю, одного бедного доктора, которого в качестве корифея выдвинула академия в этом затруднительном случае. Пусть вам расскажут, как некультурно и невежливо выступал эта свинья доктор и с каким терпением и воспитанностью держался его диспутант, который на деле показал, что он природный неаполитанец, воспитанный под самым благословенным небом».

Так же протекали дискуссии и выступления Бруно в Тулузе, Париже, Праге и других городах Европы. Не потому ли он с явной горечью, а быть может, с некоторой издевкой писал в «Прощальной речи», обращаясь к «благосклонным» ученым Виттенберга: «И при всем том вы, по обычаю некоторых мест, не морщили нос, не раздували ноздрей, не надували щек, не стучали крышками пюпитров, против меня не поднималась схоластическая ярость, но по своей гуманности и учености вы держали себя так, что мы все казались попеременно самыми учеными, и вы, и я, и другие, и любой из нас...»

Инквизиторы не только судили еретика-отступника, не только творили суд над идеями. Они судили, то бишь истязали, а потом казнили человека, к которому испытывали глубокую враждебность не за одни только новые идеи. В нем все казалось «небогоугодным». А прежде всего — яркость, талант, незаурядные интеллектуальные способности. Они легко могли вообразить, как Бруно читал лекции или участвовал в споре. И могли почувствовать, что он — лектор и диспутант не по обязанности, не в силу стечения обстоятельств, а по призванию и глубочайшему внутреннему убеждению. К чтению лекций он действительно всегда стремился — и не потому, главным образом, что это занятие давало ему скудное пропитание, но из-за желания высказать, аргументировать, подробно изложить, кому-то сообщить идеи и взгляды, которые сам Бруно имел все основания считать новыми и чрезвычайно смелыми. Он охотно ввязывался в различные дискуссии и при всякой возможности участвовал в диспутах, хотя уже успел приобрести печальный опыт выступлений в ортодоксально-догматических аудиториях. Это был прирожденный учитель и проповедник, который использовал для разъяснения и защиты своих взглядов любую возможность — и лекцию с университетской кафедры, и диспут в частном доме, и беседу с друзьями, и спор с пестрой, часто подозрительной «аудиторией» книжной лавки или таверны.

Бруно обладал необычной эрудицией, феноменальной памятью, он был щедро одарен самыми разными талантами: его речь была блестящей, доводы — точными, насмешки — остроумными. Как небо от земли, были далеки от набивших оскомину бесстрастно-сухих, педантичных речей «ученейших» схоластов и «грамматиков» его лекции и выступления в дискуссиях: они пленяли и развивали воображение, оттачивали интуицию, ибо были наполнены живыми образами и сравнениями. Они апеллировали не к бесполезной схоластической книжной мудрости, но к индивидуальному уму и непредвзятому, развивающемуся человеческому чувству; они взывали к самостоятельности, достоинству личности, к ее жизненному опыту.

Необычайной талантливости Бруно не могли отрицать и его ученые противники. Эрудиция и память Бруно были настолько феноменальны, что он цитировал по памяти, проявляя знание всего самого интересного и достойного, что создано и накоплено

человеческим духом. Он досконально изучил древних авторов, он мог, как из рога изобилия, сыпать именами, мифологическими и аллегорическими образами, мнениями древних. Он превосходно знал Аристотеля и об учении Стагирта мог читать самые подробнейшие лекции. В его распоряжении были все премудрости католической учености, обстоятельнейшее знание Августина, Фомы Аквинского и других столпов богословия. Знал Бруно, в сущности, всю сколько-нибудь значительную современную ему литературу, в том числе написанную протестантами, кальвинистами, лютеранами. Еще в монастыре брат Бруно был привлечен к суду за чтение запрещенных инквизиторским индексом книг. Без всякого сомнения, он читал и знал многие другие запрещенные произведения. Не только гуманитарная культура, но и вся прежняя и тогдашняя естественнонаучная мысль была ему известна: так, с полной профессиональной грамотностью и даже с оттенком превосходства рассуждал он об учении Коперника.

И все же самое существенное в личности Бруно — то, как он обращался со своими знаниями, как он их использовал и в каком направлении развивал; дело было не в самой эрудиции, но в том, чему она служила; главное состояло не в знании идей и мнений наиболее значительных авторитетов, а в особом отношении к ним и их суждениям.

Отношение к знаниям и мнениям, в том числе к самым «священным» и общепризнанным, наилучшим образом характеризует отношение к самому себе: чрезмерное почтение к авторитетам есть синоним подавленности, несамостоятельности мысли, синоним ничтожной личности. Одна из главных черт личности и характера Бруно — весьма высокая оценка своего дела, своего вклада в развитие мысли, гордая самостоятельность, порожденная уверенностью в собственной значительности и уникальности. Слушатели сразу узнавали в лекторе и диспутанте человека, который намеренно и четко подчеркивает свою оригинальность, прямо говорит о своем высоком предназначении, о своей гениальности.

В свете современных представлений гордость, высокая самооценка может показаться оправданным качеством действительно незаурядного человека, личности всемирно-исторического масштаба. Нельзя забывать, однако, что в эпоху Бруно гордость и вера в собственное уникальное предназначение считались качествами социально опасными, в высшей степени крамольными. Вспомним, что говорилось об образе «добропорядочного католика»: он неизменно подчиняется догме, авторитету, церковной власти, он смиряет свой дух, обуздывает свою гордыню, он намеренно растаптывает и унижает себя, объявляясь «рабом господ Иисуса Христа» и рабом церкви. Вне церкви, вне верования, сам по себе католик есть ничто, он презренное и проклятое создание.

Вот почему в расхождении между личностью гордого Бруно и личностью самоуниженного «добропорядочного» христианина

также скрыто глубочайшее, важное для всей последующей истории Европы, включая и дни сегодняшние, идейное и социальное размежевание.

Отношение к самому себе обуславливает отношение к авторитетам. Здесь тоже намечается важнейшее расхождение противоположных личностных типов. Выступал ли Бруно с кафедры или писал свои произведения, он всегда ясно и четко выносил собственную, и притом содержательную, оценку рассматриваемого учения независимо от того, шла ли речь о схоластицированном Аристотеле или об Аристотеле «аутентичном», о произведениях главного богослова Фомы Аквинского или о работах запрещенного церковью Коперника.

Бруно был мыслителем-новатором, притом уверенным в своем новаторстве и готовым горячо защищать главные идеи нового мировоззрения. В свете ценностей современного мышления и сознания понятия «ученый» и «новатор» выглядят неотделимыми. Но Бруно-то жил в обществе, в котором сама претензия на новаторство считалась неблагонамеренной дерзостью: что еще можно открывать, если главные истины уже заключены в писаниях отцов и патриархов церкви, в документах пап и установлениях инквизиции? Разрешалось давать новые рецепты, касающиеся строительных дел, промышленности (правда, и здесь святой Рим не случайно запаздывал и отставал от остального мира), но категорически воспрещалось высказывать новые идеи, новые истины и тем более новые принципы.

Итак, ни одна из существовавших тогда политических, социальных группировок, ни одна из религий и религиозных организаций, то есть ни одна «партия» в социально-политическом смысле не вызвала в Ноланце желания бороться на ее стороне. Бруно предпочитал сражаться в одиночку. Он был среди лучших представителей той еще разрозненной социальной группы, которая начинала играть важную преобразующую роль в жизни европейского общества,— группы людей, новаторски добывающих и преобразующих знания, идеи, принципы, мысли, теории, учения. И Бруно был не только «гигантом учености» (Энгельс), но именно энтузиастом — борцом, проповедником, беспощадным критиком, ученым-новатором, создавшим новое, враждебное тогдашней церкви и религии мировоззрение и готовым пропагандировать, защищать, развивать его. Новаторство в науке и философии неотделимо от высокого уровня самосознания, от самостоятельности мышления, от мук творчества и мук сомнения, от уверенности в своем призвании, от высокой оценки творческого труда, от ниспровержения ложных авторитетов и самостоятельной проверки действительно глубоких и ценных мыслей — словом, от всего того, что догматическому сознанию представлялось «дерзостной», непомерной гордыней, кощунством и богохульством. Эти индивидуальные качества Бруно, составлявшие своеобразный стержень его личности, были вместе с тем основаниями нового социального типа, нового характера, с укоренением и рас-

пространением которого были теснейшим образом связаны важнейшие завоевания последующего общественного развития Европы — научный прогресс, принципы демократии, борьба за свободу и достоинство индивида.

Земные страсти — против ханжества

Бруно конечно же был не «идеальным типом», но живой, реальной личностью, человеком со многими, казалось бы, вполне обычными, земными страстями. Однако весьма показательным, что и самые конкретные черты его характера участвовали в борьбе за нового человека. И они служили предпосылкой и проявлением глубочайших личностных конфликтов. И «тривиальнейшие поступки» Бруно отличали его от инквизиторов.

Скажем, Бруно был честолюбив, чувствителен к славе и похвале, равнодушен к успеху. Могут возразить, что такие же качества и стремления вполне могли бы отличать какого-нибудь из докторов богословия, которых осмеивал Бруно. Однако различие в данном случае довольно существенно: в мире догматики и авторитаризма отношение к честолюбию было противоречивым. С одной стороны, быть честолюбивым и мечтать о славе считалось — в свете религиозных канонов — делом пагубным и дерзновенным; объявлялось нечестивым возвеличивать собственную личность и впадать в гордыню любого рода. С другой стороны, ханжеское отрицание честолюбия сосуществовало с лестью, с восхвалениями и славословиями, долженствующими удовлетворить замаскированную смиренноманиею величия властителей.

Свои же мечты о славе и признании Бруно высказывает совершенно открыто, без всякого ханжества и без всякой уступки ханжеству; стремление к успеху, к одобрению, к похвале и славе он считает необходимым и неотъемлемым качеством незаурядной, глубоко мыслящей личности.

То, что Бруно говорит о славе и честолюбии вполне открыто, презрев обычное ханжество, отнюдь не случайно: ведь это человек, чьи сильные страсти проявляются бурно, активно, явно для окружающих. В диалогах Бруно часто сетует на грубость, неблагородство, которое отличает официозных «ученых ослов», и подчеркивает свою терпимость, свое спокойствие и воспитанность (такая обходительность свойственна «сыну Неаполитанского королевства», повторяет он). Вполне возможно, что иногда ему действительно удавалось сохранить во враждебной аудитории спокойствие и обходительность. Иногда, но — что видно и из его текстов — отнюдь не всегда. Ибо Бруно был человеком вспыльчивым, лишенным всякой скрытности; вопреки собственным советам — не метать бисер перед свиньями — он часто пускался в объяснения, в рискованные рассуждения перед людьми заведомо подозрительными и непорядочными; ему доставляло удовольствие высказать осуждение в лицо; он не мог удержаться от язвительной, саркастической насмешки.

Рассерженные «ученые ослы» объявляли Бруно циником. Наверное, он вел себя с ними цинично: один вид этих педантов и ханжей, скорее всего, вызывал у Бруно непреодолимое желание противоречить им, раздражать и злить их.

Бесстрастен и холоден, рассуждает Бруно, лишь тот, кому нечего охранять и защищать, кто никогда не открывал истину и не соприкасался с нею. Но подлинный ученый и философ нашел «скрытое сокровище истины» и был поражен ее божественной красотой — поэтому он ревностно заботится о самой истине и нимало не обеспокоен неодобрением догматиков. Обвиняя Бруно, называя его «взбешенным циником», догматики забывают о своей грубости, о своих нападках, о своих интригах. Их грубость — качество ничтожных и невоспитанных людей, их злоба — раздраженность завистников и интриганов. Она не может быть ничем оправдана, тогда как запальчивость и язвительность Бруно — следствие естественной реакции живого человека, которому посчастливилось создать новое учение, открыть новую истину, но не удалось в мире официальной учености найти доброту, сочувствие и понимание. Друзья же и ученики, ценя Бруно за уникальные сокровища его ума и таланта, не могли не поддаваться обаянию его личности: Бруно был веселым, общительным, по-своему добрым и добросердечным человеком, щедро наделенным чувством юмора, в высшей степени интересным собеседником.

Однако, как ни подбадривал себя философ, как ни подчеркивал в своих работах, что уже снискал понимание и одобрение мыслящих людей, в своих скитаниях он чаще всего ощущал себя бесконечно одиноким. Активный борец, натура творческая и кипучая, Бруно не мог найти реальных возможностей для полного приложения своих духовных сил и таланта, для пропаганды и разъяснения своего учения. Да и признание не всегда сопровождалось пониманием. Создавая образ Героического Энтузиаста, Бруно с потрясающей силой писал о чувстве трагического одиночества; сила и убедительность этой личностной характеристики объясняется тем, что Ноланец писал здесь о самом себе.

Казалось бы, что может быть необычного, тем более крамольного в чувстве одиночества? Но и в этом случае душевная настроенность Бруно могла быть рассмотрена — с точки зрения господствующих религиозных установлений — как «греховная» и неортодоксальная. Благонамеренный католик не имел права предаваться чисто личной скорби; считалось, что он должен испытывать благодарность к богу (и его земным служителям) и надеяться, при условии строгого соблюдения всех установлений, на грядущее блаженство. Гарантия божеского промысла и провидения, заботы святого папы, попечение духовника и бдительность инквизиторской службы, как считалось, ограждали человека от одиночества, отвлекали от мрачных и опасных раздумий. Вся система верований и институтов — вопреки жестокой и трагической действительности — настраивала человека на казенный, лицемерный оптимизм, запрещая откровенно говорить о личных

потрясениях, ибо считалось, что они не могут идти ни в какое сравнение со страданиями Иисуса Христа и святых мучеников.

Официальное ханжество вторгалось и в глубоко интимный мир личности. Бруно любил женщин, откровенно писал о своей страстности, о темпераменте — и эта особенность его жизни тоже послужила объектом строжайшего инквизиторского расследования. Мочениго и соседи по камере, донося о более или менее откровенных признаниях Бруно относительно его отношений с женщинами, хорошо понимали, что обвиняют Ноланца в одном из тяжких грехов, официально осужденных церковью. «Он говорил мне, что ему очень нравятся женщины, но он не дошел еще до соломонова числа; что церковь совершает великий грех, считая грехом то, что так хорошо служит природе. И что он сам находил в этом величайшее удовольствие». Мочениго же нашел и другую «формулировку», заявив, что Бруно «был весьма предан плоти».

На четвертом допросе Джордано «был спрошен» об отношении к плотскому греху. В его ответе содержится признание, однако весьма осторожное, поскольку Бруно прекрасно сознавал, что в данном случае всякие рассуждения о «естественности» и «полезности для здоровья», тем более, конечно, о «величайшем удовольствии», были чрезвычайно опасны, ибо касались одного из важнейших тогда идеологических догматов. «Я говорил иной раз, что плотский грех, вообще говоря, является наименьшим среди других, но, в частности, грех прелюбодеяния есть больший грех, чем другие плотские грехи, за исключением греха против природы. Я говорил, что грех простого совокупления настолько легок, что приближается к простительному греху. Я говорил это несколько раз и сознаю, что, говоря таким образом, впал в заблуждение, ибо я помню, что святой Павел говорил: «Прелюбодеи не унаследуют царства божия». Говорил же я это по легкомыслию, в компании, беседуя о мирских предметах. Кажется, я сказал, что не верю, что это смертный грех. Однако отрицал, что когда-либо осуждал церковь за то, что она установила плотский грех».

Здесь приходится поверить не осторожному и в то же время сбивчивому признанию Бруно, но доносу Мочениго.

Бруно был живым, темпераментным человеком и не стыдился признаться в том, что для охлаждения его жара не хватило бы снегов Кавказских или Рифейских гор. Откровенность в этих вопросах была равнозначна большой смелости, даже идеологической дерзости — и, таким образом, даже интимная жизнь Бруно подверглась гнусному расследованию. Это не случайно. В жизни столь выдающегося человека, каким был Джордано Бруно, идеи и идеалы, мысли и страсти, поступки и замыслы сливаются в нерасторжимую целостность.

Бруно и Галилей

В 1633 году перед инквизиторским судом предстал еще один великий человек — Галилео Галилей. Вместо Климента VIII на папском престоле восседал Урбан VIII, интересовавшийся фортификацией и инженерным искусством и поначалу заигрывавший с Галилеем. Однако не изменилась инквизиция. Кардинал Беллармино по-прежнему был на своем посту. И он снова был брошен на «увещевание», точнее, разоблачение — на этот раз в деле Галилео Галилея. Сходство между двумя процессами подчеркивается не только преемственностью усилий инквизитора Беллармино. Галилей, как и Бруно, был обвинен в выступлении против догмы, соответствующей тексту Святого писания. «Грех» Галилея богословы-квалификаторы определили в следующих словах: «Считать Землю не центром Вселенной и не неподвижною есть мнение нелепое, философски ложное и, с богословской точки зрения, также противное духу веры». Впоследствии церковникам и богословам стало более ясно, что прямое возведение в догмат некоторых научных и мировоззренческих принципов, а также сравнение с догматом и последующее осуждение новых данных науки чрезвычайно опасно для самих догматов. Идеологи церкви были приведены к необходимости несколько реконструировать, модернизировать саму догматику. Во времена Бруно и Галилея путь от религиозно-богословской догмы к оценке, осуждению научных принципов и утверждений пролагался самый прямой и четкий (впрочем, и в нашем веке не прекратился диктат догмы над истиной науки: вспомните Лысенко). Поднаторевший в этом искусстве Роберто Беллармино мог без труда изобличать и Бруно, уловив антидогматическую направленность учения о множестве миров, и Галилея, показав противоречие между мировоззренческими выводами его физики и догматической картиной мира, закрепленной Святым писанием и всем католическим богословием. Итак, сходство между процессами Бруно и Галилея несомненно — и оно состоит именно в том, что на первый план выдвигались в качестве незыблемых критериев догматы и священные тексты.

Идейная преемственность двух процессов подчеркивалась и тем, что основной философской проблемой — одним из немногих неритуальных вопросов, фигурировавших на процессе Бруно, — было его утверждение о бесконечности Вселенной, о множественности миров, то есть, в сущности, согласие Ноланца с некоторыми принципами учения Коперника. Из документов процесса Бруно явствует, что в конце XVI века учение Коперника еще не стало стержнем мировоззренческих столкновений господствующей религии и молодой экспериментальной науки, а потому не представлялось церковным идеологам первостепенно опасным. Через сорок лет, когда был сфабрикован процесс Галилея, положение изменилось: стало ясно, какую огромную опасность для церкви и религии представляет собою новая наука о природе,

развивавшаяся вне религиозной идеологической практики и уже в значительной мере независимо от нее. Процесс Галилея в свете последующего развития истории означал судорожную попытку клерикальных сил удержать во власти религиозного диктата и догматически-ритуального мышления вырвавшееся из-под их опеки человеческое знание. Таким образом, между личностями Бруно и Галилея есть важное сходство: оба они, хотя и в разной форме и степени, представляли новое сознание — главным в нем было стремление уловить «чистый свет» самой природы, охватить Вселенную в ее бесконечности, в ее материальности, собственном движении.

Но есть и различие, определяемое различием в исторических ситуациях, а также в направленности интересов и занятий двух великих мыслителей. Если бы в деле Галилея фигурировал хоть один донос, подобный доносу Мочениго, то расправа с ученым, даже в случае унижительного отречения, была бы более жестокой. И ход судилища над Галилеем по содержанию был несколько иным, нежели процесс Бруно. Обсуждалась и конечно же приводилась к догме вполне конкретная тема, которая могла стать и стала впоследствии не столь жестко догматической, — учение Коперника. Для обсуждения заведомо догматических и ритуальных вопросов Галилей (то ли из осторожности, то ли потому, что у него не было склонности и времени обсуждать подобные темы) не дал повода. Вот почему различие между двумя процессами состояло в том, что сцена борьбы в некоторой степени изменилась: учение Коперника было собственным полем битвы Галилея, хотя, конечно, инквизиторы пытались оставить и его за собой. После отречения, после насильственного подчинения догме Галилей мог продолжать работу: через год после процесса бывшим узником инквизиции созданы знаменитые «Беседы и математические доказательства», обосновывающие новую теорию ускорения и более сдержанные в отношении догматических размежеваний. И все-таки ни в «Диалоге», ни тем более в «Беседах» религия, догмы, ритуалы, тезисы богословия и его служители не являются профилирующими темами. Догматика, ритуалистика для Галилея — не его поле. На нем ему не только опасно, но и не столь интересно, важно сражаться. Его сфера — научный анализ и расчет, вырастающие на них принципы и системы.

Несколько иначе разворачивалась деятельность Бруно. В центре некоторых диалогов («Изгнание торжествующего зверя», «Тайна Пегаса», «О героическом энтузиазме») — воплощенное в аллегорическую форму столкновение новых жизненных и личностных принципов со всей системой догматики и структурой церковной власти. Правда, в диалогах «Пир на пепле», «О причине, начале и едином», «О бесконечности, вселенной и мирах» обсуждаются сюжеты, сходные с проблемами Галилеевых «Диалогов». Родственны и некоторые идеи и приемы, разделяемые и используемые обоими авторами.

И все-таки между двумя учеными намечается различие, очень важное для последующей дифференциации научного труда: диалоги Бруно по своей сути являются антидогматическими, философскими; мировоззренческие, антитеологические рассуждения и столкновения с религиозной догматикой составляют их ядро. У Галилея (и путь от «Диалогов» к «Беседам» весьма показателен) на первый план все более четко выдвигаются темы естественнонаучные; обобщения и противопоставление принципов концентрируются вокруг конкретного физического и астрономического материала. Что же касается диалогов Бруно, посвященных обоснованию новой картины мироздания, то от них совершенно неотъемлемы те отступления в сторону разоблачения догм, развенчания богословия и религиозного вероучения, которые есть и у Галилея, но у последнего не столь многочисленны, как у Ноланца, и не выполняют такой важной содержательной и композиционной функции. Если подкоп под догматически-ритуалистическую систему католичества был необходимым следствием, результатом позитивной работы Галилея, то Бруно, вооруженный не вполне надежным щитом аллегорий и метафор, шел на мощную в то время стену ритуалистики и догматики, что называется, в полный рост. В этой войне с догмами, ритуалами, мировоззренческими основаниями, практикой и политикой католицизма, по существу, состоял весь смысл жизни Бруно. Галилей мог позволить себе отречение: внешнее согласие с абсурдной для него догмой и очевидно ложным мировоззренческим основанием было, конечно, страшной личной трагедией, очевидным препятствием для работы, стеснением свободы исследования, но оно не лишало великого ученого самого предмета деятельности, не могло сковать его творческих сил, расцвет которых приходится именно на период после отречения.

Представим себе на минуту, что могло бы случиться с Бруно, если бы он, спасая свою жизнь, пошел бы на унижительное отречение. В его случае отказ от критики догм и догматизма, от ниспровержения мировоззренческих принципов богословия был бы явно недостаточным — ведь от него ожидали бы восхваления всего того, что он глубоко ненавидел, над чем всю жизнь издевался. Галилею пришлось подавлять себя как личность, но все компенсировалось творческой деятельностью, способствовавшей мощному расцвету внутренних духовных сил великого ученого. Бруно же стоял перед более страшным выбором: умереть или совершенно отказаться от своего «я». Для Бруно отречение означало бы не только унижение, но и утрату самого предмета деятельности и замену его на прямо противоположный, — оно означало бы духовную смерть, которой он в порыве героического энтузиазма и в то же время в результате достаточно здравого расчета (ведь для размышления ему отвели целых восемь лет) предпочел смерть физическую.

Различие двух личностей существует, чего нельзя забывать при всем их сходстве и духовной преемственности; хорошо из-

вестно, как вдохновлял Галилея творческий результат учения Бруно о множестве миров, о бесконечности Вселенной и как потрясла великого ученого весть о страшной гибели Бруно. Казалось бы, трагическая судьба Ноланца должна была послужить предостережением и отвлечь творческую мысль Галилея от мировоззренческих проблем, фигурировавших в судебном процессе Бруно в качестве «запретных», «богохульных». Но отвлечь творческую мысль от ее развития невозможно. Галилей не мог не продолжать творческого исследования природы,— значит, он не мог не наследовать дело Коперника, дело Бруно.

Два великих ума. Два великих страдальца. Был урок для человечества — не отдавать судьбу своих гениев, а значит, судьбу науки и культуры в руки догматиков. Урок пока не усвоен.

Свобода критической мысли и достоинство личности — главное, за что Джордано Бруно на рубеже XVI и XVII веков принял мученическую смерть. Подобно многим другим великим умам человечества, он «вышел рано, до звезды». Но заря уже занималась: она возвещала о начале новой эпохи. С тех пор человечество многого добилось в признании и обеспечении прав, свобод, достоинства личности. Немалые изменения в этом же отношении претерпели вероучение и деятельность католической церкви.

Но как ни соблазнительно закончить повествование о Бруно утешительно-торжественными финальными аккордами, тревожно-грозная тема современной истории не позволяет забыть о себе. Ведь и сегодня, на исходе XX столетия, права и свободы личности приходится отстаивать в борьбе не на жизнь, а на смерть. Поэтому историческая драма «Джордано Бруно перед судом инквизиции» сохраняет свою животрепещущую актуальность.

* * *

Документы венецианской и римской инквизиций по делу Дж. Бруно имеются или обсуждаются в следующих сочинениях (приводятся в исторической последовательности появления):

Documenti intorno a Giordano Bruno da Nola, pubblicati da Domenico Berti. Roma, 1880.

Berti D. Giordano Bruno da Nola, sua vita e sua dottrina. Nuova edizione riveduta e... accresciuta. Torino; Roma, 1889.

Nuovi documenti del processo di Giordano Bruno // Giornali critico della filosofia italiana. V—VI, Messina, 125. P. 121—139.

Spamanato V. Documenti delle vita di Giordano Bruno. Firenze, 1933.

Spamanato V. Vita di Giordano Bruno. Con documenti editi e inediti. Messina, 1921.

Mercati A. Il sommario del processo di Giordano Bruno. Città del Vaticano, 1942.

Firpo A. Il processo di Giordano Bruno. Napoli, 1949.

Переводы основных документов венецианского и римского процессов на русский язык, комментарии к ним, а также ценные исследования эпохи, жизни и наследия Дж. Бруно читатель может найти в следующих работах:

Джордано Бруно и инквизиция // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1950. С. 326—419. Подготовка публикации, переводы и комментарии В. С. Рождина.

Рожницин В. С. Джордано Бруно и инквизиция. М., 1955.

Джордано Бруно перед судом инквизиции (Краткое изложение следственного дела Джордано Бруно) // Вопросы истории религии и атеизма. Вып. 6. М., 1958. С. 349—416. Подготовка публикации, переводы и комментарии А. Х. Горфункеля.

Горфункель А. Х. Современная борьба вокруг наследия Джордано Бруно // Вопросы философии, 1959. № 10; *Он же*. Ценный вклад в изучение наследия Джордано Бруно // Вестник истории мировой культуры. 1960. № 4 (22); Джордано Бруно. М., 1973. Документы цитируются по указанным переводам, поскольку при их сверке автором не были обнаружены отклонения от содержания оригинальных текстов.

Другие биографические и исторические
сочинения:

Bartholomè Chr. La vie et les travaux di Giordano Bruno. Vol. 1, 1846; Vol. 2, 1847.

Ranke L. Die römische Pápste, ihre Kirche und ihr Staat in XVI. Jahrhundert. Berlin, 1839.

Sigwart Chr. Die Lebensgeschichte Giordano Bruno. Tüb., 1880.

Sigwart Chr. Giordano Bruno vor dem Inquisitionsgericht Kleine Schriften. Tüb., 1880.

Brunnhofer H. Giordano Bruno's Weltanschauung und Verhängnis, aus der Quellen dargestellt. Lpz., 1882.

Gentile J. Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento. Firenze, 2 ed., 1925.

Kassirer E. Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Lpz., 1927.

Pastor L. Geschichte der Pápste seit Anfange des Mittelalters. Bd. XI, 1927.

Pastor L. Allgemeine Dekrete der Römischen Inquisition aus den Jahren 1555—1597. 1912.

Антоновский Ю. Джордано Бруно. Спб., 1892.

Грот Н. Я. Джордано Бруно и пантеизм. Одесса, 1885.

Зубов В. П. Рукописное наследие Дж. Бруно // Записки отдела рукописей. Гос. публ. библ. им. В. И. Ленина. Вып. 2. М., 1950.

Карсавин Л. П. Джордано Бруно. Берлин, 1923.

Штекли А. Джордано Бруно. М., 1964.

Сочинения Дж. Бруно в тексте цитируются по изданиям:

Bruno Giordano. Dialoghi italiani. Dialoghi metafisici e dialoghi morali. Sansoni — Firenze. 1958.

Bruno Giordano. De Fureurs heroïques (De gl'Heroici Furori). Paris, 1954.

Бруно Дж. Диалоги. М., 1949.

Раздел IV

НОВАТОРСКАЯ

ФИЛОСОФИЯ

ИММАНУИЛА КАНТА

Gedanken nunft
von der wahren Si —
der
lebendigen Kant
igberg.
und
Beurtheilung
dere
Herr von Leibniß
in t
nebst einigen



die Kraft

R i g a ,
318 Johann Friedrich Hartnoch
1 7 8 1 .

Немецкая классическая философия: единство и многообразие

Вместо введения

Иммануила Канта (1724—1804) считают родоначальником немецкой классической философии — грандиозного этапа в истории мировой философской мысли, охватывающего более чем столетие духовно-интеллектуального развития — напряженного, очень яркого по своим результатам и чрезвычайно важного по своему воздействию на человеческую духовную историю. Он связан с поистине великими именами: наряду с Кантом это Иоганн Готлиб Фихте (1762—1814), Фридрих Вильгельм Шеллинг (1775—1854), Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770—1831), Людвиг Андреас Фейербах (1804—1872) — все они в высшей степени оригинальные мыслители. Каждый настолько своеобразен, что трудно не задаться вопросом, а можно ли вообще говорить о немецкой классической философии как относительно едином, целостном образовании? И все-таки это возможно: при всем богатом разнообразии идей и концепций немецкую классику отличает приверженность ряду существенных принципов, которые преемственны для всего этого этапа в развитии философии. Они-то и позволяют рассматривать немецкую классическую философию как *единое духовное образование*.

Прежде всего, мыслителей, причисляемых к немецкой классике, объединяло сходное понимание роли философии в истории человечества, в развитии мировой культуры. Философии они вверяли высочайшую духовную миссию — быть критической совестью культуры. Философия, считали они, впитывая живые соки культуры, цивилизации, широко понятого гуманизма, призвана осуществлять по отношению к человеческой жизнедеятельности широкую и глубокую критическую рефлексию. Это была очень смелая претензия. Но немецкие философы XVIII—XIX столетий достигли в ее претворении несомненного успеха.

Гегелю принадлежат крылатые слова: «Философия есть... современная ей эпоха, постигнутая в мышлении». И представителям немецкой философской классики удалось запечатлеть ритм, динамику, запросы своего тревожного и бурного времени — периода грандиозных социально-исторических преобразований. Они обратили свои взоры и к человеческой истории как таковой, и к человеческой сущности. Конечно, для этого потребовалось разработать философию весьма широкого проблемного диапазо-

на — охватить мыслью глубинные, существенные особенности развития мира природы и человеческого бытия. При этом через все проблемные разделы проведя красной нитью единую идею высочайшей культурно-цивилизующей, гуманистической миссии философии.

Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель еще и потому так высоко возносят философию, что мыслят ее как *строгую и систематическую науку*, правда науку специфическую по сравнению и с естествознанием, и с дисциплинами, более или менее конкретно изучающими человека. И все-таки философия питается живительными истоками научности, ориентируется на научные образцы и стремится (да и должна) строить себя как науку. Однако философия не просто опирается на науку, подчиняясь критериям научности, но и сама дает науке и научности широкие гуманистические ориентации.

Вместе с тем было бы неверно представлять дело так, будто другие области человеческой жизнедеятельности и культуры только от философии обретают саморефлексию. Критическое самосознание — дело всей культуры. Нередко в истории случалось, что на передние рубежи выходили религия, наука, искусство, литература. Пример тому мы видим и в отечественной истории. На нынешнем этапе жизни нашего народа критической совестью культуры, полем наиболее активной саморефлексии философия, увы, пока не стала. Немецкая классическая философия остается в этом отношении высочайшим и недосягаемым идеалом. Далее на примере Канта читатель сможет убедиться, что великие мыслители немецкой классики умели быть в центре интересов своего времени, бороться за разрешение главных задач, выпавших на долю человечества.

Вторая особенность немецкой классической мысли заключается в том, что ей выпала миссия *придать философии облик широко разработанной и значительно более дифференцированной, чем раньше, специальной системы дисциплин, идей и понятий*, системы сложной и многоплановой, отдельные звенья которой взаимоувязаны в единую интеллектуальную цепь философских абстракций. Не случайно немецкая философская классика чрезвычайно трудна для освоения. Но вот в чем парадокс: именно эта высоко профессиональная, крайне абстрактная, трудная для понимания философия смогла оказать огромное воздействие не только на культуру, но и на *социальное действие*, в частности на действие политическое. Кстати, этот парадокс относится не только к немецкой классике. Ибо на протяжении истории нередко наибольшее влияние на сознание и деятельность людей, на культуру оказывали как раз такие учения, которые развивались на почве сугубо специализированного, тонко дифференцированного, высокопрофессионального философского знания. И путь от него к сознанию простых людей, к конкретным областям жизнедеятельности и творчества, как правило, не был простым и прямым. Тем не менее между философией и сознанием людей

существовало множество видимых и невидимых связующих нитей, благодаря которым сложнейшие концептуальные системы, глубочайшие идеи философии трансформировались в более доступные нефилософам суждения и рассуждения. Постоянное существование, укрепление этих связующих нитей и осуществление подобных трансформаций свидетельствуют о том, сколь непреходяща нужда в философии. Читатель сможет убедиться в этом на примере кантовской мысли. При ее рассмотрении будут более конкретно высвечены органические связи между практической жизнью и немецкой философией, между нею и мировой культурой.

Итак, немецкая классическая философия представляет единство также и в том отношении, что ее представители Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель строят свои очень сложные и разветвленные учения, системы, включающие философскую проблематику весьма высокой обобщенности. Они прежде всего философски рассуждают о мире — о мире в целом, о закономерностях его развития. Это так называемый *онтологический* аспект философии — *учение о бытии*. В тесном единстве с ним строится учение о познании, то есть теория познания, *гносеология*. Философия разрабатывается и как *учение о человеке*, то есть *философская антропология*. Вместе с тем классики немецкой мысли стремятся рассуждать о человеке, исследуя различные формы человеческой деятельности, в том числе социальную жизнедеятельность человека. Они размышляют об обществе, общественном человеке в рамках *философии права, нравственности, всемирной истории, искусства, религии* — таковы были в эпоху Канта различные области и дисциплины философии. Итак, философия каждого из представителей немецкой классики — разветвленная система идей, принципов, концепций, и связанных с предшествующей философией, и новаторски преобразующих философское наследие. Но всех их объединяет еще и то, что проблемы философии решаются ими на базе весьма широких и фундаментальных мировоззренческих размышлений, всеобъемлющего философского взгляда на мир, человека, на все бытие.

Еще задолго до Канта такое широкое и фундаментальное размышление охватывалось понятием «метафизика». Немецкая классическая философия критикует и в то же время преобразует метафизику, давая образцы «метафизической», то есть *общемировоззренческой, культуры*, образцы концептуальной целостности, «спланиваемой» метафизическим подходом. Теперь самое время подчеркнуть, что немецкой классической философии была присуща метафизика в смысле целостного мировоззренческого подхода, но отнюдь не в смысле отличного от диалектики метафизического (или механистического) метода.

Напротив, *третья особенность* немецкой классической философии как раз и заключается в том, что благодаря ей господство метафизического — недиалектического — метода было поколеблено. Именно немецкая классическая философия проложила

путь новому по отношению к метафизике методу мышления и познания — методу диалектическому, разработала целостную и разветвленную диалектическую концепцию развития, приложимую к исследованию всех областей человеческой жизни: мира природы, общества и человека, познания, науки, культуры, нравственности и т. д. Тем самым открылись поистине грандиозные возможности применения диалектического метода, которые отнюдь не исчерпаны еще и сегодня.

Диалектические идеи проходят через всю немецкую классическую философию, обогащаясь и развиваясь от одного философского учения к другому. Хотя самую, пожалуй, развитую форму диалектическому методу, идеям диалектики придал Гегель, у истоков диалектической мысли — в форме порой и более интересной, чем гегелевская, — лежали размышления именно Канта.

Четвертый момент, который нельзя, видимо, обойти, характеризуя немецкую классическую философию, как относительно единое образование, — это *некоторые общие принципы в подходе к проблеме исторического развития*. Несмотря на довольно существенные различия в трактовке развития истории общества Кантом, Фихте, Шеллингом и Гегелем, главное состоит в том, что к истории и ее пониманию прилагаются *рациональные мерки и критерии*: историческое развитие предполагается исследовать не с помощью прозрения-интуиции, а научно-теоретически; считается возможным выделить некоторые закономерности истории. Законы истории понимались как принципы исторической «разумности». Вместе с тем немецкие философы полагали, что главным двигателем истории являются взгляды, идеи, побуждения людей, то есть идеальные мотивы, объединяемые в понятия сознания, «духа», мышления, познания, центральных для немецкой классической философии.

И наконец, последнее, что объединяет немецкую классику в единое целое: в своем рассмотрении человека и истории эта философия четко и ясно сконцентрирована *вокруг принципа свободы и других гуманистических ценностей*. При этом она не просто прокламирует гуманистические принципы (что само по себе было громадной заслугой мыслителей в те времена, когда только началось и осуществилось освобождение народов Западной и Центральной Европы от крепостного права), но и пыталась проанализировать противоречия и трудности, которые возникают на пути реализации, воплощения в жизнь этих принципов.

Немецкая классическая философия является *непреодолимым достижением философской мысли*, к которому примыкают и многие другие философские достижения человечества после немецкой классики. Она потому имеет *общечеловеческое значение*, сходное со значимостью искусства и науки, что пыталась ответить на вопросы, которые человечество задавало себе с самого начала развития философии, на те вопросы, которые оно задает себе и сегодня. То был временем, эпохой обусловленный ответ,

но ответ, который выходит за пределы эпохи. Он обращен и к нам, людям сегодняшнего дня. В немецкой классике есть очень много проблем, которые звучат очень актуально. Есть много вопросов, которые не могут не проникнуть в сердце современного человека, в наше сердце, потому что они — общечеловеческие вопросы. И немецкие классики по большей части предлагают на них общечеловеческий тип ответов.

Философия немецкой классики и в наши дни продолжает свою жизнь как относительно единое образование. Но немецкая классическая философия — созвездие, которое состоит из ярчайших звезд. На всю последующую жизнь человечества они зажглись на небосклоне немецкой, европейской, мировой культуры. И одна из самых ярких этих звезд — Иммануил Кант. Жизнь и поистине бессмертные идеи Канта станут предметом наших дальнейших размышлений.

Надеюсь, что этот разговор о Канте, неспешный, постепенный, основательный, систематический, поможет отвлечься от суеты, бешеных скоростей современной жизни и погрузиться в прекрасный, интеллектуально богатый, хотя и сложный, мир кантовских идей. Но рискну обещать, что с каждым существенным шагом, продвижением в нем вдумчивый читатель обогатит свое понимание вечных для человечества проблем.

I. Иммануил Кант: личность и творчество

О личности Канта, о его жизни — конечно, в связи со временем, эпохой — поразмыслить особенно важно. И не только в силу общей и несомненной связи между развитием личности философа и философией. Ибо ведь типы такой связи бывают разные. Случается, что философ в своей жизни не следует тем идейно-нравственным образцам, которые сам проповедует. Но есть философы, для которых связь их философии и их жизни неразрывна. Для Канта связь эта важна еще потому, что он прямо говорил: вопрос о человеке, то есть антропологический вопрос, — главный для философии. Не случайно, подводя некоторые итоги развития своего философствования, Кант все главные, занимавшие его философские вопросы (что я могу знать? что я должен делать? на что я могу надеяться?), по сути дела, свел к единому вопросу *о человеке*. Что есть человек и к чему он предназначен — таков проблемный стержень всей кантовской философии. И потому немаловажно знать, какой именно человек создал учение, сконцентрированное вокруг темы человека.

Иммануил Кант родился в 1724 году в Пруссии в семье шорника (ремесленника, изготавливавшего седла, уздечки), труд которого в тогдашней Германии считался вполне почетным, достойным человека занятием. И хотя немалую роль в Германии играли сословные предрассудки и аристократическая спесь, деятельность свободного самостоятельного ремесленника традиционно была там окружена достаточно высоким уважением.

Рождение и воспитание в семье шорника наложило на становление личности Канта свои особенности: он должен был усвоить этику добротного, честного, достойного труда. То, что в Германии этос труда всегда был очень высоким, в определенной степени объясняет и продуктивность, культуру труда в современном немецком государстве. Конечно, в иерархизированном, еще полуфеодальном обществе большей удачей было принадлежать к какому-либо знатному роду. Но происходить из семьи ремесленника не означало заведомой неудачи. Ибо ремесленник с хорошей профессией, человек с ответственным отношением к своему делу был в высокой социальной и нравственной цене. И потому совсем неудивительно, что сыну ремесленника Иммануилу Канту был открыт доступ к довольно хорошему образованию, что он смог поступить в университет и окончить его, а затем стать университетским профессором, выдающимся философом и ученым. Такой путь не был чем-то исключительным. Не слишком отличался и путь Гегеля, который родился в семье мелкого чиновника. Словом, трудовая семья и жизнь в такой семье давали немалые возможности для того, чтобы получить добротное образование, ценность которого в Германии всегда была чрезвычайно высокой.

Рождение в трудовой немецкой семье XVIII века также означало приобретение особых нравственных устоев. В применении к Канту нередко встречается термин «пиетизм», означающий жизнь и семейную мораль определенного типа: прежде всего богопочитание, богобоязненность, внутреннюю религиозность. В традиционных немецких семьях — таких, из каких вышли Кант, Фихте, Шеллинг и Гегель, — религиозность какого-либо типа всегда была важной и традиционной чертой. Но поколения XVIII—XIX веков — поколения Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, — если и не выбиваются из этой традиционной ценности, то уже не приемлют раньше вытекавшие отсюда жизненные правила.

Родители Канта, как потом и родители Гегеля, считали, что самое лучшее жизненное поприще для их сыновей — религиозное. Стать пастором и теологом значило обеспечить себе почтенное и обеспеченное будущее. Считалось, что пастором лучше быть юноше с духовно-практическими ориентациями, а теологом — молодому человеку с теоретическими наклонностями. Но Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель теологами не стали. Хотя Шеллинг и Гегель, например, окончили теологическое учебное заведение — Тюбингенский теологический институт. При поступлении в него они клялись быть теологами, но изменили клятве, потому что буквально с первых лет обучения в теологическом институте почувствовали отвращение к профессии и пастора, и теолога. Совсем не случайно, что это произошло в период Великой французской революции. Юношам в то время гораздо больше нравилось мыслить и рассуждать о свободе, чем проповедовать религиозно-теологическую догматику.

Кант, родившийся в религиозно-благочестивой семье, тоже не стал ни пастором, ни теологом, но сохранил верность другим ценностям пиетического сознания — таким, как высокая нравственность, честность, скромность, уважительное отношение к другим людям и их труду, достоинство личности. И пожалуй, самое большое влияние на Канта в детстве оказывала в этом смысле его мать. Кант впоследствии писал: «Я никогда не забуду мою мать, потому что она посеяла и воспитала во мне первые семена добра, она открыла мое сердце впечатлениям природы, она разбудила и расширила мои понятия, и ее наставления имели постоянное благодетельное влияние на мою жизнь». В жизни Канта действительно воплотились все эти ценности — честность, предельная скромность, постоянный, неутомимый, весьма регламентированный, на внешний взгляд даже монотонный труд. Воспитанные семьей и общиной, впоследствии они были помножены на трудолюбие ученого и исследователя, который не давал себе покоя до тех пор, пока не добивался ответа на какой-то очень сложный вопрос.

Канту повезло еще в одном отношении, и опять-таки это было характерно для жизни тогдашней Германии: ему еще в детстве встретился человек, оказавший на его дальнейшую судьбу благодетельное влияние, — проповедник Франц-Альберт Шульц. Знарок очень модной тогда философии Х. Вольфа, Шульц преподавал в основанной королем специальной коллегии. (В судьбе Фихте затем также сыграет аналогичную роль проповедник, пастор, который заметит одаренного мальчика и наставит его на путь дальнейшего учения.) Страстное желание матери и влияние пастора Шульца привели к тому, что Кант стал учиться в Фридериканской коллегии — хорошем по тем временам учебном заведении, где прежде всего обучали древним языкам. Кант изучал латынь и превосходно овладел ею. Он увлекся римскими писателями. Отдал дань изучению начал некоторых естественных наук, однако потом признавался, что математику и естествознание в коллегии преподавали чрезвычайно плохо. В школьные годы (1733/34—1740) окончательно определилась склонность Канта к гуманитарно-филологическим дисциплинам. Он даже думал, что станет филологом.

Надо сказать, что Кант был чрезвычайно болезненным, хилым ребенком. Природа дала ему немощное тело, но он прожил долгую жизнь — и это тоже один из удивительных феноменов жизни Канта и его личности¹. Болезненный, казалось бы, обреченный на смерть ребенок выжил. С юношеских лет Кант изучал особенности своего организма, выработал для себя и до последних лет жизни строго соблюдал режим, систему питания и лечения. Благодаря этому дожил до восьмидесяти лет. Хотя за несколько лет до смерти он приобрел старческий склероз, до самого последнего дня Кант умел поддерживать свой организм

¹ Подробнее об этом см. в кн.: *Гулыга А. Кант. М., 1981.*

в жизнеспособном состоянии. Об упорядоченности, размеренности жизни Канта ходили легенды. Он все делал строго по часам. Говорят, что, когда Кант жил в Кёнигсберге, по его регулярным прогулкам соседи проверяли часы. Биографы свидетельствуют, что он только два раза нарушил режим прогулок: один раз в день взятия Бастилии, а в другой — зачитался «Эмилем» Руссо. Оба события связаны с Францией, ее культурой и ее революцией.

С 1740 года, когда Кант был зачислен в Кёнигсбергский университет, начинается история, которую можно обозначить словами «Кант и Кёнигсбергский университет» и которая продолжалась вплоть до самых последних лет сознательной творческой жизни философа. Но пока Кант стал студентом Кёнигсбергского университета (есть, правда, разночтения относительно того, на какой именно факультет он записался — медицинский или теологический). Началась чрезвычайно насыщенная трудом, учением студенческая жизнь. Кант впоследствии опубликует некоторые работы, которые задумал и начал писать еще в студенческие годы. В университете, увлекшись философией, Кант нашел очень интересного наставника в лице философа Мартина Кнутсена. Современники, знавшие его, считали, что если бы Кнутсен не скончался молодым, то, возможно, вписал бы яркие страницы в историю немецкой философии. У этого блестящего преподавателя философии Кант научился очень многому, прежде всего проявив интерес к философии естествознания, что было новшеством для немецкого философского образования.

Чтобы пояснить это, нужно сказать несколько слов о философской атмосфере Германии. В стране на протяжении жизни Канта сменилось три короля. Каково же было отношение королей к философии? Первый король — король-солдафон Фридрих-Вильгельм I относился к философии, как и вообще к науке, в высшей степени пренебрежительно, считая, что ни один философ как солдат ничего не стоит. А ведь он позволял себе высказываться в подобном тоне о величайших мыслителях: Лейбнице — славе немецкой философии, основателе немецкой академии, или об очень популярном в то время философе Христиане Вольфе. Основой своего философствования Вольф сделал богатую идеями, очень интересную философию Лейбница, снабдив ее популярными разъяснениями, определениями, классификацией в чисто немецком духе. Вдохновенное и яркое философствование Лейбница утратило в его интерпретации свою оригинальность. Но вдруг оказалось, что Германия благодаря Вольфу имеет что-то вроде популярного учебника, по которому философию очень легко можно было затвердить, заучить. И это очень понравилось многим преподававшим философию в гимназиях и университетах: легко было и самому все изложить в четком порядке, и спросить то же со слушателей. Но Вольф был не только систематизатором. Он прославился в Германии и за ее пределами как яркий, незаурядный лектор; у него учились философии М. В. Ломоносов и другие русские ученые. Но при Фридрихе-Вильгель-

ме I Вольф, нередко позволявший себе критические высказывания о немецких порядках, был изгнан из Германии, выслан, что называется, в двадцать четыре часа. Благодаря этому, кстати, сразу же повысилась его и без того немалая популярность.

Когда Фридриха-Вильгельма I на престоле сменил его сын, то наряду с другими изменениями произошел существенный поворот именно в отношении короля и публики к философии. Фридрих II прослыл королем-философом. Наперекор своему отцу-солдафону он действительно любил философию, музыку, литературу, переписывался с великими философами, как бы дружил с Вольтером. При нем-то и состоялось возвращение Вольфа в Германию. Это был настоящий триумф. Однако стоило Вольфу пожить некоторое время после возвращения в Германии, как оказалось, что его учение уже не имеет былой популярности. В то время Германия устремилась к выработке новых по типу философских учений. Стране и ее культуре нужен был не догматизированный Лейбниц, не популярная философия Лейбница — Вольфа, а философия, которая могла бы откликнуться на новое, что рождалось в стране, в ее науке, в культуре, в самой жизни.

Ответить на назревшую нужду в новой философии и предстояло Канту. Еще во время его учебы в университете толчок к этому дал именно Кнутсен, который уже не хотел и не мог преподавать по Вольфу. Он предлагал некоторые новые взгляды, идеи. И главной среди них, оказавшейся для Канта важным стимулом, была уверенность в том, что для выработки философии нового типа надо усиленно изучать и естественные науки. Предполагалось, что «точкой роста» для философии станет проникновение в основания и принципы естествознания. И развитие Канта как философа как раз и начинается с его так называемых естественнонаучных работ, а точнее, с попыток проникнуть в основания естествознания, построить своего рода философию естествознания. В этой области Канту — скажу, забегая вперед, — принадлежат поистине поворотные открытия.

Итак, в годы учебы в университете Кант уже думает над тем, каким путем нужно формировать новую философию. Он внимательно изучает философские системы предшествующих философов. В особенности привлекает его английская философия — учения Локка и Юма. Он вникает в систему Лейбница и, конечно, осваивает произведения Вольфа. Проникая в глубины истории философии, Кант осваивает одновременно такие дисциплины, как медицина, география, математика, и настолько профессионально, что впоследствии имеет возможность преподавать их. Став преподавателем Кёнигсбергского университета, он читает студентам не только философию, но и курсы математики, медицины, географии. В этом, кстати, не было ничего необычного: университет давал своим выпускникам разностороннюю подготовку и добротные знания.

После окончания университета в 1746 году Канту приходится вступить на путь, по которому впоследствии пошли и другие

классики немецкой мысли, в частности Фихте и Гегель: он становится домашним учителем. Конечно, для людей, которым суждено было стать великими, положение учителя ощущалось как зависимое и по-своему тягостное. Но благодаря высокой ценности знания и домашнего образования в Германии положение учителя в богатых домах не считалось унижительным. Кроме того, оно давало гарантированный кусок хлеба и свободное время. Для Канта, Фихте и Гегеля на первых порах это было важно. И Кант прошел через домашнее учительство в трех семьях. Он учительствовал у реформаторского пастора Андроша в одной из деревень Пруссии, затем — в семье фон Гюльзенов. Пожалуй, самое последнее учительское место и было наиболее существенным для Канта. В 1752—1755 годах он обучал детей в очень знатной и богатой семье графа фон Кейзерлинга в Растенбурге близ Тильзита. Кант с удовлетворением занимался с сыновьями графа. Кстати, среди первых, кто в Пруссии потом освободил крестьян от крепостной зависимости, были как раз ученики Канта, сыновья Кейзерлинга. Кант впоследствии восторженно отзывался о графине фон Кейзерлинг, говорил, что в общении с нею обрел опыт ведения светской беседы и осознал, как важны высокий художественный вкус, утонченность человеческого общения. Годы учительства не прошли бесследно. В 1755 году Кант своими оригинальными произведениями занял особое место в философском творчестве. Его мысль начинает участвовать в обновлении философии Германии.

1. ТВОРЧЕСТВО В ДОКРИТИЧЕСКИЙ ПЕРИОД

Первые работы. Становление личности Канта

Самая первая работа Канта — трактат «Мысли об истинной оценке живых сил» — помечена 1746 годом — годом окончания университета. Значит, она была задумана еще Кантом-студентом и опубликована Кантом — выпускником Кёнигсбергского университета. Что интересно в этой работе?

Начинающий философ ставит вопрос не простой, но важный для всякого молодого человека, вступающего на стезю новаторства и творчества: может ли он посягнуть на критику великих ученых, великих философов? Кант вполне искренне задает себе вопрос: имеет ли он право судить о том, что сделано Декартом и Лейбницем, не заключена ли тут немыслимая дерзость — встать вровень с ними? По силам ли это сегодняшнему или вчерашнему студенту? Для Канта этот вопрос, думаю, исповедальный. Скромный человек, он тем не менее ощущает в себе большие творческие силы. Кант рассказывает читателю, как и почему он берет на себя смелость не просто вмешаться в спор Декарта

и Лейбница, не просто попытаться рассудить, кто из великих прав, но выяснить, в чем прав и в чем не прав каждый из них. Личностная исповедь Канта, соединенная с размышлением о науке и философии как новаторском деле, представляет огромный интерес для всякого человека, который хотя бы раз решает аналогичную задачу. К личностному облику Канта, к таким его чертам, как честность, трудолюбие, скромность, эта работа позволяет присоединить и другие качества: смелость и дерзость новатора, его доверие к своему творческому порыву, самоуважение и достоинство.

«Мысли об истинной оценке живых сил» — работа, которая содержит в себе то, что можно назвать искренним и страстным определением жизненной ориентации молодого ученого, обоснованием и защитой ценностей творческого новаторского труда. Каким бы само собой разумеющимся это ни казалось сейчас, нужно понять, что в стране, где в ходу был религиозный и всякий иной догматизм, ценились верноподданничество и послушание, — в этой стране начинать свои первые шаги с твердого усвоения и защиты новаторских установок было проявлением смелости и радикальности. В самом деле, тот успех, который выпал на долю Канта как философа-новатора, в значительной степени объясняется радикальностью, с какой он еще в молодости перестраивал мир своих ценностей и ориентаций. Выбор в пользу новаторских, творческих ценностей — для молодого человека дело вовсе не простое. Философ, ученый, вообще человек творческого труда, обдумывая открывающиеся перед ним перспективы жизненного пути, должен от чего-то отказываться: от обыденного времяпрепровождения с его подвижностью, суетой или от карьеры, отнимающей много времени и нравственных сил.

Чтобы понять, сколь сознательно осуществлял молодой Кант свой выбор, стоит прочесть его маленькое, изящное и светлое сочинение, хотя и посвященное горестному событию, — «Мысли, вызванные безвременной кончиной высокородного господина Иоганна Фридриха фон Функа». Эта более поздняя работа представляет собой письмо Канта матери философа и ученого, который подавал большие надежды, но безвременно скончался. Для Канта это рассуждение не о единичном случае и событии. В письме матери умершего он высказал важные жизненные, личностные ориентации. «Если бы люди, — пишет Кант, — среди сутолоки повседневных дел и развлечений имели обыкновение посвящать несколько серьезных мгновений поучительным размышлениям, к чему побуждает их ежедневный пример тщетности наших предположений относительно судьбы наших сограждан, то их радости были бы, быть может, менее шумными, но место этих радостей заняла бы спокойная ясность души, для которой никакие случайности не были бы уже неожиданными, и даже тихая меланхолия — это нежное чувство, волнующее благородное сердце... заключала бы в себе больше истинного счастья, чем бурные увеселения легкомысленного человека или громкий смех

глупца. Но громадное множество людей жадно вмешивается в толкотню тех, кто на мосту, который перекинут провидением через часть пропасти, [называемой] вечностью, и который мы называем *жизнью*, гоняется за мыльными пузырями...»¹ Из сказанного Кантом можно понять, как занимали его мысли о бренности и кратковременности жизни. Мост, перекинутый через вечность и называемый нашей жизнью, настолько хрупок и так мал, что устраивать на нем толкотню и суету весьма и весьма неразумно.

С самой молодости у Канта сложился идеал мудрого человека, и он следовал ему. Далее в письме к матери умершего Кант как раз и пишет о том, как представляет себе судьбу мудрого человека. И опять перед нами личностная исповедь, духовный портрет мудреца: «Разумный в своих замыслах, но без всякого упрямства; уверенный в исполнении своих надежд, но чуждый нетерпения; скромный в своих желаниях, ничего никому не приказывает, полный доверия, но ни на чем не настаивает, он ревностен в исполнении своих обязанностей... но с христианским смирением готов покориться велению Всевышнего, если тому будет угодно среди его порывов отозвать его со сцены, на которую он был поставлен». Это почти сократическое рассуждение о мудрости, которая рождается благодаря погруженности в истинные ценности, вместо ценностей и благ мнимых и скоротечных. Для такого человека скоротечное, преходящее — лишь средство для достижения цели, а целью являются усиленные духовные занятия, духовные ценности.

Это не следует, однако, понимать так, будто обычная жизнь с ее радостями и удовольствиями не была притягательной для Канта. Он любил дружеское общение, даже считал его совершенно необходимым. После приятных часов дружеского разговора ему лучше работалось. Кант владел искусством беседы, читал не только философские, естественнонаучные труды, но постоянно следил за газетами и журналами. Он был в курсе всех основных мировых событий. Словом, ничто человеческое не было ему чуждо. Тем не менее сосредоточенность Канта на интеллектуальных занятиях, познании, творчестве, отрешенность от суеты были поистине удивительными. Жизнь Канта протекала всегда очень размеренно. И в этом не было ничего нарочитого, показного. Просто философ следовал точно выверенным и внутренне разделяемым ориентациям, личностным ценностям. Творчество, новаторство в философии, гигантский, постоянный и неустанный труд сочетались у него с ответственностью, неторопливостью в обнародовании результатов. Так, замысел «Критики чистого разума» созрел уже в 1772 году, но работа появилась только в 1781 году. Кант вынашивал, проверял, оттачивал свои идеи.

¹ Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 2. С. 51. Далее указания на цитируемые страницы этого тома даны в тексте.

Вернемся к работе «Мысли об истинной оценке живых сил» — произведению, позволяющему судить и о личностных ориентациях, и о первых философских идеях автора. Оно отражает, в частности, выявившийся уже на начальных этапах интерес Канта к диалектике.

Разбирая две формулы: формулу Декарта (mv) и формулу Лейбница (mv^2), в которых физика воплощает силу или импульс движения, а также отдельные аспекты философии Лейбница и Декарта, Кант стремится выяснить, есть ли в природе кроме механических сил, учитываемых названными формулами, еще и другие, не чисто механические силы. В мире механики все объясняется ссылкой на толчок и перемену движения под действием какой-то внешней силы. А Кант задается вопросом: есть ли в самих телах какая-то внутренняя, притом живая, сила? Он присматривается к интеллектуальным опытам Лейбница. Как математик и физик, Лейбниц развивался под влиянием картезианства и вообще механицизма. «Мир» в его философии вообще мог бы остаться миром прежнего механицизма. Но Лейбниц страстно искал в мире импульсы внутреннего движения, хотел найти какое-то сподручное его замыслу открытие в естествознании своего времени. Но образованный, творчески работавший естествоиспытатель и математик, Лейбниц не смог найти такого материала. В поисках опоры для нового взгляда на мир он присматривался даже к полумистическим идеям. Но его, ученого, отталкивала всякая нестрогость, недоказательность рассуждений.

И тогда Лейбниц предпринимает смелый шаг (в какой-то мере по его стопам потом пошел и Кант). С одной стороны, Лейбниц следует принципам тогдашних естествознания и математики, работая с их материалом по всем законам механицизма. С другой стороны, он разрабатывает учение о живых внутренних силах, о внутренних импульсах движения, но делает это уже на чисто философском материале, рассуждает на метафизическом языке. В отличие от механики и механицизма, представляющих себе мир как совокупность твердых мертвых или омертвленных тел и все живое рассматривающих по аналогии с механическим движением, Лейбниц рассматривает тела как движущиеся по законам механики, но в то же время как изначально «заряженные» каким-то внутренним, к механике не сводящимся импульсом. Этот шаг был очень смелым и перспективным потому, что через метафизику, через философию в сознание ученых внедрялась мысль: нельзя все свести к механике; нужно искать какие-то новые природные закономерности. И как раз на таком поисковом пути — после того как сама механика переместила центр тяжести в область динамики, а не статики — были открыты явления электричества, электромагнетизма и т. д. Но первоначально диалектика рождалась в рамках и на почве ме-

тафизически, механистически ориентированного естествознания и через философский динамизм, через новую метафизику. Лейбниц придумал идею монад. Он представил мир как совокупность монад, каждая из которых по-своему замкнута и самодостаточна. Теперь оказывалось, что, хотя на тело природы или на человеческое тело действуют какие-то внешние толчки и вполне можно рассчитать, как движется тело под влиянием внешних толчков, самое существенное тем не менее в том, что происходит внутри тел. А внутри их, полагает Лейбниц, заключены своего рода души.

Здесь уместно, сделав своеобразную паузу-отступление в основном рассуждении, предупредить читателя против пренебрежительного отношения к механицизму, которое, увы, так распространено в нашей литературе. Ибо механицизм, завоевавший естествознание, философию в XVII веке, жив и сегодня в немалой степени потому, что ныне он более эффективен, чем когда-либо в прошлом. Силу механицизма прекрасно понимали и Лейбниц, и Кант. Последний был воспитан на механике Ньютона, и порой задачи, которые он решал в своих новаторских работах, формулировались им весьма скромно — как дальнейшее развитие и приложение механики Ньютона. Но на деле у Канта, как прежде у Лейбница, был разработан целый ряд конструктивных идей, связанных со становлением новой, немеханистической картины мира.

Мир сам по себе — живой, динамичный. В этом уже не было сомнения. Задача виделась в том, чтобы сделать столь же живым и динамичным само *объяснение* мира в науке и *воспроизведение* его философией. И в этом заключалась поистине новаторская миссия философии. Диалектику, которая была известна с глубокой древности, требовалось теперь «вывести» из понимания мира, которое не противоречило бы новейшим достижениям опытного естествознания. Кант ставит и пытается решить эту грандиозную новаторскую задачу в своей эпохальной работе 1755 года «Всеобщая естественная история и теория неба». Но прежде чем непосредственно перейти к характеристике этой работы, хочу рассказать о некоторых предшествующих событиях из интеллектуальной жизни Канта.

Прусская академия наук объявила конкурс, в котором нужно было дать ответ на вопрос (он вынесен в название одной из работ Канта 1754 года): «Претерпела ли Земля в своем вращении вокруг оси, благодаря которому происходит смена дня и ночи, некоторые изменения со времени своего возникновения?» Кант эту работу, кажется, на конкурс не подал, видимо заранее предполагая, какой тип ответа будет премирован. Действительно, премию получил итальянский священнослужитель, теолог, который пытался обосновать отрицательный ответ: Земля в своем вращении вокруг оси не претерпела никаких изменений. Скорее всего, аргументация была типичной теологической догматикой: Земля движется так, как ее «запустил» Господь Бог. Су-

шественных изменений нет и не предвидится. Ответ Канта был прямо противоположным. Он утверждал, что Земля в своем вращении вокруг оси, благодаря чему происходит смена дня и ночи, *претерпевает замедление движения*. И философ Кант пытается с помощью разных математических и логических выкладок аргументировать свой необычный по тем временам ответ. Некоторые из математических выкладок Канта признаны ошибочными, но *принципиальное решение* проблемы верно. Земля действительно претерпевает в своем вращении вокруг оси замедление. Всего за несколько последних лет дважды нам пришлось перевести стрелки часов на одну секунду назад — именно потому, что предсказанное Кантом замедление состоялось. Одна секунда — промежуток времени очень малый, но корректировка важна для эталонного времени, а особенно для ориентирования кораблей в море.

Почему Кант оказался способным правильно решить вопрос, поставленный академией? Мне кажется, можно назвать две причины. Во-первых, Кант, в отличие от победителя конкурса, рассуждал не догматически: надо было уяснить и доказать самому себе и другим истинное положение дел. Вторая причина верного ответа заключается в самом оригинальном, интересном *методе* рассуждения, который применил Кант. Кстати, об этом он раздумывает не только в этой работе, но и в других своих произведениях. Например, в работе, которая посвящена ответу на вопрос: «Стареет ли Земля с физической точки зрения?»

Кант рассуждает так: поставленные вопросы по своему характеру естественноисторические. Для ответа на них нужно было бы соотнести то, что было с Землей, с тем, что происходит сейчас, то есть к историческому вопросу следует подходить, анализируя исторические данные. Но история таких данных для нас не приготовила. Если бы на протяжении хотя бы нескольких столетий, не говоря уже о тысячелетиях, люди фиксировали данные относительно вращения Земли (еще при условии, что такие точные данные они были бы способны добывать), то потомкам оставалось лишь проанализировать свод данных, произвести сопоставления и сделать выводы. Но таких записей люди не вели: материалы не только не обнаружены, они вообще вряд ли могли существовать. Значит, чисто исторический путь исследования в этом вопросе, как и во многих аналогичных вопросах, для нас закрыт. Единственное, что остается, — встать на путь *логического рассуждения*, причем объяснения естественного, строгого, доказательного, подчеркивает Кант. Надо исследовать природу саму по себе. Здесь явный намек на то, что рассуждение о природе самой по себе должно прежде всего отринуть мысль о вмешательстве какого-нибудь верховного существа. И именно с этого дерзкого постулата Кант начинает свою выдающуюся работу «О всеобщей естественной истории и теории неба».

По-моему, человечество по-настоящему еще не освоило этот аспект наследия Канта. Часто первые работы Канта кажутся

естествоиспытателям только наивными: здесь Кант ошибся в физических выводах, там неверно выполнил некоторые математические выкладки. А вот интерес к кантовскому *теоретико-логическому методу*, восполнявшему отсутствие исторических данных и таким образом позволявшему точно отвечать на естественноисторические вопросы, нынешние исследователи проявляют явно в недостаточной мере. Но разве не тот же самый метод исследования и рассуждения применяют современные естествоиспытатели в своих теоретизированиях относительно возникновения Земли, возникновения вещества и т. д.? Это некая логика теоретической реконструкции истории природы, и приемы ее важно не пренебрегать. Необходимо использовать и все ценное, что накопила история мысли.

Наряду с интересом к естественнонаучным сюжетам Канта волнуют поистине фундаментальные вопросы мировоззрения. И несмотря на характер ответа на них, по крайней мере сами эти вопросы наталкивают на новаторские, по-своему диалектические размышления.

Для того чтобы понять, насколько далеко уходит Кант от тогдашнего религиозного догматизма, впрочем, и от устоявшегося, по-своему догматизированного естественнонаучного объяснения эпохи, имеет смысл подробнее изучить работы Канта, написанные в 50-е годы XVIII века, особенно в 1755 году. В эти годы Кант снова возвращается в Кёнигсбергский университет. Открывается новая страница темы «Кант и Кёнигсбергский университет». И хотя университет вовсе не сразу и отнюдь не в должной мере оценил Канта, творчеству философа приход в университет придает новые импульсы.

Философия и мироздание

В 1755 году Кант пишет и защищает три диссертации. Одна из них (защищена в июне 1755 года) посвящена проблеме огня. Интересно, что преподаватель Теске, который курировал исследование Канта, не просто дал работе высокую оценку, но и сделал ее своего рода пособием для студентов. Подобно Гераклиту, у которого огонь был первоначалом, диалектически «одушевляющим» мир, Кант сходным же образом подходит к проблеме огня, пытается исследовать ее в естественнонаучном и одновременно философском ключе. Но эта работа не оставила большого следа в истории философии, да и в жизни самого Канта. В сентябре 1755 года он пишет еще одну диссертацию — «О принципах метафизического познания» — «габилитационную», как ее называли. Она подтверждала право на звание приват-доцента философии. Здесь Кант уже выходит на профилирующую для него тему *философской метафизики*.

Защитив вторую диссертацию, Кант приобрел право читать лекции в университете. Но приват-доценты вели занятия без оп-

латы, что называется, на общественных началах. Поэтому одновременно с работой в университете нужно было каким-то иным способом зарабатывать на жизнь. Канта, конечно, гораздо больше устраивало бы положение профессора Кёнигсбергского университета, чрезвычайно почетное и обеспеченное. Он полагал, что не менее некоторых других преподавателей университета, уже числившихся в профессорах, достоин занять эту должность. В 1755 году написана третья диссертация — «О физической методологии». Защитив ее, Кант и хотел получить право стать университетским профессором. Но должности профессора еще надо было ждать и добиваться. Для Канта ожидание растянулось на целых пятнадцать лет. Только в 1770 году он стал профессором Кёнигсбергского университета. В течение же пятнадцати лет, оставаясь приват-доцентом, Кант преподавал не только философию, но и целый ряд других дисциплин. Одновременно он работал помощником библиотекаря, а потом и библиотекарем при Кёнигсбергском университете. Надо сказать, что столь скромную, по нашим понятиям, должность для Канта добыли с огромным трудом. И когда обосновывалась необходимость вернуть функции библиотекаря именно Канту, отмечалось, что он уже известен своими научными заслугами и незаурядными исследовательскими способностями.

Вскоре после того, как Кант начал преподавать в Кёнигсберге, разразилась Семилетняя война. Наверное, многие помнят, что во время Семилетней войны Пруссия на некоторое время стала владением России. Как раз тогда и освободилось профессорское место в университете. Приват-доцент Иммануил Кант подал прошение на имя императрицы Елизаветы. Письмо императрице написано в соответствующих тому времени верноподданнических, самоуничижительных выражениях. Кант не один домогался звания профессора. Был другой претендент, имя которого, в отличие от имени Канта, теперь мало кому известно, — Ф. И. Бук. Но именно последний и получил должность — явно потому, что был старше. Кант же был относительно молодым философом и ученым. Но это были для Канта скорее внешние обстоятельства жизни, ибо пятнадцать лет заполнились упорной и очень плодотворной исследовательской и педагогической работой.

Кант читает лекции как ассистент профессора Кипке, и читает их в доме профессора. По обычаям того времени, профессорский дом должен был иметь просторное помещение для занятий — туда приходили студенты, и там им читались лекции. В доме профессора Кипке Кант вел самые разнообразные курсы. Кроме философии он читал лекции по медицине, физической географии, математике, читал эти нефилософские лекции с интересом и любовью. Но когда впоследствии эти лекции были опубликованы, потомков потрясло, насколько ограниченными сведениями по физической географии располагало человечество в кантовскую эпоху. Например, Россия, за исключением неко-

торых областей, была для Канта terra incognita. И то, что он писал о России, вряд ли можно воспринимать серьезно. Это относится и к ряду других стран. Что же касается математики или физики, которые он тоже преподавал, то, опираясь на некоторые математические выкладки его сочинений, специалисты пришли к выводу: Кант не был блестящим математиком. Правда, его ошибки в вычислениях «добыты» несколько позже, так что, возможно, речь скорее может идти о недостатках математики всего кантовского времени.

Но вот в чем Кант действительно находит себя, так это в философии. Сначала в философии, которая связана с естественнонаучными сюжетами, а затем и в философии, которая все больше обращается к проблемам человека. Впоследствии Кант скажет об изумлении перед звездным небом и властью морального закона над человеком. Да, именно изумление, удивление перед обширностью мироздания, перед его законообразностью и красотой, а также удивление перед совершенно непостижимой на первый взгляд властью морального закона в этом мире, преисполненном пороками,— это всегда было для Канта тайной, которую он силился разгадать. Разгадывание двух главных тайн началось еще до написания «Критики чистого разума», то есть еще в докритический, как принято говорить, период жизни Канта.

«Всеобщая естественная история и теория неба» (1755) — работа очень важная и для становления самого Канта, и для всей мировой философии, а в более широком смысле — и для мировой теоретической мысли. Ф. Энгельс, анализируя развитие естествознания и проникновение в него диалектики, скажет, что брешь в метафизическом способе понимания мира, то есть в представлении о мире как совокупности некоторых готовых, законченных процессов, пробила гипотеза Канта — Лапласа¹. Кантовский вариант гипотезы и был впервые изложен в названной работе. Правда, у кантовского сочинения была достойная сожаления судьба. Когда работа должна была уже появиться на книжном рынке, издатель разорился и даже не смог распродать тираж книги. Сочинение Канта почти что не попало в продажу. И только немногие экземпляры вошли в оборот культуры того времени. Конечно, впоследствии с гипотезой Канта ознакомились гораздо больше людей. Кантовские идеи были новыми, свежими и, вероятно, уже владели не только умом Канта. Недавно же они оформились в некую «коллективную» теорию-гипотезу Канта — Лапласа. В естествознании был более известен Лаплас, но известен, в сущности, тем же, чем мог прославить себя молодой, дотоле никому не ведомый философ и ученый Кант.

«Всеобщая естественная история и теория неба» — большая и сложная работа. Остановлю внимание читателя только на не-

¹ См.: *Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 350—351.*

которых ее моментах, которые, как мне представляется, имеют не только исторический интерес. Исследование Канта включает в себе интерес и для современного человека, для современного мышления. Прежде всего это относится к борьбе нового типа мышления против религиозной и философской догматики, к борьбе ученого, философа, который имел возможность использовать ростки нового критического мышления человечества. Тогда уже началась борьба французского Просвещения с религией, что было одним из идейных и духовных обстоятельств, обусловивших и подготовивших Великую французскую революцию. Когда К. Маркс говорил, что французская революция зародилась под черепной крышкой философа, то он имел в виду, в частности, французское вольнодумие, радикальную критику религии, церкви, теологии французскими философами XVIII века. Кант особенно почитал Руссо. Между ними существовала своего рода духовная связка: Руссо — Кант.

Попытаемся теперь представить себе путь идейного, нравственного становления Канта. Он постоянно в курсе событий, происходивших в соседней Франции. Но немецкому философу и ученому не то что недоступна, но, скорее, не по душе чисто французская форма критики религии и философской догматики. Почему? Отчасти в силу внешних условий: в Германии того времени, особенно в Пруссии, религия была тесно связана с государственным механизмом; она контролировала и систему образования. Религия и религиозная догматика буквально господствовали в немецких, в том числе прусских, университетах, будучи составным элементом системы власти, системы немецкого верноподданничества. Впоследствии молодой Гегель напишет, что при такой системе правительству приходит на ум проверять сердца и почки своих граждан. Разумеется, это сказано в переносном смысле, означавшем тотальный, дотошный досмотр за умами, поведением людей. В идейной слежке активную роль играла именно религиозная догматика. В этой стране очень и очень небезопасно было вставать на путь французского свободомыслия.

Но дело не только во внешних обстоятельствах. Немецкие философы не решаются порвать с религией, причем одновременно и в силу объективных социальных условий, традиций духа, и в силу некоторых идейных и личностных оснований. И это можно проследить как на жизненном пути, так и на работах Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля. И немецкая философия совершает в своем отношении к религии весьма радикальные преобразования устоявшихся стереотипов. С одной из радикальных для того времени, просто революционных идей и начинается работа Канта «Всеобщая естественная история и теория неба». Он открывает ее следующими словами: «Я избрал тему, которая по своей внутренней трудности, а также с точки зрения религии способна с самого начала вызвать у многих читателей неодобрение и предубеждение». А дальше идет изложение главного за-

мысла работы: «Найти то, что связывает между собой в систему великие звенья Вселенной во всей ее бесконечности; показать, как из первоначального состояния природы на основе механических законов образовались сами небесные тела и каков источник их движений,— понимание этого как будто далеко превосходит силы человеческого разума. С другой стороны, религия грозит торжественно выступить с обвинением против той дерзости, когда осмеливаются приписывать природе, предоставленной самой себе, такие следствия, в которых справедливо усматривают непосредственную руку всевышнего, и опасается найти в нескромности подобных размышлений доводы в защиту богоотступничества. Я прекрасно вижу все эти затруднения и все же не падаю духом. Я сознаю силу встающих передо мною препятствий и все же не унываю. Со слабой надеждой пустился я в опасное путешествие и уже вижу очертания новых стран. Те, кто найдет в себе мужество продолжить это исследование, вступят в эти страны и испытают чувство удовлетворения, назвав их своим именем» (С. 117). Кант еще, быть может, не решается назвать «новые страны» своим именем; то есть прямо отступить от некоторых центральных догм и принципов теологии. И об этом свидетельствует следующая фраза: «Я решился на это начинание, лишь убедившись, что оно не противоречит требованиям религии». Так противоречиво выглядит зачин работы Канта. Он начинает предприятие очень дерзкое, с точки зрения теологов, небогоугодное. И сам философ это хорошо понимает. Но одновременно он искренне полагает, что, объяснив природу из самой себя, предоставив именно природе все то, что происходит по ее законам и как бы устранив из этих процессов непосредственное вмешательство Бога-творца, он все-таки докажет величие и божественность, даже божественную красоту Мироздания. Значит, Кант мыслит себя человеком дерзким по отношению к догматике своего времени, но в то же время считает себя философом, исполняющим религиозный долг.

Налицо противоречие, которое характерно для всего, что сделал Кант. Будучи довольно смелым человеком, возможно, он и решился бы на богоотступничество и реализовал бы свой план. Однако на полное богоотступничество он не идет по принципиальным соображениям. Почему же тогда Кант все-таки находит место Богу в своей системе? В работе «Всеобщая естественная история и теория неба» означенное противоречие уже выступает довольно ясно. «Естественная» философия сильно теснит богословие. Ведь Кант стремится объяснить в великой системе «великие звенья Вселенной во всей ее бесконечности» и затем хочет показать, как из первоначального состояния материи и природы образовалось нынешнее ее состояние. Здесь вклинивается еще одно противоречие философии Канта. Он хочет дать объяснение природы на основе механических законов и принципов. Неоднократно подчеркивает, что развивает учение Ньютона, действительно великую для того времени естественно-

научную концепцию. Но как бы рядом прочерчивается идея: надо проследить генезис природы. Ведь она когда-то возникла, причем, по мнению Канта, возникла в соответствии с механическими законами. Для такого естественного, разумного объяснения Канту достаточно материи, ее первоначального хаотического состояния, а также сил притяжения и отталкивания. Но сами эти силы, а также весь процесс генезиса мира, бесконечной Вселенной прослеживаются Кантом не только и даже не столько на основе принципов механицизма.

Напомню, что Канту с самых его первых шагов в философии было важно и интересно построить *картину подвижного и одушевленного, динамичного мира*. Омертвление мира, которое получается при построении механистической его картины, Кант не может удовлетворить. Главный результат, достигнутый Кантом в данной работе, состоит как раз в том, что мир действительно предстает как динамичный, подвижный, исполненный живых сил и тенденций. Его невозможно постигнуть и тем более представить себе в генезисе, если ограничиться чисто механическими силами. Таким образом, Кант встает на путь *исследования мира согласно принципам диалектики*. Позднее он напишет очень интересную работу «Опыт введения отрицательных величин в философии». Это будет еще одна попытка ввести диалектику, в частности учение о противоположностях, о противоречиях, в картину мироздания, в том числе мира звездного, мира небесного. Кант еще увереннее пойдет по пути одушевления мира, придания ему диалектического динамизма, внутренней спонтанности, развития по законам внутренних противоречий. Это и будет начало диалектической концепции развития — очень важного достижения немецкой классической философии.

Понятие системы

Другая центральная идея кантовского труда, не менее интересная и перспективная, уже связана с введением понятия «система». Это понятие кажется нам в высшей степени современным. Представляется, что именно в наш век, в наше время ученые и философы стали работать с системными идеями, принципами и методами. На самом же деле понятие «система» очень широко использовалось еще в философии нового времени. Существовало уже немало работ, в название которых включалось слово «система». «Система природы» — такое очень популярное название дал, например, Гольбах, французский материалист, одной из своих книг.

Идея системности природы, как видим, не была придумана Кантом, но она была им использована, развита. Кант высказал мысль о том, что мироздание устроено системно, что, следовательно, есть некоторые законы сцепления звеньев, сфер, тел Вселенной, и в частности законы взаимосвязи небесных тел, в

совокупности своей образующих единую систему, которая сама есть своего рода система систем. Рассматривая мир планет Солнечной системы, Кант как раз на основе системной идеи сделал вывод, что уже известные планеты не могут исчерпывать целостной системы. К середине XVIII века человечеству были известны лишь шесть планет: Земля, Меркурий, Венера, Марс, Юпитер, Сатурн. Планеты, расположенные за Сатурном, еще не были открыты. Но Кант уверенно заявил, что там должны быть пока неведомые людям планеты. Так мыслитель, исходя из общей философской идеи, из некоторой системной логики мироздания, и не первый раз в своей жизни, совершил своего рода научное предсказание: еще при жизни Канта был открыт Уран, в XIX веке — Нептун, а в XX столетии — Плутон. Кант, по всей видимости, был рад узнать об открытии Урана, потому что как бы сбылось запланированное им открытие.

Еще одна проблема живо интересовала Канта; она же берedit умы и чувства многих людей сегодня. Ее можно сформулировать в виде вопроса: единственные ли мы, люди, мыслящие существа во Вселенной? И можно ли предположить, что есть разумные обитатели, собравшиеся по разуму на каких-то других планетах? Кант подходит к осмыслению этого вопроса скорее не как естествоиспытатель. Ведь еще и сегодня нет достоверных и достаточных знаний о том, есть ли разумная жизнь на других небесных телах, тем более не было их во времена Канта. Его рассуждения — предположительно-гипотетического плана, что некоторые из планет должны быть обитаемы. Во времена Канта и некоторые другие мыслители, ученые считали, что на иных, кроме Земли, планетах Солнечной системы должны жить разумные существа. Кант высказывает и такую идею: по истечении времени, предписанного для проживания здесь, на Земле, может начаться межпланетная жизнь человечества. Ведь нельзя же оставаться прикованными к одной «точке» мирового пространства. Кант высказывает, как видим, то самое устремление, прогностическое желание, которое в нашу эпоху начало реализовываться,— речь идет о путешествии людей к другим небесным телам, к другим планетам.

Приступив в 1755 году к чтению лекций в качестве приват-доцента, Кант поначалу был недоволен собой. Видно, не так легко давалось ему это искусство. Но чем дальше, тем больше появляется у него внимательных, заинтересованных, а потом и восторженных слушателей. Чтобы понять всю ценность лекций Канта, надо представить себе, насколько они были необычными. Ибо ведь лекции тогдашних заурядных философов обычно были смесью религиозных догматов, предрассудков, всяческих полуправд. Естественный подход к исследованию природы возникает в Германии, по сути дела, вместе с сочинениями Канта. Конечно, он проникает в общественное сознание также и через сочинения французских, английских философов, ученых-исследователей. Однако он по большей части еще был чужд сознанию тех

людей, которые тогда поставляли массовые знания в гимназиях и в университетах Германии, да, собственно, и всей Европы. Поэтому такой лектор, который сам, можно сказать, достигает высшей точки знаний своего времени, был настоящей редкостью. Тем большую редкость являл строгий к себе философ, который не рассказывает о том, в чем сам не вполне уверен, что многократно не доказал самому себе и не способен доказать своим слушателям. Вот почему лекции Канта все более привлекают пытливые умы Германии.

Молодежь уже наслышана о лекциях кёнигсбергского философа. И еще до того, как Кант становится профессором, на его лекции специально приезжают из других городов, университетов. Лектор-исследователь — вот, может быть, то самое главное и для того времени очень необычное, что соединилось в Канте. Гердер как бы мельком роняет такую фразу: «Ничто, достойное знания, не было для него безразлично». И в самом деле, все то, что происходит в обычной жизни, что волнует людей, не ускользает от внимания Канта, который на первый взгляд кажется далеким от повседневности, «книжным» философом. Некоторые события тогдашней истории и становятся для Канта поводом для исследования и анализа.

В 1765 году произошло землетрясение в Лиссабоне. То было страшное стихийное бедствие, похоронившее до того прекрасный город, принесшее огромные человеческие жертвы. Конечно, и до и после лиссабонского землетрясения происходили землетрясения, которые нередко оборачивались материальными и человеческими жертвами. Но землетрясение в Лиссабоне по ряду причин не только вписано в историю повседневной жизни тогдашних поколений, но и в историю культуры, приковав внимание не только тех, кто имел вообще обыкновение высказываться о явлениях природы, но и людей, занимавшихся философией. В этот период еще властвуют концепции Лейбница — Вольфа, в «корпусе» которых немалую роль играет многим известный мелиористский тезис: «Все к лучшему в этом лучшем из миров». Вольтер в «Кандиде» язвительно осмеял это воззрение. Землетрясение явно противоречит мировоззренческому благодушию, в какой-то мере подрывает идею божьего промысла.

Откликаясь на стихийное бедствие, занимавшее умы современников, Кант пишет работу о землетрясении в Лиссабоне. Он пытается выяснить естественные причины стихийного бедствия. Его также интересует, почему умы людей так будоражат именно непривычные, страшные происшествия, тогда как объяснение какого-либо не столь потрясающего воображение события могло быть не менее важным, чем осмысление причин землетрясений. От философа с новым типом мышления требуется, считает Кант, отвечать на тревоги, беды современников — вести вместе с ними размышления над событиями житейскими, природными, обычными или из ряда вон выходящими: с целью объяснить их с помощью методов строгого рассуждения и доказательства.

Кант предлагает свою концепцию землетрясения. И дело не в том, насколько она оказалась верной в свете современных представлений. Наверняка некоторые ее детали покажутся наивными сегодняшним специалистам по исследованию землетрясений. Но современные научные подходы не появились бы, если бы еще в прошлых столетиях вместо теологических, мистических объяснений не стал утверждаться естественнонаучный взгляд, если бы ученые и философы — среди них и Кант — не стремились воздействовать на невежественное общественное мнение с целью привить ему ростки естественного понимания таких на первый взгляд из ряда вон выходящих, «неестественных» явлений в природе.

Можно привести и другой пример. В Дании появляется человек, который именуется «духовидцем», — быстро ставший знаменитым Сведенборг. Возможно, он был одним из тогдашних экстрасенсов, если выражаться современным языком. Ему приписывали почти мистическую способность «читать» мысли людей, предсказывать или описывать события, происходящие от него на большом расстоянии. По этому поводу Кант пишет работу, которая называется «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика». В ней подробно рассказывается о случаях, которые принесли Сведенборгу известность. Например, он нашел для одной дамы документы, спрятанные ее ранее умершим мужем в потайном шкафчике; или другой эпизод: во время присутствия на светском рауте Сведенборг вдруг побледнел, сказав, что в таком-то местечке разразился пожар. И оказался прав. Кант, размышляя о Сведенборге, поступает примерно так же, как некоторые современные ученые, решившие вторгнуться в сегодняшний спор об экстрасенсах, телепатии и т. д. Они не отрицают существования самих этих интересных и необычных явлений. Но одновременно признают: пока не существует удовлетворительных точных объяснений, задача ученых — бороться против массовых предрассудков, легковерия, против тех «теорий», которые научно не обоснованы.

Прежде всего Кант категорически возражает против того, чтобы о духовном судить как о чем-то чисто мистическом, чтобы объяснение духовных явлений вообще отрывать от требований и критериев строгого научного объяснения. Философ — против ссылок на какие-то мистические, магические способности души, некие иррациональные силы и т. д. и т. п. Довольно подробно разобраны в названной работе Канта самые разные объяснения способностей Сведенборга, главным образом мистифицированные версии, которые философ отвергает. Из выкладок, опровержений Канта напрашивается главный вывод, представляющий собой большую ценность не только для его времени, но, думаю, и для нашей эпохи, которая, увы, не может похвастаться уменьшившимся легковерием толпы.

Кант рассуждает так: еще очень мало известно о человеческом духе, о человеческой душе, о том, что происходит с чело-

веком, каковы его разум, чувства, эмоции, стремления, побуждения, испытываемые им удовольствия и неудовольствия; мы никак не можем ухватить, где проходит разделительная граница между тем, что объяснимо, рационально, что так или иначе выразимо, и тем, что мы выразить не можем, но тем не менее в себе ощущаем. Эта граница, говорит Кант, очень подвижна, но она существует. И философ ставит задачу не мистического, а *рационального, научно-философского познания человеческого духа*, всего богатства человеческого духовного мира. В этом огромная ценность работы «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика». Кант ярко и остроумно выискивает вымыслы, фантазии, иллюзии, которые роятся вокруг необычных человеческих возможностей и способностей. «Грезы духовидца» он предлагает заменить творческой фантазией философа-метафизика, который решается на очень широкое исследование человеческого духа, внутренних побуждений и скрытых мотивов жизни человеческого существа.

У Канта есть еще одна работа, написанная в 1764 году в ответ на житейское событие. В окрестностях одного из немецких городов появляется пастух, который бродит со своим стадом; он — сумасшедший, но форма его помешательства кажется людям непонятной, таинственной и жуткой; непостижимыми кажутся его дела и слова. И опять Кант использует это необычное событие как повод для философских размышлений: его беспокоит то, сколько выдумок, небылиц, фантазий сразу предлагается для «объяснения» помешательства. Но в работе, которая называется «Опыт о болезнях головы», Кант только отталкивается от упомянутого события, ставя проблему куда более широкую, чем душевные болезни. Он не предлагает естественнонаучную, психиатрическую концепцию, которая истолковывает душевные болезни с точки зрения строгих научных методов — таковые в его время были еще очень мало развиты. Но его очерк весьма интересен. Кант дает ценные практические советы, нацеленные на то, чтобы человек смог обрести душевное равновесие. А давать такие советы философ имел все основания: он сам достиг удивительной стабильности личности, глубокой душевной сосредоточенности. Этому помогала убежденность в том, что ценности, которыми он руководствовался, избранный стиль жизни и поведения достойны уважения и самоуважения.

Когда Кант приобрел известность в Германии и за ее пределами, то его стали наперебой приглашать в разные университеты, обещая и большее жалованье, и большие почести. Но Кант так и не покинул Кёнигсберга. И не из-за того, что был привязан к родному городу. Главное, он опасался, что радикальные изменения жизни отвлекут его от творчества и систематического труда. И даже тогда, когда пришло приглашение из Галле — и не от кого-нибудь, а от министра Цедлица, его восторженного почитателя, Кант тоже отказался.

Кант сам выбрал для себя спокойное, равновесное состояние

духа. Оно, в свою очередь, поддерживалось четким сознанием равновесия ценностей, предпочтением творчества и неустанного труда в философии и культуре, а также того, что служило этим целям,— всему остальному, для него второстепенному. Второстепенное же никогда не выходило за рамки самого необходимого, достаточного. Впрочем, жизнь преподавателя, тем более профессора немецкого университета XVIII века, была вполне сносной: у Канта были собственный дом, хорошая библиотека; к нему приходили гости, друзья; у него был преданный слуга, знавший все привычки хозяина; в принципе была возможность путешествовать, хотя Кант ею не пользовался. Но соответственно уже ясному тогда значению своей личности в культуре Европы философ вполне мог изменить скромное положение, в котором находился. Но он предпочел отказ от всяких «больше» и «лучше», сознательно ограничился самым необходимым. И обрел спокойствие, самостоятельность духа, достоинство личности, несуетность, упорядоченность жизни.

В 70—80-е годы Канта привлекают уже не только и не столько те естественнонаучные, практически интересные сюжеты, о которых шла речь. Кант начинает искать и обосновывать *новые пути в философии*, полагая, что размышления по отдельным проблемам интересны, должны вестись, но главное — нужно искать *фундаментальные основания философии*. Нужно произвести, считает Кант, настоящий переворот в философии. Он потом назовет этот переворот «коперниканским».

И Кант, в высшей степени скромный, требовательный к себе мыслитель, был тем не менее уверен в своем высоком предназначении. По крайней мере начать коперниканский переворот в философии мыслитель считает самым святым делом. В «докритическом» развитии Канта (до 1781 года) наиболее интересны теоретические точки роста, из которых потом родились «Критика чистого разума» и «Критика практического разума».

2. ЗАМЫСЕЛ «КРИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ» И ПЕРЕХОД К ЕЕ СОЗДАНИЮ

Два главных произведения Канта образуют мостик к «Критике чистого разума». Одно из них называется «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного»¹ (написано в 1764 году), второе — «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира» (1770). Последнее — вместе с еще одним небольшим, но примечательным документом, письмом к Марку Герцу от 1772 года — содержит некоторые идеи и замыслы «Критики чистого разума». Но со времени созревания замысла до выхода в свет «Критики чистого разума» прошло целых де-

¹ См.: *Кант И. Соч.:* В 6 т. Т. 2. Вслед за основным текстом работы публикуется приложение к ней (из рукописей, опубликованных посмертно).

вать лет. За девять лет Кант не публиковал ничего, кроме отдельных мелких работ; он обдумывал, вынашивал идеи «Критики чистого разума». И это тоже говорит о величайшей требовательности и ответственности Канта, достойных великого ученого и философа.

О чувствах прекрасного и возвышенного

Работа «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного» посвящена теме довольно традиционной для истории философии и истории эстетики. О человеческих чувствах — о страстях, или аффектах, — писал почти всякий крупный философ. (Кстати, эта тема, всегда волновавшая философов, увы, почти исчезла из современных отечественных работ по философии.) Декарт написал трактат «О страстях души». Спиноза в своей «Этике» специально исследовал аффекты¹. По отношению к этим попыткам философов XVII столетия, а также к сочинениям французских материалистов, которые много занимались этой проблематикой, произведение Канта на первый взгляд выглядит как исследование частного характера. Кант задался целью исследовать два чувства — чувство возвышенного и чувство прекрасного. Но, забегая вперед, скажу, что работа перерастает в философское размышление гораздо более широкого плана. Для Канта переживание возвышенного и прекрасного в наибольшей степени характеризует именно *человечность* наших чувств. Ведь чувства человека — целый мир самых различных страстей, аффектов, устремлений. Среди них есть такие (это уже тема более позднего Канта, проблематика «Критики практического разума»), которые скорее приближают человека к животному, подчеркивают в человеке низменное, злое, агрессивное. Чтобы предостеречь людей против некоторых страстей, устремлений, которые могут тянуть его назад, к состоянию животного или варвара, чувства человека необходимо строго исследовать.

Но есть в человеке такие страсти, чувства, которые как раз возвышают его, приближают к истинно человеческому. Таковы чувства возвышенного и прекрасного. Кант так и начинает свою работу: «Различные ощущения приятного или неприятного основываются не столько на свойстве внешних вещей, возбуждающих эти ощущения, сколько на присущем каждому человеку чувстве удовольствия или неудовольствия от этого возбуждения». Далее Кант очень логично рассуждает о том, что «одни люди испытывают радость по поводу того, что у других вызывает отвращение...»² Приводится и пример: любовная страсть какого-то

¹ В книге «Философия эпохи ранних буржуазных революций» (М., 1983) я пыталась кратко рассмотреть самое интересное в учениях об аффектах философов XVII века.

² Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 2. С. 127. Далее указания на цитируемые страницы этого тома даны в тексте.

человека к другому нередко вызывает недоумение, непонимание, остается загадкой для окружающих. Но в принципе все же есть удовольствия и неудовольствия, которые понятны нам, нами признаются, — они-то и позволяют на достойных объектах исследовать истинно человеческие побуждения. И Кант приглашает присмотреться к этим чувствам, чтобы открыть, что в них главное, а что второстепенное.

Интересно само построение работы: сначала обозначается предмет исследования; потом следует раздел, который назван «О свойствах возвышенного или прекрасного у человека вообще». Здесь говорится об определении чувства прекрасного и возвышенного и о связи этих определений с разделением видов и жанров искусства. Например, трагедия, считает Кант, скорее возбуждает в нас и «приводит в действие» чувства возвышенного, тогда как комедия — скорее сфера действия чувства прекрасного. Кант высказывает иногда спорные утверждения. Но для него главное — не тезисно, афористично высказанные утверждения, а *обнаружение общего* между чувствами возвышенного и прекрасного, что опять-таки ведет его к раскрытию человеческого в человеке, к подлинно и истинно человеческому. Здесь уже начинает прорисовываться, пока еще не вполне ясно и четко, тема, которая в моральном учении Канта, в кантовском учении о человеке превратится в центральную.

Кант хочет размежевать две тенденции человеческой жизнедеятельности, поведения, а значит, и человеческих чувств. Одна тенденция — это *благосклонность, благорасположение* (которые, в частности, проявляются в наших чувствах возвышенного и прекрасного), *сочувствие*, которое мы испытываем к благоприятным для нас ситуациям, людям, нужным и приятным нам вещам. Нам всем нравится, рассуждает Кант, порою вызывая в нас чувство возвышенного и прекрасного, когда один человек ведет себя по-доброму по отношению к другому человеку. Мы предпочитаем добродетельность, благорасположение. Нас вообще привлекает добрый человек и отталкивает человек злой. «Благосклонные» чувства и поступки тоже многообразны. Пример их — благожелательность к людям. «Некоторое мягкосердечие, легко превращающееся в теплое чувство *сострадания*, прекрасно и привлекательно; оно свидетельствует о доброжелательном участии в судьбе других людей, к чему сводятся также и принципы добродетели». Но Кант тут же добавляет: «Однако эта благонравная склонность все же слаба и всегда слепа» (С. 137).

Второй вид чувства благожелательности — услужливость, вежливость: «стремление быть приятным другим своей приветливостью, готовностью пойти навстречу желаниям других и сообразовывать свое поведение с их настроениями. Эта привлекательная обходительность прекрасна, и такая отзывчивость благородна». Все так, но и здесь Кант спешит добавить, что «это чувство вовсе не добродетель; более того, там, где высокие принципы не ограничивают и не ослабляют его, из него могут воз-

никнуть всевозможные пороки» (С. 138). Так и слышится голос почитаемого Кантом Руссо: в галантный век, век куртуазности великие моралисты обличали лицемерие, скрывавшееся под маской «модной» обходительности. (Применительно к сегодняшним условиям нашей страны — где то и дело натыкаешься на плакаты: «Ничто не дается так дешево и не ценится так дорого, как вежливость» и где «привлекательная обходительность» сделалась, пожалуй, дефицитнее других дефицитов — стоит особо подчеркнуть первую часть рассуждения Канта: «готовность пойти навстречу желаниям других» прекрасна!) Философ предлагает придирчивее разобратся как раз в этих по видимости добрых человеческих чувствах, по видимости привлекательных человеческих поступках и постараться выделить из них те, которые являются несомненно и прочно добрыми — «добрыми по истине». Он приводит немало примеров, позволяющих сдернуть покров с некой сентиментальной, внешней, поверхностной доброты.

Кант приходит к выводу: «При более пристальном внимании легко найти, что, как ни привлекательно сострадание, оно все же не обладает качеством добродетели. Страдающий ребенок, несчастная и милая женщина заставляют наше сердце наполниться этим чувством уныния, в то же время мы хладнокровно воспринимаем весть о большом сражении, в котором, как это легко сообразить, значительная часть человеческого рода должна безвинно погибнуть в ужасающих мучениях. Иной государь, с грустью отвращавший свое лицо из сострадания к какому-то одному несчастному человеку, тем не менее нередко из тщеславия отдает приказ о войне. Никакой пропорции в действии здесь нет; как же можно в таком случае сказать, что всеобщая любовь к людям есть причина [этих действий]?» (С. 137—138). В самом деле, вспомним, с каким упоением пишется история страны, народа как история одержанных побед. Это, конечно, можно принять — в случаях, когда победы одерживаются в борьбе с захватчиками, стремящимися покорить, завоевать вашу страну, ваш народ. Но, по Канту, всегда, когда речь идет о войнах, человеческих жертвах, неуместен восторженный тон, напоминающий звон фанфар.

Кант прав и в другом своем почти бытовом наблюдении: люди, проливая слезы сострадания и умиления в каких-то отдельных случаях, равнодушно, без всякого душевного трепета слышат о массовых убийствах, надругательствах, произошли ли они в прошлой или сегодняшней истории. Это противоречие, глубоко укорененное в человеческой природе, Кант выводит на свет божий. Мыслитель хочет различить иногда показное, иногда искреннее, но не столь прочное и действенное сострадание к человеку и ту человечность, которая глубока и основательна. «Только тогда, когда мы подчиняем свои особые склонности такой обширной склонности, наши добрые стремления могут находить для себя соответственное применение и способствовать претворению в жизнь той благородной пристойности, которая и составляет красоту добродетели,— пишет Кант.— Зная слабость

человеческой природы и ничтожность власти, какую всеобщее моральное чувство могло бы проявить в отношении большинства [человеческих] сердец, провидение вложило в нас подобного рода вспомогательные стремления в качестве дополнений к добродетели; и эти стремления таковы, что, в то время как одних они и без наличия принципов побуждают к благородным поступкам, другим, руководствующимся этими принципами, они способны дать более сильный толчок к добродетели и более сильное к ней побуждение» (С. 139).

Проводя различие между адаптированными (больше показными, ритуальными, внешними) добродетелями и добродетелью истинной, Кант тем самым уже подходит к пониманию различия, которое в более развитом, аргументированном виде положит в основу «Критики практического разума», — к различению так называемых *легальных* и *моральных* поступков. Это различие, в свою очередь, проложит путь в парадоксальный мир кантовского исследования *морали и нравственности*, мир совершенно особый, сконцентрированный на высочайших, абсолютных, неуступчиво выбранных Кантом образцах человеческой нравственности. Но пока эта интереснейшая тема намечена лишь пунктиром: у докритического Канта мир этот и связанные с его толкованием серьезные проблемы только еще показались на горизонте исследования.

Обозначив здесь этот горизонт, Кант переходит к следующей теме, к разделу, который он называет «О различии возвышенного и прекрасного у мужчин и женщин». Это изящный, немного насмешливый текст, проникнутый галантным почитанием женщин, признанием их несомненных достоинств, особенно тех, которые ассоциируются со словом «прекрасное». «Тот, кто первый назвал женщин *прекрасным полом*, — пишет Кант, — хотел, быть может, сказать этим нечто лестное для них, но на самом деле он выразил нечто большее, чем сам предполагал. Мы не будем уже говорить о том, что облик женщины вообще тоньше, черты нежнее и мягче, что дружелюбие, шутка и приветливость выражены на ее лице сильнее и привлекательнее, чем у мужчины; не следует забывать также и о скрытой волшебной силе, которой она склоняет нашу страсть к благоприятному о ней мнению. Помимо этого, в самом душевном строе прекрасного пола прежде всего заложены своеобразные черты, явственно отличающие его от нашего пола и отмеченные главным образом печатью *прекрасного*» (С. 151).

Такими лестными для «прекрасного пола» словами Кант открывает размышления о некоторых особенностях женской психологии, женского характера, внешности женщины, того образа жизни и поведения, к которому женщины склонны. Ему не откажешь в метких наблюдениях. Но едва ли эти наблюдения можно соотнести с потенциальной мощью и тонкостью кантовской мысли. Это скорее размышление галантного светского мужчины, чем великого философа. «У женщины, — очень мило замечает

Кант,— более сильна прирожденная склонность ко всему красивому, изящному и нарядному. Уже в детстве женщины с большой охотой наряжаются и находят удовольствие в украшениях. Они чистоплотны и очень чувствительны ко всему, что вызывает отвращение. Они любят шутку, и, если только у них хорошее настроение, их можно забавлять безделушками. Очень рано они приобретают благовидный вид, умеют держать себя и владеют собой; и все это в таком возрасте, когда наша благовоспитанная мужская молодежь еще необузданна, неуклюжа и застенчива» (С. 152).

Но как только заходит речь о способности женщин заниматься какими-то серьезными делами, скажем наукой или философией, то Кант рассуждает вполне в духе своего времени. Нет, философ не отказывает женщинам в уме, в способности усвоить научные истины. Но удел женщины, по Канту, всего лишь «прекрасный ум», тогда как мужчинам дан «глубокий ум» (С. 153), «ее философия не умствования, а чувство» (С. 154). Тема размышлений о характере, уме, поведении женщин весьма традиционно связана преимущественно с любовью, семьей, светской жизнью и т. д. Но вот о любви и роли женщины в отношении полов Кант высказывает мысли, сходные с теми, которые в борьбе с предрассудками добывали и отстаивали передовая культура и литература XVIII века. Кант заявляет, что в любви, в общении мужчины и женщины — если, конечно, рассматривать проблему не во всем объеме, а так, как она ставится в пределах размышления о возвышенном и прекрасном,— подлинно возвышенные, истинно прекрасные чувства у мужчины и у женщины вызывает любовь, основанная на нравственной высоте и чистоте чувства, на духовности общения. Одним словом, распространенному суждению «галантного века» о женщине как изящном, красивом существе, призванном удовлетворять прихоти мужчины, Кант противопоставляет идею *нравственно благородных, высоких и чистых чувств*. И на первое место опять-таки ставятся духовные, нравственные ценности.

Четвертый раздел работы Канта называется «О национальных характерах, поскольку они основываются на разном чувстве возвышенного и прекрасного». Канта интересовала проблема национальной психологии. И тему возвышенного и прекрасного он явно использует для того, чтобы над этой проблемой поразмышлять. Кстати, позднее Кант напишет большие сочинения о человеческих расах. Он выскажет идеи, которые ему никогда не могли простить немецкие расисты: человеческие расы происходят из единого корня природы и, следовательно, нет и не может быть никаких избранных рас. Только различные обстоятельства истории могут ставить одну расу в более благоприятное положение, чем другую. Но и это не может служить доводом в пользу идеи о превосходстве одной расы над другой. Человеческий род един, но выступает в нескольких ипостасях, какими являются четыре расы. Различия рас с точки зрения физических, психиче-

ских, психологических характеристик — интересный и важный предмет изучения.

В рассматриваемой здесь работе Кант обращается к осмыслению различий национальных характеров — под углом зрения ее основной темы: как смотрят на возвышенное и прекрасное люди разных наций? Некоторые нации вообще не подвергаются у него анализу, Кант их плохо знает и не позволяет себе о них высказываться. Речь у него идет главным образом о европейских народах, нациях, чьи государства ближе всего расположены к Германии: о французах, англичанах, испанцах. Нельзя сказать, что суждения, высказанные Кантом, очень уж глубоки и оригинальны. Сопоставления, характеристики, подобные кантовским, можно найти и у средних писателей.

Однако небезынтесны некоторые подмеченные Кантом в процессе сравнительного анализа особенности национальных характеров с точки зрения чувств прекрасного и возвышенного. Так, сравнивая немцев с французами и англичанами, он пишет: «...немец имеет менее развитое чувство прекрасного сравнительно с французом и менее развитое чувство возвышенного, чем у англичанина; но в тех случаях, когда оба чувства связаны между собой, проявление их более соответствует чувству немца; равным образом ему удается избегать и тех ошибок, впасть в которые могла бы только неумеренная сила каждого из этих чувств» (С. 169). «Тонкие шутки, комедия, веселая сатира, любовный флирт, легкий и плавный стиль — все это оригинально во Франции. В Англии, напротив, — глубокие мысли, трагедия, эпические поэмы и вообще массивное золото остроумия, которое под французским молотком обращается в тонкие листки большой поверхности. В Германии остроумие все еще сильно просвечивает через фольгу. Прежде оно было кричащим; однако, благодаря рассудительности нации и следуя примерам, оно, правда, стало более привлекательным и благородным, но первое [из этих свойств] — с меньшей наивностью, а второе — с менее смелым размахом, чем у только что упомянутых народов» (С. 169—170).

Вот так строятся «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного» — сочинение, которое читается с живым интересом. Но, пожалуй, его можно считать скорее «пробой пера», чем плодом глубокого исследования.

Руссо и Кант: проблема цивилизации и человек

Как нередко бывает с крупными мыслителями, иногда большее богатство их идей и догадок скрывается в заметках, замыслах, подготовительных рукописях к той или иной работе. В этом убеждает и рукопись Канта, которая была собрана самим автором из заметок, записок, фрагментов и издана посмертно в качестве приложения к «Наблюдениям над чувством прекрасного и возвышенного». Как правильно отмечают исследователи, рукопись

фрагментарна, скорее состоит из некоторых афоризмов, чем является целостным исследованием. Но есть в этой работе то, что существенно и для самого Канта, и для развития европейской мысли второй половины XVIII века. Из рукописи видно, насколько важно было для Канта проникнуть в тревожившие, возбуждавшие умы многих образованных европейцев философские и нравственные идеи руссоизма. О том, какое воздействие на Канта оказал Руссо, прямо говорит на страницах рукописи сам автор: «...я по своей склонности исследователь. Я испытываю огромную жажду познания, неутолимое беспокойное стремление двигаться вперед или удовлетворение от каждого достигнутого успеха. Было время, когда я думал, что все это может сделать честь человечеству, и я презирал чернь, ничего не знающую. Руссо исправил меня. Указанное ослепляющее превосходство исчезает; я учусь уважать людей и чувствовал бы себя гораздо менее полезным, чем обыкновенный рабочий, если бы не думал, что данное рассуждение может придать ценность всем остальным, устанавливая права человечества» (С. 205). Эти слова позволяют заключить, что Кант пережил, вероятно, какой-то нравственный переворот благодаря чтению, изучению Руссо. Освободительное влияние руссоистской критики цивилизации испытали тогда многие мыслящие люди в Европе. Кант был среди них. Он заразился идеей Руссо о том, что более высокая нравственность и более глубокая человечность заключены не там, где о них больше и красивее всего разглагольствуют. Руссо противопоставил естественного человека и человека цивилизации. В то же время молодой мыслитель Кант не только отмечает огромное воздействие демократических установок Руссо, но и вступает в непростой, очень важный для него спор со знаменитым французским мыслителем.

Конечно, вклад Руссо в рассуждение о человеке и человеческой цивилизации, признает Кант, огромен. В чем же, согласно Канту, состоит этот вклад? Да в том, что Руссо подчеркивает права человека и его достоинство, причем человека вообще, любого, в том числе самого простого человека. Он предпочитает естественность и простоту человеческого поведения лицемерному поведению знати. Влияние Руссо пало на благодатную почву, видимо, еще и потому, что в то же самое время немецкая литература переживала период сходной переоценки ценностей, в результате которой были зафиксированы противоречия цивилизации: между прокламируемой нравственностью и реальной безнравственностью, между внешне блестящим фасадом цивилизованности и низкой нравственностью немалого числа людей, которым посчастливилось приобрести знания, поднатореть в искусстве и в науках. Призыв возвратиться к более простым, но в то же время и к более искренним, теплым нравственным чувствам был знаменем всей передовой культуры того времени. Но Руссо, бесспорно, являлся идейным лидером этого важного социокультурного движения. Именно Руссо с особой силой призвал,

научил многих уважать достоинство простого человека — факт, который удостоверял и Кант.

Французская культура, а потом и Великая французская революция донесли до Германии ту же мысль, воплотившуюся во множестве оттенков чувств, идей, действий. Впоследствии Фихте, Шеллинг и Гегель будут выводить из нее свою концепцию достоинства человека, идеологию изначального человеческого величия. Но все начнется для них с Канта. «Голова закружится от той высоты, на которую Кант вознес человека», — скажет потом молодой Гегель. Это означает, что для последующей немецкой культуры Кант стоит в ряду тех, кто воспринял идею человеческого достоинства, защитил ее и развил, *воплотил в развернутую философскую концепцию*.

В работе, о которой ведется здесь речь, Кант делает лишь первые шаги на своем гуманистическом пути.

Идея человеческого достоинства, воспитания в себе свободной личности, которой было дано, как говорил еще А. П. Чехов, научиться по капле «выдавливаться из себя раба», не только не устарела в наше время, но, пожалуй, наполнилась еще большим смыслом. Каждое поколение людей по-своему решает столь насущный вопрос и переживает его, потому что никогда достоинство и человечность не даются человеку легко и просто. Наоборот, всегда гораздо проще быть (употреблю здесь немецкое слово «Untertann») «верноподданным». Кант прекрасно понимал, что такое верноподданность, потому что это качество, о чем не раз заявляли великие немецкие писатели, — в характере немцев. (Разумеется, не только их.) Тогдашняя Германия состояла из многих государств, и в каждом из них были свои образцовые верноподданные. Передовая немецкая культура яростно боролась против верноподданничества в человеке. И Франция, которая приближалась к своей революции, давала, может быть, наиболее яркие уроки смелости и радикальности в воспитании свободы и достоинства человека. В немецкой культуре уроки эти охотно извлекались, потому что лучшие ее представители горячо разделяли эту идею.

Кант действительно идет за Руссо — идет вместе со всей гуманистической культурой эпохи. Он ставит вопрос широко, масштабно, философски, пролагая путь будущей новаторской философии человека, своей собственной и той, которую будет впоследствии развивать вся немецкая классика. «Чрезвычайно важно для человека знать, — пишет Кант, — как надлежащим образом занять свое место в мире, и правильно понять, каким надо быть, чтобы быть человеком. Но если он признает лишь пустую любовь или удовольствия, которые, правда, лестны для него, но для которых он не создан, — удовольствия, противоречащие установлениям, указанным ему природой, если он признает нравственные свойства, имеющие [лишь] внешний блеск, то он будет нарушать прекрасный порядок природы и только уготовит гибель себе и другим: он покидает свое место, раз его уже не удовлет-

воряет быть тем, к чему он предназначен. Поскольку он выходит из человеческой сферы, он ничто, и созданный этим пробел распространяет его гибель на соседние с ним члены [целого]» (С. 204).

Сказано, быть может, не очень изящно; не отточен стиль. Но какая это правильная мысль! Когда какие-то люди, «группы» людей, «покидают свое место», предназначенное им как человеческим существам, то как же это бывает заразительно! Кант считает, что «пробел» вокруг таких людей начинает расширяться. Как он прав! Значит, к каждому человеку обращен вызов: он должен не терять своего места, своей позиции в мире. И об этом во весь голос должна говорить философия. Дальше мы увидим, как трансформируется у Канта эта в общем замечательная и всегда современная тема — она перерастает в идею так называемого *категорического императива*, то есть идею, которую пока кратко можно выразить так: человек должен ощущать себя носителем человечности, отвечать за себя так, как если бы он отвечал за все человечество. Взаимопроникновение, строгая, по Канту, взаимосвязь собственного обновления, собственной нравственной устойчивости и возвышения или падения человечества — строгая и непреложная. Сегодня, когда так много людей и в столь многих действиях «выходит из человеческой сферы», — не вспомнить ли нам урок Канта?

Но, как уже было сказано, Кант не только идет вслед за Руссо, поддерживает его идеи, но и начинает с ним *полемизировать*. В чем же спор? Кант в общем не приемлет руссоистскую идею возврата к «естественному состоянию» человека, не разделяет в качестве панацеи от бед цивилизации рецепта Руссо быть ближе к природе, к естественному в человеке и в человеческой жизни, тем более для мыслящего и еще сохранившего нравственность человека стать отшельником, бежать от цивилизации, чтобы удержать и развить нравственные начала. Не входя в подробную критику этого руссоистского идеала, Кант выражает несогласие с Руссо в общей философской формуле: «Метод Руссо — синтетический, и исходит он из естественного человека; мой метод — аналитический, и исхожу я из человека цивилизованного» (С. 192).

Толковать сказанное Кантом можно по-разному. Не вникая пока в значение слов «аналитический» и «синтетический», важно подчеркнуть различие подходов Канта и Руссо по содержанию. Для Руссо главное — естественный человек; он из него исходит и к нему возвращается. Для Канта главное — человек цивилизованный. Почему же Кант предпочитает не высоконравственного вроде бы «естественного» человека, а уж точно наделенного многими пороками и страданиями человека цивилизации? Может быть, Кант не согласен с критической картиной цивилизации, начертанной Руссо? Постановка этих вопросов и ответ на них содержатся не только в разбираемой рукописи Канта. Тему цивилизации и цивилизованного человека он будет затем подни-

мать и в других своих работах — например, в сочинении «О предполагаемом начале человеческой истории», в котором он уже ведет более глубокую полемику с Руссо по центральному вопросу: что такое человеческая цивилизация и возможно ли от нее просто отказаться? Да и правильно ли от нее отказываться?

Кант согласен: многие болезни и противоречия цивилизации обрисованы Руссо правильно. Но человеку уже не дано «отступить» назад, просто перейти в некое естественное состояние. Да и было ли когда-либо в истории естественное состояние? Для Канта это тоже вопрос открытый. Ясный и доказательный ответ на него вряд ли возможен. Но уж во всяком случае для человека цивилизации «естественное», то есть нецивилизованное, состояние (не как единичный случай, а как рецепт для всех людей) — несбыточная утопия. Хотя вернуться в такое состояние человечеству и не дано, само напоминание Руссо и руссоистов есть ревальвация некоторых важных ценностей, зовущих жить не во вражде, а в согласии с природой вне и внутри нас.

Мы и сейчас, в конце XX века, переживаем ревальвацию сходных ценностей. Ближе к природе — это ведь не праздный лозунг, а выражение предпочтений, склонностей, свидетельство неблагополучия в отношениях человека, человечества и природы. Об этом очень хорошо сказал Кант: «Если говорят о счастье дикаря, то это не для того, чтобы вернуться в леса, а лишь для того, чтобы знать, что пришлось потерять в одном отношении, приобретая в другом; чтобы, наслаждаясь богатством общественной жизни, не слишком предаваться неестественным и приносящим несчастье склонностям, присущим такой жизни, и чтобы, оставаясь цивилизованным человеком, быть верным природе» (С. 199). Природа — как самоценность — сегодня еще чаще попадает в поле зрения человечества, чем несколько столетий и даже десятилетий тому назад. Эта новая идейная волна в чем-то подобна руссоизму. И крепнущая критика современной цивилизации нередко родственна антицивилизационному гневу Руссо. Правда, Руссо больше говорил о том, что человек испортил самого себя, став человеком цивилизации, чем о том, что он, человек, испоганил окружающую природу. В XVIII веке воздействие человека на природу не было таким массивным, как сегодня. Но ведь мы и ныне часто говорим о том, как тревожно обстоит дело с человеческой экологией. А эта проблема, бесспорно, восходит к Руссо.

Кант, не отрицая болезненности проблемы, подходит к ее решению, как мне кажется, куда более глубоко и реалистично, чем Руссо. Взгляды Руссо — романтическая реакция на выявившиеся противоречия цивилизации. Идеи Канта — реакция уже не романтическая, а трезвая, взвешенная, *научно-философская*. Главный аргумент Канта никак нельзя свести к верной констатации, что возврата назад, к некоему идиллическому естественному состоянию, нет и быть не может. Конечно, и констатация небесполезна. Сколько бы люди ни стремились «назад к природе», они

все равно найдут ее не такой, какой хотели бы видеть, а такой, какой она уже стала под влиянием человеческого в нее вмешательства, то есть под влиянием цивилизации. Это же относится и к самому человеку. Кант, правда, поддерживает Руссо в его устремлении внимательно проанализировать противоречия цивилизации, выяснить, что же произошло с человеком цивилизации и его нравственностью.

Нет смысла доказывать, что сегодня мы стоим перед теми же острыми вопросами. Важно выяснить, причем выяснить честно, ответственно, каковы достижения и противоречия человеческой цивилизации. Слава Богу, нам теперь стало ясно то, чего мы не желали замечать целые десятилетия: противоречия современной цивилизации — не те противоречия, которые порождены только капитализмом, которые есть «у них», в странах капитализма, а у нас якобы отсутствуют. Нет, эти противоречия свойственны всей цивилизации. Они именно *общецивилизационные*. Впервые мы признали это, говоря о глобальных проблемах: от противоречий цивилизации страдала в прошлом и страдает сегодня вся цивилизация. Некоторые из них, нависшие как дамоклов меч над современной цивилизацией, человечество пока еще не знает, как решить, как с ними справиться. Скажем, как ускоренно развивать производство — и не уничтожать природу; как развивать науку и технику — и избегать их вредных последствий; как в единой системе решать задачи управления обществом — и в то же время не подавлять инициативу индивидов? Эти вопросы — цивилизационные трудности и противоречия. (Конечно, решение противоречий, в том числе и цивилизационных, в значительной степени зависит от условий той или иной страны, в том числе от того, какая в стране социальная система. Но это уже особый вопрос.) Одним словом, развитие цивилизации, ее противоречий — актуальнейшая из проблем современности. У ее истоков — спор Канта с Руссо. И в этом споре я лично — на стороне Канта.

Кант заимствовал у Руссо проблематику цивилизации и человека цивилизации, но он исследовал ее, как уже было сказано, более глубоко и реалистично. Что такое «человек цивилизованный»? В работе «О предполагаемом начале человеческой истории» Кант пришел к выводу, что именно цивилизация дала в руки человеку средства стать человеком. Без цивилизации он не выбрался бы ни из животного состояния, ни из состояния варварства. Человек, по Канту, становится человеком как раз благодаря тому, что побеждает в себе животное начало, устанавливает правила человеческой жизни и человеческого поведения. Цивилизация — таково резюме кантовского рассуждения — *ценна прежде всего тем, что она научила человека обращаться со своими желаниями, потребностями, устремлениями*, научила сдерживать одни свои желания, а другим — давать большой простор; цивилизация учит находить новые средства для удовлетворения неустранимых и благородных человеческих желаний. Самое главное для Канта — то, благодаря чему человек и становится че-

ловеком: он принимает в расчет другое человеческое существо. Конечно, Кант не забывает о том, что и в животном мире есть некоторые проявления взаимопомощи, взаимовыручки, можно даже сказать — любви; и в животном мире мать любит своих детенышей. Животная семья, животное стадо — некоторые природные начала, из которых потом развивается человечность. Но человеческий эксперимент был направлен на то, чтобы человек выработал свое, *уникальное*, и это уникальное, по мнению Канта, заключается в двух основных слагаемых: *человек делает самого себя человеком тем, что уважает в себе человека и уважает человека в другом*. И тенденция человеческого и человеческого пролагает себе дорогу, несмотря на все самое страшное, что до сих пор случалось с родом *Homo sapiens* и отдельными его индивидами. Вот где центр, вот на что и над чем нужно работать, что нужно ограничить как прекрасный брильянт. Вокруг этого и нужно строить человеческие отношения, человеческое общение. Впоследствии Кант подробнее и куда драматичнее станет развивать здесь лишь намеченную тему. Он не будет утверждать, что человек добр по природе; он даже сочтет, что для анализа удобнее предположить: человек по природе зол. Но даже при самых неблагоприятных предпосылках — при том, что в эмпирической истории люди сделали очень много страшного, все-таки есть в человеческой цивилизации и некоторый другой закон — *закон укрепления и развития человечности*.

Эта идея — одна из самых трепетных, интересных и актуальных у Канта. Парадокс, однако, в том, что в литературе о Канте ей уделено ничтожно малое внимание. Признаюсь, я и сама раньше не чувствовала, сколь важна она для Канта и как она ему дорога. Может быть, нужно было, чтобы она стала дорога и всем нам. И тогда мы стали лучше понимать Канта-гуманиста, Канта — человека, чье умственное напряжение сосредоточено вокруг отыскания некоего залога человечности в человеческой истории. Но это, повторяю, будет развито более подробно в других, поистине великих кантовских работах — к рассмотрению их мы теперь и перейдем.

II. Бессмертные идеи «Критики чистого разума»

Значение и актуальность «Критики чистого разума»

«Критику чистого разума» Кант опубликовал в двух изданиях: первое появилось в 1781-м, второе — в 1787 году¹. «Критика чистого разума» принадлежит к числу великих произведений фи-

¹ В изданные на русском языке Сочинения И. Канта (в шести томах) включен перевод второго издания «Критики чистого разума» (т. 3) с некоторыми приложениями, извлечениями из первого издания. Опубликованы предисловия к первому и второму изданиям.

лософии, содержание и смысл которых всегда остаются неисчерпаемыми. С тех пор как она появилась, не было сколько-нибудь значительного философа, который бы не обратился к изучению этой работы и не пытался бы дать ей свою интерпретацию. Каждый вдумчивый читатель способен открыть в этой работе что-то новое и интересное для себя. И почти каждая эпоха «читает» «Критику чистого разума» по-своему, видит в ней свою актуальность. Но дело не только в философах. «Критика чистого разума» Канта занимала умы многих представителей творческой интеллигенции — ученых, художников, писателей. На «Критику чистого разума» откликались и откликаются моралисты, политики, люди многих других занятий и профессий.

Кантовская тема, в том числе проблематика «Критики чистого разума» и других кантовских «Критик», так или иначе присутствует в творчестве многих великих людей, таких, скажем, как А. Эйнштейн или Ф. М. Достоевский. Вот почему три «Критики» Канта по праву можно считать величайшими деяниями, событиями в истории человеческой культуры.

Я буду дальше подробно рассказывать о «Критике чистого разума», конечно, в соответствии с тем, как сама лично понимаю это произведение. Исхожу из того, что вникнуть в кантовское произведение как можно основательнее — потребность человека, который хочет развить свой ум и опереться на что-то прочное в истории мысли. Но одновременно мне хотелось бы донести до читателей собственные ощущения, переживания, оценки этой замечательной работы, которую очень люблю. И важно учесть, что попытка рассказать о «Критике чистого разума» для людей, которые профессионально не занимаются философией, — дело очень трудное. Ведь перед нами в высшей степени *специальное философское произведение*. Оно насыщено философскими понятиями, отчасти традиционными, которым, однако, Кант чаще придает новый смысл. Кроме того, он вводит здесь целый ряд своих собственных, совершенно непривычных понятий и принципов. Замыслив развить философскую систему — систему философских понятий и категорий, Кант вполне обоснованно предупреждает, что рассматривать их вне системы — значит не понять смысла «Критики чистого разума». В тексте много трудных для осмысления, неясных мест. Второе издание «Критики чистого разума» появилось именно потому, что после выхода в свет первого издания многие читатели, в том числе и профессиональные философы, жаловались на трудность текста, на то, что они не понимают некоторых рассуждений Канта, его теоретических выкладок. Кант отнесся к упрекам коллег и читателей со всей серьезностью: он написал «Критику чистого разума» во втором варианте. Годы ушли на тщательную переработку текста, на то, чтобы сделать книгу более понятной. Но, разумеется, снять все вопросы Канту не удалось. Даже профессиональному философу понимание «Критики» дается очень трудно. Отсюда разные, подчас противоречащие друг другу интерпретации этого произведения.

«Критика чистого разума» — крупное событие не только в истории философии, но и в истории человеческой цивилизации и культуры. Высказанные Кантом идеи, мысли касаются не только философии, хотя философские сюжеты здесь самые главные. Кант интересно ставит такие вопросы, которые относятся к культуре в широком смысле слова, скажем к отношению философии и науки. Он исследует проблемы, которые принадлежат к самой сердцевине творчества, новаторства в культуре, в философии, в науке.

Кант высказывает суждения, которые имеют отношение к некоторым *вечным измерениям человеческого духа и человеческой культуры*. И потому если вдумчиво и бережно читать кантовский текст, то можно найти в нем такое измерение, которое важно нам, людям, живущим в конце XX века. Можно открыть, найти в философии Канта что-то очень интересное, созвучное даже особым условиям, ситуации в жизни нашей страны, в которой мы сегодня находимся. Откуда же проистекают непреходящее значение и особая актуальность кантовских «Критик»? Полагаю, из того, что Кант обнаруживает особую чувствительность к общечеловеческим проблемам, к тем проблемам, которые являются общечивилизационными. На каждом витке человеческой цивилизации они возникают вновь и вновь, хотя и в видоизмененной форме. Кроме того, Кант раздумывает над сущностью человеческого творчества, а значит, над самой сущностью человеческой культуры. И пока живы люди, которые хотят приобщиться к творческому процессу, до тех пор некоторые кантовские вопросы и ответы на них будут весьма интересными. Не утрачивает своего значения главный вопрос кантовской «Критики» — вопрос о том, как возможно *новое знание*. Когда можно утверждать, что получено что-то действительно новое — в поле человеческой культуры, в сферах науки, философии, искусства? Правда, к проблемам искусства Кант обратился более специально в «Критике способности суждения», но тем не менее и здесь, в «Критике чистого разума», человеческие чувственность, рассудок и разум становятся главными предметами размышлений и оценок. А это как раз те предметы, которые относятся не только к философии.

Итак, предлагаю отправиться в путешествие в чудесный, во многом таинственный интеллектуальный мир «Критики чистого разума».

Предисловие к первому изданию «Критики чистого разума» (1781)

В предисловии к первому изданию своего произведения Кант объясняет его смысл, раскрывает самый главный интерес, который побудил его написать «Критику чистого разума». Сразу же, что называется, взяв быка за рога, Кант рассуждает об очень

странной судьбе, которая выпадает на долю человеческого разума. А судьба — ее разум для себя не измышляет, она складывается, случается — по-своему трагична. Дело в том, что разум основывается на человеческих знаниях, которые извлекаются из опыта. (Кант потом подробно рассмотрит, каковы основания и фундаментальные предпосылки, благодаря которым знания коренятся в опыте.) Но роковая и неизбежная судьба человеческого разума в том, что он постоянно ставит себе вопросы, формирует такие проблемы и вырабатывает такие понятия, разобратся в которых только с помощью опыта нельзя. Например, если бы мы возводили знания только к чисто опытным основаниям, то не смогли бы понять, как появляются такие темы или такие понятия, как свобода воли, свобода вообще. Если бы мы, скажем, обращались к опыту, то, скорее всего, видели бы, как воля человека оказывается обусловленной всякими естественными причинами. Но если воля только детерминирована, то откуда берется свобода? Возьмем другое понятие — «Бог». Идя, так сказать, по цепочке опыта, никогда не обнаружишь того, что соответствует понятию Бога. А ведь человечество уже века и тысячелетия пользуется им! Люди также размышляют о всяких духовно-нравственных сюжетах, пользуясь понятием «душа». И хотя среди опытных предметов нет того, что называется душой, человек все-таки рассуждает о ней — разум постоянно возносится к такой теме, как душа, и даже постулирует ее бессмертие. Вот почему судьба человеческого разума — своего рода противоречие, драма. Это противоборство между тем, что дается разуму из опыта и с чем он не может не считаться, и той необходимостью (той, выражаясь несколько архаичным русским словом, принудой), с какой он так же закономерно, так же необходимо выходит за пределы опыта. Вдумайтесь, дело тут не только в философии, хотя, конечно, философию прежде всего волнует неизбывное для разума сопряжение с опытом и выхождение за его пределы. Но Кант полагает, что любое ответственное нравственное действие, любое определение человеком своей собственной свободы, каждая человеческая саморефлексия уже содержат в себе выхождение за пределы опыта. Такова *первая и главная проблема*, которую Кант вводит уже в предисловии к «Критике чистого разума», к первому ее изданию. Она будет потом более подробно рассматриваться и анализироваться в самом произведении.

Вторая тема, которая также введена именно в предисловии к первому изданию, — набросок очень большого интеллектуально-нравственного полотна. Поразительно, насколько Кант благодаря этой теме оказывается в гуще идейных дискуссий людей следующих эпох, в том числе и тех, которые ведутся на наших с вами глазах. Кант говорит, что в философии постоянно имеет место *спор между догматиками и скептиками*. И не только в философии — он характерен для любой области творчества. Кант утверждает, что противоборство догматиков и скептиков —

спор двух крайностей. А между ними всегда располагается еще третья сила — «индифферентисты»¹. Это люди, которые не хотят примкнуть ни к догматическому, ни к скептическому лагерю.

Спор крайностей Кант разбирает на примере метафизики, то есть философской науки о наиболее общих основаниях бытия. Когда-то, говорит Кант, метафизика была славной наукой, метафизика была царицей наук; она была царицей, а теперь, подобно Гекубе, она жалуется: «прежде во всем благополучная, но и имевшая огромные богатства, теперь всеми оставленная и покинутая»². Вот этой Гекубе, прежде царственной, но утратившей власть и богатства, уподобляется метафизика. Это, конечно, намек на всю средневековую историю, когда метафизика в ее теологической форме в самом деле властвовала над всем знанием. Но затем метафизика как теология перестала господствовать. И сразу в метафизике, рассуждает Кант, появилось два лагеря: поначалу — *догматики*, которые хотели сохранить прежнее господствующее положение метафизики и старые ее принципы. Но это было уже невозможно. А когда невозможно удержать догматизм с его какими-либо прежде установленными принципами, сразу появляются *скептики*. Их Кант уподобляет воинственным кочевникам, которые налетают и разрушают то, что создавалось веками. Скептики пользуются слабостями догматизма. Применительно к метафизике Кант разбирает в этой связи вот какую проблему. Господство догматизма, действительно, привело к неверию в метафизику, к неверию в философию. Кант говорит: «В самом деле, напрасно было бы притворяться *безразличным* к таким исследованиям, предмет которых *не может быть безразличным* человеческой природе. Ведь и так называемые *индифферентисты*, как бы они ни пытались сделать себя неузнаваемыми при помощи превращения ученого языка в общедоступный, как только они начинают мыслить, неизбежно возвращаются к метафизическим положениям, к которым они на словах выражали столь глубокое презрение» (С. 75). Здесь своего рода провидение того, что в XX веке случилось с антиметафизическим бунтом в позитивизме. Ведь позитивисты сначала говорили: не будем заниматься всякими общими философскими неконтролируемыми положениями, любые высказывания предварительно должны быть исследованы и подтверждены наблюдением. На этом пути возникли интересные логические, методологические исследования, оказавшиеся очень важными, например, для тех наук, которые уже в более позднее время стали моделировать человеческое сознание и пользоваться языковыми, логическими

¹ «Индифферентный» в переводе с латинского (*indifferentis*) значит «безразличный».

² См.: Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 74. Далее указания на страницы по этому изданию (в ряде случаев перевод исправлен по оригиналу) даны в тексте.

и т. д. средствами. Вот здесь позитивизм был воспринят как вполне серьезная исследовательская программа¹.

Кант прозорливо предупреждает: нельзя отринуть общие положения философии, если не хочешь быть совершенно безразличным к проблемам человека и человеческой природы. И когда возникает задача опять обратиться к человеку, а не только к языку, не только к логике, обратиться к таким вопросам, как место человека в мире, человеческая нравственность, человеческая сущность, человек и космос, все общие метафизические проблемы остаются важными и интересными. А раз так, то любое философское направление вынуждено будет к ним возвращаться. Так и произошло в эволюции позитивизма в XX веке: неопозитивисты все больше и больше смягчали свои нападки на метафизику и в конце концов приняли какую-то часть метафизики в свои программы. К «позитивистам XVIII века», которых имел в виду Кант (пусть такого термина тогда еще не было), философ отнесся в высшей степени серьезно. «Совершенно очевидно,— пишет Кант,— что это безразличие (к общим философским проблемам.— Н. М.) есть результат не легкомыслия, а зрелой способности суждения нашего века, который не намерен больше ограничиваться мнимым знанием и требует от разума, чтобы он вновь взялся за самое трудное из своих занятий — за самопознание и учредил бы суд, который бы подтвердил справедливые требования разума, а с другой стороны, был бы в состоянии устранить все неосновательные притязания — не путем приказания, а опираясь на вечные и неизменные законы самого разума. Такой суд есть не что иное, как критика самого чистого разума» (С. 75—76).

Кант поставит вопрос о чистом разуме в двух формах: о чистом *теоретическом* разуме и о чистом *практическом* разуме. Для Канта это две способности разума. Одна состоит в способности *мыслить* и *познавать* какие-то предметы,— это и есть теоретический разум. А практический разум — способность некоторые предметы *производить, создавать*. Разговор о чистом практическом разуме впереди. Критика же чистого разума для Канта не что иное, как критика *теоретического* чистого разума. Ее главные сюжеты — человеческое познание и человеческое мышление.

Говоря о «зрелой способности суждения» своего века, Кант в примечании к тексту дает одно из самых блестящих определений той эпохи и эпохальных задач философии: «Нередко мы слышим жалобы на поверхностность способа мышления нашего времени и на упадок основательной науки. Однако я не нахожу, чтобы те науки, основы которых заложены прочно, каковы математика, естествознание и другие, сколько-нибудь заслужили этот упрек; скорее наоборот, они еще больше закрепили за собой свою былую славу основательности, а в естествознании даже

¹ Подробнее об этом см.: Введение в философию. Ч. 2, М., 1989. С. 318—

превосходят ее. Этот дух мог бы восторжествовать и в других областях знания, если бы позаботились прежде всего улучшить их принципы» (С. 75). Здесь четко и ясно определен идеал, которому Кант следует, строя свое учение о чистом разуме. Это дух *основательности* и *доказательности*, который он черпает из математики и естествознания, а они, согласно Канту, суть самые прочные достижения человеческого разума за всю его историю, но в особенности в эпоху нового времени — в XVII и в XVIII веках. Итак, Кант пишет: «Этот дух мог бы восторжествовать и в других областях знания, если бы позаботились прежде всего улучшить их принципы. При недостатке таких принципов равнодушие и сомнение, а также строгая критика служат скорее доказательством основательности способа мышления» (Там же). За этим следует поистине блестящая формулировка — настолько яркая и смелая, что Кант, видно, счел за лучшее «отослать» ее в примечание: «Наш век есть подлинный век критики, которой должно подчиняться все. *Религия* на основе своей святости и *законодательство* на основе своего *величия* хотят поставить себя вне этой критики. Однако в таком случае они справедливо вызывают подозрение и теряют право на искреннее уважение, оказываемое разумом только тому, что может устоять перед его свободным и открытым испытанием» (С. 75).

Именно к этому актуальному высказыванию обращается всякий, кто аналогичным образом понимает задачу своей эпохи. Ведь и наша эпоха — время большой основательности, достигнутой естественными, математическими науками. Несомненно их достижения, но настоятельны и вопросы, которые они ставят перед культурой и культура ставит перед ними, перед самой собой. А есть ли такая основательность в других областях знания и культуры? Философы обязаны поставить перед собой вопрос: есть ли такая основательность в современной философии? В частности, той философии, которая развивается у нас в стране? Полагаю, что сегодня не только не завершено выполнение задач критики человеческого разума, критики его способностей, его возможностей — эти задачи даже не поставлены в широте и глубине, сравнимой с кантовской критикой. Кант с полным основанием констатирует, что есть области, которые сопротивляются духу свободной критики. В его время то были религия и законодательство. Замечание Канта не устарело. В принципе всякая официальная, ортодоксальная религия всегда заключает в себе дух догматизма, сопротивляющийся — в том числе и внутри самой религии — духу свободной критики. (Что, разумеется, никак не оправдывает гонений на религию, веру и верующих.) Не устарело и замечание Канта о законодательстве и его «величии»: законодательство, то есть юридическая сфера, государственно-юридическая практика и сегодня по-своему консервативны. Ведь и у нас в стране преобразование общества упирается в необходимость ее существенной перестройки. А когда возникает оправданное общественное недовольство определенными форма-

ми законодательства, то речь идет уже о громадной важности *критики основоположений* права и законодательства. Значит, слова Канта о том, что все существующее должно предстать перед свободной критикой, конечно, относятся не только к XVIII веку. Вместе с тем они показывают, из каких глубоких духовных оснований европейской культуры выростала Великая французская революция, которая поначалу несла в себе дух свободной критики, критического пересмотра самих оснований прежнего, то есть феодального, общества. Но также и оснований вновь возникающего буржуазного общества. Резюмируя, можно с полным основанием утверждать: огромная заслуга Канта, всей немецкой классической философии состояла в бескомпромиссном отстаивании духа свободной критики в философии и во всей культуре.

Кант видит задачу философии как раз в том, чтобы осуществить критику чистого разума. Это значит: не критику каких-то отдельных положений или, как он говорит, «не критику книг и систем» (С. 76), хотя такую критику тоже можно и подчас нужно осуществлять. Но критика по адресу отдельных людей, тех или иных произведений, вряд ли может быть, согласно Канту, по-настоящему основополагающей. Он разъясняет: «Я разумею под этим (под критикой чистого разума.— Н. М.) не критику книг и систем, а критику способности разума вообще в отношении всех знаний, к которым он может стремиться *независимо от всякого опыта*, стало быть, решение вопроса о возможности или невозможности метафизики вообще и определении источников, а также объема и границ метафизики на основании принципов» (Там же). Кант призывает отыскать корни всей проблематики, всего исследования чистого разума, этой дарованной человеку способности, этого общечеловеческого дара, чтобы выяснить, что чистый разум может и чего он не может, каковы его основания, как рождаются его принципы, формируются понятия. Если удастся выполнить такую задачу, то, согласно Канту, результаты станут постоянным достоянием человечества. Правда, он полагает, что критика чистого разума — очень широкая, многослойная и многомерная система. Его намерение — дать в «Критике чистого разума» лишь некоторое *введение, пропедевтику* к выполнению широкой, поистине грандиозной задачи.

«Революция в способе мышления» (предисловие ко второму изданию «Критики чистого разума»)

Мысли, высказанные Кантом в предисловии к первому изданию «Критики чистого разума», проясняются и оттачиваются в предисловии ко второму ее изданию. 1781—1789 годы, когда создавалась вторая версия работы, в историко-эпохальном смысле были преддверием французской революции. Полагаю, не случайно, что и Кант был настроен на волну революционных пре-

образований, хотя его, соответственно теме произведения, всего более влекли к себе революционные повороты в *развитии человеческого духа, культуры, философии*. В предисловии ко второму изданию можно найти такие понятия, которые, как иногда полагают наши современники, появились только в XX веке. Так, Кант оперирует там столь знакомым нам понятием «научная революция», или «революция в науке». Еще в древности математика, рассуждает он, совершила свою революцию, встав на путь науки. Рождение математики как науки в глубокой древности имело, согласно Канту, характер революционного взрыва, то есть революции в науке. Вот как пишет по этому поводу сам Кант: «С самых ранних времен, до которых простирается история человеческого разума, *математика* пошла верным путем науки у достойных удивления древних греков. Однако не следует думать, что математика так же легко нашла или, вернее, создала себе этот царский путь, как логика, в которой разум имеет дело только с самим собой; наоборот, я полагаю, что она долго действовала ощупью (особенно у древних египтян), и перемена, равносильная *революции*, произошла в математике благодаря чьей-то счастливой догадке, после чего уже нельзя было не видеть необходимого направления, а верный путь науки был проложен и предначертан на все времена и в бесконечную даль. Для нас не сохранилась история этой революции в способе мышления, гораздо более важной, чем открытие пути вокруг знаменитого мыса, не сохранилось также имя счастливица, произведшего эту революцию. Однако легенда, переданная нам Диогеном Лаэртским, сообщающим имя мнимого изобретателя ничтожных, по общему мнению даже не требующих доказательства, элементов геометрических демонстраций, показывает, что воспоминание о переменах, вызванных первыми признаками открытия этого нового пути, казалось чрезвычайно важным в глазах математиков и потому оставило неизгладимый след в их сознании. Но свет открылся тому, кто впервые доказал теорему о *равнобедренном треугольнике* (безразлично, был ли это Фалес или кто-то другой)...» (С. 84).

Кант утверждает, что естествознание вступило на путь научной революции значительно позже. Это произошло, по его мнению, при переходе от позднего средневековья (или, по некоторым определениям, от Возрождения к новому времени). Революционный переворот пришел вместе с учением Коперника и с последующим осмыслением естествознания у Галилея, Ньютона и т. д. Правда, у истоков этого процесса сам Кант ставит Ф. Бэкона как философа, мыслителя, который хорошо понял революционный смысл духовного поворота. Фиксируя эту «революцию в способе мышления», Кант утверждает, что современная ему философия на ее путь еще не вступила. Она еще не пережила революционного переворота. «Критика чистого разума» и все последующее учение Канта как раз и содержат в себе попытку вывести философию на аналогичный путь,

совершив в ней столь необходимую «революцию в способе мышления».

Но в чем именно Кант видит смысл и содержание такой революции? Для тех, кто воспитан в духе упрощенного материализма, разъяснения Канта покажутся очень непривычными. Но поскольку в них сконцентрированы самые главные постулаты его философии, осмыслить их, по крайней мере подойти к их пониманию совершенно необходимо. Кант, раскрывая, в чем состояла революция в математике, строит свое рассуждение примерно так: Фалес (или кто-то другой) *доказал* теорему о равнобедренном треугольнике, причем он ее *доказал впервые*. Раньше доказательство не было. Переход на путь аргументированного доказательства и, следовательно, предположение, что всякий другой человек, вступающий в науку, должен уметь сам проделать доказательство, а не просто принять на веру, догматически заимствовать теорему, формулу, тезис,— вот что прежде всего стоит у истоков науки, у истоков в данном случае математической научной революции. (Вспомните аналогичный поворот в истории античной философии и науки.) Но Кант утверждает и нечто большее, когда говорит: «...он (человек, который и произвел революцию.— Н. М.) понял, что его задача состоит не в исследовании того, что он усматривал в фигуре или в одном лишь ее понятии, как бы прочитывая в ней ее свойства, а в том, чтобы создать фигуру посредством того, что он сам а priori (независимо от опыта.— Н. М.), сообразно понятиям мысленно вложил в нее и показал (путем построения)» (С. 84—85). Или в другом случае, когда речь уже идет о естествознании, Кант пишет: революция в естествознании произошла тогда, когда естествоиспытатели поняли, что «разум видит только то, что сам создает по собственному плану, что он с принципами своих суждений должен идти впереди согласно постоянным законам и заставлять природу отвечать на его вопросы, а не тащиться у нее словно на поводу, так как в противном случае наблюдения, произведенные случайно, без заранее составленного плана, не будут связаны необходимым законом, между тем как разум ищет такой закон и нуждается в нем» (С. 85).

Итак, суть науки, суть человеческого познания, по Канту, заключается в том, что человек не тащится на поводу у природы. В математике, например, человек изобретает, строит геометрические фигуры, правда, он делает это соответственно некоторой необходимости, по определенным принципам. В естествознании дело обстоит, согласно Канту, аналогичным образом. Естествоиспытатель ставит эксперименты, опыты, производит расчеты и, значит, заставляя природу отвечать на свои вопросы. Иными словами, революционную перемену, которая произошла с математикой в античности, а с естествознанием — в новое время и которая еще должна только произойти в философии, в метафизике, Кант видит в том, чтобы *раскрыть творческий, конструктивный характер человеческого познания, человеческого мышления, дея-*

тельности человеческого разума. Речь идет об осмыслении исторического факта: ведь наука не рождается вместе с природой, даже если это наука о природе. Наука — конструктивное и творческое создание человеческого ума. Трудность понимания науки, как и любого вида творческой деятельности, в том, что наука (и любой другой вид творческой деятельности, включая искусство) есть деятельность человека в рамках природы, причем эта деятельность частично и в немалой степени включает обработку, использование материалов самой природы. Наука о природе познает то, что есть в природе, но в результате научного познания возникает такой продукт, который уже является неприродным. Научное познание — даже если это познание природы, ее предметов, отдельных явлений (например, познание человеческого организма в биологии) — создает свои подходы, понятия, конструкции, не говоря уже о том, что наука создает приборы, позволяющие какую-то ситуацию наблюдать «внутри» приборов, то есть как бы заключенной в особые пределы, создает особые формы, природой не данные, в которые «встраивает» процессы природы.

Если не принимать во внимание конструктивный, в значительной степени субъективный характер творческого процесса, то нельзя понять науку, как и искусство. Результаты творческой деятельности в науке или искусстве, конечно, можно представить как совокупность материальных предметов и процессов. Современная наука, например, разворачивается перед нашими глазами как деятельность человека со сложнейшими машинами, приборами, материальными объектами. То же и в искусстве. Кинофильм — это специальным образом обработанные метры пленки. Но нельзя понять суть научного открытия, кинофильма, литературного произведения, изобразительного искусства, если свести дело к их воплощенности в каких-либо материальных предметах и процессах. Ведь самое главное в искусстве — то, что сказано человеком, что вложено им в этот процесс, то есть *творческое начало, духовно-нравственные идеи и смыслы.* Их и имеет в виду Кант, когда говорит о творческом, конструктивном, субъективном начале — в данном случае в науке о природе, в математике.

Наука о природе задает вопросы природе; наука о человеке задает вопросы, касающиеся человека, самому человеку, подобно тому как искусство не просто использует то, что дано природой. Кантом глубоко овладела идея творческого начала, возникающего в человеческом действии и в человеческом познании. И это один из самых главных акцентов философии Канта. Философ прямо говорит: «До сих пор считали, что всякие наши познания должны сообразоваться с предметами» (С. 87), намекая на традиционную линию материализма и эмпиризма в философии. Но, утверждает Кант, наше познание лишь отправляется от предметов природы, формируя уникальные, не наличные в природе продукты; в результате получается так, что *сами предметы*

в процессе человеческой деятельности вынуждены сообразоваться с человеческим познанием и его результатами.

С точки зрения догматического марксизма это кантовское утверждение выглядит чистой крамолой. Многие у нас привыкли рассматривать познание в терминах простого отражения. Но ведь человек благодаря создаваемым им абстракциям, особенно благодаря понятиям науки, отходит от природы, делает скачок, создает царство мысли. И только этими абстракциями, через них, никак иначе, способен осваивать природу. Кант вступает в спор и с известными ему формами идеализма, и с традиционным материализмом. У него есть возражения против той и другой позиции. Его собственную позицию — ее еще предстоит рассмотреть — в нашей философии принято называть дуализмом. Под этим имеют в виду, что Кант принимает и пытается согласовать два начала. Как он это делает, особый разговор. Но главное, почему он не приемлет «отражательного» традиционного материализма, видно уже здесь. Кант хочет утвердить, объяснить, отстоять *творчески активный, самостоятельный характер человеческого познания, человеческого действия*. Канта интересует то в человеческом познании и сознании, что свидетельствует *о человеке как творческом существе*. При этом Кант постоянно сливает исследование какой-то человеческой способности (например, чувственности, чувственного восприятия, чувственного познания материальных предметов как общечеловеческой способности) и той области, в которой эта способность наиболее ярко, выразительно проявляется. Значит, для него активность человеческого познания вообще и та особая активность, которую мы обретаем в науке, не разделены непроходимой гранью. Формы человеческого познания, которыми пользуются в науке, коренятся в формах общечеловеческих.

В предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума» Кант с самого начала стремится выразить свое отношение к коренной проблеме: мир и познание, мир и человек, не оставляя при этом никаких сомнений в том, почему его так интересует данная проблематика. Им движет не чисто академический, философско-теоретический интерес, как бы он ни был важен для Канта-исследователя. Кант показывает, что здесь заключен *единственный способ теоретически обнаружить истоки человеческой свободы, понять человека как свободное существо*. Путь доказательства — тщательное обнаружение того, что человек есть по природе своей творческое существо, способное производить новые знания, делать то, чего не делает природа, или по крайней мере вносить некоторые существенные дополнения к миру природы. Наука и искусство — яркие взлеты, впечатляющие воплощения исконного человеческого творчества, то есть той самой свободы, которой проникнуто любое, в сущности, созидательное действие. Нельзя понять человека ни как свободное существо, ни как моральное существо, если просто связать его в качестве пассивного и зависимого предмета с природой, ее вещами и процес-

сами. *Свобода* — некий скачок из царства естественной необходимости. Между научной революцией и прогрессом человеческой активности в направлении все большей свободы есть несомненная связь.

В предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума» есть немало других интересных моментов. Здесь как бы дается предупреждение и уже, по сути дела, начинается размышление о некоторых конкретных сюжетах этого самого великого произведения Канта.

Понятие априорного и его роль в кантовской теоретической философии

Одно из центральных понятий, без которого «Критику чистого разума» просто нельзя постигнуть, — понятие априорного (a priori). Сразу же нужно представить себе, какие при этом возникают важные и интересные, до сих пор значимые проблемы. Но и проблемы чрезвычайно трудные. Постигание их требует готовности к напряженному со-мыслию и со-переживанию.

Есть некоторая совокупность — и очень обширная — человеческих знаний, результатов человеческого познания, которые имеют *всеобщий* и *необходимый* характер. Это утверждения науки, утверждения философии. Они образуют «мир» законов, принципов и постулатов. Всеобщие и необходимые положения обычно оцениваются очень высоко — как высшая цель, задача всего человеческого знания и познания. Эти положения, как правило, оформляются в суждения, начинающиеся со слов «все» или «вся», означающие, что некоторые принципы или положения утверждаются применительно к целому *классу* вещей, событий, состояний. Например, естествознание кантовского времени выдвигало такой тезис: все тела протяженны. Это была истина физического знания того времени, принцип, положенный в основание механики. Или высказывалось другое положение: все тела имеют тяжесть. И Кант призывает задуматься над вопросом, что объединяет оба положения? Ответ таков: оба положения суть *высказывания всеобщего и необходимого характера*. Ибо не только для физиков, но вообще для людей, сколько-нибудь знакомых с физическим знанием, имеют всеобщее и необходимое значение. При этом всеобщие и необходимые постулаты отличаются от тех знаний, которые тоже могут быть сформулированы в форме некоторых всеобщих суждений, но на деле всего лишь претендуют на всеобщность и являются эмпирическими знаниями. Например, когда-то говорили: «Все лебеди белые». А потом обнаружилось, что есть еще и черные лебеди. Кант и различает два вида знания (и познания): опытное, основанное на опыте (от a posteriori — апостериорное) и внеопытное (от a priori — априорное). Способ образования обоих видов знания различен.

Как образовалось суждение «Все лебеди белые»? Видели одного белого лебедя, другого, третьего, двадцатого, сорокового

и т. д.— и сформулировали утверждение: «Все лебеди белые». Это знание по внешней форме было всеобщим, но в принципе не было ни всеобщим, ни необходимым. Когда обнаружилось, что бывают еще и черные лебеди, суждение оказалось просто ложным. Такова же, по Канту, природа многих знаний, основанных на опыте. Совершенно иначе образуются действительно всеобщие и необходимые знания. Очень трудно, хотя теоретически возможно, наблюдение за всеми (или почти всеми, так сказать, за «критической массой») из имеющихся на земле лебедей. Но совершенно невозможно, даже в принципе, даже теоретически, увидеть *все* тела Вселенной; никогда нельзя их все пересчитать, измерить, взвесить. Значит, говоря обо *всех* телах, надо идти не эмпирическим, а каким-то иным путем. Возникает, впрочем, вопрос: а можно ли вообще утверждать что-либо обо *всех* телах? Обо *всех* людях? Можно. В науке, по крайней мере, делаются всеобщие утверждения. Кант и призывает внимательнее их исследовать.

Всякий раз, когда мы говорим: «*Все* тела протяженны», мы как бы отвлекаемся от многообразия, неисчерпаемости опыта. Всеобщее знание мы добываем каким-то иным способом, а не посредством простого эмпирического обобщения. Согласно Канту, это и есть знание, которое следует назвать априорным, внеопытным, причем не сегодня или завтра, а *в принципе и всегда априорным*. Оно не выведено из опыта, потому что опыт никогда не заканчивается. В том и состоит природа таких знаний и познаний, что при высказывании теоретических всеобщих и необходимых суждений *мы мыслим совершенно иначе*, нежели при простом обобщении данных опыта. Можно знать из опыта, что *это* или *то* тело протяженно, но, заявляя, что «все тела протяженны», мы совершаем внеопытный скачок мысли, то есть мысль совершает переход в ту сферу, которая непосредственно опытом не обусловлена.

Таким образом, всякое всеобщее и необходимое теоретическое знание, истинное знание, по мнению Канта, является априорным — *доопытным и внеопытным по самому своему принципу*. Но ведь всякое познание укоренено в опыте?! Кант этого и не отрицает. Более того, он начинает Введение в «Критику чистого разума» с утверждения: «Без сомнения, всякое наше познание начинается с опыта...» (С. 105). Рассуждение в подтверждение и доказательство этого, для Канта очевидного, высказывания приводится простое; это скорее доказательство от противного: «...чем же пробуждалась бы к деятельности познавательная способность, если не предметами, которые действуют на наши чувства...». И снова общий вывод-тезис: «Следовательно, никакое познание не предшествует *во времени*¹ опыту, оно всегда начинается с опыта» (Там же). Но ведь возможен и другой крите-

¹ Выделенные Кантом слова в русском переводе этого фрагмента не дают, пожалуй, возможности уяснить, что философ имеет в виду. В немецком ори-

рий, нежели временная последовательность. Какой же? Речь может и должна идти о сути, природе, содержании, характере познания, когда точкой отсчета становится не время, не предшествование-следование, а *сущностное происхождение* тех или иных познаний. В этом смысле познание может в *принципе* происходить из опыта, и тогда оно является опытным, апостериорным познанием. «Но хотя все наше познание и начинается с опыта (у Канта в оригинале: «вместе с опытом». — Н. М.), отсюда вовсе не следует, что оно целиком происходит из опыта» (Там же).

Итак, Кант в своей «Критике чистого разума» сразу же, с первых шагов анализа, загадывает философии и философам, а также всем, кто философией интересуется, одну из самых трудных загадок. Попробуем же вместе проникнуть в эту кантовскую загадку, в исходное для Канта противоречие познания, потому что оно касается важных для всех нас метафизических и в то же время практических проблем.

Мы окружены миром вещей, процессов, состояний, относительно которых и от которых рождается опыт. Как познание начинается? — спрашивает Кант. Рассуждать он начинает вполне привычно для нас, то есть материалистически. Он исходит из существования самостоятельного мира природы, совокупности вещей. Последние действуют на наши органы чувств, и благодаря такому процессу воздействия и «приятно» впечатлений мы видим, слышим, осязаем, получаем определенную совокупность ощущений. Таково начало нашего опыта. Пока кантовская картина источника познания согласуется с тем, что говорили прежние материалисты — Бэкон, а в особенности Локк, к учению которого Кант отнесся очень внимательно. Первые тезисы «Критики чистого разума» согласуются с учением эмпиризма и сенсуализма, то есть с утверждением, что изначально существуют вещи-предметы, которые независимы от нас, воздействуют на наши органы чувств. Как видим, пока Кант движется по пути, проложенному в истории философии материализмом и эмпиризмом. *В духе сенсуализма* он утверждает, что предметы как бы бомбардируют нас своими воздействиями, благодаря чему мы получаем совокупность ощущений, то есть огромное, неисчерпаемое *многообразие ощущений*. В целом в духе традиционной философии, склонявшейся к *эмпиризму*, Кант разделяет и в то же время объединяет два процесса: один — воздействия на нас, которые исходят от предметов; другой — наша способность впечатления получать, воспринимать. Последнюю, то есть *человеческую способность получать впечатления от предметов*, Кант называет *чувственностью*. Есть, таким образом, два полюса: предметы и наша чувственность. При этом Кант, с одной стороны,

гинале стоит «der Zeit nach». В данном случае это означает: если взять за точку отсчета фактор времени, то есть предшествование или следование, то всякое познание обязательно следует за опытом, а опыт ему предшествует.

для общего обозначения восприимчивости к впечатлениям, производимым предметами, употребляет слово *das Gemüt*, что значит, «душа», чувствилище. И это соответствовало традициям прежней философии. Но, с другой стороны, он все более тонко дифференцирует те способности, действия, которые раньше в самой общей форме именовались душой.

Итак, со стороны вещей вне нас к нам идут воздействия, или, как по-ученому выражается Кант, происходит *аффицирование чувственности*, что в данном контексте сразу означает и воздействие на нее, и приведение в действие чувственной способности, и «снабжение» ее богатейшим, неисчерпаемым по своему многообразию материалом — впечатлениями, ощущениями. Но ощущения уже являются результатом не одного только воздействия предметов на органы чувств: ведь здесь приводится в действие, начинает работать *человеческая чувственность*, то есть, по Канту, происходит *пробуждение внутренней активности человеческого познания*. Он так и ставит вопрос, допуская, что даже наше опытное познание «складывается из того, что мы воспринимаем посредством впечатлений, и из того, что наша собственная познавательная способность (только побуждаемая чувственными впечатлениями) дает от себя самой, причем это добавление мы отличаем от основного чувственного материала лишь тогда, когда продолжительное упражнение обращает на него наше внимание и делает нас способными к обособлению его» (С. 105).

Забегая вперед, подчеркну, что Кант тему аффицирования чувственности использует скорее как трамплин для перемещения в сферу *активной* познавательной деятельности человека, которая и является его главной темой. Правда, к вопросу о мире и вещи в себе¹ Кант будет неоднократно возвращаться.

Проявлением активности познания и является человеческая способность совершать не только опытное, но и внеопытное познание. Кстати, Кант имеет в виду и с самого начала исследует и познание в целом (*Erkenntnis*), и многообразные акты, процессы познания (*Erkenntnisse*), которые заканчиваются получением знаний, опытных или априорных². Вводя термин *a priori*, Кант оговаривается, что он еще недостаточно определен. Иногда слова «познания *a priori*» толкуются как возможность знать, учитывать что-то до данного конкретного опыта. Например, о человеке, который неловко подрыл фундамент своего дома, говорят, что он *a priori* мог знать, что дом обвалится. Однако, согласно Канту, познания такого рода все же не априорные, по-

¹ Выражение «*Ding an sich*» можно переводить как «вещь в себе» и как «вещь сама по себе».

² В русском тексте «Критики чистого разума» (см.: *Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 3*) слово «*Erkenntnisse*», к сожалению, переводится как «знания», что не соответствует замыслу произведения. Кант исследует прежде всего и главным образом не готовые знания, а именно *познание* (*Erkenntnis*) как совокупность познавательных процессов (*Erkenntnisse*).

тому что раньше они приобретаются в процессе опыта. «Поэтому в дальнейшем исследовании,— разъясняет Кант,— мы будем называть априорными познания, *безусловно* независимые от всякого опыта, а не независимые от того или иного опыта» (С. 106).

Чуть ранее, по существу, уже были обозначены те признаки, с помощью которых Кант определяет априорные, притом *чистые* априорные познания. «...Необходимость и строгая всеобщность суть верные признаки априорного познания и неразрывно связаны друг с другом» (С. 107). Примером априорных познаний и знаний являются, по Канту, все положения математики. Другой пример — те познания и знания, которые включают философские категории: причину, субстанцию и т. д. Но, главное, есть еще множество невыводимых из опыта и несводимых к нему познаний, знаний, проблем, которые чрезвычайно важны для практической жизни человека. «Эти неизбежные проблемы самого чистого разума суть *бог, свобода и бессмертие*» (С. 109). Наука, которая добивается решения таких проблем, и есть метафизика. Для нее особую важность имеет обращение к теме и проблеме априорных познаний. Вот почему, опираясь и на потребности наук, и на запросы практики, Кант делает вывод, который даже выносит в заголовок одного из разделов Введения: «Для философии необходима наука, определяющая возможность, принципы и объем всех априорных познаний» (С. 108). По существу, крупнейшими разделами такой науки и являются критика чистого теоретического и практического разума, а также критика способности суждения.

Но в поистине громадной по объему совокупности априорных познаний особо интересует Канта одна их группа. Какая же именно? Для ответа на этот вопрос требуются некоторые пояснения. Априорные познания, поскольку они выражаются в суждениях, Кант делит на *аналитические и синтетические априорные суждения*. Все суждения, как известно из логики, приводят в связь субъект (S) и предикат (P) суждения. Так, в суждении: «Все люди смертны» — субъект (S) — люди, предикат (P) — свойство смертности. Все априорные суждения содержат внеопытные, то есть всеобщие и необходимые, знания. Но они в свою очередь делятся на две группы. К первой группе принадлежат те, в которых предикат не прибавляет нового знания о субъекте, а как бы «извлекает» на свет божий знание, так или иначе имеющееся в субъекте суждения. Кант приводит очень характерный для своего времени пример — суждение «Все тела протяженны». Оно является априорным (воплощает всеобщее и необходимое знание) и вместе с тем *аналитическим*, ибо в понятии тела уже заложено, в сущности, понятие протяженного. Нужен только дополнительный анализ, чтобы это выявить. В самом деле, для физики докантовского и кантовского времени понятия «тело» и «нечто протяженное» — синонимы и, стало быть, аналитически выводимы друг из друга.

Другой вид априорных суждений — они-то и интересуют Канта в первую очередь — те, в которых устанавливаемое предикатом знание является новым по сравнению со знанием, уже заключенном в субъекте. Тут имеет место новое соединение познаний и знаний, новый их синтез. Поэтому Кант называет данные суждения *синтетическими априорными суждениями*. Пример: суждение «Все тела имеют тяжесть». Оно, прежде всего, априорное, ибо содержит всеобщее и необходимое знание, но, кроме того, синтетическое, ибо понятие тяжести не заключено (для кантовского времени) в понятии тела — для присоединения, синтезирования его надо расширить и обновить знание, а значит, осуществить новые познания. Аналитические суждения Кант называет *поясняющими*, а синтетические — *расширяющими* суждениями. Синтетические суждения требуют нового обращения к опыту.

Итак, *аналитические суждения*, по Канту, все априорны: они не требуют обращения к опыту, а значит, не дают в подлинном смысле нового знания. Что же касается *синтетических суждений*, то они могут быть эмпирическими и априорными. «*Все эмпирические суждения, как таковые, синтетические*» (С. 112). Они всегда, по Канту, дают новое знание.

Особое внимание Канта априорные синтетические суждения привлекают потому, что они воплощают в себе удивительную способность человека добывать *всеобщие и необходимые* и вместе с тем *новые* знания, опираясь на особые познавательные способности, действия, приемы познания. Всего ярче такая способность — активная, творческая — воплощается в науке. Истины науки, постоянно добываемые и обновляемые, и есть, согласно разъяснениям Канта, априорные синтетические суждения. Иными словами, раз такие суждения уже существуют, они возможны. Тут, по Канту, нет проблемы, нет спора.

А вот основная *проблема* «Критики чистого разума» сформулирована Кантом в виде вопроса: *как* возможны синтетические априорные суждения? Это значит — в центре внимания данной работы — философская проблема познания, делающего возможным истинное знание науки и практики, притом именно новое всеобщее и необходимое знание. Забегая вперед, скажу, что Кант объединяет в исследовании, с одной стороны, общие всем людям познавательные способности, формы, а с другой стороны, наиболее яркое воплощение деятельного применения этих способностей в какой-либо области научных знаний. Поэтому первый раздел «Критики чистого разума» — учение о чувственности и ее априорных формах — есть одновременно ответ на вопрос: как возможны априорные синтетические суждения в математике? Второй раздел — учение о рассудке и его чистых априорных понятиях — содержит, по Канту, ответ на вопрос: как возможны априорные синтетические суждения в естествознании? Третий раздел — учение о разуме — отвечает на вопрос: как возможны априорные синтетические суждения в метафизике?

Читатель еще не раз сумеет убедиться в многослойности, многомерности кантовского философского исследования. Пока же подчеркнем: Кант стремится объединить *исследование познания и знания, теорию познания и логику*; одновременно его исследование имеет в виду *всеобщие познавательные способности человека и возможность их применения к наукам*. Кантовское исследование не претендует на роль полной методологии математики, естествознания или метафизики (философии как широкой мировоззренческой дисциплины). Ведь в рамках наук высказываются отнюдь не только априорные синтетические суждения. Аналитические суждения играют в них такую огромную роль, что иные ученые «производят» их, и именно их, так и не выходя к подлинно новому знанию. Канту достаточно того, что *принципы* наук обязательно являются априорными синтетическими суждениями. О принципах-то и пойдет речь.

Завершая предварительный анализ профилирующей темы и проблемы Канта — вопроса об априорном, хотела бы высказать свое мнение об оценках, имеющих в историко-философской литературе. Существует два крайних подхода, которые я не разделяю. Сторонники одного подхода чрезвычайно одобрительно оценивают априоризм кантовской философии на том основании, что считают его ярким и четким воплощением идеализма. На том же основании сторонники противоположного, материалистического подхода отрицают оправданность и значимость идеи априорного. По моему же мнению, Кант (исходя из материалистических и сенсуалистических предпосылок — существования вне нас мира вещей в себе и их воздействия на нашу чувственность) в теме и проблематике априорного фиксирует не более чем *доказуемые* и, в сущности, уже доказанные факты, характерные для довольно высокой, а именно цивилизационной стадии развития человеческого познания. Каковы же эти факты?

Факт первый: всеобщее знание, которое касается именно *всех* вещей, предметов, состояний, возможностей, имеющих в *беспредельном* универсуме, в *принципе* (а не просто сегодня или завтра) немисливо приобрести только путем основанных на опыте обобщений, хотя, как уже было сказано, предшествующее *по времени* (der Zeit nach) опытное знание о телах, их состояниях обязательно предполагается. Вместе с тем всеобщее и необходимое знание имеет совершенно особую природу. Мы, люди, никогда не могли и никогда не сможем охватить нашим опытом весь универсум; тем более немислим опыт, скажем, относительно всех без исключения тел универсума. Но познаниями и суждениями относительно *всех тел* мы обязательно располагаем. Человек не может жить без рассуждений обо *всех* телах, *всех* людях, природе, универсуме, космосе, Боге, свободе, то есть о том, относительно чего принципиально *завершенный* опыт абсолютно невозможен. Изучать такие познания и знания как априорные, то есть внеопытные, значит не более чем констатировать и осмысливать *реальный факт*, иметь в виду особый тип познаний и

знаний. В самом утверждении, что такие познания и знания существуют, нет никакого идеализма. Другое дело, что и у Канта, и в особенности в последующей философии констатация факта была порою сопряжена с идеалистическими трактовками. В утверждении же существования такого факта и в его беспрецедентно широком и глубоком исследовании заключается, на мой взгляд, величайшая научно-философская заслуга Канта.

Факт второй: всеобщая значимость ряда понятий, категорий, познаний, которыми человек цивилизации (притом уже взрослый человек) нередко пользуется чуть ли не автоматически, — в известном смысле и «предсуществование» таких понятий по отношению ко всей совокупности конкретных опытных познаний. Так, мы привычно пользуемся более общими понятиями и понятийными установками, скажем касающимися материальных тел, когда приступаем к конкретным опытным познаниям данных тел. Что было раньше? Как «пришли» к человеку и человечеству подобные понятия и установки? Как каждый человек усваивает их в раннем детстве? Каковы механизмы их передачи? Эти и многие другие вопросы Кант в «Критике чистого разума», да и в других работах, в сущности, не исследует. Он просто берет преданность опыту, организующее значение всеобщих понятий и категорий по отношению ко всем человеческим познаниям *в качестве факта*, от которого, не исследуя исторического генезиса, он просто отталкивается. Конечно, факты подчас сплетаются с интерпретациями, толкающими к идеализму. Так, в частности, происходит при исследовании пространства и времени как всеобщих форм чувственности. Но это уже новая тема, и вместе с Кантом мы переходим к ее исследованию.

1. ЧУВСТВЕННОСТЬ И ЕЕ ВСЕОБЩИЕ ФОРМЫ — ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ

Учение о чувственности Кант называет «трансцендентальной эстетикой». Понятие «трансцендентальное» найдет в дальнейшем свое объяснение, а пока надо раскрыть тот непривычный для сегодняшнего читателя смысл, который вкладывается в слово «эстетика». В соответствии с обычным для времени Канта пониманием слово это как раз и обозначало учение о чувственности — ощущениях, восприятиях, представлениях. Уже, правда, входило в оборот и другое значение слова «эстетика» — учение о прекрасном, об искусстве. Но кантовское словоупотребление было традиционным. Начиная трансцендентальную эстетику, Кант снова делает первые шаги по пути, проложенному материализмом и сенсуализмом. «Каким бы образом и при помощи каких бы средств ни относилось познание к предметам, во всяком случае *созерцание* есть именно тот способ, каким познание непосредственно относится к ним и к которому как к средству стремится всякое мышление. Созерцание имеет место, только

если нам дается предмет; а это в свою очередь возможно, по крайней мере для нас, людей, лишь благодаря тому, что предмет некоторым образом воздействует на нашу душу (*das Gemüt afficiere*). Эта способность (восприимчивость) получать представления тем способом, каким предметы воздействуют на нас, называется *чувственностью*. Следовательно, посредством чувственности предметы нам *даются*, и только она доставляет нам созерцания; *мыслятся* же предметы рассудком, и из рассудка возникают *понятия*» (С. 127).

Из приведенного фрагмента можно заключить, что, опираясь на реальные особенности человеческого познания, Кант вместе с тем осуществляет его расчленение на способности, которые отдельно не существуют, но могут быть в целях анализа выделены, изолированы, обозначены и изучены в качестве относительно самостоятельных. Способности чувственности и рассудка — то есть способность воспринимать, принимать впечатления, стало быть, созерцать предмет и способность мыслить его — существуют лишь в неразрывном взаимодействии. Только благодаря их единству возможен опыт. Опыт Кант и определяет как *взаимодействие чувственности и рассудка*. Тем не менее он считает возможным в трансцендентальной эстетике приступить к относительно самостоятельному изучению чувственности и ее форм.

Исследование чувственности для Канта прежде всего означает *выделение элементов чувственности* и их пристальное исследование. Не все элементы изучаются одинаково глубоко и подробно. Так, с самого начала Кант выделяет *ощущения* и *явления* как элементы чувственности. Определение ощущения в общем близко закрепившемуся у нас пониманию этого элемента познания; оно, по существу, заимствовано Кантом у сенсуализма. «Действие предмета на способность представления, поскольку мы подвергаемся воздействию его (*afficiert werden*), есть *ощущение*. Те созерцания, которые относятся к предмету посредством ощущения, называются *эмпирическими*» (С. 127). А вот благодаря специфическому определению слова «явление» Кант уже готовит отход от сенсуалистической, эмпиристской традиции в истории философии. «Неопределенный предмет эмпирического созерцания называется *явлением*» (Там же). Сенсуализм исходил из того, что через явления предмет схватывается более или менее адекватным образом. Кант же считает, что в явлении «есть» явленность не предмета самого по себе, а *предмета созерцания*, но это предмет сугубо *неопределенный*. Тут и начинается завязываться узел, который силится развязать — или, наоборот, завязать потуже — послекантовская философия.

Явление, по Канту, с одной стороны, способствует данности предмета через созерцание. Но какая это данность, что мы узнаем о предмете с помощью явления? Не более того, что он *есть*, что он есть «вещь в себе», независимая от сознания, и что он — источник действия на органы чувств, на человеческую способность восприимчивости, источник созерцаний. Каков предмет сам

по себе? Говорит ли об этом явление? Не более того, что *предмет есть, и он неопределен*. И тут критики Канта делятся на два лагеря. Одни утверждают, что Кант не имел оснований предполагать даже *существование* предметов, вещей вне нас, ибо явления — исходный материал познания — не дают оснований и для таких заключений. Подобные замечания были сделаны уже после выхода в свет первого издания «Критики чистого разума». Откликаясь на них, Кант во втором издании усилил критику идеализма (в его различных, в том числе солипсистских, вариантах) и обоснование независимого существования внешнего мира. «...Нельзя не признать скандалом для философии и общечеловеческого разума,— писал он в предисловии ко второму изданию работы,— необходимость принимать лишь на *веру* существование вещей вне нас (от которых мы ведь получаем весь материал знания даже для нашего внутреннего чувства) и невозможность противопоставить какое бы то ни было удовлетворительное доказательство этого существования, если бы кто-нибудь вздумал подвергнуть его сомнению» (С. 101). Вполне очевидно, что, отстаивая существование вещей (в себе) вне сознания — а это исходный пункт «Критики чистого разума», важнейшее опорное звено всей ее конструкции,— Кант прочно опирается на тезисы материализма и сенсуализма.

Другой лагерь критиков образовали те, кто оспаривал кантовское рассмотрение мира явлений как барьера, отделяющего познание от вещей самих по себе. Лагерь этот совершенно неоднороден. В него входили и входят идеалисты (Гегель, Хайдеггер) и материалисты (Маркс, Ленин). Их доводы, хотя и протекающие из различных оснований, сводились к тому, что Кант значительно преуменьшает «раскрывающую» силу явления. Предмет уже в явлении — и, быть может, в особенности в явлении — предстает не разъятым на субъективные ощущения, а «возникает» перед взором человека в его целостности, подлинности, убедительности.

Но ведь Кант с самого начала мыслит *исследовать* познание, осуществляемое с помощью чувственной способности. А анализ чувственности он ведет тем способом, который заимствует у естествознания: целостное познание, опыт расчленяется прежде всего на две способности — чувственность и рассудок, но и каждая способность далее искусственно, аналитически расчленяется на элементы. То в явлениях, что соответствует ощущениям, Кант называет «*материей явления*», представляющей все его многообразие. Но ведь должно существовать нечто, рассуждает Кант, что упорядочивает, организует мир ощущений. Таким организующим началом не могут быть сами ощущения. Значит, есть нечто, упорядочивающее *материальные элементы* явления, что происходит благодаря его формам. Именно благодаря форме, согласно Канту, мы получаем не некое хаотическое многообразие ощущений, а явление как организованное, упорядоченное целое; нам является, хотя и не вполне определенно, предмет как целое. Значит,

чувственность — не только способность воспринимать впечатления, что могло бы сделать эту способность чисто пассивной. В чувственности должны быть заключены некоторые моменты, делающие ее активной человеческой способностью. Человек потому способен воспринимать по законам, общим для человеческих существ, что кроме многообразной материи, кроме неповторимо множественных ощущений есть *формы чувственности*. Иными словами, есть что-то в нас, что сразу задает форму предметности — «дает» предмет в пространстве и времени. *Пространство и время* Кант и считает прежде всего формами чувственности.

Как формы чувственности пространство и время специфичны. Их Кант также называет *априорными* формами чувственности, а в их исследовании он видит главный интерес трансцендентальной эстетики. Прежде чем определить пространство и время как априорные формы чувственности, Кант вводит еще одно понятие, на первый взгляд странное — понятие *чистого созерцания*. Станным его можно счесть потому, что Кант заявляет: в таком созерцании нет ничего, что принадлежит ощущениям. Как же это возможно? Разве созерцание по самому определению не есть способность видения, то есть ощущения? В том-то и дело, что Кант, имея в виду пространство и время, переходит к разбору другого типа созерцания. Возникает оно как следствие целого ряда следующих друг за другом теоретических процедур.

В чем же специфика подхода Канта к теме, проблеме пространства и времени? Во-первых, в том, что подход этот *философский*, а не естественнонаучный: речь здесь идет не о пространстве и времени как свойстве вещей самих по себе, а о пространстве и времени как *формах нашей чувственности*. Стало быть, во-вторых, исследуется «субъективное» время — время, так сказать, человеческое (в отличие от «объективного» времени мира). Но, в-третьих, само это субъективное объективно для человека и человечества.

Объявляя пространство и время — то есть, собственно, восприятие предметов в пространстве и времени — всеобщей и необходимой априорной формой, Кант должен был бы сделать оговорку, которой, однако, не делает: всеобщность эти формы приобретают *только в эпоху цивилизации*. И древние греки, и мы с вами воспринимаем предмет в пространстве и времени. Мы, люди вот этой страны, сейчас и здесь находящиеся, воспринимаем вещи мира в пространстве и времени как предметы. Но и другие люди Земли тоже воспринимают предметы в пространстве и времени. Кант не задается историческим вопросом: всегда ли, везде ли люди воспринимают предметы в пространстве и времени. Если бы он задался этим вопросом, то обнаружил бы, что и сегодня на Земле встречаются народы, которые не располагают всеобщими для остального человечества формами пространства и времени, так же как не располагают всеобщими формами цвета, прямоугольности и т. д. Например, у эскимосов долгое время не было понятия «белого цвета», но зато было множество слов, обознача-

чавших оттенки белизны. В силу *практической* важности для них деталей до «теоретического» понятия, до абстрактного понятия белого цвета дело не дошло. Подобно этому у ряда народов долго не было абстрактных понятий пространства и времени. Но отсюда следует, что «априорной», «доопытной» эта форма становится лишь с какого-то момента, в какие-то очень отдаленные времена. И нам уже недоступны ее исторические истоки. Вряд ли можно узнать, когда у европейцев, индусов, китайцев пространство и время становятся действительно всеобщими формами созерцания и когда само созерцание становится особым — «чистым» — созерцанием. Но Кант не размышляет над историческими предпосылками. В «Критике чистого разума» деятельность цивилизованного человека выступает у него фундаментом, точкой отсчета, которые каким-то образом (каким именно образом, абсолютно не прояснено!) уже обеспечили внедрение в сознание индивидов формы пространственно-временного чувственного восприятия.

Некоторую разгадку того, каким образом это происходит, могут дать «генетические» области, скажем психология и физиология ребенка, изучение исторической «археологии» человеческого духа. Ведь ребенок в какой-то момент своей жизни еще не владеет формами пространства и времени, не ориентируется в них. Но когда он начинает более сознательно водить глазами, у него уже начинает вступать в действие механизм пространственного ориентирования. Могут возникнуть вопросы: в какой мере этот механизм закодирован в генах? В какой мере прирожден человеку? В какой мере вырабатывается в опыте? Все это очень сложные вопросы, и на них современное человечество еще не имеет ясного ответа, хотя с расширением исследований человеческого мозга, нейронных структур люди подбираются к тому, чтобы обнаружить, в каких механизмах мозга, в каких именно его клетках происходит локализация тех или иных функций. Но при Канте всего этого не существовало, как не было в его распоряжении и достоверного исторического материала. Поэтому Кант решает вопрос очень просто: он вообще исключает из рассмотрения все исторические, биологические, индивидуально-генетические моменты. Он просто утверждает, что структуры, формы пространства и времени, организующие всякую человеческую чувственность, даны априорно. Каким бы непривычным ни казалось такое утверждение, по отношению к эпохе цивилизации здесь утверждается совершенно достоверный факт.

Новый подход Канта к пространству и времени

Пространство и время — своего рода «герои» трансцендентальной эстетики. Это совершенно ясно из самой экспозиции ее текста. В § 1 «Критики чистого разума» Кант стремительно «пробегает» через темы и понятия, которым в предшествующей

философии посвящались целые тома: вещи вне нас, их воздействие на нас, то есть, собственно, на нашу чувственность, явление, данность вещи, ощущение. Мы уже видели, какие определения им — соответствующие концепции и исследовательским установкам «Критики чистого разума» — дает Кант. Главное, для чего нужны все эти темы и определения в трансцендентальной эстетике: из них и одновременно при отвлечении от них «добывается» главная тема и основные понятия трансцендентальной эстетики — пространство и время. В конце § 1 Кант кратко обрисовывает этот стремительно пройденный путь, который пока состоял в определении и отбрасывании целого комплекса тем и проблем, в получении интересующего его «поля» исследования и в постулировании исходного угла зрения, под которым будут рассматриваться пространство и время: «Итак, в трансцендентальной эстетике мы прежде всего *изолируем* чувственность, отвлекая все, что мыслит при этом рассудок посредством своих понятий, так чтобы не осталось ничего, кроме эмпирического созерцания. Затем мы отделим еще от этого созерцания все, что принадлежит к ощущению, так чтобы осталось только чистое созерцание и одна лишь форма явлений, единственное, что может быть нам дано чувственностью а priori. При этом исследовании обнаружится, что существуют две чистые формы чувственного созерцания... а именно пространство и время, рассмотрением которых мы теперь и займемся» (С. 129).

В литературе о Канте мало принимался во внимание тот момент специфики кантовского подхода к пространству и времени, который и сближает его с естественнонаучным исследованием и отличает от него. Об отличиях поговорим позже. А вот родство состоит как раз в «изоляции», «отвлечении» — в целях исследования — отдельных изучаемых аспектов всего, что есть в мире. В предметах природы нет отдельно механических, физических, химических свойств. Но соответствующие науки условно, мысленно «изолируют» интересующие их формы «данности», «проявления» предметов и предметных единств и изучают их в «отвлечении» от других свойств. Так же, то есть в качестве условно, мысленно выделенного и лишь относительно самостоятельного исследования, появляются в «Критике чистого разума» априорные формы пространства и времени, или «чистые формы чувственного созерцания». Но подобно тому как в естествознании требуется доказать, продемонстрировать в опыте, в эксперименте, реальном и мысленном, всю правомерность «изоляции» интересующего аспекта и приписывания предметам тех или иных механических, физических и т. д. свойств, так и в кантовской эстетике постулированные особенности чувственности (то есть присущность ей «чистых», априорных форм пространства и времени) перерастают в попытки доказательства, оправдания выдвигаемых вначале постулатов.

Постулирование характеристик пространства и времени в «Критике чистого разума» разворачивается по единой в принципе

схеме. Есть только некоторые оттенки различия. Я сначала кратко воспроизведу эту последовательность, сумму постулатов сразу и для пространства, и для времени, отмечая и единство, и различия. Данная схема затем будет сопровождена — так это сделано и в тексте Канта — пояснениями, интерпретациями.

1. Пространство и время не суть эмпирические понятия, выводимые из внешнего опыта (С. 130, 135).

2. Пространство и время суть необходимые априорные созерцания, лежащие в основе созерцаний — в основе всех созерцаний вообще (С. 130, 135—136).

3. Пространство и время суть не дискурсивные, или, как их еще называют, общие понятия, а чистые формы чувственного созерцания (С. 131, 136)¹.

4. Пространство и время представляются как бесконечно данные величины.

При характеристике времени добавлен еще один пункт, причем в нем определено различие между временем и пространством: «Время имеет только одно измерение: различные времена существуют не вместе, а последовательно (различные пространства, наоборот, существуют не друг после друга, а одновременно)» (С. 136).

Какие же аргументы и доказательства представлены Кантом в пользу высказанных постулатов относительно пространства и времени? А они, надо сказать, были для эпохи Канта более чем необычными. При доказательстве этих постулатов Кант одновременно отмежевывается от двух господствовавших в его эпоху в естествознании и философии пониманий пространства и времени — ньютоновского и лейбницевского. Но еще важнее, по моему, то, что он выступает против них как *типов* подхода к истолкованию пространства и времени.

На «ученом» языке это звучит следующим образом: Кант выступает прежде всего против того, чтобы время и пространство толковались как некие «действительные сущности» (С. 130), обладающие «объективной реальностью» (С. 151), превращаемые в некие «субстанции». «Время не есть нечто такое, что существовало бы само по себе...» (С. 137). Говоря на языке более понятном, Кант борется против того, чтобы пространство и время толковались как вещи среди вещей. Это имеет место, например, в случаях, когда пространство толкуется как нечто отделенное от вещей, как их «абсолютное» материальное вместилище — вроде необозримо огромного «ящика» (или «футляра»), в котором, как в огромной вещи, «разбросаны» бесчисленные «мелкие» вещи. Получается, что пространство — «самостоятельная реальность» «наряду» с вещами, «вокруг» них и «вне» их. Подобное натуралистическое (и одновременно «абсолютное») толкование, кото-

¹ В схеме Канта данный пункт идет под № 3 в разделе о пространстве и под № 4 в разделе о времени.

рому в определенном смысле отдало дань ньютонианство, Кант категорически отвергает, считая, что специфика пространства и времени по сравнению с вещами в данном случае совершенно стирается. Правда, в естествознании у подобного подхода есть свое преимущество: возможность широчайшего применения математики. Но достаточно рассудку выйти за эту сферу, утверждает (и, по существу, предсказывает будущую судьбу ньютонианства) Кант, как он неизбежно запутывается в трудностях и противоречиях, одновременно относящихся и к опыту, и к метафизике. «...Те, кто признает абсолютную реальность пространства и времени, все равно, считают ли они их субстанциями или только свойствами, неизбежно расходятся с принципами самого опыта. В самом деле, если они придерживаются первого взгляда (к нему обычно склоняются представители математического естествознания), то они должны признать наличие двух вечных и бесконечных, обладающих самостоятельным бытием нелепостей (Undinge) ¹, пространства и времени, которые существуют (не будучи, однако, чем-то действительным) только для того, чтобы охватывать собой все действительное» (С. 142).

Противоположный подход (его, по словам Канта, придерживаются «естествоиспытатели-метафизики», то есть Лейбниц и лейбницеанцы) состоит в превращении времени и пространства в «отвлеченные от опыта, хотя и смутно представляемые в этом отвлечении, отношения (существования или последовательности) между явлениями...» (С. 142). Преимущества такого подхода — в возможности толковать пространство и время «относительно» чего-либо, например относительно рассудка. Но и тут Кант находит громадный недостаток применительно и к опыту, и к общему философско-метафизическому толкованию. В первом аспекте недостаток — в ограничении возможностей «привести законы опыта в необходимое согласие с априорными математическими положениями» (С. 143; это намек на большую, в ту эпоху, математическую операциональность ньютонианской концепции пространства — времени в сравнении с лейбницеанской). Что же касается философии, то недостаток лейбницеанства — противоположный натуралистическому «овеществлению» пространства и времени в ньютонианстве — Кант усматривает в попытке вообще оторвать пространственно-временные отношения от самих вещей. Очень важен вывод, к которому пришел Кант в ходе критики двух главных традиционных подходов: пространство и время не суть ни вещи среди вещей, ни материя, ни субстанция и потому не должны быть с ними отождествлены; но они и не должны быть совершенно отрываемы от вещей, точнее, от нашего, человеческого отношения к вещам. Пока, правда, это скорее

¹ Перевод «Undinge» словом «нелепости» в данном случае кажется мне неадекватным. Ни Кант, ни ньютонианцы, конечно, не считали пространство и время «нелепостями». Тут важно, что Кант считает: они — «не-вещи» (что буквально и значит: Un-dinge), не являются вещами.

негативные определения: устанавливается, чем *не являются* пространство и время. Впрочем, негативные характеристики тут еще предварительные в сравнении с теми двумя, и тоже негативными, определениями, которые фигурируют в пунктах 1 и 3 вышеприведенной суммы постулатов относительно пространства и времени и которые теперь, опираясь на разъяснения Канта, я и постараюсь расшифровать.

Почему, согласно Канту, пространство и время не суть *эмпирические понятия*, выводимые из внешнего опыта (пункт 1)? Почему они не суть и дискурсивные, то есть общие, понятия? С одной стороны, Кант исходит из того, что данность предметов сознанию сама по себе еще не содержит, не гарантирует данности пространства и времени. По Канту, когда мы созерцаем отдельные предметы (а также сколь угодно обширные группы предметов), мы тем самым и тут же — вместе с опытом — еще не обретаем такого представления о пространстве и времени, которое носило бы всеобщий и необходимый характер, было бы аподиктическим. А именно оно (что также не всегда принимается во внимание) интересует Канта. Ибо он вовсе не отрицает, что какие-то представления о пространстве и времени «приходят» вместе с вещами. Однако в них не может быть гарантии всеобщности, необходимости; отдельные акты восприятия не дают им, следовательно, силы критериев, форм, организующих опыт. Но, с другой стороны, констатирует Кант, мы всегда со строгой необходимостью воспринимаем предметы как данные в пространстве и времени. «Когда мы имеем дело с явлениями вообще, мы не можем устранить само время...» (С. 135). Когда предмет является, он как бы заведомо дан как предмет «внешний» (пространственный) и как встраиваемый в какую-то последовательность (С. 149). Отсюда Кант делает вывод, что наше сознание «изначально», «заведомо», то есть до всякого опыта, априорно должно располагать и фактически располагает своеобразными всеобщими критериями, позволяющими устанавливать положение предметов, перемену ими места и констатировать отношения последовательности, одновременности.

В исследовательскую программу Канта, исключившую реальные генетические аспекты (биологические, психологические, социальные), не входит выяснение происхождения таких форм-критериев в развитии индивида и человечества. Мыслителя интересуют только механизмы их действия и их природа. Механизм, согласно Канту, таков: всеобщие формы-критерии (каким-то не определяемым в «Критике...» образом) укоренились в сознании человека; в логическом (и не только логическом) смысле они предваряют любой акт и любую фазу непосредственного эмпирического созерцания. Или, говоря словами Канта, пространство и время — априорные условия явлений (то есть данности предметов). Редуцируя психологические, конкретно-генетические (например, социогенетический) аспекты исследования, Кант все

же вынужден заявить, что время как чистое представление (соответственно и пространство) может существовать «раньше всякого акта мышления...» (С. 149). В контексте трансцендентальной эстетики «раньше» имеет скорее логический смысл и означает: нет эмпирического созерцания временных аспектов событий, нет дискурсивно-понятийных рассуждений о времени без «чистого представления» времени как такового. Кант считает уже доказанным, что время (как критерий, фундамент опыта) не есть эмпирическое созерцание, что оно не есть некий усредненный вывод из отдельных актов созерцания тех или иных предметов.

Что же — в позитивном смысле — есть пространство? Что есть время? Какова, согласно Канту, их природа?

В трансцендентальной эстетике Кант стремится доказать, что пространство и время — в качестве фундамента, критерия формы данности предметов — есть все-таки *созерцания, представления*, хотя и особые.

Почему пространство и время, по Канту, являются — каждое — созерцанием, точнее, «чистой формой чувственного созерцания»?

Ответ на этот вопрос — главное, что требуется доказать в кантовской философской задаче. Основной аргумент в пользу «созерцательной природы» данной формы: время (как и пространство) — *одно*. «Различные времена суть лишь части одного и того же времени» (С. 136). Аналогично и с пространством (С. 131). Поэтому охватить, представить пространство и время как таковые — значит, по существу, подняться над их «частями». И в самом деле, достаточно нам начать наблюдать или воображать время в каком-то моменте, в какой-то «точке», как сразу, неизбежно приходится предположить некую единую «линию времени» (то же — в случае пространства). Отсюда и другое их свойство: каждое локализованное, условно ограниченное временное (и пространственное) отношение неизбежно должно находить «продолжение», уже не знающее ограничений. «Поэтому, — делает вывод Кант, — первоначальное представление о *времени* должно быть дано как неограниченное» (С. 136; то же — о пространстве: С. 131).

Благодаря доводам о том, что время (пространство) — одно и что оно бесконечно, считаются доказанными: 1) чувственная природа времени как критерия, формы всех и всяческих актов эмпирического созерцания предметов (потому-то пространство и время и понимаются Кантом как *формы чувственного созерцания*); 2) неэмпирическая (внеопытная) природа этого «чувственного созерцания» (потому-то пространство и время определяются как «чистые формы» чувственного созерцания). В кантовском доказательстве есть еще и «средние звенья» рассуждения. Так, первое считается доказанным на основе следующего (принимаемого уже без доказательства) постулата: «Но представление, которое может быть дано благодаря одному-единственному пред-

мету, есть созерцание»¹. Иными словами, целостный охват «предмета», который имеет различные части, «ответвления», но по сути своей неразделим, есть один-единственный «предмет», под силу только созерцанию. Что касается второго пункта, то тут опосредующим звеном является такое соображение: столь необозримый, бесконечный по природе «предмет», целостность в буквальном, эмпирическом смысле созерцать нельзя — его можно охватить только некоторым особым, «чистым» созерцанием.

У читателя может возникнуть недоумение: ведь Кант опровергал концепции, превращающие пространство и время в некие «действительные сущности», в вещи среди вещей. Но не получается ли, что формы далее все-таки сводятся к «предметам»? Ответом на вопрос может служить специфическая структура трансцендентальной эстетики — выяснение сложной корреляции между эмпирическим созерцанием отдельных предметов, предметных единств и чистым созерцанием, то есть пространством и временем. Это совпадает с различием пространства и времени (тогда как до сих пор выявлялись такие особенности времени, которые роднят его с пространством).

Специфика времени (теперь по сравнению с пространством) у Канта, как известно, определяется благодаря тому, что пространство соотносено с «внешним», а время — с «внутренним» чувством. Любопытно, как Кант определяет функции «внешнего» чувства: с его помощью «мы представляем себе предметы как находящиеся вне нас, и притом всегда в пространстве. В нем определены или определимы их внешний вид, величина и отношение друг к другу» (С. 129). Получается, что «внешнее» чувство «отвечает» за очень важные и разные стороны «данности» предметов, причем свою ответственную роль оно выполняет весьма эффективно: предметы «даются» и как находящиеся вне нас, занимающие положение в пространстве, имеющие обличье, величину; более того, они даются и в отношении к другим.

Немало, особенно для чувства, которому как будто бы отказано в способности проникать в суть предметов самих по себе!

«Внутреннее» чувство Кант сначала определяет как созерцание «душою» самой себя или как «созерцание» нами наших внутренних состояний. И он, видимо, понимает, что тут требуется разъяснение. «Вне нас мы не можем созерцать время, точно так же как мы не можем созерцать пространство внутри нас» (С. 130).

Итак, два типа чистых созерцаний различаются соответственно тому, к каким явлениям, то есть к каким предметностям, они относятся как организующая их форма. Пространство как «чи-

¹ *Kant I. Kritik der reinen Vernunft. 1877. S. 59.* Русский перевод: «Но представление, которое может быть дано лишь одним предметом, есть созерцание» (*Кант И. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. Т. 3. С. 136*) — представляется целесообразным исправить: здесь очень важно, что время — «единственный» предмет и что представление дается не предметом, а благодаря ему, через его посредство (в оригинале: «durch»).

стая» форма «работает» только тогда, когда имеет место эмпирическое созерцание предметов вне нас, внешних тел. Время же прямо, непосредственно организует «внутренние явления», или «внутренние состояния», души, а через них — косвенно — и внешние явления. Поэтому, согласно Канту, форма времени более универсальна для мира явлений, чем форма пространства.

Далее Кант еще более конкретно определяет, что такое время как «чистое созерцание». Это своеобразное чувственное и интеллектуальное «чистое схватывание» отношений последовательности и одновременности в наших представлениях, причем созерцание их как «одного-единственного» (небеспредметного, но не отдельного вещественного) бесконечного образования. Только на этой основе, считает Кант, возможно «приложить» форму времени к явлениям внешних предметов. Следовательно, определение временных отношений вещей зависит от предварительной «временной ориентации» во внутреннем мире («душевной жизни» человека). (С другой стороны, из дальнейших текстов «Критики...» выясняется, что осмысление пространственных связей может иметь фундирующее значение для установления временных отношений.)

Теперь, после суммарной реконструкции и интерпретации теории пространства и времени Канта, попытаюсь кратко осветить вопросы о степени ее оригинальности, историческом и актуальном значении, релевантных сферах применения.

В целостности, систематичности, многоаспектности анализа пространства и времени уже состоит *новаторский вклад* Канта. Увы, довольно часто из целостной теории интерпретаторы берут только отдельные положения. Например, приводятся определения Канта, имеющие наиболее крайний «субъективистский» оттенок. Затем утверждается, что подобный оттенок и раньше имел место в суждениях философов о времени (Гоббс, Юм). Егго: учение Канта о времени, определяемое как «субъективное» и субъективистское, не содержит в себе ничего нового.

Во-первых, требует уточнения характеристика подхода Канта как «субъективного». Во-вторых, что тесно связано с первым, надо учитывать весь контекст и все связи, оттенки кантовской теории времени, по сравнению с которой рассуждения предшественников носят скорее фрагментарный характер.

По моему мнению, определение кантовского учения как только «субъективного» по своей проблематике, материалу и методам исследования требует уточнения. (И недостаточно добавления, что в субъективном Кант открывает объективные формы.) Когда Кант (в эстетике) исследует изначальные способы и формы данности предметов нам, нашему сознанию, нашей чувственности, то он совершенно правильно подчеркивает: формы данности зависят и от предметов, их самостоятельного существования, *их действия на нас*, и от специфики *нашей восприимчивости*. Результат — пересечение того и другого, из которого нельзя «вы-

честь» ни первую, ни вторую сторону. Поскольку в последнее время все больше подчеркивается «субъективное» как определяющее в проблематике и решениях Канта, необходимо особо обратить внимание на то, как силен в «Критике чистого разума» первый — «объективный» — момент. Причем речь идет о «невывчитаемости» вечно-предметного мира из анализа времени, о зависимости специфики времени от того, что на человека воздействует мир самостоятельных по отношению к нему вещей. И Кант последовательно высвечивает то одну, то другую сторону дела, неизменно подчеркивая их неразрывность.

Новаторство теории времени Канта состояло именно в том, что ею был утвержден своеобразный «принцип дополнительности» мира вещей по отношению к сознанию субъекта и сознания субъекта по отношению к познанию являющегося ему мира вещей. В трансцендентальной эстетике это был, в частности, «принцип дополнительности» («невывчитаемости») чувственности и ее форм по отношению к любым актуальным процессам опытно-практического, теоретического освоения времени. Вряд ли можно доказать, что подобный принцип, сегодня более ясный и достоверный, был освоен тогдашним естествознанием. В этом аспекте кантовское учение о времени было скорее не обобщением достижений естествознания, а их подлинно новаторским предвосхищением.

Серьезны расхождения современного естествознания с кантовской позицией по вопросу о том, можно ли говорить о выражении естественнонаучной теорией пространства и времени пространственно-временных свойств «самих вещей» на основе познания субъекта и все же «безотносительно» к субъекту. Но эти расхождения не умаляют значения кантовской теории времени для естествознания, в том числе и современного. Не могу согласиться с истолкователями теории времени Канта, которые замечают только то, в чем естествознание с Кантом не согласно, и не принимают в расчет, какие тенденции кантовского анализа оно реально поддерживало (хотя данные тенденции нередко развивались естествоиспытателями не вследствие прямого влияния учения Канта, а в силу внутренней логики исследования проблемы времени). Думается, что успех теории относительности в немалой степени связан с теми элементами кантовской теории, благодаря которым (на языке физики и математики) принимаются в расчет и место субъекта в пространстве — времени, и (в какой-то мере) роль особых форм чувственного созерцания на пути освоения временных форм «самого мира». Однако еще остается открытым вопрос, насколько сознательно и глубоко сегодняшнее естествознание вняло совершенно верному методологическому требованию «трансцендентальной эстетики» Канта: при формулировании любых положений относительно времени «самых вещей» надо непременно вносить соответствующие коэффициенты поправки на «преломляющее» воздействие (на наблюдение, измерение, понимание времени) всеобщих чувственных форм осво-

ения времени (еще лучше использовать преимущества человеческой чувственности и ее форм).

Из сказанного следует, что кантовская эстетика релевантна отнюдь не всему возможному содержанию философских и естественнонаучных рассуждений о времени, а достаточно специфической исследовательской проблеме: изучению соотношения между способами чувственной данности вещей и общечеловеческими, исторически наличными способами их «обработки», оформления как временных данностей.

Кантовское учение о времени как «чистой» форме чувственного созерцания представляется релевантным, весьма значимым при объяснении природы начальных (скажем, древнегреческих) историко-философских учений, конкретнее, идей древних философов о пространстве и времени. Созерцательное — и именно «чистое» (теоретическое, а не конкретно-эмпирическое) — схватывание пространства и времени, видимо, не случайно оказалось исторически первым в развитии философско-научных представлений о времени. Пространство и время древнегреческой философии и науки, в значительной мере замкнутое именно на формы «чистого созерцания», является первым (уже рефлексивным) объективированием значимости «чистой чувственности» для человеческой культуры.

Можно выдвинуть более общее соображение: в философии также есть немало разделов, тем, проблем, где кантовское исследование времени как «чистой» формы созерцания обнаруживает свою глубину и плодотворность. Вместе с тем сказывается неполнота кантовского исследования, необходимые ограничения которого не дополнены другими исследовательскими программами, а без них философское изучение проблемы времени остается незавершенным. Так, можно понять и принять логико-гносеологический срез исследования времени в «Критике чистого разума» и особый подход «Критики практического разума». Но оба произведения, как было сказано, оставляют в стороне реальные генетические аспекты, в частности социально-историческое, социально-философское, психологическое исследование генезиса общечеловеческих форм освоения «объективного времени». А это не только отрицательно сказывается на аргументации, терминологии Канта, но и делает его концепцию существенно неполной в свете современных требований, обусловивших особую актуальность редуцированных философом аспектов. Здесь перед нами открывается необозримое поле новых, современных проблем, которых, естественно, не видел и еще не мог видеть Кант. Однако можно показать, что теория времени Канта включает и возможность «выхода» в социально-философское исследование времени, так как она содержит в себе и методологические выходы в другие области генетического исследования.

Некоторые выводы из трансцендентальной эстетики Канта

Чем интересна сегодня кантовская трансцендентальная эстетика? Видимо, не случайно этот раздел «Критики чистого разума» интересует людей самых разных профессий — конечно, людей, которые интересуются философией, видят в этом интеллектуальную потребность. Так, кантовской трансцендентальной эстетикой интересовались и продолжают интересоваться ученые-естествоиспытатели, подходя к ней с разных позиций, с разными мерками. Некоторых ученых трансцендентальная эстетика интересует потому, что они исследуют деятельность органов чувств человека. А Кант, собственно, и ведет речь о человеческой способности восприимчивости, о способности получать и обрабатывать впечатления от восприятия вещей внешнего мира. За общим определением «восприимчивости» стоит работа органов чувств, нервной системы, человеческого мозга. Кант все это специально не исследует, ибо такие сюжеты философия давно «отдала» естествознанию. Естествоиспытатели, которых интересует деятельность органов чувств, нервной системы, мозга, иногда заглядывают в сочинения Канта, примером чего могут служить высказывания виднейших физиологов XX века.

В истории физиологии органов чувств, нейрофизиологии, нейропсихологии довольно долго господствовал подход, который можно было бы назвать натуралистическим: деятельность органов чувств и мозга исследовалась как материальные процессы и предметные взаимодействия, то есть примерно так, как изучаются внешние предметы. В подобных традициях еще и сейчас развиваются целые разделы названных дисциплин. Но переворот наступил тогда, когда возникла задача моделировать работу органов чувств с целью передать некоторые из их функций машинам. Вместе с информационной техникой, с новейшими компьютерами задачи исследования менялись. По мере изменения подходов к моделированию так называемого искусственного интеллекта возникали новые потребности. Возникла возможность и необходимость дать некоторую машинную имитацию работы органов чувств, например имитацию зрения, слуха и т. д. И тогда оказалось: если и можно чисто физическим, «натуральным» образом смоделировать их работу, то это — лишь первый и недостаточный эффективный шаг. Более «умные» машины делаются уже на иной основе. Оказывается, нужно еще что-то присоединить, подключить к неизбежному материально-предметному аспекту. Но вот что?

Один из ответов на этот вопрос, как мне кажется, дает кантовское учение о чувственности. С точки зрения Канта, лишь некоторый самый первоначальный контакт человека, человеческой чувственности с миром можно толковать как пассивное восприятие внешних раздражений или воздействий. Но, по сути, в фундаменте человеческой чувственной способности лежит нечто,

что в самой чувственности как чисто физической «системе» не заключено. Это и есть *априорные формы пространства и времени*. Истолковывая предзаданность всеобщих априорных форм опыту, Кант, с одной стороны, отказывается рассуждать об этой проблеме так, как рассуждали до него, — скажем, говорить на языке теории врожденных идей или теории «предустановленной гармонии». Концепция врожденного знания, врожденных идей Канту уже кажется мистической. И он ее отвергает. С другой стороны, если есть априорные формы чувственности, значит, существует предзаданность их опыту. Как выйти из этого противоречия? Кант, как мы теперь знаем, поступает очень просто — он вообще снимает проблему, как бы оставляет ее в стороне, постулируя априорный характер пространства и времени, форм нашей чувственности. Урок Канта по отношению к естественнонаучному исследованию заключается, по-моему, в следующем: даже в процессе самого конкретного естественнонаучного исследования чувственности придется обращаться к каким-то формам человеческого сознания, сознательной деятельности, человеческой культуры, которые «вещно», непосредственно не наблюдаются (пока, во всяком случае), но без которых процесс чувственной деятельности непонятен, необъясним. Априорные формы — что же это, как не некоторая предзаданность общечеловеческих форм каждому отдельно индивиду и каждому конкретному опыту? Правда, естествоиспытатели избегают оперировать такими понятиями, как «априорное», ибо они слишком общи и маловерифицируемы. Но однажды на мой вопрос: какая идея принадлежит к наиболее интересным в истории философии? — ученый, который занимается проблемами информатики как раз в аспекте моделирования чувственности, ответил: «Идея априоризма, идея априорного».

Хотелось бы сказать и об общекультурном значении кантовского учения о чувственности, опираясь как раз на его теорию пространства и времени. Утверждая, что пространство и время — формы созерцания, Кант тем самым вступает в полемику со всеми теми философами, мыслителями, учеными, которые пространство и время как бы отделяют от человеческого сознания, делая их формами самого бытия. Только в контакте человека, субъекта с объектами и возникают, по Канту, формы пространства и времени; вне этого контекста они не имеют смысла. Иными словами, если даже в самом мире есть некоторые отношения, соответствующие тому, что улавливается человеком через формы пространства и времени, то вне человека они не имеют проблемного смысла. Проблемный смысл теме пространства и времени сообщает человек. Здесь-то и начинаются многие трудности, возникают недоуменные вопросы. И одна из трудностей, по Канту, заключается в том, что мы просто не можем иначе взглянуть на предметы, чем «под формами» пространства и времени. «Мы» — это люди, существа, наделенные способностью чувственности. А наша чувственность — та призма, через которую мы

только и видим предметы. Поэтому из всего того, что мы можем сказать о пространстве и времени, нельзя «вычесть» преломленность мира через призму, именуемую чувственностью. Если наряду с человеком возможны еще какие-то другие «разумные» существа, не наделенные, как мы, органами чувств, а Кант допускает это, то они могли бы, видимо, воспринимать предметы не в пространстве и времени. Значит, можно предполагать, что мир не таков, каким он нам — из-за наделенности чувственностью — представляется. И быть может, мы еще увидим его другим, когда найдем способы как-то изменять, а не только «дополнять», что делается сегодня, потенции нашей чувственности.

Не являются ли формы пространства и времени, о которых Кант говорит как об «априорных», абсолютно внеопытных формах чувственности, опытными в историко-культурном смысле? Можно ли сомневаться в том, что формы, в которых мы, люди довольно длительной эпохи, воспринимаем мир, всегда были свойственны человеку? На такие вопросы у Канта, вообще говоря, прямых ответов нет. Он просто утверждает, что эти формы существуют. А социокультурная проблема все же имеется, и она, вероятно, заключается в том, что формы пространства и времени как категории культуры варьируются от культуры к культуре, от цивилизации к цивилизации, от эпохи к эпохе. По отношению к отдельным восприятиям мира как целого пространства — время «априорны» не только как абстрактно-всеобщие формы, но и как исторически определенные культурные формы. Например, на переломе от средневековья к новому времени новое естествознание возникает не раньше, нежели культура пересмотрит прежние представления о пространственно-временных формах (скажем, о пространстве неба). Одна из предпосылок естествознания нового времени — представление об однородности пространства; это особое видение пространства приходит на смену прежнему видению. Человеку средневековья космическое пространство представлялось иерархизированным, то есть населенным существами разной степени «силы», достоинства: разные пространства отводились Богу, ангелам, небесным телам. И прежде чем возникает представление о едином, однородном космическом пространстве — представление, которое и положило в основание естествознание нового времени и которое повлиало на Канта, — нужно было разрушить социально и исторически определенный образ иерархизированного космического пространства.

Точно так же нужно было «завоевать» — в борьбе со стереотипами прошлого — иное понятие времени, которое позволило бы аксиоматически, как это делает Кант, ввести представление о бесконечном времени. Ведь культура средневековья полагает время мира строго ограниченным, когда-то начавшимся. Концепция творения исходит из специфического понимания времени. Кстати, написано немало книг по истории науки, в которых доказано, насколько это совпадало с тенденциями исследования времени в средневековом естественнонаучном, математическом поз-

нани. Старая картина пространства давала какой-то простор развитию естествознания в средние века. И она не была подвергнута сомнению до тех пор, пока трудные вопросы не возникли в рамках естественнонаучной, математической культуры. Это же относится и к другим представлениям о пространстве и времени, которые связаны с ограниченностью или неограниченностью миров, с их конечным числом или с их бесконечностью. Новое время должно было (конечно, опираясь на традиции науки и философии) развить новые представления о бесконечности пространства и времени, о множественности миров. Хотя история создания идей нового времени не входит в кантовский мир «чистого разума», по отдельным моментам можно судить, что кантовская картина чувственности, так сказать, нововременная. У философа есть, например, немало замечаний, целый ряд утверждений о пространстве и времени, которые так или иначе сообразованы с ньютоновским естествознанием. Значит, они как бы изначально предполагают картину мира, образ пространства и времени, которые связаны с определенной эпохой и несут на себе печать ее исторических определенностей.

Но было бы неверно сводить исторические истоки кантовского учения о пространстве и времени только к общим культурно-историческим формам нового времени. Кант раздвигает его рамки куда шире. И в качестве субъекта, к которому приложима, по его мнению, идея предзаданности форм пространства — времени, имеет в виду всякого человека цивилизации — и древних индуса, китайца, грека, и своих современников, и людей будущего. Очень важно, что подвластность всеобщим формам уравнивает людей разных рас, народов, стран, континентов, эпох. И это станет понятно, если во внимание принять то, что Кант считает время и пространство не дискурсивными понятиями, которые можно получить посредством некоторых отвлеченных рассуждений, доступных немногим, а чистыми созерцаниями, которыми заведомо наделен каждый человек. История (скажем это от себя, ибо Кант не затрагивает исторических аспектов) давно уже научила людей пользоваться пространством и временем как чистыми формами созерцания. Самый простой человек и в самом обычном опыте умеет «возвышаться» над чисто эмпирическим созерцанием. Благодаря истории наши чувства позволяют нам быть «теоретиками». Самые обычные люди — уже в силу того, что человеческий род, культура как бы вверяют им (возможно, через генетический код, а уж точно через социализацию) формы пространства и времени, — в элементарном чувственном опыте становятся такого рода «теоретиками»: ведь никакие конкретные характеристики пространства и времени (выражаемые словами «над», «под», «перед», «за» и т. д.) не будут ясны нашему сознанию до тех пор, пока оно не научится схватывать его как целое, даже не отдавая себе в этом отчета. То же относится к времени. Мы знаем, что такое временное «до» и что такое «после» лишь при условии, что наше сознание «знает» про целостность

времени; ибо — в чем Кант совершенно прав — нельзя располагать на «оси» конкретных времен то, что не освоено, не охвачено именно «чистым созерцанием» как одно и единое.

Есть еще целый узел проблем, относящихся к трансцендентальной эстетике Канта. Их почувствовали в XX веке экзистенциалисты. Эти проблемы отнюдь не всегда обсуждаются на кантовском языке. В кантовскую проблематику вносятся некие эмоциональные оттенки. Кант, положим, почти не говорит о том, нравится ему или не нравится то, что он констатирует. А вот экзистенциалистов интересуют именно вопросы о значениях гносеологических констатаций для индивидов. Если человек получает впечатления от внешнего мира через чувственность и если явление отгораживает нас от вещи в себе — а эти тезисы «трансцендентализма» многие экзистенциальные философы принимают, — то что из этого следует для человека? Ведь человек постоянно находится в мире, который не просто более масштабен, но в сути своей закрыт от него. Причем закрыт не почему-то, а из-за самого человека! Ощущение трагизма, делают вывод экзистенциалисты, отнюдь не случайно. Но нельзя ли, задаются они вопросом, иначе посмотреть на саму проблему явленности вещей? И тут рождается теория, согласно которой явление заключает в себе много больше, чем человек способен в каждый данный момент из него «вычитывать».

М. Хайдеггер, классик экзистенциалистской философии XX века, вслед за своим учителем Э. Гуссерлем, основателем феноменологии («феномен» и означает «явление»), определяет явление так: «само — себя — через — само — себя раскрывающее». Иными словами, уже в момент, когда нам в непосредственном контакте с миром является предмет, мы получаем от предмета сгусток вполне достоверной информации, которой надо уметь пользоваться. Подобное же относится к языку, к языковой форме явления. Мы называем тот или иной предмет неким как будто бы нейтральным словом. А потом «вдруг» убеждаемся, что из этого слова можно понять гораздо больше, чем поначалу кажется. Скажем, немецкое «Gegenstand» («предмет») буквально значит: то, что нам противостоит. Само слово как бы характеризует суть, положение предмета: он то, что преддано нам, противопоставлено нам, нашему сознанию. Иными словами, «мудрость» явления и его языкового обрамления, а значит, «мудрость» самого бытия состоит в том, что через явление вещи мир, бытие как бы сообщают нам о самих себе.

Были, конечно, в философии и прямо противоположные «поправки» Канта: явления, вопреки ему, напрочь отрывались от вещей и всякая проблема объективности познания, столь сильно звучавшая у Канта, вообще снималась. Понятия представляли как чистые конструкции. Но для того чтобы убедиться, насколько такое толкование расходится с кантовским, нам нужно «переместиться» во вторую часть «Критики чистого разума», где «героем» действия становится *рассудок*. Чувственность, правда, то-

же не пропадает из поля зрения. Более того, Кант и отделяет, «обособляет» рассудок от чувственности, и пытается привести их в единство. Итак, перед нами — кантовское учение о второй познавательной способности человека, о рассудке.

2. УЧЕНИЕ О РАССУДКЕ

Понятия «рассудок» и «разум» в философии встречались задолго до Канта. Уже до Канта в немецкой философии были различены два понятия: «Verstand» — рассудок, от глагола «verstehen» — понимать. И это очень важная связь. (Вообще понятие «das Verstehen», понимание — одно из самых популярных в современном философском лексиконе.) Учение Канта о рассудке и ориентировано вот на эту всегда важную, а сегодня, пожалуй, еще более актуальную человеческую способность понимать, мыслить, судить и т. д.

Разум же именуется словом «Vernunft», и это тоже очень важное понятие в немецкой классической философии, в философии вообще, я бы сказала — и в общечеловеческом лексиконе. Мы говорим: «разумный человек», «разумное общество» и т. д. Мы называем человека «Homo Sapiens», что значит «человек разумный». Значит, во все эти слова вкладывается какой-то очень существенный для людей смысл. Вот почему можно заранее сказать, что кантовское размышление об этих сюжетах — о рассудке и разуме — будет небезразличным не только для тех, кто вплотную интересуется философскими проблемами, историей философии, но и для тех, кто непосредственно философией не занимается, может быть, даже и не слишком ею интересуется, но зато озабочен тем, что есть Человек, в чем состоят его способности судить, мыслить, познавать, поступать и рассуждать разумно.

«Рассудок» — слово, которое у Канта имеет очень емкое и весьма многоплановое содержание. Нам теперь и нужно выяснить, что же Кант имеет в виду, когда он определяет «рассудок», какие проблемы он хочет исследовать. А понять это вовсе не просто: надо собрать воедино и осмыслить в целостности несколько взаимосвязанных и как бы вытекающих друг из друга определений. Каждый оттенок мысли тут чрезвычайно важен.

Связь и различия чувственности и рассудка

Прежде всего, Кант определяет рассудок, отличая его от чувственности.

«*Восприимчивость* нашей души, способность ее получать представления, поскольку она каким-то образом подвергается воздействию, мы будем называть *чувственностью*; рассудок же есть способность самостоятельно производить представления, т. е.

спонтанность познания. Наша природа такова, что *созерцания* могут быть только чувственными, т. е. содержат в себе лишь способ, каким предметы воздействуют на нас. Способность же *мыслить* предмет чувственного созерцания есть *рассудок*. Ни одну из этих способностей нельзя предпочесть другой... Эти две способности не могут выполнять функции друг друга. Рассудок ничего не может созерцать, а чувства ничего не могут мыслить. Только из соединения их может возникнуть знание. Однако это не дает нам права смешивать долю участия каждого из них; есть все основания тщательно обособлять и отличать одну от другой. Поэтому мы отличаем эстетику, т. е. науку о правилах чувственности вообще, от логики, т. е. науки о правилах рассудка вообще» (С. 155). Итак, рассудок, согласно первой, в определенной степени негативной дефиниции, не есть способность созерцания, есть *нечувственная* способность познания. Позитивно же рассудок определяется и как *спонтанность* познания, и как способность *мыслить*.

Здесь речь идет не о какой-то сверхсложной философской конструкции, а о рассмотрении вполне реального различия двух человеческих способностей. Ведь есть существенная разница между тем способом познания, который обусловлен присутствием предмета, его созерцанием, и тем, который имеет место, когда мы думаем, говорим о предметах, рассуждаем о них, не созерцая их непосредственно. И, согласно Канту, к этим двум довольно разным делам приспособлены две относительно разные способности. Они, конечно, действуют в нашей душе только совокупно, только вместе, и ни одну нельзя предпочесть другой. Это очень важное высказывание, важное для истории философии. До Канта эмпиризм настаивал на том, что самая важная способность — чувственность: без нее мы не можем мыслить предметы, мы должны сначала созерцать, видеть их, осязать, обонять; только *после этого* и на основе этого можно о предметах судить, их мыслить. Рационалисты же утверждали: да, конечно, способность к созерцанию очень важна; действительно, мы не можем образовать понятие о предметах, не имея каких-то чувственных данных о них. Но сама наша чувственность тоже чем-то предваряется. Рационалист Лейбниц, сначала как будто соглашаясь с эмпиризмом, говорил: «...нет ничего в разуме, чего раньше не было в чувствах», но вопреки эмпиризму добавлял: «...за исключением самого разума». Иными словами, сам разум, с точки зрения рационалиста, все равно *предшествует* чувствам. Кант, по сути дела, «снял» этот спор, тем самым очистив эмпиризм и рационализм от их односторонностей. В определенной степени он, правда, поддержал эмпиризм, сенсуализм, материализм: действительно, признал Кант, о предметах мы не можем судить, если предметы *когда-то* не были явлены нам (или другим людям) чувственным образом; предметное и дается людям только через чувственность. Но тут же подчеркнул, что чувственность *изначально* ограничивают априорные формы — пространство и время. По Канту, следова-

тельно, нам никогда не дана некая обособленная чувственность; она всегда уже сплавлена с рациональными формами. И все же она остается преимущественно чувственностью — в том смысле, что человек надделен способностью принимать впечатления, идущие от предметов. И эту способность, ее контакт с предметами нам никогда и ничто не заменит. (Вот почему философия может и должна — в целях исследования — мысленно «изолировать» друг от друга чувственность и рассудок.) Вместе с тем нельзя говорить, что чувственность «первее», важнее рассудка, важнее способности мыслить, ибо о предметах мы вообще не могли бы ничего сказать, если бы не умели «обращивать» чувственность.

Значит, ни односторонностей эмпиризма, ни односторонностей рационализма Кант не приемлет. Однако он утверждает, что чувственность и рассудок все-таки относительно разные способности. Нет обособленной чувственной способности; на деле она всегда чувственно-рассудочная, но чувственные моменты и элементы здесь кардинально важны, а потому должны специально исследоваться. С другой стороны, если и когда мы выделяем для исследования рассудок (а на этом Кант настаивает), то перед нами особая способность, обнаруживающая относительно независимость от непосредственно чувственных впечатлений. Конечно, в нашей «душе» живут и оживают впечатления, когда-то полученные от предметов непосредственно. Но о тех же предметах мы можем мыслить, судить, не созерцая их в данный момент, да и вообще не имея собственного опыта их созерцания. (Так, мы способны судить о городе Париже, даже никогда не побывав в нем.) Вот тогда, когда мы действуем и познаем независимо от непосредственных чувственных впечатлений, в дело включается спонтанность познания. Мы как бы опираемся на наши внутренние специфически человеческие возможности. Это и значит, по Канту, что мы имеем дело с рассудком.

Итак, на стороне рассудка — независимость от чувственных впечатлений, независимость, существующая в данный момент и возможная в принципе, — независимость, которая, кстати, существует потому, что раньше в опыте была какая-то от них зависимость. Чувственность — конечно, не без помощи рассудка — собирает чувственные впечатления, накапливает, обрабатывает их. Что самое важное, она обеспечивает непосредственный контакт с предметами и процессами. Уже благодаря этому рассудок может спонтанно мыслить предметы. Вы проходите по улице, наблюдаете за ней — видите ее, слышите звуки, ощущаете запахи и т. д. Придя домой, вы можете подумать о ней, вспомнить, осмыслить, обсудить увиденное. Достаточно посмотреть на какой-то предмет, который перед вашими глазами, а потом закрыть глаза, постараться его представить, чтобы осознать и преимущества, и недостатки акта независимых от непосредственного созерцания воспоминания, мысли. В этом процессе теряется непосредственность контакта с предметами. Но мы, как вы увидите из рассуждений Канта, что-то очень важное приобретаем. А именно: развитие

творческих, спонтанных начал нашего познания, да и вообще человеческого существа. Мы приобретаем возможность мыслить предметы, а также и познавать их. Здесь, в данном пункте кантовского философствования, завязывается интеллектуальное противоречие, своего рода драма взаимосвязи и в то же время определенной взаимообособленности чувственности и рассудка, их взаимодополнительности и противоборства. В одном случае речь идет о зависимости от мира, о непосредственности контакта с предметами. Кант употребляет тут и слово «интуиция», ибо чувственность — это интуитивно-целостное постижение предмета в его присутствии, под влиянием впечатлений, которые он дает. А вот рассудок действует иначе. Он есть способность говорить и мыслить о предметах, не получая от них непосредственных впечатлений. Это опосредованная способность, или, как говорят философы, способность не интуитивная, а *дискурсивная*, то есть рассуждающая. Кант приглашает нас задуматься над вопросом чрезвычайно важным и интересным: что же мы делаем, когда мы рассуждаем, судим, мыслим? Тем самым учение о рассудке становится важнейшей составной частью учения Канта о человеческом сознании — о его мыслительно-дискурсивных операциях, и приводимых в единство с интуитивно-чувственными механизмами сознания, и отличаемых от последних. Перед нами теперь и вторая ипостась человеческого сознания — та, что воплощается в *суждениях, понятиях, логике, осмыслении*.

Иногда Канта критикуют за то, что он-де, с одной стороны, связывает чувственность и рассудок, а потом их все-таки разделяет и обособляет друг от друга. И действительно, поражает упорство, с каким Кант делает и то и другое. На чем же он основывался, соединяя и разделяя чувственность и рассудок? Его влекла, скорее, некоторая логика исследования, желание в более чистом виде выделить и рассмотреть то, что отличает каждую из этих способностей. Он не знал, что в XX веке откроют асимметрию мозга и покажут, что два полушария выполняют относительно различные функции: правое полушарие — более «чувственное» по своим функциям (что, конечно, относительно, но в правом полушарии сконцентрированы биологические предпосылки способности видеть, составлять образы, мыслить образами. Когда поражено правое полушарие, человек частично или полностью лишается этих способностей). Прежде всего оно наделено способностью созерцать, мыслить преимущественно образами, а также способностью пользоваться некоторыми логико-лингвистическими формами (очень простыми, типа команд, кратких суждений, обязательно подкрепляемых образами). Что касается левого полушария, то оно «отвечает» как раз за логическое, дискурсивное, абстрактное мышление. Идея Канта об относительном различии двух способностей — чувственности и рассудка — получила блестящее экспериментально-физиологическое подтверждение. Но дело тут не только в физиологии. Левое и правое полушария с их функциональными особенностями — результат сложнейшей

и чрезвычайно долгой эволюции человечества как физического и *социального рода*. Ибо что такое логическое мышление? Что такое язык? Что такое закрепившиеся правила логики? Все это *духовные результаты истории человечества*, развития социально-исторического рода. Пусть Кант не вникал в биологические, психологические, социальные аспекты вопроса о связи и различии чувственности и рассудка. Но он прочно и твердо держался мысли об их относительном различии, *относительной самостоятельности*, функциональной специфике рассудка по сравнению с чувственностью. Фактически то, что говорит Кант о рассудке, оказалось разговором о функциях и формах жизнедеятельности левого полушария мозга и только отчасти — правого полушария. Различия между правым и левым полушариями влияют на тенденции развития той или иной личности. У одних людей больше развито образное мышление (соответственно — правое полушарие), у других — мышление логическое (соответственно — левое полушарие). Пока об этом еще очень мало известно. Но тем не менее в связывании учений о чувственности и рассудка, с одной стороны, и исследований науки о мозге, с другой, заключена весьма перспективная линия анализа.

Рассудок — познание через понятия. Рассудок как едиющее начало

Итак, мы установили, вслед за Кантом, что рассудок в его философии есть *способность мыслить в определенной независимости от чувственных впечатлений*.

Когда Кант определяет рассудок как «познание через понятия», то сразу же добавляет: «...*рассудок* можно вообще представить как *способность составлять суждения*» (С. 167). Это добавление вполне ясно: ведь понятия не существуют в познании сами по себе, а, как правило, увязаны в какие-либо суждения. Нет ничего, пожалуй, более распространенного и примечательного в человеческом мышлении и познании, как то, что все мы обязательно имеем дело с суждениями: мы строим, высказываем суждения, обосновываем, отстаиваем их; мы осмысливаем суждения других людей. Давайте, приглашает нас Кант, подумаем, из чего проистекает способность составлять суждения? Когда мы судим, когда мы рассуждаем, что же происходит в нашем сознании и познании?

Уже и такая постановка вопроса, благодаря которой увязываются воедино *логические формы* (суждения), механизмы *сознания* и *познания*, весьма оригинальна. До Канта в истории мысли логические исследования были по преимуществу формально-логическими. Анализ сознания, человеческого «Я» осуществлялся главным образом в рамках тогдашней «рациональной психологии» (ее Кант будет разбирать в учении о разуме). А вот проблемы познания уже были коренными для философии, для ее

гносеологического раздела. Кант делает радикальный, поистине новаторский шаг — намечает контуры новой логики, которая впоследствии получила название диалектической логики, причем разрабатывает ее, отталкиваясь от достижений формальной логики, которую высоко ценит как науку, приобретшую завершенность еще в глубокой древности и с тех пор не сделавшую ни шагу назад. Теорию сознания он, продолжая традиции Декарта и Локка, трактует широко, масштабно, выводя ее за рамки психологии и придавая ей гносеологическую форму. Вместе с тем специфический ракурс учения Канта о чистом разуме — исследование проблем познания и познавательных процессов¹.

В результате Кант разрабатывает уникальное философское учение, приобретшее громадное значение для последующей истории философии. Логика и диалектика, анализ сознания, познания и знания — все это, разьединенное в предшествующей философии, было увязано Кантом в единый теоретико-исследовательский комплекс. При этом учение о рассудке (трансцендентальная аналитика) и учение о разуме (трансцендентальная диалектика) в рамках кантовской «Критики чистого разума» вместе составляют *трансцендентальную логику*. Отличие последней от формальной логики Кант, во-первых, видит в том, что новая логика, начиная, скажем, с понятий и суждений — этих важнейших форм, изученных формальной логикой, имеет в виду и их отношение к содержанию, их содержательную значимость и ценность, то есть аспекты, которые формальная логика исключала из рассмотрения. Во-вторых, трансцендентальная логика увязывает формы мысли — понятия, суждения, умозаключения — с *человеческой деятельностью*, лежащей в основании этих форм. Опять-таки в кадр кантовского анализа входит аспект, который традиционная логика всегда оставляла за кадром. В-третьих, новая логика потому именуется «трансцендентальной», что она не вникает во все конкретные, сугубо субъективные процессы, сопровождающие познание и осознание мира, но рассматривает их — например, процессы, приводящие к образованию понятий и суждений, — в качестве некоторых «чистых возможностей», имеющих всеобщее и необходимое значение. Или, говоря другими словами, трансцендентальная логика — в данном случае ее часть, трансцендентальная аналитика, то есть учение о рассудке, — исследует рассудок опять-таки под углом зрения его априорных форм и структур.

Вместе с тем, как мы увидим, важнейшим вопросом трансцендентальной аналитики станет вопрос о применении таких понятий («чистых понятий» — категорий) к опыту, значит, участие априорного, то есть доопытного, в человеческом опыте. Здесь нас тоже ожидает довольно увлекательная, полная противоречий интеллектуальная драма. (Наберитесь, пожалуйста, терпения и постарайтесь освоить вещи довольно трудные, но для постижения

¹ Это, к сожалению, смазывается в русском переводе в 3-м томе Сочинений, где слово «Erkenntnisse», означающее «познания» в смысле познавательных процессов, чаще всего, вопреки содержанию, переводится как «знания».

этой драмы совершенно необходимые.) Давайте посмотрим, на каком именно пути Кант соединяет в анализе диалектическую логику (как особое учение о знании и его формах), теорию познания (как учение о познавательной деятельности человека) и теорию сознания. В центре внимания Канта, что совершенно естественно вытекает из ранее сказанного, находится *роль рассудка как объединяющего, синтезирующего духовного начала* — объединяющего, как мы увидим, и разрозненные элементы познания, и человеческую деятельность, и отдельное человеческое «Я», и индивидуальные субъекты в принципиально важные целостности — познание как таковое; индивидуально-личностное, интегральное «Я»; единство познающих субъектов.

Возьмем для примера, предлагает Кант, типичное суждение (понятно, что Канта, в соответствии с его исследовательским замыслом, интересуют всеобщие и необходимые суждения): «Все тела делимы». В нем слово, понятие «делимость» мы относим к понятию «тело» (хотя, конечно, делимость может быть отнесена и к другим понятиям). Об этом говорила и формальная логика: предикат суждения (P) отнесен к субъекту (S). Но вот далее Кант делает нетрадиционный шаг: понятия, их соотносение он увязывает с деятельностью сознания, в частности с деятельностью *объединения представлений*. Единство деятельности в рассматриваемом суждении состоит в том, что мы подводим общее представление о делимости под понятие «тела», относя делимость *ко всем телам*. Но и понятие «тело» мы, в свою очередь, относим, говорит Кант, к встречающимся нам впечатлениям. Видите, какая сложная работа человеческого сознания и познания происходит тогда, когда мы употребляем обычное суждение. Мы, как правило, не замечаем этой работы. Мы говорим: «Иван есть человек», а значит, мы относим понятие «человек», которое, разумеется, применимо не только к Ивану, к совокупности представлений о данном человеке. Таков важный момент, который характерен для кантовского анализа: есть некоторое *единство деятельности*, которое образует из многих представлений *единое обобщенное представление*. Единое представление — первый шаг сознания и познания от чувственности к понятиям. Итак, когда мы употребляем слово «человек» и относим это слово к какому-то конкретному человеку в суждении, то наш рассудок привычно производит сложнейшие синтезирующие действия над представлениями. Эти действия Кант обозначает словом *«функция»*: «Под функцией же я разумею единство деятельности, подводящей различные представления под одно общее представление» (С. 166).

Детская психология показывает, сколь постепенно ребенок начинает переносить слово, связанное для него с одним единством представлений, на другие предметы. Например, ребенок, употребляя слово «мама», довольно долго связывает это слово только с единством представлений относительно собственной матери. Но потом он вдруг — и с удивлением — обнаруживает, что

есть еще другие мамы. А удивление служит ему толчком к тому, чтобы к слову «мама» присоединить другие единства представлений. В опыте ребенка, как в замедленной съемке, видны стадии процесса, которые у взрослого человека существуют уже в свернутом, синтезированном виде. Обобщенное представление, увязанное с понятием, становится своего рода интеллектуальной «рамкой», позволяющей подключать к познанию огромную совокупность предметов. Кант так и говорит: «Следовательно, эти предметы представляются опосредствованно через понятие делимости. Таким образом, все суждения суть функции единства среди наших представлений, так как для познания предмета вместо непосредственного представления применяется более общее представление, содержащее и непосредственное представление, и многие другие: тем самым соединяются многие возможные знания. Все действия рассудка мы можем свести к суждениям, следовательно, *рассудок* можно вообще представить как *способность составлять суждения*» (С. 167).

Поясняя роль общих представлений, нельзя обойти очень интересную и важную деталь. Когда мы говорим: «Иван есть человек», то мы имеем представление об Иване как вот этом человеке. Если мы его сейчас видим, то у нас есть непосредственное, однако уже по-своему обобщенное представление. Но главное, что ядро *непосредственных* представлений начинает окружаться очень плотной тканью *обобщенных* представлений — таких, которые уже замещают множество отдельных, конкретных представлений. Кант, по существу, считает: если бы такая способность в человеке не образовалась, он вообще не смог бы выжить в мире бесконечного многообразия предметов и впечатлений. Ведь если бы люди каждый раз могли фиксировать только непосредственные впечатления, они никогда бы не познали этот мир, никогда бы не поняли друг друга.

Способность образовывать обобщенные представления, синтезировать их является, согласно Канту, коренной для человека. Не думайте, что имеется в виду какая-то изощренная способность суждения, которая есть только у ученых или у очень грамотных, очень знающих людей. Деление, которое Кант здесь производит, имея в виду степень овладения такой способностью, может показаться вам удивительным. Это деление на людей глупых и неглупых. «Способность суждения, — пишет Кант, — есть отличительная черта так называемого природного ума (Mutterwitz), и отсутствие его нельзя восполнить никакой школой, так как школа может и ограниченному рассудку дать и как бы вдолбить в него сколько угодно правил, заимствованных у других, но способность правильно пользоваться ими должна быть присуща даже школьнику, и если нет этого естественного дара, то никакие правила, которые были бы предписаны ему с этой целью, не гарантируют его от ошибочного применения их». И тут же Кант делает остроумное примечание: «Отсутствие способности суждения есть, собственно, то, что называют

глупостью, и против этого недостатка нет лекарства. Тупой или ограниченный ум, которому недостает лишь надлежащей силы рассудка и собственных понятий, может обучением достигнуть даже учености. Но так как в таких случаях подобным людям обычно недостает способности суждения... то нередко можно встретить весьма ученых мужей, которые, применяя свою науку, на каждом шагу обнаруживают этот непоправимый недостаток» (С. 218). И еще Кант пишет: «Поэтому врач, судья или политик может иметь в своей голове столь много превосходных медицинских, юридических или политических правил, что сам способен быть хорошим учителем в своей области, и тем не менее в применении их легко может впасть в ошибки или потому, что ему недостает естественной способности суждения (но не рассудка)... или же потому, что он к такому суждению недостаточно подготовлен примерами и реальной деятельностью» (С. 218—219).

Как видите, для Канта дело в том, что у человека есть некоторая естественная природная способность суждения или уж ее непоправимо нет. И тогда можно стать врачом, политиком, ученым, но нельзя стать умным человеком. Конечно, тренировка или развитие самой способности суждения — как естественной способности человека, в какой-то мере данной людям непосредственно, вместе с рождением, — другой вопрос. При прочих равных условиях знание особенностей этой способности суждения, развертывание ее потенций, согласно Канту, чрезвычайно полезны. Так что и обычному человеку важно знать, в чем коренится и чем ограничится природный рассудительный ум. Ну а тому философу, кто ставит перед собой вопрос: «Что такое человеческий рассудок?» — нужно подробно проанализировать разные стороны, аспекты, проявления способности суждения.

Вслед за Кантом мы начали анализировать тот аспект способности суждения, то есть рассудка, который связан со способностью устанавливать, синтезировать многообразное в различные целостности, единства. Пойдем дальше по этой линии подведения многообразия представлений под одно представление. Кант говорит так: «...спонтанность нашего мышления требует, чтобы это многообразное прежде всего было каким-то образом рассмотрено, воспринято и связано для получения из него знания. Такое действие я называю синтезом. Под *синтезом* в самом широком смысле я разумею присоединение различных представлений друг к другу и понимание их многообразия в едином акте познания» (С. 173). Кант говорит, что синтез есть действие способности воображения. Это еще одна примечательная — можно сказать великая — человеческая способность, про которую Кант, как он откровенно признается, ничего конкретного сказать не в состоянии. Он просто устанавливает, что мы, люди, располагаем двумя способностями воображения — репродуктивной и продуктивной. Когда мы что-либо видели, созерцали, а потом можем это так или иначе воспроизвести; или когда мы можем с помо-

шью воображения воспроизвести то, чему нас когда-то научили,— перед нами репродуктивная, то есть воспроизводящая, способность воображения. Продуктивная же способность воображения — по природе своей *творческая* способность. И поскольку мы ею обладаем (и в той мере, в какой ею обладаем), мы и способны образовывать суждения. Когда мы многообразные представления объединяем в одно представление, мы и осуществляем синтез, мы творим. Мы, люди, уже поэтому — творческие существа, ибо приводим в действие продуктивную способность воображения. К ней-то потом и присоединяется рассудок.

Весьма любопытно и противоречиво у Канта это соединение рассудка и продуктивной способности воображения. С одной стороны, обе способности очень важны и нужны, по Канту, поскольку в реальном человеческом познании они выполняют свои ничем не заменимые функции. Обе способности — как бы два ствола творческого начала человеческой духовности, спонтанности познания, а значит, и практического действия человека. С другой стороны, о каждой из способностей говорится по-разному. Как только действия «души», то есть духовно-познавательную деятельность, можно разложить на элементы, части, можно аналитически воспроизвести в ее механизмах — тогда перед нами предстает рассудок. А когда речь заходит о продуктивной способности воображения, о которой, кстати говоря, Кант часто вспоминает, она предстает как нечто важное, прекрасное, как суть и воплощение творчества. Но нередко он признается, что не знает, как она, собственно, функционирует, из чего возникает и произрастает. Но вообще-то и способность воображения, и рассудок у Канта идут рука об руку, они постоянно взаимодействуют. Продуктивная способность воображения помогает рассудку многообразию представлений сводить в единое представление. Далее мы увидим, что с помощью продуктивной способности воображения рассудок применяет и свои обобщенные представления, и понятия, и правила к опыту. Но пока мы — вместе с Кантом — только еще движемся к понятиям, как бы присутствуем при прояснении механизмов сознания и познания, благодаря которым и возможно возникновение понятий, их применение к опыту — причем и понятий вообще, и особо интересующих Канта «чистых понятий», то есть *философских категорий*.

В продуцировании и применении понятий, как уже говорилось, и состоит важнейшая функция рассудка. Канту, как никому другому в истории мысли, удалось приподнять завесу над вековой тайной философии — тайной происхождения понятий, которые неотъемлемы от познания, сознания, деятельности человека.

Вспомним, какие ступени анализа остались позади: многообразие материи чувственности, то есть многообразный материал представлений, с самого начала «схваченный» под формами пространства и времени; затем охват, «просматривание» многообразного в едином акте познания: синтез как образование единого

представления. Следующий акт интеллектуальной драмы с участием рассудка и продуктивной способности воображения можно было бы назвать «На пути к понятию».

Единство сознания субъекта (трансцендентальное единство апперцепции)

Прежде чем мы вслед за Кантом вступим на этот путь, где будет продолжаться исследование синтезирующих механизмов и процедур — то есть, собственно, объединяющих сознание и познание в интегральную целостность, — вспомним то изначальное единство, без которого, согласно кантовской концепции, вообще не было бы возможно любое синтезирующее действие. Это единство человеческого «Я», единство субъекта. Исследуя единство «со стороны» сознания субъекта, Кант называет его *«трансцендентальным единством апперцепции»*. Не пугайтесь мудреного термина — вы увидите, что речь идет о достаточно понятных и близких нам вещах. Ведь каждый из нас в своем сознании, действии, да и вообще в жизни, — при всех, пусть даже кардинальных изменениях, с нами происходящих, — остается одним и тем же человеком. Кант исходит из того, что в сохранении такого единства большую роль должно играть сознание. А единство сознания бывает, по Канту, двояким. Когда мы сейчас с вами говорим о единстве сознания, каждый может применить рассуждения о нем к себе, может сказать себе: «Да, действительно, когда я мыслю какой-либо предмет, то во мне как бы разворачивается веер представлений, они соединяются, разъединяются, а я-то в это время живу, существую как единое человеческое существо». Такое *единство самосознания* Кант называет *эмпирическим*, то есть конкретным, относящимся к отдельному человеку и вполне реальным процессам опыта. А кроме него есть еще единство самосознания, которое, по Канту, является как бы независимым от частных опытных процессов. На нем-то, считает Кант, все и держится. Единство всего нашего сознания и самосознания существует, функционирует независимо от того, объективируем мы его для себя, для других или нет, сознаем или нет. Но все сознание от него зависит. Или, как говорит сам Кант, «синтетическое единство апперцепции есть высший пункт, с которым следует связывать все применения рассудка, даже всю логику и вслед за ней трансцендентальную философию; более того, эта способность и есть сам рассудок» (С. 193).

Это кантовское утверждение, несмотря на всю его, казалось бы, философскую абстрактность, хорошо могут подтвердить психиатры, подчас имеющие дело с психическим состоянием, которое именуется распадом человеческого «Я», распадом личности. Но ведь тогда распадается именно тот механизм, благодаря которому мы знаем и помним самих себя, причем каждый день и каждую минуту. Пораженный таким заболеванием, человек жи-

вет; но он с огромным трудом вспоминает о своем едином «Я», а подчас и полностью теряет его. Здесь, кстати говоря, огромную роль играет механизм памяти, который более тщательно исследовали психология и философия XX века. Повреждение некоторых функций человеческой памяти (с возрастом или под влиянием какой-либо патологии) иногда ведет как раз к тому, что человек сознательно и с трудом делает то, что повседневно и без труда, незаметно «делает» механизм единства апперцепции.

Как же Кант описывает и осмысливает проявления, функции, результаты действия невидимого «не вооруженному» теорией взгляду трансцендентального единства апперцепции? Он, по существу, использует — но в ином ключе — *cogito* (я мыслю) Декарта. Выявляя роль «я мыслю», Кант одновременно поясняет, почему употребляется слово «апперцепция» (от *apperception* — представление). Дело в том, что Кант опять-таки не соглашается верить интересующее его единство сознания и самосознания чисто интеллектуальным, мыслительным, дискурсивным механизмам. Тут весьма большое значение, как он считает, принадлежит интуитивно-созерцательным процедурам. «Должно быть *возможно*, — поясняет Кант, — чтобы *я мыслю* сопровождало все мои представления; в противном случае во мне представлялось бы нечто такое, что вовсе нельзя было бы мыслить, иными словами, представление или было бы невозможно, или по крайней мере для меня не существовало бы. Представление, которое может быть дано до всякого мышления, называется *созерцанием*. Все многообразное в созерцании имеет, следовательно, необходимое отношение к [представлению] *я мыслю* в том самом субъекте, в котором это многообразное находится. Но это представление есть акт *спонтанности*, т. е. оно не может рассматриваться как принадлежащее чувственности. Я называю его *чистой апперцепцией*, чтобы отличить его от *эмпирической* апперцепции; оно есть самосознание, порождающее представление *я мыслю*, которое должно иметь возможность сопровождать все остальные представления и быть одним и тем же во всяком сознании...» (С. 191—192).

«Я мыслю», сопровождая все наши представления, обязательно делает из нас единого целостного субъекта, что и определяет, по Канту, возможность познания как длящегося, преемственного процесса. Ведь, действительно, нужно, чтобы момент «а» нашего познания и следующие моменты («б», «в», «г», «д» и т. д.) были увязаны друг с другом. В момент «б» или «в» мы потому достигаем некоторого устойчивого результата, что на протяжении всего процесса «длится», сохраняется наше «Я». И мы как бы нанизываем на стержень нашего «Я» как познающего субъекта многообразие представлений.

Гораздо меньше Кант говорит о другой стороне единства самосознания. Но она тоже чрезвычайно интересна. Рассудок ответствен за то, можно сказать, фундаментальное свойство человеческого сознания и познания, благодаря которому мы, люди,

понимаем друг друга. Для осознания этого свойства могут и должны быть произведены соответствующие познавательные действия. Мы, например, можем сказать себе: ближний тоже есть «Я» и потому я могу предположить в структурах его сознания общее с моим сознанием; благодаря общему мы понимаем друг друга. Здесь вступают в действие сознательные процедуры (их более подробно исследуют в XX веке как структуры и процедуры «интерсубъективности» сознания) — ориентация одного «Я» на другое «Я». Этот вопрос стал одним из центральных в так называемой феноменологической философии XX века. Основатель феноменологии Э. Гуссерль следовал за Кантом. Но у Канта вопрос о том, как одно «Я» познает другое «Я», как вообще мы «входим» в другое «Я», по существу, не ставится. Кстати, исследование интерсубъективности подразумевает и выявляет единство человеческого рода. Откуда происходит, чем обеспечивается это единство? Вопрос, конечно, многоплановый, неисчерпаемый. Но он имеет свои аспекты, касающиеся единства сознания и самосознания. Кант в определенной степени имел его в виду.

Единство апперцепции, как подчеркнул Кант, есть нечто *изначальное*. Когда мы его расшифровываем, исследуем в философии, то принцип этого необходимого единства приобретает вид сложного, расчлененного (аналитического) положения. Однако еще до этого единство самосознания уже должно иметься в некотором целостном, синтетическом, первоначальном виде. Согласно Канту, есть две ипостаси данного единства — первоначальная апперцепция и апперцепция трансцендентальная. Последняя нужна Канту для того, чтобы, по его словам, «обозначить возможность априорного познания на основе этого единства» (С. 192).

Итак, Кант не занимается всеми сторонами и условиями единства субъекта и субъектов человеческого познания, в том числе не занимается и родовыми, социальными сторонами вопроса. Он, скорее, констатирует наличие единства самосознания, а стало быть, и сознания человека как внутреннее, неотъемлемое свойство именно *человеческого*, а не какого-либо иного сознания. Какими способами может быть выведено, обосновано такое единство — вопрос, который Кант в учении о рассудке, по существу, не затрагивает, что соответствует логико-гносеологической, по преимуществу, ориентации всего произведения. Единственное, что специально оговаривается, — это несогласие с концепциями, которые объясняют механизмы сознания и самосознания человека ссылками на их врожденность или на то, что их-де «вложил» в человека создавший его мудрый творец. Кант предполагает, таким образом, естественный характер возникновения и функционирования механизмов сознания и познания, тем и ограничиваясь.

Единство апперцепции есть, дано, изначально — и все тут. Но, отправляясь от него, Кант считает возможным подробнейшим образом воспроизвести другие синтезирующие механизмы созна-

ния и познания. Эти осмысления, воспроизведения принадлежат, по моему мнению, к высочайшим взлетам кантовского гения. Перед нами, как в замедленной съемке, предстают различные формы, механизмы работы сознания — в основном те, благодаря которым многообразие представлений объединяется в целостности, приобретающие характер предметных, объектных единств. Кстати, и само трансцендентальное единство апперцепции Кант называет объективным (С. 196), ибо в значительной степени благодаря его предпосланности конкретному опыту субъекта возникает по праву наделяемое объективной значимостью познание предметов. Итак, теперь мы вступаем на путь, одновременно ведущий и к объектам сознания, и к понятиям о них.

На пути к понятиям

На этом пути рассудок получает новые, и весьма важные для него, определения. «*Рассудок*, — пишет Кант, — есть, вообще говоря, способность к *знаниям*. Знания заключаются в определенном отношении данных представлений к объекту. *Объект* есть то, в понятии чего *объединено* многообразное, охватываемое данным созерцанием. Но всякое объединение представлений требует единства сознания в синтезе их. Таким образом, единство сознания есть то, что составляет одно лишь отношение представлений к предмету, стало быть, их объективную значимость, следовательно, превращение их в знание; на этом единстве основывается сама возможность рассудка» (С. 195).

Для понимания данного определения требуются некоторые дополнительные разъяснения. А понять его надо, потому что тут опять-таки центральная сцена интеллектуального противоречия, абстрактной драмы, которую пишет Кант. Прежде всего, следует учесть Кантово различие *мышления* и *познания*. «*Мыслить* себе предмет и *познавать* предмет не есть... одно и то же» (С. 201). Мыслить мы можем какой угодно, в том числе и нигде не существующий, значит, никогда подлинно не представавший перед созерцанием предмет. Для мышления достаточно понятия о предмете. Мышление довольно свободно в своем конструировании предмета. Познание же, по Канту, тоже оперирует понятиями, но оно всегда ограничено данностями, многообразием представлений, относящихся к наличному, данному предмету. В учении о рассудке Канта интересует, конечно, свободная, спонтанная деятельность познающего человека, тесно связанная с продуктивным воображением, но такая деятельность, свобода, спонтанность, продуктивность которой не имеет ничего общего с познавательным произволом, волюнтаризмом, субъективизмом. Достигается это благодаря тому, что рассудок берется только в единстве с чувственностью, его всеобщие понятия (категории) выступают только в связке с созерцаниями. «Следовательно, — поясняет Кант, — для нас возможно априорное познание только пред-

метов возможного опыта» (С. 214). Слова эти выделены не случайно: связь рассудка, его априорных понятий (категорий) с опытом, «опрокидывание» их на опыт — тоже один из центральных тезисов кантовского учения о рассудке. По сути дела, тут речь идет для Канта о *необходимом* соответствии «опыта с понятиями о его предметах...» (С. 214), то есть об объективности понятий. С одной стороны, снова дает себя знать явно материалистическая, сенсуалистическая, эмпирическая ориентация Канта, его борьба и против всяких форм субъективизма, и против религиозно-мистических (в духе концепции предустановленной гармонии) трактовки соответствия познания и предмета, опыта и понятия. Сердце материалиста-сенсуалиста может возрадоваться. Но, впрочем, если он представляет себе соответствие так, как его толкует вульгаризированная теория отражения, то его ожидает жестокое разочарование. Ибо, с другой стороны, в кантовском учении постоянно живет и побеждает другая, на первый взгляд противоположная ориентация. Ведь Кант исходит из того, что чувственные впечатления сами по себе — простая явленность вещей, предметов — не только не дают нам объективного, глубокого, целостного, сущностного их познания, но скорее такому познанию препятствуют. Не подтверждается ли вследствие этого оценка Канта как агностика? Полагаю, не подтверждается. Проследим, как же движется кантовская исследующая мысль.

Если бы чувственность, и только она, была оставлена «наедине» с вещами вне нас, мы, действительно, не знали бы о них ничего, кроме внешних проявлений. Но ведь в единстве с чувственностью «работает» рассудок, а его функция и состоит в том, чтобы восполнить субъективность, разрозненность, необозримое многообразие, аморфность чувственных впечатлений объективностью, единством, порядком, который в конечном счете присущ человеческому познанию. Таким образом, отношения чувственности и рассудка — отношения неразрывные — вовсе не просты, не гармоничны, а, напротив, сложны, по-своему конфликтны и противоречивы. Конфликты разрешаются в пользу синтеза, сотрудничества. Однако происходит это не сразу, а только в процессе труднейшего синтезирующего действия. Вот теперь мы видим, в чем смысл философской драмы, разыгрываемой в учении о рассудке. Но чтобы следить за нею, нашему читателю надо освободиться от некоторых предрассудков, ввевшихся вместе с плоской теорией отражения. Ведь в нашей расхожей философской литературе путь к понятию часто изображался как прямая дорога, вехи которой вполне ясны и результат заведомо обеспечен. В конце пути — более или менее «адекватное» отражение в понятиях существенных свойств и сторон предмета. А как формируется понятие? Сначала, под влиянием мира вне нас, возникают чувственные впечатления (ощущения), которые как бы «фотографируют» предмет, потом «фотографии» объединяются в «адекватные» восприятия, представления, а те, будучи обобщены, позволяют образовать адекватные же понятия. Правда, об

активности познающего субъекта тоже говорилось. Но не становилась ли она всего лишь ненужным приложением к как бы автоматически приводимой в действие познавательной способностью, сравнимой с действующей в автоматическом режиме фотоили кинокамерой?

Совсем иначе понимает человеческое познание Кант. Он исходит из того, что при первых контактах человеческой чувственности с предметами (даже если сделать к кантианству существенную поправку на практический, деятельностный характер таких контактов, если понять их как преобразующее взаимодействие человека с предметным миром) человеку, во-первых, не дан и никогда не может быть дан в его целостности, глубине, неисчерпаемости мир сам по себе. А во-вторых, еще не даны — в совокупности их свойств, тем более существенных, — отдельные вещи и процессы, как они существуют сами по себе, независимо от нашего сознания. Но поскольку и как только (а это происходит с первых мгновений познавательных процессов) в дело включаются априорные формы чувственности и спонтанная деятельность рассудка, постольку познающий человек приобретает возможности (и такие возможности повседневно использует) объективного, предметного познания *мира в целом* и его *отдельных* вещей, процессов, проявлений. Понятие о предмете Кант трактует как нечто объективное, как единство, обязательно восходящее к опыту, то есть к впечатлениям, получаемым от данной вещи, к самому процессу ее данности. Но, в отличие от безмятежной идиллии «адекватного» отражательного постижения, Кант рисует нам драму и «ухода» познания от вещей самих по себе — и приближения к ним; творческой, конструктивной, свободной деятельности познания — и дисциплинирования его в духе требований объективности. Мне лично кажется, что кантовская драма куда ближе к противоречивой реальности человеческого познания, чем идиллия примитивной концепции отражения.

Не имея возможности воспроизводить эту драму во всех ее деталях, остановлюсь лишь на некоторых — самых важных, по моему мнению, — вехах пути, ведущего к понятиям, а через них — к единству опыта, к его объективности.

Итак, Кант показывает, что работа сознания, которое дает нам предметные единства, — это работа удивительная, поистине творческая. Ведь сначала мы получаем от предметов многообразие представлений. Правда, уже и на уровне непосредственного контакта с вещами работает очень важная и интересная способность: мы видим предмет не в перевернутом виде, как он отпечатывается на сетчатке, а в его нормальном положении. Одновременно это способность видеть не только определенным образом окрашенный деревянный прямоугольник и другие детали, а стол как единый предмет. А такая способность во многом уже обеспечивается чувственностью с помощью всеобщих и необходимых форм пространства и времени. Но дело также и в том, что мы не только получаем от предметов чувственные впечатления,

но сразу же и начинаем познавать их в их качествах и свойствах. Значит, мы как бы «залезаем» внутрь предмета, причем очень часто не в прямом смысле, а мысленно, интеллектуально, ибо далеко не всегда можем разбить вещь, чтобы посмотреть, что там у нее внутри. И этот способ анализа человечество очень давно освоило. Оно изобрело много прямых и косвенных способов рассматривать то, что не видно невооруженным глазом: либо рассматривать с помощью микроскопа, следовательно, непосредственно, либо по следам или по каким-то показаниям приборов заключать о происходящем внутри вещи. Итак, способность проникать в глубь мира, даже в более или менее буквальном смысле этого слова, человек делает все более тонкой и изощренной. Но еще важнее то, что человек способен о предмете составлять представления, которые так или иначе отвечают его внутренним свойствам, его особенностям, принципам развития, поведения, жизнедеятельности. Вот эта способность, согласно Канту, и есть *рассудочная способность*.

Рассудок действует в двух как бы прямо противоположных направлениях. С одной стороны, мы как бы отдаляемся от целостности предметов, выделяя в познании и суждении какие-то важные в том или ином отношении их свойства. Мы говорим «роза — красная» и с помощью этого суждения как бы выделяем одно свойство — цвет. В других предметах мы тоже изучаем цвет: значит, мы как бы обособляем от предметов их свойства — такие, как цвет, форма, запах, изучаем их отдельно. Но очень важно, что мы потом как бы возвращаем их предмету: как бы конструируем, образуем в уме такое единство, которое принимает предметно-объективную форму. Согласно Канту, к предметам вне нас мы, люди, обращаемся не иначе, как с помощью каких-либо предметно-объективных образований нашего сознания. Между первыми и вторыми нет и не может быть тождества. Но связь, соответствие, единство между ними существуют. Оно динамично, находится в процессе преобразования. Речь идет о единстве, которое образуется и преобразуется благодаря некоторой синтезирующей деятельности человеческого познания. Кант ее и называет *деятельностью рассудка*. Вместе с продуктивной способностью воображения она обеспечивает возможность представить себе объект как составленный из свойств, частей, отношений, но и возможность, способность постигнуть его как целостность. Что, собственно, и означает для Канта: рассудок есть, вообще говоря, способность к познаниям (вот где особенно важно сохранять в переводе слов Erkenntnis и Erkenntnisse русские термины «познание» и «познания», в смысле познавательные процессы).

На пути расшифровки того, что такое познание, Кант вводит и анализирует очень много интересных проблем. Но я в завершение нашего разговора о рассудке затрону лишь вопрос о движении к понятиям через образ и схему. Кант рассуждает следующим образом. Понятие (если оно именно понятие, а не только слово) должно заключать в себе что-то, что однородно с чувст-

венным созерцанием и в то же время однородно с рассудком, с рассудочными действиями. Значит, должны были сформироваться, по Канту, механизмы, которые связывают чувственные созерцания с понятиями и образуют как бы систему таких ступенек, по которым человек постепенно переходит к понятиям. Не надо понимать слово «постепенно» в таком смысле, будто сначала есть изолированная «ступенька» чувственности, потом — рассудка, а на ней — тоже свои отдельные друг от друга стадии. Постепенность, возможно, имеет прямое значение для анализа развития человечества или развития ребенка. Но здесь я имею ее в виду в *исследовательско-аналитическом* смысле: то, что в познании и сознании существует в неразделимом единстве, сплетении форм, механизмов, здесь чисто условно выделяется в целях анализа. Так вот, двумя очень интересными (в логическом смысле) ступеньками являются *образ* и *схема*. Образ — конечно, в кантовском понимании — есть уже некоторое отвлечение от чувственного материала, продукт творческого синтеза, работы рассудка и продуктивной способности воображения. Отлет мысли от данного, своего рода фантазия. Результат фантазирования в том смысле, что образ, все-таки привязанный к чувственному созерцанию, уже означает и относительную свободу познания. А схема продвигает познание еще дальше от чувственности и ближе к понятию. Вот пример, с помощью которого Кант поясняет различие между образом и схемой: рисуя на доске пять точек, и этот рисунок может послужить образом числа 5. Можно, конечно, нарисовать пять кубиков, пять яблок и т. д. — все рисунки будут некоторым изображением числа 5. К схеме же сознание в состоянии переходить тогда, когда человек *знает*, как именно составить, образовать число 5 из пяти единиц. В приведенном примере речь идет об образе абстрактного «предмета» — определенного числа. Но Кант ссылается и на другие случаи: когда речь идет об образе вещи, организма, скажем о воспроизведении в сознании образа собаки. Кант объясняет, что получается в нашем сознании, когда мы строим образ собаки или вызываем в памяти образ собаки: либо вам явится ваша собака, либо что-то незаконченное, одним словом, это будет нечто весьма обобщенное, контуры чего теряются в неопределенности. Все равно, представляете ли вы свою собаку (если ее имеете) или любую другую собаку, общая закономерность *образного* представления состоит в том, что образ — нечто *чувственное*, но уже и не *детальное*.

Посредством образа человеческое сознание начинает делать первые шаги к обобщениям, как бы отрываясь от всего многообразия чувственного материала и в то же время еще оставаясь «вблизи» самого чувственного материала. А вот когда вы имеете дело со схемами, то при связи с чувственностью, процессами созерцания вы начинаете раскрывать *смысл, объективную суть* предмета. Когда вы садитесь на стул, когда вы его отодвигаете, придвигаете — вообще когда оперируете с данным предметом, то используете, по Канту, *схему* предмета, в том, разумеется, слу-

чае, если так или иначе знаете, что с ним делать, чего от него ожидать и т. д. И речь может идти не только о физических предметах, подобных стулу, но и об интеллектуальных предметах, подобных числу.

Когда человек чертит треугольник на доске, в общем представляя себе, как построить, как «сделать» эту фигуру, он как бы уже синтезирует и «оживляет» некоторую сумму знаний: например, что этот предмет имеет три угла. Иными словами, схема есть шаг к *понятию*, и, может быть, ближайший к нему шаг. Абстрактное понимание возникает тогда, когда схема переводится на более обобщенный уровень. Уже образ — что видно на примере образа собаки — обобщает. Но он, по Канту, все-таки есть продукт эмпирической способности воображения. Схема же — даже если она относится к «чувственным понятиям», каково понятие о собаке — «есть продукт и как бы монограмма чистой способности воображения a priori...» (С. 223). И тут Кант снова удивляет тех, кто готов предположить, будто схема строится на основе образа; напротив, оказывается, что «благодаря схеме и сообразно ей становятся возможными образы...» (Там же). Вопреки обычному сенсуалистическому подходу, который рисует путь познания как движение от образов к понятиям, Кант заявляет: «В действительности в основе наших чистых чувственных понятий лежат не образы предметов, а схемы. Понятию о треугольнике вообще не соответствовал бы никакой образ треугольника» (Там же). Ибо образ ограничивался бы, согласно кантовским разъяснениям, только частью объема понятия и никогда не достигал бы общности понятия. Подобным образом обстоит дело и с понятием о собаке, которое «означает правило, согласно которому мое воображение может нарисовать четвероногое животное в общем виде, не будучи ограниченным каким-либо единичным частным обликом, данным мне в опыте, или же каким бы то ни было возможным образом in concreto» (Там же).

Итак, схематизм — важнейшие для Канта *деятельность, механизм* нашего рассудка. Это был весьма новый, а потому почти не подхваченный последующей философией анализ. Да и сам Кант говорил, что «схематизм нашего рассудка в отношении явлений и их чистой формы есть скрытое в глубине человеческой души искусство, настоящие приемы которого нам вряд ли когда-либо удастся угадать у природы и раскрыть» (С. 223). И все же Канту удалось «угадать» немало важного и интересного из такого схематизма.

Пока речь шла скорее об эмпирических понятиях — понятиях об определенных физических предметах (какова собака) или предметных конструкциях ума (каков треугольник). К вопросу об образе и схеме нам предстоит еще вернуться, когда станем рассматривать «чистые» рассудочные понятия, или категории.

Схема и понятие — важнейшие шаги на пути познания, то есть обладания объективными знаниями о предмете, на пути к тому, что Кант и называет *рассудочными понятиями*.

Обсуждаемый здесь раздел «Критики чистого разума» именуется «Трансцендентальной аналитикой». Он является частью трансцендентальной логики и посвящен ответу на вопрос: как возможно чистое естествознание? И здесь опять Кант заодно, одним махом, решает две задачи: во-первых, исследует человеческую способность судить, образовывать понятия, оперировать ими в обыденной жизни, во-вторых, анализирует эту же способность, когда она предстает в более развитом, более совершенном виде. А именно: когда она применена в естествознании, ибо естествознание — наука о природе, значит, о предметах и процессах природы. Подобраться к этим предметам иначе, чем через чувственность, через явление, нельзя. Узнать о сокровенном — о понятиях, выражающих суть предметов, только благодаря чувственности, не вооруженной процедурами рассудка, тоже невозможно. И Кант очень подробно исследует роль рассудочных понятий, точнее, «чистых» рассудочных понятий в самом формировании опыта.

Вспомните, опыт у Канта — это взаимодействие, *единство чувственности и рассудка*. Во время опыта человек приводит в движение свою способность чувственности, но он также мобилизует способность рассудка, объединяет обе способности. В естествознании способность синтезировать чувства и рассудок, приводить в действие продуктивную способность воображения и суждения, конечно, обладает специфическими особенностями, но она постоянно используется естествоиспытателями. Без нее не может быть науки о природе. Представьте себе, что естествоиспытатель рассуждает о теле. Когда мы в обыденной жизни рассуждаем о телах природы, то в известном смысле уже осуществляем синтезирующую деятельность — судим, образуем суждения. Мы и в обыденной жизни рассуждаем о тяжести, протяженности тел, их качественных и количественных характеристиках и т. д. Иногда мы рассуждаем о телах вообще, как рассуждаем о людях вообще. Но ни одно суждение, где высказываются всеобщие мысли применительно к телам или людям, мы, строго говоря, доказать в их всеобщей значимости не можем, если только не обращаемся к *научному познанию* сокровенного в природе и в человеческой жизни.

Согласно Канту, естествознание (вопреки представлениям примитивной теории отражения) есть широчайшее приведение в действие творческого потенциала человеческой чувственности, но в особенности — *творческих возможностей человеческого рассудка*. Если, скажем, в обычном человеческом познании спонтанно, как бы вместе с использованием языка совершаются процессы обобщения, перехода от образов — через схемы — к понятиям, то в естествознании в принципе это нужно делать сознательно и целенаправленно. В обыденной жизни творчество сознания «дается» нам как великий дар природы и истории, а в естествознании творчество нужно *осуществлять* ежедневно и ежечасно,

коли, конечно, естествоиспытатель хочет получить творческие результаты. Но если естествознание требует мобилизации творческой способности суждения, творческой способности воображения, то оно уже предполагает особую работу над опытом. Математика и естествознание, в отличие от обыденного познания, не просто пользуются формами пространства и времени как внедренными в нашу чувственность, а *специально их исследуют*. Естествоиспытатели и математики ничего не могут сказать о пространстве и времени прежде, чем не научатся их фиксировать, измерять, исследовать, объективировать и т. д.

Мы, конечно, поступаем как не вполне творческие существа тогда, когда просто заимствуем знания, заимствуем слова, когда, скажем, просто усваиваем чужие суждения и повторяем их. Помните, Кант говорил о возможности аналитических априорных суждений: мы можем их высказывать и не производя опыта в строгом смысле слова, как можем употреблять очень многие слова, не зная их смысла. И кстати, некоторые в том очень преуспевают, да и не только суждения составляют, но и умозаключения, пишут книги, статьи, произносят речи и т. д. При этом может почти не приводиться в действие творческая синтетическая способность рассудка и воображения. Но такая, по сути своей *подражательная*, деятельность, собственно, мало интересова Канта, хотя возможны, существуют и ее логика, и ее гносеология. А Канта занимала особая необходимость, так сказать, принуда нашей жизни. К примеру, человек не может сесть на стул, если не знает, как на него садиться. Недаром же детей учат обращаться с теми или иными предметами: вместе со словами, в процессе опыта им передаются схемы действия с предметами. А схемы, в свою очередь, означают, что когда-то, в какой-то момент человеческое сознание обращается к опыту, к самим действиям с предметами и получает — хотя бы в минимальных размерах — объективные знания о предметах. Потом ими можно пользоваться даже без особых размышлений. Более того, многие знания и навыки переводятся на «задний план» сознания, или, как сказал бы З. Фрейд, перемещаются в сферу бессознательного, ибо сознание уже овладело соответствующими механизмами и знаниями. Интерес для Канта представляет таинственный, замечательный и глубоко творческий момент, когда человек в своем опыте *овладевает понятием, когда наполняет понятие содержанием*. В этом случае понятие уже не мертвая форма заученного слова, а живая форма деятельности. Таковы сокровища, потенциалы человеческого творческого духа, которые накапливаются вместе с движением и развитием сознания индивида, вместе с его деятельностью. Из этого резервуара творчества и вытекает поток науки как яркой, впечатляющей области творчества.

Кант здесь, в контексте анализа рассудка, очень мало говорит об искусстве. Но позднее он напишет специально третью из своих «Критик» — «Критику способности суждения». Способ-

ность суждения, которая здесь, в учении о рассудке, повернута к обычной жизнедеятельности сознания и к науке, там будет исследована еще в одной важнейшей ее ипостаси: Кант обратится к «суждению вкуса», которое стоит у истоков искусства и, по сути дела, вписано в само искусство. Но третья «Критика» посвящена не только искусству. Там продолжается исследование очень важных общечеловеческих способностей, а именно: ставить цели и преследовать, реализовать их, то есть *способность целеполагания, соответствующая целесообразности*.

Можно понять и оправдать Канта в том, что в учении о рассудке он обращается преимущественно к естествознанию. Ведь естествознание — наука, а наука стоит ближе всего к левополушарной деятельности мозга. Именно наука как бы культивирует, развивает способность рассудка. В науке всего более мобилизуются, преобразуются человеческие возможности работы с понятиями, притом с абстрактными понятиями. Наука ограняет, культивирует умение логически мыслить, связывать понятия друг с другом, выстраивать причинные связи, реконструировать объективные отношения, то есть *творчески продуцировать* то, что имеет отношение к природе, но в готовом виде в природе не имеется и природой не дается. Природа, представляя познанию предметы, в чистом виде не «дает» ни связей, ни отношений, ни законов — их нужно вычленять, познавать, открывать, исследовать. Поэтому-то Кант посвящает трансцендентальную аналитику вопросу о том, как возможны априорные синтетические суждения в естествознании.

В тесной связи с «чистым» естествознанием выстраивается еще целый ряд очень интересных специальных размышлений о том, как естествознание культивирует способность устанавливать причинные связи, причинные отношения, разделять случайное и необходимое, вероятное и необходимое и т. д. (учение об основоположениях и аналогиях опыта). В учении о рассудке, что очень важно, выявил себя особый подход Канта к философским категориям.

«Чистые» понятия рассудка — категории

Категории, их классификация, исследование, применение — давняя тема философии, начиная по крайней мере с Аристотеля. Кантовское учение о философских категориях стоит в центре трансцендентальной аналитики. В предшествующем изложении важнейших моментов учения Канта о рассудке из соображений удобства не затрагивалась проблема дедукции, то есть теоретического выведения системы категорий. Однако все, о чем прежде шла речь, — исследование способности суждения, синтез, движение к понятию — у Канта, по существу, «нанизано» на проблему категорий. Объяснения Канта тут вполне определены. Он делит трансцендентальную аналитику, или учение о рассудке,

на аналитику понятий и аналитику основоположений. В *трансцендентальной* же аналитике понятий исследуются не всякие, а только *чистые понятия рассудка*. Опуская детали опосредующих рассуждений и обоснований Канта, скажу лишь, что чистыми понятиями рассудка являются для него именно *категории философии*, которые он «выводит» из (несколько им модифицированной) формально-логической классификации суждений и которые предстают в виде следующей схемы:

ТАБЛИЦА КАТЕГОРИЙ

1	<i>Количества:</i> Единство Множество Целостность	
2	<i>Качества:</i> Реальность Отрицание Ограничение	<i>Отношения:</i> Присущность и самостоятельное существование (substantia et accidens) Причинность и зависимость (причина и действие) Общение (взаимодействие между действующим и подвергающимся действию)
	4	Модальность: <i>Возможность</i> — невозможность <i>Существование</i> — несуществование <i>Необходимость</i> — случайность

Перед нами — достаточно полная таблица основных категорий, основных понятий (Stammbegriffe) рассудка, как их называет сам Кант. Кстати, он вполне допускал возможность своеобразного разветвления категориальной сетки — возникновения производных понятий рассудка (они названы «предикабилиями») вокруг основных категорий (или, как их назвал Аристотель, «предикаментов») (С. 176). Иными словами, Кант не только предположил возможность, но и, по существу, обрисовал контуры обширной системы категорий, то есть взятого во всей полноте «родословного древа чистого рассудка». Хотя и заметил: сейчас-де этим заниматься недосуг — «я откладываю это дополнение до другого случая» (Там же). «Случая» такого Канту в дальнейшем не представилось. Но зато последующие философы немецкой классики — Фихте, Шеллинг, Гегель — немало и славно потрудились именно над созданием разветвленной системы философских категорий.

Кант, как было отмечено, вывел таблицу категорий из принятой в формальной логике таблицы суждений: их разделения с точки зрения *количества* (общие, частные, единичные), *качества* (утвердительные, отрицательные, бесконечные), *отношения*

(категорические, гипотетические, разделительные), *модальности* (проблематические, ассерторические, аподиктические). Несмотря на то что связывание категорий с суждениями так или иначе существовало уже со времени Аристотеля, Кант и тут оказался оригинальным. Он попытался доказать, почему, собственно, существовала эта связь и почему можно было идти от суждений к философским категориям.

Вспомните Кантово определение функции как единства деятельности, «подводящей различные представления под одно общее представление» (С. 166). Поскольку рассудок есть способность суждения, разъясняет Кант, то «все функции рассудка можно найти, если полностью показать функции единства в суждениях» (С. 167). Кант считает, что объединяющие, синтезирующие функции рассудка в суждениях как раз и могут быть объединены в упомянутые четыре группы, представленные в таблице,— с последующим разветвлением каждой функции на три момента. Как Кант эти функции определяет? В третьей группе (отношений), разъясняет он, устанавливаются именно отношения мышления в суждениях, причем в трех его ипостасях: а) отношения предиката к субъекту, б) отношения основания к следствию; в) отношения разделенного знания и всех членов деления друг к другу (С. 170). Что касается модальности суждений, то здесь действует особая функция мышления в суждениях: по содержанию к суждению ничего не прибавляется, но уточняется лишь значение связки по отношению к мышлению.

Оригинален и интересен переход кантовского анализа от суждений к категориям, или чистым понятиям рассудка. По Канту, есть не только родство, но даже идентичность двух видов объединяющей, синтезирующей деятельности, из которых одна сообщает единство представлениям в одном суждении и тем самым «производит», делает возможным суждения, а другая придает единство «чистому синтезу различных представлений *в одном созерцании...*» (С. 174) и тем самым производит чистые рассудочные понятия, или категории.

Чтобы расшифровать этот непростой, но очень важный ход мысли Канта, воспользуемся приводимыми им примерами. Что происходит, когда я превращаю эмпирическое созерцание какого-нибудь дома в восприятие? — спрашивает Кант. И отвечает: прежде всего, «я как бы рисую очертания дома сообразно этому синтетическому единству многообразного в пространстве» (С. 211). Иными словами, я воспринимаю данный дом как нечто целое (притом как специфическое целое) не раньше, чем совершаю воображаемое «обрисовывание» наиболее важных «узлов», единств чувственных созерцаний. Это своего рода сокращенный мысленный рисунок, пусть не детальный, но концентрирующий самые важные (для меня в данный момент важные, но отчасти и объективно-существенные) черты дома — и как дома вообще и как данного дома. А значит, я творю мыслью «рисунок», включающий единство пространственного местоположения, облика

дома посредством обработки, объединения соответствующих созерцаний. Пока это как будто иллюстрация к рассмотренной раньше теме: объединение многообразия чувственных созерцаний в общее представление. Однако Кант тут же делает важное замечание: «Но то же самое синтетическое единство, если отвлечься от формы пространства, находится в рассудке и представляет собой категорию синтеза однородного в созерцании вообще, т. е. категорию *количества*, с которой, следовательно, синтез схватывания, т. е. восприятие, должен всецело сообразоваться» (Там же).

Значит, продуцирование сознанием *одного* (целостного) восприятия (скажем, восприятия данного дома) как бы становится и экземпляром, и моделью, позволяющими увидеть «синтез однородного» (здесь: синтез *многообразных* чувственных впечатлений, порожденных *одним и тем же* предметом) и тем самым «войти» в категориальную сферу количества. Или другой пример. Я воспринимаю замерзание воды, то есть ее превращение в лед. Я последовательно схватываю, замечает Кант, два ее крайних состояния — жидкое и твердое. Конечно, это тоже связано с синтезированием многообразия впечатлений (касающихся и каждого из состояний, и перехода от первого ко второму). Устанавливается — тоже посредством синтеза — их временное отношение. Но подобно тому как в первом случае переход к категории количества достигался абстрагированием от пространства, так и во втором случае, перемещая внимание «от постоянной формы своего внутреннего созерцания, [т. е.] от времени...» (С. 212), я способен перейти к категориям действия — причины. (Устанавливая, что лед появился как следствие изменения состояния воды, изменения температуры.)

Кантовское выведение (дедукция) категорий и их анализ весьма высоко оценивались в истории диалектической мысли, в частности Гегелем. Есть несомненное родство между наметками категориальной диалектики Канта и соответствующими разделами диалектических учений его последователей. Что, в частности, могло привлекать диалектиков в учении Канта? Прежде всего, конечно, само стремление не просто перечислить категории, но вывести их, доказать их необходимость. (Правда, кантовская дедукция очень своеобразна: хотя она и апеллирует к «чистой» деятельности синтеза, тем не менее с позиций гегелевской логики она не является достаточно строго «очищенной» от субъективного, психологического.) Далее, диалектикам, в особенности Гегелю, не могло не импонировать то, что Кант придерживался триадического принципа разделения категорий (в каждой группе — по три категории) и что он считал: «...третья категория возникает всегда из соединения второй и первой категории того же класса» (С. 178). Соответствует принципам диалектики и важное кантовское уточнение: третья категория, будучи синтезом первых двух, в то же время имеет вполне самостоятельное значение. «Это соединение первой и второй катего-

рий, образующее третье понятие, требует особого акта рассудка, не тождественного с актом рассудка в первой и второй категориях» (Там же).

Наталкивает на сопоставление с последующими учениями и Кантово разделение категорий на два раздела: на категории, которые касаются самих «предметов созерцания» — их Кант называет математическими (потому же, почему он присоединяет к трансцендентальной эстетике вопрос о возможности синтетических суждений а priori в математике), и категории, касающиеся существования этих предметов в их отношении друг к другу и к рассудку (Там же). Впоследствии, а именно у Гегеля, с этим будет, по существу, соотнесено деление на объективную и субъективную логику: в объективной логике, или логике бытия, как известно, фигурируют категории количества, качества (и их единство в категории меры, чего еще не было у Канта), а в субъективной логике, в первой ее части (учении о сущности), — категории отношения и модальности. Но есть, конечно, и специфические отличия кантовского учения о категориях, которые — к большому сожалению — пропадают, скажем, в гегелевской логике. У Гегеля категории тоже соотнесены с духовной деятельностью, но это безличная «деятельность» духа, идеи, их саморазвертывание. Такой подход имеет свои довольно веские основания: ведь категории — творение общечеловеческого духа, продукт человеческой интеллектуальной истории. Это понимал и Кант, когда он истолковал их как «чистые», априорные, предвещающие каждый отдельный опыт всеобщие и необходимые понятия человеческого рассудка как такового. Но в его истолковании — чего уже нет в логике Гегеля — категории поставлены в связь если не с деятельностью человека в ее полноте, то по крайней мере с деятельным, спонтанным процессом познания, с механизмами сознания и самосознания человека, с его опытом.

Правда, осуществляя такую попытку соотнесения, связывания категорий и спонтанности сознания, а также и опыта, Кант сталкивает своего читателя с драмой, аналогичной другим драматическим прелюдиям, которые сопровождают, по сути во всей его «Критике», темы априорного. Понятия вообще-то можно дедуцировать из опыта — тогда это будет дедукция эмпирических понятий, которыми мы во множестве располагаем в нашем опыте. «Такое прослеживание первых попыток нашей познавательной способности с целью восхождения от единичных восприятий к общим понятиям приносит, без сомнения, большую пользу, и мы обязаны знаменитому Локку открытием этого пути» (С. 183).

Однако совсем иначе может и должна, по мнению Канта, строиться дедукция категорий: если мы даже и покажем, что в том или ином опыте встречаются, организуя его, категории, то тем самым еще не докажем их всеобщности и необходимости. А сделать это очень важно. Задача тут на первый взгляд такая же, как и при обосновании всеобщности и необходимости, то есть априорности пространства и времени как форм чувственности.

Но, замечает Кант, есть и принципиально новый момент: «...здесь возникает затруднение, не встречавшееся нам в области чувственности, а именно каким образом получается, что *субъективные условия мышления* имеют *объективную значимость*, т. е. становятся условиями возможности всякого познания предметов...» (С. 185).

Кант поясняет проблему на примере чистого понятия, или категории, причины. Оно означает «особый вид синтеза, когда за некоторым *A* полагается согласно определенному правилу совершенно отличное от него *B*» (Там же). Но оно лишь тогда всеобщим и необходимым образом организует опыт и обязательно применяется к нему, если и когда опыт уже изначально подчиняется «понятию *отношения действий и причин*. Точно так же обстоит дело и во всех других случаях» (С. 212). Что и означает, по Канту: категории делают возможным опыт; более того, категории толкуются как «понятия, а priori предписывающие законы явлениям, стало быть, природе как совокупности всех явлений (*natura materialiter spectata*)» (Там же). Кант даже говорит, что не категории выводятся из природы, а «природа должна собразоваться с категориями...» (Там же). И опять перед нами — парадокс, или «загадка» (Там же), согласно собственному кантовскому определению.

Все эти и подобные заявления Канта вызывали в нашей литературе нарекания. Ну как же: категории человеческого рассудка «приписывают законы» природе, человек заставляет природу «образовываться» с категориями! Не идеалистический ли это бред?

Полагаю, что скорее имеет место недоразумение, вызванное невнимательным чтением или недостаточно глубоким пониманием Канта. Заметьте, Кант говорит о природе в особом смысле — когда она уже берется как «совокупность всех явлений», то есть когда она *уже явлена* человеческому сознанию и попала, стало быть, в орбиту процессов познания. А природе *в таком смысле* категории, действительно, предписывают свои законы. Ничего идеалистического в таком утверждении нет, как нет идеализма и в том, что категории определяются как априорные условия возможности всякого познания предметов. Имеется в виду следующее. Чтобы мы могли, познавая, устанавливать в конкретном опыте определенные отношения причины и следствия, в нашем сознании и познании уже должны «работать» — в качестве его закономерной, объективной, именно всеобщей формы, рамки — какие-то общие, «чистые» понятия о причине и следствии, действии. Если бы их не было, разъясняет Кант, то на каком бы основании человек утверждал, что данное явление *A* есть причина, а явление *B* — его следствие? Кант вполне прав, по крайней мере по отношению к опыту всякого (не страдающего специфическими «заболеваниями рассудка» и достигшего какого-то более или менее «разумного» возраста) человека цивилизации. Когда и как приходит к индивиду такая способность пользоваться

ся категориями как «чистыми» возможностями опыта, когда и как ее формирует человеческий род — это чрезвычайно интересные и трудные вопросы. Но Кант здесь, как и при других обоснованиях априорного («чистого»), ими не задается. *Исторической* дедукции категорий в его сочинении нет места. А *трансцендентальная* дедукция, по существу, к тому и сводится, чтобы доказать, что категории всякому отдельному опыту *предшествуют*, что они делают возможным всякое познание, что они суть «чистые» понятия рассудка. И такое доказательство, считаю, Канту удается, как удается ему двинуть по рельсам диалектики исследование приведенных в систему категорий философии, одновременно представленных как категории логики суждений (а значит, что оказалось перспективным для современности — логики и диалектики языка, языковых высказываний).

Оригинальной стороной кантовского диалектического истолкования категорий явилось применение к ним уже знакомых нам понятий образа и схемы. Но если в случае эмпирических (чувственных, по терминологии Канта) понятий схему, образ и понятие можно поставить в достаточно явное соотношение, то в случае «чистых» рассудочных понятий, разъясняет Кант, речь может идти только о *чистой* схеме и *чистом* образе; эмпирические образы тут неприменимы. Возьмем категорию количества. «Чистый образ всех величин (*quantitotum*) для внешнего чувства есть пространство, а чистый образ всех предметов чувств вообще есть время. Чистая же *схема количества* (*quantatis*) как понятия рассудка есть *число* — представление, объединяющее последовательное прибавление единицы к единице (однородной). Число, таким образом, есть не что иное, как единство синтеза многообразного [содержания] однородного созерцания вообще, возникающее благодаря тому, что я произвожу само время в схватывании созерцания» (С. 224).

Время играет главную роль в кантовской интерпретации категорий. Да и вообще оно становится своего рода «героем» всего учения о рассудке. Для перехода от чувственности к рассудку, для установления их единства требуется, утверждает Кант, нечто такое, что было бы, с одной стороны, однородно с явлением, а с другой стороны, однородно с категориями. «Поэтому применение категорий к явлениям становится возможным при посредстве трансцендентального временного определения, которое как схема рассудочных понятий опосредствует подведение явлений под категории» (С. 221). Понимать эти мудреные философские заявления нужно в том смысле, что любая категория может быть введена и рассмотрена через какую-либо специфическую временную диалектику. О понятии, категории количества уже шла речь. Число — своеобразная «клеточка» количественных определений — возникает и существует благодаря тому, что я прибавляю, в процессе синтеза однородных представлений, одну единицу к другой. Но ведь это значит, что я «произвожу само время», когда последовательно составляю и совокупность единиц, и «творю»

единую длительность соответствующих (однородных) созерцаний. А реальность? Она соответствует ощущению чего-либо, указывая на бытие (во времени). Отрицание — небытие чего-либо (тоже во времени). Схема причинности — «реальное, за которым, когда бы его ни полагали, всегда следует нечто другое» (С. 225). И опять речь идет о времени. Так же интерпретирует Кант все другие категории.

Но Кант предполагает и иную возможность: когда категории берутся независимо от чувственности, от опыта, стало быть, вне временных схем. Тогда они имеют чисто логическое значение. Вот по этому пути — чисто логического, логико-диалектического, даже логицистского, то есть преувеличивающего возможности логики, — анализа категорий — и пошел впоследствии Гегель. Что же до Канта, то исследование категорий у него не кончается анализом временного схематизма. Они снова подвергаются исследованию в связи с тематикой основоположений и аналогий опыта, которую (с сожалением) приходится опустить. Кант вновь обращается по крайней мере к некоторым категориям и в третьем большом разделе «Критики чистого разума», который посвящен учению о разуме и к анализу которого мы далее и переходим.

3. ЧИСТЫЙ РАЗУМ: ИДЕИ, ПРОТИВОРЕЧИЯ, СУДЬБЫ

Разум — третья способность человека, анализируемая Кантом в разделе, который назван «Трансцендентальной диалектикой». В кантовском учении о разуме метафизика («чистая философия с самой широкой мировоззренческой ориентацией и проблематикой») есть высшая цель и предпосылка. Но разговор здесь пойдет не только о чистой метафизике. Нам прежде всего надо выяснить, что же такое, согласно Канту, *разум*, какая это человеческая способность.

Разум в понимании Канта

Подобно тому как рассудок вводится и определяется Кантом одновременно через отличие от чувственности и связывание с нею, так и разум приводится Кантом в такое же — связующее и отличающее — отношение к рассудку. В предшествующем изложении о рассудке было сказано почти все, что характеризует его понимание, за исключением, пожалуй, одной очень важной детали. Она-то и послужит теперь нам трамплином для скачка от рассудка к разуму.

В числе прочих определений рассудка у Канта встречается и такое: *рассудок — способность подводить под правила*. Выказывая какое-то суждение, человек действует по некоторым пра-

вилам образования суждений. Например, если мы высказываем какое-либо *утвердительное суждение*, то строим его и по общим правилам *суждения*, и по специфическим правилам *утверждения*. Но дело тут не только в соблюдении чисто формальных логических правил. Скажем, высказывая утвердительное суждение: «Эта роза — красная», мы, собственно, говорим: «Эта роза (есть) красная». Если же свойство красноты мы приписываем белой розе, то явно ошибаемся, что можно доказать в непосредственном опыте. Значит, уже имеются и рассудком также применяются правила суждений.

Некоторые типы правил, в соответствии с которыми мы оперируем с суждениями, устанавливает формальная логика. Некоторые, но не все. Например, по правилам формальной логики можно сказать все, что угодно, лишь бы суждение состоялось. Мы можем утверждать: «Человек есть кентавр», и в данном случае имеет место формально состоятельное суждение. А вот по правилам логики, ориентированной на содержание, этого сказать нельзя. Кант же имеет в виду именно такую логику. Ее правило состоит в том, что нельзя приписывать некоему предмету или классу предметов такие свойства, которыми он не обладает. Например, если кто-то говорит: «Все лебеди белые», то говорящий ошибается, ибо есть и черные лебеди. Значит, данное суждение не может претендовать на статус построенного по содержательным правилам универсальных, всеобщих суждений (следуя им, можно говорить, что белы только некоторые лебеди; мы можем даже сказать, что большинство лебедей белые, но вот сказать так обо всех лебедях — значит нарушить правило). Рассудок ответствен за применение таких и многих других правил рассуждения, суждения. Эти правила, наряду с их рассмотрением на общем логическом уровне, могут касаться весьма конкретных ситуаций и отношений.

Итак, рассудок в общем смысле есть, согласно Канту, способность подводить под правила, «создавать единство явлений посредством правил...» (С. 342). Если рассудок направлен на опыт или какой-либо предмет, то разум уже направлен на рассудок, опосредован им. Может возникнуть вопрос: не противоречит ли Кант самому себе, разделяя чувственность и рассудок? Ведь он не раз говорил, что в жизнедеятельности человека, человеческого сознания чувственность, рассудок, разум даны неразрывно. Разума отдельно от рассудка и чувственности нет. Но здесь дело обстоит так же, как и в других разделах «Критики чистого разума»: Кант изолирует и специально рассматривает разум, и не потому, что разум дан как-то совершенно особо, как некий самостоятельный предмет, который можно было бы сам по себе видеть, наблюдать, описывать. Изолирование разума в целях его изучения — условное, *теоретическое*; это своего рода мыслительный, а точнее, философский эксперимент. Однако процедуре философской теории, состоящей в изолировании разума, что-то все-таки соответствует в действительности. Среди чело-

веческих познавательных усилий есть специфическая деятельность, Кант называет ее познавательной, духовной способностью человека и считает, что в философии, и именно в метафизике, она достигает наивысшего своего выражения и наиболее явных результатов. Но та же способность может быть обнаружена в познании, действиях каждого человека и в особенности в творческом познании и действии, в деятельности ученого или художника. Правда, Кант, мне кажется, недостаточно четко зафиксировал то, насколько эта способность фундаментальна для каждого человека и насколько она вписана в его повседневную жизнедеятельность. Это общечеловеческая способность опираться на такие понятия, как мир в целом, природа, как конечность и бесконечность, космос, свобода и т. д. Наконец, на понятия, которые входят в корпус человеческой культуры и в нем фигурируют повседневно,— это понятия свободы воли, Бога, бессмертия души. Кант даже говорит в «Критике чистого разума», что все вопросы метафизики можно было бы свести к трем основным вопросам: свободы воли, бессмертия души и Бога. И это верно в том смысле, что предшествовавшая Канту философия пыталась завершить свои рассуждения на более конкретные темы понятиями Бога, свободы человеческой воли и бессмертия души.

Кантовское учение о разуме как раз и апеллирует к способности человека пользоваться такого рода понятиями и даже создавать их. Но, быть может, это вовсе не общечеловеческая способность? Разве не основатели религий, теологии, служители веры «производят» такие понятия? Но ведь как бы человеку ни внушали понятие о Боге, как бы ни были его представления обусловлены религиозной догматикой и религиозным воспитанием, все же каждый, притом даже самый малообразованный, человек должен сделать какие-то совершенно особые мыслительные усилия для того, чтобы говорить и мыслить о Боге. Способность человека говорить о подобных темах, проблемах, понятиях, которым не соответствуют особые предметы опыта,— вот что интересует Канта и что он будет разбирать под эгидой понятия «разум».

Совсем не обязательно в этой связи сосредоточиваться только на религиозно-теологических понятиях. Возьмем такие, более чем привычные, именно общечеловеческие понятия, как «мир» (внешний мир), «природа». Они вплетены в жизнь человека, он ими привычно оперирует. Но с помощью какой особой способности люди выходят к этим понятиям, благодаря чему научаются их употреблять? Для Канта совершенно ясно, что способность производить понятия — предельно широкие, поистине глобальные — и пользоваться ими может быть представлена в различных ипостасях. Она может быть способностью вполне *повседневной* — человек не очень-то задумывается над тем, как именно довелось ему овладеть подобными понятиями: он привычно ими пользуется. В других случаях, например в естество-

знании, понятие мира или картины мира — «высокий этаж» рассуждения, этаж, по существу, философский. Физика, например, должна сконструировать, создать, опробовать понятие мира именно как физической реальности. Это относится, конечно, и к другим наукам. И уже самое абстрактное рассуждение о мире, о природе ведет философия в своих «метафизических», то есть *общемировоззренческих*, разделах.

Теперь возьмем другое понятие — о человеческом «Я». Мы употребляем слово «я» в повседневной речи очень часто. Когда говорим о себе, то обязательно употребляем слово «я». Но для того чтобы этим понятием оперировать — пусть даже не в полной мере сознательно, — нужно все же обладать какой-то способностью объединять все то, что мы знаем о себе или что мы чувствуем в себе, в некоторое единство. Суммировав все сказанное, можно сделать такое предварительное заключение: Канта интересует особая способность человека — ее он и именует разумом — образовывать понятия о некоторых, выражаясь современным языком, *глобальных целостностях, о широкомасштабных единствах многообразного*. И он специально обратится к вопросу: как образуются необозримые единства, подобные миру в целом, — совокупности, объединяющие огромное многообразие вещей, процессов, событий, отношений. Какие при этом возникают трудности, причем трудности драматические, по существу непреодолимые для разума. Кант настаивает на том, что есть существенная разница между единствами и целостностями, которые образуются рассудком как синтезирующей, объединяющей способностью и теми единствами, которые производит разум.

Наиболее существенная для Канта разница между этими двумя образованиями состоит в следующем. Когда свои единства, свои понятия (например, общие понятия естествознания) конструирует рассудок, то понятия эти имеют смысл исключительно в применении к опыту, по крайней мере к возможному опыту, в данном случае имеются в виду уже и как-то возвышающиеся над опытом единства.

Если теперь обратиться к понятиям чистой метафизики, то возникает вопрос: правомерно ли предположить, что возможен опыт относительно мира в целом? Можно ли охватить опытом весь мир, весь космос? Ответ довольно четок: нельзя. Ни один человек, ни одно поколение, ни человечество в целом не охватили, да и не могли охватить своим опытным познанием весь космос — и вширь, и вглубь. Люди не осуществляли и *в принципе не могут* осуществить опыт относительно всего — всех многообразий и одновременно относительно мира как такового, — такой опыт в принципе превышает возможности, которые когда-либо были или когда-либо будут в распоряжении человека и человечества. Иначе говоря, *в опыте мир в целом никому заведомо не дан*. Он не дан даже человечеству как целому ни в каждый конкретный исторический момент, ни в виде суммы предшествующих и наличных опытов (Кант, правда, высказывается более осторож-

но. Он склонен считать: мы не можем утверждать с точностью, возможен ли в принципе такой опыт; во всяком случае, пока его нет даже в возможности). Но даже пусть нельзя охватить мир в целом с помощью опыта; единства, именуемые в целом природой, все же строятся и используются нами. Мы о них мыслим, говорим, спорим. Именно *разум строит, вводит такие понятия*. Создавать их и пользоваться ими — его судьба, притом судьба драматическая. Напомним еще раз яркое, образное замечание Канта о разуме, постоянно ставящем перед собой те задачи, которые он не может разрешить.

Мысля и исследуя мир в целом, человеческий разум ставит перед собой некую сверхзадачу, от которой он никогда не может отказаться, но и разрешить ее исчерпывающим образом не может. Здесь мы оказываемся перед лицом еще одной драмы — *драмы человеческого разума*. Он постоянно выходит за пределы опыта, теряя вообще-то прочные опытные опоры. Разум как бы покидает поле не только сделанного, но даже возможного опыта. Однако разум, а значит, индивиды и человечество не могут обойтись без внеопытных «глобальных» понятий. Философ констатирует, что разум не может избавиться от этой своей судьбы: он постоянно выходит за пределы опыта, наталкивается на огромные трудности и противоречия, совершает поистине трагические ошибки; но, ошибаясь, впадая в иллюзии, не отказывается от своих внеопытных притязаний.

Кант драматично живописует те перипетии, которые отличают судьбу чистого разума. Учение о разуме, трансцендентальная диалектика неожиданно начинается... с учения о видимости, причем видимости, которую, в отличие от иллюзий чувственности и рассудка, нельзя преодолеть. Чувственные и рассудочные иллюзии можно опровергнуть и отвергнуть, как раз и опираясь на опыт. Бывают и логические видимости — из-за невнимания к тем или иным логическим правилам. Но стоит лишь ввести нужные правила в действие, как видимость исчезает. Что же касается разума, то его судьба — трансцендентальная видимость, которая есть «естественная и неизбежная иллюзия» (С. 339). Предположим, мы вскрыли иллюзорность суждения: мир имеет начало во времени. Но суждение от этого не исчезнет, а будет в обновленных формах вновь и вновь возникать перед человеческим разумом.

Понятия разума, в отличие от понятий рассудка, как уже сказано, не имеют соответствующих предметов в опыте. Нет такого *предмета*, как душа. Нельзя обнаружить душу опытным образом. Но та часть метафизики, которая, как мы увидим, специально разбирается Кантом (исторически это была «рациональная психология», а сегодня — другие виды, формы психологического или философского рассуждения), не может не говорить о духовной целостности человеческого «Я». Еще сложнее, по Канту, судьба человеческой мысли в тех случаях, когда она имеет дело с такими целостностями, какие обозначаются словами

«Бог», «бессмертные души» и т. д. Разные религии по-разному рисуют и понимают божество. Но Канта в данном случае интересует то *общее*, что есть между всеми религиями. А именно то, что ни в каком опыте, ни с какой опытной достоверностью Бог не может быть «дан». Если кто-то и станет утверждать, что ему в состоянии экстаза или прозрения явился Бог, то никому другому по-настоящему он это показать и доказать не сможет. Значит, остаются сомнения, и сомнения очень сильные. Повторение опыта невозможно. А раз невозможно повторение опыта, то Бог вообще не является опытным предметом. Целая череда кантовских рассуждений в «Критике чистого разума» о так называемой «рациональной теологии», по существу, направлена против попыток теологов придать теологии вид науки, опирающейся на какие-то опытные факты, свидетельства. Не подумайте, однако, что Кант разделяется с понятием Бога. Напротив, он действует как человек, который стремится спасти веру в Бога, но само понятие Бога считает совершенно специфическим, принципиально внеопытным.

Теперь пришло время подытожить основные аспекты кантовского определения разума¹.

Во-первых, следуя за Кантом, мы установили, что разум, в отличие от чувственности и рассудка, есть *способность опосредованного*, прямо не восходящего к опыту познания.

Во-вторых, стало ясно, что разум — *способность к самому высокому общению, синтезу, единству познания*. Кант так и говорит: «Всякое наше познание (вот где снова ошибочен перевод «Erkenntnis» как «знания». — Н. М.) начинается с чувств, переходит затем к рассудку и заканчивается в разуме, выше которого нет в нас ничего для обработки материала созерцания и для подведения его под высшее единство мышления» (С. 340). Отсюда можно вывести суммарное определение разума: «Подведение обработанного рассудком материала чувственности под высшее единство мышления».

В-третьих, Кант определяет разум как *способность производить* понятия. (Пока этот аспект способности разума не получил еще здесь объяснения, и к нему еще придется вернуться.)

В-четвертых, разум — в отличие от рассудка как способность давать правила — является *способностью давать принципы...*» (С. 340). Кант поясняет: «...я назову познанием из принципов лишь такое познание, в котором я познаю частное в общем посредством понятий» (С. 341).

В-пятых, если рассудок — это способность суждения (т. е. способность строить суждения, способность судить), то разум определяется как *способность строить умозаключения, способность умо-заключать*. Речь тут идет не о формальнологических сюжетах. Как и анализ суждений в учении о рассудке, так и разбор умозаключений у Канта — трамплин для *диалектического познания разума*.

¹ Автор предлагает здесь свою их группировку.

Умозаключения разума и его понятия-идеи

Умозаключения — форма мысли, которую с давних времен изучала формальная логика. Она классифицировала умозаключения, выводила правила их построения и применения, притом вне зависимости от их содержания, от деятельности познающего субъекта. Но к деятельности человека умозаключения имеют самое прямое отношение. Когда человек пытается сделать какой-либо вывод, доказать его, он и строит (по формальным правилам или подчас нарушая их) развернутые или свернутые, так сказать, неявные умозаключения. Всякий раз, когда спрашивают, почему вы утверждаете то-то и то-то, вы, пытаясь дать обоснованный ответ, не обойдетесь без умозаключений, или, если использовать слово-синоним, без силлогизмов. Умозаключения, в свою очередь, строятся из суждений, а суждения — из понятий. Значит, способность строить умозаключения и пользоваться ими — коренная для человека. Кант и предлагает, начав изучать разум, поразмыслить над этой способностью.

Возьмем хрестоматийный пример умозаключения, или силлогизма: Все люди смертны.

Кай — человек.

Следовательно, Кай смертен.

Что же интересного, согласно Канту, можно увидеть в умозаключении как способе человеческого опосредованного разумного рассуждения? Формальнологически в умозаключении выделяют: 1) основное исходное положение (большая посылка); 2) положение, вытекающее из него (меньшая посылка); 3) заключение (вывод), благодаря которому мы связываем истинность вывода с истинностью основного положения. Давайте, предлагает Кант, проанализируем, есть ли разница между умозаключениями и в чем она состоит. Некоторые умозаключения можно построить, вообще не выходя за пределы самого исходного суждения, то есть просто развернуть первую посылку в умозаключение. Возьмем первую посылку приведенного выше силлогизма: «Все люди смертны». Что, по крайней мере, можно вывести из нее? Кант подсказывает ответ на этот вопрос. В данном суждении как бы скрыто содержатся другие суждения: «Некоторые люди смертны»; «Некоторые смертные суть люди»; «Ничто не смертное не есть человек». И ведь нам не нужно выходить в сферу какого-то опыта, искать дополнительные представления, чтобы такие суждения вывести. По словам Канта, в подобных случаях имеют место так называемые *рассудочные умозаключения*, и мы их привычно строим, если только прилагаем дополнительные мыслительные усилия.

А теперь попробуем построить другое умозаключение, такое, например: «Все люди смертны»; «Все ученые — люди». Значит, «все ученые смертны». Суждение «Все ученые смертны» отнюдь не заключено непосредственно в утверждении «Все люди смертны». Для того чтобы сделать такой вывод, нужно выйти в сферу

представления, провести дополнительные изыскания, которые связаны именно с учеными, — ну хотя бы установить, что ученые действительно существуют. С точки зрения Канта, именно умозаключения второго типа представляют самый большой интерес, потому что выводы в этом случае не заложены в посылаках.

Для Канта важно напасть на след того, что вообще, как он выражается, хотел сделать разум, когда он овладевал способностью умозаключать. Для чего людям была нужна такая способность и как они могли бы ее дальше совершенствовать? И Кант дает такой ответ на поставленные вопросы: «...при построении умозаключений разум стремится свести огромное многообразие знаний рассудка к наименьшему числу принципов (общих условий) и таким образом достигнуть высшего их единства» (С. 344). Значит, разум как бы уже имеет перед собой освоенное рассудком и несколько упорядоченное им многообразие созерцаний, многообразие опыта. Но титаническая работа обобщения, упорядочения человеческого опыта на уровне рассудка только начинается. Рассудок примыкает непосредственно к опыту. Разум же как бы надстраивается над рассудком. Он снова направлен на упорядочение уже образовавшегося единства — рассудочного единства. Все то, что мы можем непосредственно возвести к опыту, получает дополнительное упорядочение. И вот как раз *способность упорядочивать*, восходить к высшим совокупностям, строить системы человеческого разума, возводить их к некоторым предельным обобщениям — она-то и интересует Канта.

Рассмотрим это на примере умозаключения, благодаря которому мы установили, что Кай, потому что он человек, является существом смертным. Для Канта самое главное в данном случае состоит в следующем: «Суждение *Кай смертен* могло бы быть почерпнуто мной из опыта с помощью одного лишь рассудка. Но я ищу понятие, содержащее в себе условие, при котором дается предикат (утверждение вообще) этого суждения (в данном случае понятие человека), и, после того как я подвожу понятие под это условие, взятое во всем его объеме (все люди смертны), я определяю сообразно этому знание о моем предмете (*Кай смертен*)» (С. 355). К каким же важным темам привел нас сначала как будто бы сухой и строгий кантовский анализ умозаключений.

Для того чтобы установить смертность Кая или какого-нибудь другого человека, как будто бы и не нужны умозаключения. Мы по опыту знаем, что все люди умирают, что они смертны. Но человеческий разум, вероятно, сначала как раз на примере таких очевидных по результату умозаключений отработал и приемы восхождения к всеобщему, к его универсальному объему, и умение получать «сообразно всеобщему», опираясь на него, знание об отдельных предметах. Суть умозаключения Кант видит в этих двух мыслительных действиях — и в том, конечно, что мы бываем заняты достаточно *определенным* предметом

(здесь — Кай как *отдельный* человек), но также и в том, что мы как бы «помещаем» данный предмет, опираясь на большую посылку, в рамки самой обширной целостности: мы мыслили его сначала «во всем объеме при определенном условии. Эта полнота объема в отношении к такому условию, — разъясняет Кант, — называется *всеобщностью* (universalitas)» (Там же).

Вот мы и подошли к самому центру кантовского исследовательского интереса в разделе о разуме. Канта прежде всего интересует *способность человека мыслить всеобщности, и мыслить с помощью их*. Кант хочет забраться на самую вершину мышления о всеобщем — туда, где разум восходит к «*целокупности условий* для данного обусловленного» (Там же), то есть восходит к «абсолютно безусловному». Кант вводит термин «идея», давая ему своеобразное толкование.

Идея разума

Кант выстраивает целую цепочку мыслей, отправляясь от того, о чем он уже рассказывал в «Критике чистого разума». Представлю ее в виде следующей *обобщающей схемы*.

У истоков познания — представление (representatio).

Ему подчинено сознательное представление (perceptio).

Сюда относятся ощущения — они имеют отношение к субъекту, это модификации его состояний.

На них основана объективная перцепция — познание (cognitio).

Оно предстает как созерцание или понятие (conceptus).

Понятия, в свою очередь, бывают чистыми и эмпирическими.

Чистое понятие может иметь свое начало в рассудке — *notio*.

А вот понятие, состоящее из *notiones* и выходящее за пределы всякого возможного опыта, и есть *идея*, или *понятие разума*.

«Под идеей, — пишет Кант, — я разумею такое необходимое понятие разума, для которого в чувствах не может быть дан никакой адекватный предмет» (С. 358). А вот другое кантовское определение идеи: в идеях опытное знание разума рассматривается как определенное абсолютной совокупностью условий. Отсюда следует, что идея, будучи понятием некоторого максимума, никогда не может быть *in concreto* дана полностью и адекватно. *Трансцендентальные идеи* Кант определяет и как *категории*, которые расширены до безусловного. Чтобы лучше понять суть дела, приведем примеры трансцендентальных идей.

Идея в кантовском смысле — это, например, идея добра как такового или идея совершенного государственного строя. Как же обосновывает Кант свою мысль, что идеи не могут быть показаны в опыте, потому что им не соответствует никакой опытный предмет или опытное состояние, но вместе с тем они не суть химеры, а важные, хотя и совершенно особые, реальности человеческой жизни? «Государственный строй, — пишет Кант, — осно-

ванный на *наибольшей человеческой свободе* согласно законам, благодаря которым *свобода каждого совместима со свободой всех остальных...* есть во всяком случае необходимая идея, которую следует брать за основу при составлении не только конституции государства, но и всякого отдельного закона; при этом нужно прежде всего отвлечься от имеющихся препятствий, которые, быть может, вовсе не вытекают неизбежно из человеческой природы, а возникают скорее из-за пренебрежения к истинным идеям при составлении законов... Хотя этого совершенного строя никогда не будет, тем не менее следует считать правильной идею, которая выставляет этот *таximum* в качестве прообраза, чтобы, руководствуясь им, постепенно приближать законосообразное общественное устройство к возможно большему совершенству» (С. 351—352).

Очевидно, что здесь имеются в виду самые различные идеи-идеалы, идеи как принципы — принципы добра, совершенного государственного устройства. Речь вообще идет об идеях, которые можно противопоставить некоторой весьма относительной эмпирической реальности в качестве *принципа, меры, всеобщего образца*, некоторого нравственного — социального — общечеловеческого *абсолюта*. Возможен ли такой во всех отношениях совершенный государственный строй, «основанный на наибольшей человеческой свободе согласно законам, благодаря которым свобода каждого совместима со свободой всех остальных»? Вряд ли государственный строй, который будет основан на таком принципе, когда-либо появится. Вряд ли будет такое государство, где ни один человек не будет ущемлен в своей свободе во имя свободы каждого другого и всех вместе. Но Кант считает, что идея государственного строя, так же как и идея добродетели, всегда должна включать в себя *максимум* свободы и добра. Можно возразить Канту (и ему именно так подчас и возражали), что, формируя законы во вполне реальной исторической обстановке, люди обычно сообразуются и не могут не сообразоваться с некоторыми условиями, ограничениями; практически они очень редко задаются идеями максимума свободы, законности и т. д. Но ведь Кант твердо убежден, что в любом акте юридического или нравственного законодательства как раз и нужно иметь в виду *идеи как социальные и нравственные образцы-максимы*.

Такие идеи — не химеры. Можно сколько угодно говорить об «оправдывающих» причинах, приведших людей к отклонению от нравственности, но то, что они есть отклонения от нравственности, должно быть прямо и жестко названо своим именем. Если человек стал стяжателем, корыстолюбцем и при этом начал оправдывать себя какими-то привходящими соображениями, ничто, по Канту, не должно отклонить от утверждения, что его поведение противонравственно — невзирая на все условия и все конкретные обстоятельства. Иными словами, нравственное должно быть оценено согласно максимальным и, по мнению Канта,

абсолютным, то есть *общечеловеческим, критериям*. Их он будет подробнее исследовать в «Критике практического разума».

Итак, вводя «идеи чистого разума», Кант в пределе имеет в виду в высшей степени знакомые, дорогие нам целостности. Он ориентируется прежде всего на свободу, которая должна быть положена в основание государственного устройства, а также на идеи бесспорного добра, безусловно высоконравственных поступков. Тут Кант, что вполне естественно, вспоминает о Платоне и воздает должное его «совершенно особым заслугам» (С. 353). Но к этим идеям, идеалам он подходит постепенно, сначала через сферу познаваемого, мыслимого, через теоретический разум. Здесь, в учении о разуме, стоит более скромная на первый взгляд, но важная задача. «...Будем,— предлагает Кант,— выравнивать и укреплять почву для этого величественного здания нравственности, так как разум, тщетно копавшийся в этой почве в надежде найти сокровища, изрыл ее, как крот, подземными ходами, которые угрожают прочности самого здания» (Там же).

Подводя итоги кантовского предварительного рассмотрения способности разума и его судеб, можно сказать следующее: целокупности разума, произрастающие из корней человеческого опыта, из корней повседневной человеческой жизни, вырастают на них не непосредственно, а через посредство уже довольно развитой человеческой *культуры*, человеческой способности производить общее и работать с ним. Кант — условно, конечно, — именует способность объединять, обобщать *рассудком*. А вот когда отдельный человек, а значит, и человечество уже научаются работать с общим, происходит скачок — рождается способность *разума*, то есть *умение двигаться от общего ко всеобщему*. Всеобщее же — совершенно особые целостности, такие, которые по природе своей не имеют предметного, объектного характера. Тут-то и заключена драма человеческого разума: с его помощью человек имеет дело не с предметами и не с тем, что можно показать в опыте. Но сам же разум, опирающийся на рассудок (рассудок в свою очередь опирается на чувственность), будет стараться эти целокупности толковать *как предметные*. Вы уже догадываетесь, о чем здесь можно вести речь. Например, произведя (благодаря разуму) понятие Бога, человек будет опредмечивать или очеловечивать, персонифицировать Бога, делать его похожим на человека, или даже обожествлять какого-либо исторического человека. Кант показывает, что иначе и не может быть — это судьба разума, неодолимая, «естественная и необходимая» видимость, в которую впадает человеческий разум. Какой культурой ни наделяй людей, все-таки разуму не избежать своей судьбы. Учение о разуме, по Канту, и должно быть исследованием тех противоречий, тех трудностей, с которыми разум сталкивается. Оно не что иное, как *философское предостережение*, чтобы люди учились не принимать за предметы то, что предметами не является.

Есть еще один великий урок, над которым Кант заставляет

нас задуматься при исследовании человеческого разума. Как обходиться с уже накопленными разумом ошибками и заблуждениями? Что они представляют собой — совсем бесполезное для нас, совсем не нужное культуре? По мнению Канта, исследовать и использовать их совершенно необходимо, потому что они — своего рода *парадигмы* культуры или формы, от которых она не избавилась раньше и вряд ли избавится в будущем.

Трансцендентальные идеи и антиномии разума

Кант дает следующую классификацию трансцендентальных идей. В случае идей речь идет о всеобщем. Наши представления, поставленные на уровень всеобщности, могут относиться либо к субъекту (субъектам), либо к объектам. В случае отношения к объектам имеются два аспекта: отношение к многообразному содержанию объекта в явлении и отношение ко всем вещам вообще. Вспомним, что в случае идей происходит *восхождение* (в ряду условий) к безусловному. Отсюда три класса трансцендентальных идей: 1) исследуется *абсолютное* (безусловное) *единство мыслящего субъекта* — и тогда перед нами мир *психологических идей*; 2) выстраивается *абсолютное единство ряда условий явлений* — и тогда рождается мир *космологических идей*; 3) изучается *абсолютное единство всех предметов вообще* — и тогда исследование погружается в мир *теологических идей*. Во всех трех разделах «Критикой чистого разума» изучаются поистине животрепещущие сюжеты, проясняются исключительно важные понятия. Кант, что называется, ворочает целыми мирами. В случае психологической идеи это микромир человеческого «Я». Космологические идеи — это макрокосмос, природа, космическая целостность, но, пожалуй, главное, что исследуется тема «человек в природе», возможность и место его свободной, спонтанной, автономной деятельности. Теологические идеи вводят нас в мир веры, где понятиям Бога и бессмертия души отведено центральное место, но где как будто неожиданно — но для Канта совершенно естественно — мы оказываемся во вполне рациональном мире поисков высшего, целесообразного единства природы и человека, материи и духа.

Не имея, к сожалению, возможности во всех деталях показать, как красиво, причудливо, драматично и интересно развивает Кант учение об идеях чистого разума, ограничусь лишь его проблемным резюме.

Психологические идеи касаются таких очень сокровенных для нас сюжетов, как «Я», «душа». Главный для Канта вопрос: почему человеческий разум мыслит такие целостности, как «Я», «душа», «человеческая духовность»? Как он это делает? Кант повествует о совершенно неминуемых заблуждениях чистого разума, о парадоксах, противоречиях (параллогизмах), в которые разум, выстраивая психологические идеи, неизбежно попадает.

Во всяком случае, без параллогизмов не смогла обойтись традиционная философствующая психология, часть метафизики, которая получила название рациональной психологии. Ведь нельзя, по Канту, так построить понятие «Я», чтобы ему соответствовал совершенно опытный предмет. Конечно, можно указать на тело, организм человека — это вещь, предметы природы. Но всякому ясно, что тело, организм и человеческое «Я» не тождественны, хотя бестелесного человеческого «Я» никогда не бывает. А душа? Можно ли ее наблюдать, как наблюдают предмет? Разумеется, можно проследить работу мозга, нервной системы. Но душа-то как бы испаряется; исчезает и человеческое «Я».

Но есть ли у психологии иные исследовательские возможности, чем возводить «Я» и духовную целостность человека к предметным проявлениям? Кант и показывает: параллогизм возникает тогда, когда психология, изучая духовно-личностные целостности через мир явлений, как бы хочет *показать* их, превратить в предметы. Это заблуждения, в какие чистый разум впадает неизбежно. Рассудок может изучать отдельно какие-то свойства, относимые к духовной жизни человека, некие проявления духовности, но человеческий разум все же нуждается в том, чтобы это здание завершить, закончить, достроить, чтобы придать ему некую систематичность, стройность. На этом пути и возникают параллогизмы, потому что те целостности, которые разум строит, с одной стороны, как-то сообразованы с опытными знаниями о «Я» и о душевной жизни. Но, с другой стороны, идеи по природе своей внеопытны. Вот эту проблему — надстраивания психологических идей над опытом, над рассудком и одновременно выхождения их за пределы опыта — Кант разбирает в учении о параллогизмах чистого разума. А потом идет кантовское учение о космологических идеях. И тут разум впадает в противоречия, которые Кант называет *антиномиями* чистого разума.

Дабы побудить читателей к новому прочтению и использованию некоторых текстов Канта, относящихся к антиномиям чистого разума, остановлюсь на одном из них, который носит название «Антитетика чистого разума» и образует переход к непосредственному анализу четырех антиномий. На примере этого интереснейшего рассуждения лучше всего начать вдумчиво и терпеливо раскрывать специфику подхода Канта к противоречиям разума. Вы убедитесь, что это будет и приглашение к раздумью над острыми противоречиями, проникающими современный человеческий дух.

Антитетика как диалектическая модель и обоснование особой культуры диалога

Вводя здесь читателей в мир самых «высоких» философских абстракций, Кант — наверное, неожиданно для тех, кто предубежден против «оторванной от жизни» философии — сразу задает

поистине вечную и вместе с тем всегда острую, актуальную проблему — проблему метаний человеческого духа между крайностями догматизма и скептицизма. Повествуя — на увлекательном для философов, но сугубо специальном языке — об антиномиях, то есть особых противоречиях чистого разума, Кант одновременно поднимает очень больной и для нас сегодня вопрос *о культуре диалога*. «Антитетика чистого разума», по существу, и есть, в понимании Канта, *обоснование новой, по природе своей демократической культуры диалога* как такового, причем диалога о предельно широких, поистине философских проблемах. Подчеркивая, что такова антитетика по существу, постараюсь привести в поддержку этой своей оценки суждения самого Канта. Но если кто-то, читая эти строки, упрекнет меня в том, что какие-то идеи, «попутно» развитые Кантом, поставлены здесь в центр, — не стану отрицать. Ибо таково мое намерение: прочесть как будто бы известные тексты по-новому, руководствуясь мыслями и переживаниями *сегодняшнего дня*, акцентируя те идеи, настроения, которые еще вчера все мы пропускали... И наоборот, критиковать то в классическом наследии, к чему совсем недавно мы были снисходительны. Иными словами, в этой работе над текстами, идеями Канта меня интересует не столько историко-философский буквализм (хотя я стремлюсь не погрешить против историко-философской точности), сколько заключенные в классике *возможности, тенденции, пути*, выводящие к современному пониманию различных философских проблем, в том числе и проблемы противоречий.

Имея все это в виду, вернемся к Канту. Что такое антитетика? «Антитетика» в кантовском понимании — «не догматические утверждения противоположного, а противоречие (в оригинале: *Widersteit* — спор.— *Н. М.*) между догматическими по виду знаниями (*thesin cum antithesi*), из которых ни одному нельзя отдать предпочтения перед другим» (С. 399). Здесь и первая мишень кантовской критики: догматизм, в данном случае догматизм философский. Догматик имеет обыкновение выдвигать свое суждение (суждения) о чем-либо *как единственно верный тезис* (тезисы). Поэтому Кант называет «сумму всех догматических учений» *тетикой*. Итак, догматизм, по оценке Канта, монологичен, антитетика — диалогична. Это главное исходное размежевание. Но специфика кантовской модели диалогического отношения противоречий — модель антитетики — требует дальнейшего уточнения.

Антитетически сталкивающиеся между собой, но так и не побеждающие друг друга положения — это, по Канту, вовсе не всякие мнения, суждения, утверждения, которые возникают в пылу какого угодно спора. Сюда не относятся, например, утверждения, истинность или ложность которых может быть обнаружена опытом. Антитетика, далее, не занимается «односторонними утверждениями» (С. 400) — ведь их односторонность может рано или поздно раскрыть тот же человеческий опыт. Ее объ-

ект — общие, притом предельно общие, воспаряющие над опытом знания, так называемые умствующие, по терминологии Канта, положения, «которые не могут надеяться на подтверждение опытом, но и не должны опасаться опровержения с его стороны...» (Там же). Такие, например, которые касаются мироздания или места человека в мире.

Первая кантовская антиномия — это столкновение тезиса: «Мир имеет начало во времени и ограничен также в пространстве» — и антитезиса: «Мир не имеет начала во времени и границ в пространстве; он бесконечен и во времени, и в пространстве» (С. 404, 405). (Вторая антиномия: о сложности или, напротив, простоте всего, что есть в мире.) Третья антиномия есть противостояние тезиса: «Причинность по законам природы не есть единственная причинность, из которой можно вывести все явления в мире. Для объяснения явлений необходимо еще допустить свободную причинность (Causalität durch Freiheit)» и антитезиса: «Нет никакой свободы, все совершается в мире только по законам природы» (С. 418—419). Четвертая антиномия касается «безусловно необходимой сущности», то есть Бога.

Мы раньше уже разбирали сложнейший вопрос об опытном (апостериорном) и внеопытном (априорном) у Канта. Но поскольку «умствующие» (априорные) положения и здесь введены и обозначены, кратко скажу о том, в чем вижу рациональный, притом «вечный», неустаревающий их смысл в данном контексте. Разумеется, понимать их внеопытность надо не в том смысле, что положения о конечности или бесконечности мира, о причинной необходимости природы и свободы вообще не имеют никакого отношения к опыту. Они — в том числе и согласно кантовской философской системе — опосредованно, через положения рассудка, так или иначе *соотносимы с различными фрагментами прошлого, сегодняшнего или будущего опыта людей*. Но в чем Кант прав: нельзя в каждый данный момент и немислимо в принципе охватить опытом человека или даже человечества мир в целом, нельзя непосредственно «увидеть» его конечным или бесконечным и т. д. Поэтому ни опытные доказательства подобных положений, претендующих на всеобщность и необходимость, ни, напротив, опровержения их опытом не могут претендовать на роль раз и навсегда обязательных для противоположной стороны. Они — именно «умствующие», то есть умом создаваемые и умом доказываемые или опровергаемые положения. И люди обречены на то, что на каждом новом витке развития человечества некоторый набор умствующих положений будет становиться предметом острого идейного спора.

Может показаться, что у Канта речь идет о сугубо отвлеченной философской метафизике и что споры о тетике и антитеике интересны лишь философам, да разве еще философствующим естествоиспытателям, рассуждающим о конечности или бесконечности мира. Для такого толкования кантовских антиномий есть, конечно, свои основания. Однако давайте подойдем к

делу несколько иначе: рассмотрим, изучим антиномии как *особую модель существования, развития и анализа противоречий*, которая, в свою очередь, опирается на особую модель «умствующего», интеллектуального спора и отношения спорящих сторон друг к другу. В каждую из космологических антиномий — противоречий мысли относительно мироздания — вкраплены Кантом гуманистические, идейно-нравственные импликации, а они сегодня не менее, а более, пожалуй, важны, чем в кантовские времена. В особенности третья антиномия — противоречие между утверждением природной необходимости, всех неизбежностей, обусловливаемых законами природы, и постулированием человеческой свободы — ставит животрепещущий и сегодня, поистине вечный теоретико-философский, а равно и практический, повседневный вопрос. Как раз на примере третьей антиномии целесообразно выявить конкретные особенности кантовской модели всеобщего противоречия. Но прежде чем перейти к этому, хочу обратить внимание на примечательные страницы рассматриваемого нами раздела «Критика чистого разума», которые при вошедшем в обычай ее прочтении, как правило, опускаются, ибо считаются своего рода беллетристическим привеском к строгому научно-философскому тексту.

Давайте внимательно прочитаем и продумаем две последние страницы упомянутого раздельчика «Антитетика чистого разума». Кант остроумно рисует более чем обычную ситуацию философских, да и не только философских, споров — именно *диалектических* поединков, столкновения противоположных, но так и не побеждающих друг друга позиций. Видимую, временную победу может одержать, замечает Кант, та сторона, которая нападает первой подобно вооруженному рыцарю, который всегда заботится о том, чтобы первому нанести решительный удар. Вот почему людям, ратующим за победу доброго дела, надлежит озаботиться тем, чтобы «защитник доброго дела один удержал за собой поле и чтобы противнику его было запрещено на будущее время брать оружие в руки» (С. 401). Но поскольку Кант не надеется ни на одновременную, окончательную победу добра, ни на установление беспротиворечивого единomyслия, а считает неизбежными новые и новые диалектические диалоги, он предлагает и своеобразную *тактико-стратегическую* линию отношения к столкновению «умствующих» позиций.

Прежде всего, даже в споре добра и зла борьба может разгораться вокруг своего рода химер. Как относиться к ней? Рекомендации Канта просты и остроумны. Мудрец должен на некоторое время остаться лишь наблюдателем и судьей: пусть стороны спорят. «Быть может, они, скорее утомив друг друга, чем нанеся ущерб, сами заметят пустоту своего спора и разойдутся как добрые друзья» (Там же). Итак, Кант предлагает в данном случае применить метод, который называет скептическим (отмежевываясь, впрочем, от скептицизма как учения, подрывающего достоверность и надежность знания). Вот суть этой разновид-

ности «скептического метода», по Канту: «...мы присматриваемся к спору между утверждениями или даже сами вызываем его не для того, чтобы в конце концов решить его в пользу той или другой стороны, а для того, чтобы исследовать, не пустой ли призрак сам предмет спора, мираж, которого тщетно домогается каждый и который ничего ему дать не может, даже если бы он не встречал никакого сопротивления» (С. 401).

Кант уточняет, что скептический метод неприменим в тех областях, где — как в математике, например, — можно и нужно немедленно, решительно устранять с помощью соответствующих доказательств ложные положения. Подобным образом обстоит дело в «экспериментальной философии» (есть такой термин у Канта), связанной с опытом, или в сфере конкретного нравственного действия. Здесь «откладывание», полагаемое и предлагаемое скептическим методом, неуместно, ложь и зло должны получать быструю, однозначную оценку и где, возможно, недоумения должны быть устранены, химеры и иллюзии развенчаны.

Иное дело «трансцендентальная философия», ее противоречивые утверждения, где доказательство с помощью опыта и даже многих опытов в принципе невозможны. Когда речь идет о человеческой свободе как таковой, то ведь опыт относительно всех уже прошедших, имеющихся сегодня и возможных в будущем поступков в принципе невозможен. Опять хочу повторить: казалось бы, абстрактные раскладки трансцендентальной философии весьма актуальны для определенных сфер и сторон человеческой практики — тех, где люди, что с ними случается много чаще, чем предполагается, рассуждают, «умствуют» о бытии, мире, человеке, своем «Я», о свободе, о своем народе и других народах, об истории, о возможности ее альтернатив и т. д. Кант, несомненно, прав в том, что в таких случаях, когда сталкиваются, разумеется, не оторванные от опыта, но всегда и непременно возвышающиеся над суммой опытов противоположные утверждения, нельзя надеяться на окончательную победу какого-либо тезиса или антитезиса, что было бы надеждой чисто догматической. Их борьба, то более, то менее резкая и интенсивная, будет разгораться вновь и вновь. Отсюда в высшей степени реалистическая, а одновременно и демократическая рекомендация Канта: «Поэтому трансцендентальный разум не допускает никакого иного критерия, кроме попытки объединения своих утверждений друг с другом, и, стало быть, прежде всего попытки свободного и беспрепятственного состязания их между собой» (С. 403).

Считаю все эти кантовские рассуждения и формулы исключительно важными сегодня — особенно для нас, для воспитания, а скорее перевоспитания нашего сознания, включая сознание философское. В силу исторических причин, вдаваться в которые сейчас не представляется возможным, установки сознания у нас почти сплошь «тетические»: многие индивиды или группы заведомо предполагают, что всякий спор позиций окончательно

разрешим, причем, разумеется, в их пользу. Сегодня у нас, как никогда, много споров если не философских в полном смысле слова, то споров вокруг пусть и конкретных, но одновременно общих «умствующих» положений. Столкновение противоположных позиций бывает очень резкое — возьмите, к примеру, вопрос о нашем прошлом. А вот культура антитетики у нас в стране сейчас — а в известной степени и в нашей истории — почти не развита. Кстати, мы не искусны и в проверке опытом того, что такой проверке доступно, — у нас плохо с непосредственной силой «математического» доказательства почти очевидно ложного; у нас мало силы и традиций имеет «экспериментальная философия». Но еще, пожалуй, хуже обстоит дело с антитетикой предельно обобщенных — метафизических (в терминологии Канта и многих его предшественников) — утверждений, рассуждений. А они ведь не сводятся к четырем космологическим антиномиям, по крайней мере не сводятся к тому, что как антиномии «записал» Кант.

Некоторым подвидом и развитием третьей антиномии позволено считать те споры, которые более чем характерны для отечественных дискуссий периода перестройки. Конечно, немало позиций в этом споре заслуживает того отношения к ним, какое рекомендует Кант: пусть себе поспорят, может, устанут и разойдутся — ибо по крайней мере одной стороной, а иногда и обеими задан в качестве предмета спора чистый мираж, псевдопроблема. Но есть проблемы и споры, относительно которых можно сказать, что противоположные утверждения здесь, когда они приведены к наиболее строгой, доказательной форме, когда спор ведется «с обеих сторон честно и с умом» (С. 402), равно имеют «на своей стороне... веские и необходимые основания» (С. 400). Таким, по моему мнению, является столкновение двух позиций, одна из которых при осмыслении последних семи десятилетий истории нашей страны упирает на историческую необходимость, безальтернативность, а другая — на свободу, выбор, наличие альтернатив. (Хочу подчеркнуть, что под первой позицией я отнюдь не разумею безнравственное и бездоказательное, в конечном счете оправдание сталинщины, массовых репрессий ссылками на «историческую необходимость» — здесь-то как раз достаточно конкретных исторических доказательств того, что это были проявления авторитаризма, тоталитаризма, волюнтаризма, то есть «насилия» над необходимостью. И к чести нашего Отечества, можно сказать, что в пользу противоположного, критико-очистительного подхода приведено в 50—60-х годах и особенно в последние годы множество сильных, убедительных аргументов.) Я имею в виду позицию, обосновываемую «честно и с умом» теми, кто из достаточно тщательного анализа истории выводит мысль о безальтернативной линии развития страны (не просто в духе «что было, то и было», а со ссылками на достаточно обоснованные факты и свидетельства). Другая позиция — тоже обосновываемая «честно и с умом», выражаясь

кантовским языком,— имеет «на своей стороне столь же веские и необходимые основания». Этот спор, вообще говоря, нов, а является конкретно-историческим, сегодняшним отголоском и других споров, имевших место в человеческой истории, в том числе общих диалогов о необходимости и свободе. Что, кстати, еще раз подтверждает кантовскую мысль о неизбывности антитетики человеческого разума, его своеобразной диалектики. Как и прежде, актуальное значение имеют четко поставленные Кантом вопросы: «1. При каких же утверждениях чистый разум неизбежно впадает в антиномию? 2. От каких причин зависит эта антиномия? 3. Может ли разум, несмотря на это противоречие, найти путь к достоверности и каким образом?» (С. 400). Посмотрим, какие ответы на поставленные вопросы нам дадут разбор третьей антиномии и общие разъяснения Канта, касающиеся антиномий как таковых.

Антиномия необходимости и свободы

Третья антиномия, как раньше было сказано,— это разбор «тяжбы» двух противоположных принципов — тезиса и антитезиса. Антитезис — подчеркивание «необходимости по законам природы» и, как (четко высказанное или замалчиваемое) следствие, отрицание свободы. Кант, который, что хорошо известно, положил в основание своей философии принцип свободы, отнюдь не облегчает себе дело — не сводит «позицию необходимости» к легко опровержимым доводам. Напротив, неписанное, но строго соблюдаемое методическое правило антитетики состоит, по существу, в следующем: *ты сам должен представить противоположную твоим убеждениям точку зрения в ее наибольшей доказательности и системности, выдвинув на первый план наиболее сильные ее аргументы.* (Вот и задумается, умеем ли мы это делать? Не господствует ли в наших дискуссиях иное правило: упростить, опозлить позицию оппонентов? И не становится ли неизбежным следствием сугубое невнимание к точности собственных аргументов, подавление строгости доказательств буйством эмоций?)

Самое сильное в позиции антитезиса третьей антиномии состоит для Канта в четком указании на ненарушимость законов природы и на строгую, единообразную, не уничтожаемую и человеком причинность мира. Канту можно было бы возразить, что антитезис, форма и аргументы которого им как бы рассчитаны на все времена, на самом деле скорее сообразован с жесткостью лапласовского детерминизма. Кант вряд ли стал бы отрицать, что распространенный в его время детерминизм служил ему непосредственным прообразом для «интеллектуального портрета» последовательно проведенной «позиции антитезиса». (Надо только учесть, что предельно добросовестная реконструкция такой детерминистской позиции никак не есть выражение собственного кантовского взгляда.

Аргументация в пользу тезиса и антитезиса разворачивается в «Критике чистого разума» на почве предельно общего анализа, отнесенного *ко всему мирозданию*. И потому речь идет о «трансцендентальной» подчиненности законам природы или о «трансцендентальной свободе», то есть о свободе как чистой возможности, о том и о другом как бы безотносительно к конкретному человеку и его проблемам. Однако впоследствии, в комментариях, Кант переводит разговор в плоскость человеческой жизнедеятельности и четко обнажает всегда актуальный для мыслящего человека смысл главного вопроса третьей антиномии: «...свободен ли я в своих поступках, или же я подобно другим существам управляем природой и судьбой...» (С. 433). Итак, на (причудливом для нефилософа) языке трансцендентальной философии пишется интеллектуальная драма о противоборстве между подчинением (повелениям природы, общества) и свободой. Драма, которая не может не захватывать человека. Но «действующие лица» этой философской драмы — тезис и антитезис.

Тезис третьей антиномии допускает наряду с причинностью по законам природы еще и «свободную причинность». Доказательство в пользу тезиса — на первый взгляд сугубо отвлеченное, чисто метафизическое. Оно ведется «от противного»: допустим, есть только причинность по законам природы; тогда мы попадем в бесконечный причинный ряд (Гегель потом определит это как «дурную бесконечность» причин), при подобном допущении, правильно замечает Кант, «всегда имеется лишь подчиненное» (С. 420) и нет ничего спонтанного, самостоятельного. Но ведь «позиция антитезиса» выдвигает на первое место — в качестве самостоятельного — законы природы. Возникает противоречие в рассуждении — в данном случае недопустимое. Выход: допустить «трансцендентальную свободу, без которой даже и в естественном ходе вещей последовательный ряд явлений на стороне причин никогда не может быть завершен» (С. 420). Понятно, что Кант тут прежде всего печется о природе в целом — и для ее понимания нужна «свободная причинность», то есть спонтанность, скачок, а не одна сплошная линия обусловливания, прослеживая которую никогда нельзя понять рождение нового в природе. Понятно, что есть и дополнительный в его конкретно-историческом облики интерес на стороне антитезиса: «подвести» к Богу как всемогущему, свободному «зачинателю» природных причин и по крайней мере «основателю» потом уже «естественного» законодательства природы. Итак, Кант, защищая свободу, исторически прозорливо корректирует лапласовский детерминизм, противопоставляя ему не индетерминизм, что нередко случалось потом, особенно в XX веке, а нежесткую, «свободную» причинность и в понимании природы, и в осмыслении человеческой деятельности. Однако он также предсказывает, что позиция жесткого детерминизма в понимании природы, общества, человека и его действий то и дело будет возрождаться. А потому неизбежной останется антиномичное ее столкновение

с позицией «свободной причинности». Прав ли Кант? На мой взгляд, он прав. Хотя в XX веке философия природы, а также философия общества и человека развивались под знаком резкой критики, порой и преодоления лапласовского детерминизма, было бы преждевременным утверждать даже применительно к теории, что победили сторонники «свободной причинности». В данном вопросе продолжают бороться — как в теории, так и в рамках повседневного сознания — противоположные подходы, причем утверждения о всевластии, именно детерминирующем влиянии неких внешних законов остаются очень распространенными. В рамках диалектического и исторического материализма, каким он сложился в прошлые десятилетия, такая позиция была весьма популярной. Сегодня вполне ясно, как тесно переплетена она с детерминистско-фаталистскими рационализациями вне философии. Но вернемся к Канту.

У Канта главный интерес — все в той же спонтанности, активности человеческого действия. Кант, правда, оговаривается, что трансцендентальная идея свободы «далеко не исчерпывает всего содержания обозначаемого этим словом психологического понятия, имеющего главным образом эмпирический характер,— эта идея выражает лишь абсолютную спонтанность действия как истинное основание его самостоятельности...» (С. 420, 422). Иными словами, разговор о свободе ведется как будто бы в предельной абстрактности. Вместе с тем читатель, которому нужны именно общие, поистине «космические» философские аргументы в пользу идеи свободы, обязательно найдет их здесь. И, что чрезвычайно важно, не в отвлечении от противоположной точки зрения — тезиса, апеллирующего к законам природной необходимости, причинности,— а в разборе также и ее аргументов. Внимательный читатель, правда, сможет заметить, что в споре тезиса и антитезиса Кант если и добросовестен, то во всяком случае не нейтрален. Мыслитель открыто признает это, поставив относительно всех антиномий следующий вопрос: «...на какую сторону охотнее всего стали бы мы, если бы нам пришлось сделать выбор» (С. 434). Я не могу входить здесь в разбор подробностей кантовского ответа на вопрос, но очень рекомендую читателям обратиться, пусть не в первый раз, к тем страницам «Критики чистого разума», где Кант присоединяет к «чистой логике» антиномий также и интерес, некоторые «привходящие» по отношению к ней принципы выбора. Говоря кратко, Кант связывает антитезис антиномии с догматизмом и добросовестно выявляет, что же стоит «на стороне антитезиса». Это, во-первых, «*практический интерес*, который близко касается всякого благомыслящего человека, если он знает свою истинную выгоду» (С. 434). Во-вторых, всегда сохраняется интерес спекулятивный, то есть общетеоретический, познавательный (не путать с расхожим у нас значением слова «спекулятивный»), — принятие тезиса в виде догмы «снимает вопросы», которые в противном случае будут возникать без конца. В-третьих, определенное преимуще-

ство догматизма состоит в его «общедоступности», правильно замечает Кант. Обыденному рассудку «привычнее нисходить к следствиям, чем восходить к основаниям»; да к тому же понятие «абсолютно первого» и абсолютно всевластного (Бога, вождя и т. д.) действует успокоительно, обнадеживающе.

Что касается аргументов «со стороны» тезиса, то Кант (определяя их как подчиненные принципу «чистого эмпиризма») сосредоточил внимание на их антидогматическом звучании, на том, что они открывают путь постоянному расширению знания. Вместе с тем Кант не преминул заметить, что проповедь ничем не обусловленной свободы, к которой может склоняться позиция тезиса, способна отнимать «всякую силу и влияние у морали и религии» (С. 436).

К чему же мы пришли вместе с Кантом? Не к следующему ли: поскольку тезис и антитезис неизбежно должны сталкиваться на арене борьбы идей, то человеку остается выбрать или то, или другое утверждение (а более слабому духом — впасть «в состояние постоянного колебания»). Нет, кантовское «разрешение» проблемы антиномии иное. Оттенки мысли Канта в данном случае имеют принципиальное и весьма актуальное значение, так что представляется необходимым их тщательно разобрать.

Истоки антиномии и пути разрешения

Прежде всего, Кант настаивает на том, что в вопросе о нравственной оценке состояния (проблемы и т. д.), относительно которой антитетически, без победы и поражения, сталкиваются аргументы противоположных позиций, не может быть допущено никакой двусмысленности. «Мы должны, например, иметь возможность знать на основании правила, что в каждом данном случае *справедливо* или *несправедливо*, так как это касается нашей обязанности, а мы не можем иметь обязанности по отношению к тому, *чего мы не можем знать*». Требование Канта имеет вполне очевидный нравственно-гуманистический смысл, так что возможно его актуальное применение. Можно, например, «откладывать» теоретическое решение, продолжать спорить по трудному философскому вопросу об исторических альтернативах или их отсутствии в нашей более чем семидесятилетней истории. Но никак невозможно, безнравственно откладывать, замалчивать или искажать достаточно ясные оценки — несправедливости, чудовищности массовых репрессий, насильственной коллективизации и насквозь «жертвенной» индустриализации, подавления свобод личности, неэффективности и антигуманности командно-бюрократического стиля управления и т. д.

Кант — через весьма сложные рассуждения, детали — дает свое *разрешение* антиномий. Применительно к третьей антиномии это, во-первых, доказательство того, что и тезис и антитезис

обладают, в пределах соответствующих «точек отсчета», относительной и равной правомерностью, так что имеет смысл доводить каждую позицию до максимальной строгости, системности, непротиворечивости. Так, обоснование ненарушимости законов природы (как и естественного хода истории) и *соответствующей им* причинности — дело по-своему важное, особенно в борьбе против любых форм волюнтаризма, объективизма, делающих вид, что правомерен любой натиск на природу, историю, на природу человека. Во-вторых же, постулирование свободы и спонтанности, «как бы отвлекаясь» от необходимости природы, тоже играет свою роль в духовно-нравственном развитии человечества, особенно в противостоянии историческому фатализму, пассивности, покорности обстоятельствам, судьбе, начальству. Кант, однако, не останавливается на констатации относительной правомерности «умно и честно» отстаиваемых тезиса и антитезиса. Да, в реальной истории человеческого духа — и в прошлом, и в будущем — нас встречали и будут встречать воплощающиеся в разной форме противоборства тезиса о свободной и антитезиса о «принуждающей» причинности. Речь идет, не устает повторять Кант, о видимости, иллюзии, но для разума в его, так сказать, эмпирической истории непреодолимой, а потому превращающейся в его судьбу — о неустранимой трансцендентальной видимости.

Но разум все же способен, по Канту, распутать этот узел, докопаться до сути, истоков видимости и если не разрешить, то по крайней мере наметить принцип разрешения антиномий. Общий источник трансцендентальной видимости Кант усматривает в непреодолимой склонности разума, восходя, с одной стороны, к нечувственному, умопостигаемому (а таковы все трансцендентальные идеи, например идея мира как целого), с другой стороны, «налагать» это нечувственное на мир явлений и даже превращать в своего рода вещи в себе. Между тем мир как целое никогда не может быть дан в чувственном опыте; никогда нельзя «увидеть» бесконечность, нельзя эмпирически проводить непрерывное деление на части и т. д. Но *мыслить* все это вполне можно. Разум потому и впадает в антиномии, что в них он, с одной стороны, восходит к умопостигаемому и рассуждает о нем, а с другой стороны, уподобляет умопостигаемое чувственному, «низоводит» его к явлениям.

Вот как это выглядит в случае третьей антиномии. Постулируется естественная причинность. Она относится к чувственному миру и является не чем иным, разъясняет Кант, как связью «одного состояния в чувственно воспринимаемом мире с другим, предшествующим состоянием, за которым первое следует согласно правилу» (С. 478). Причинность эта строится и основывается на временных условиях: одна причина нуждается в другой, предшествующей и т. д. Этому нас учит опыт. Если прилагать общие рассуждения о естественной причинности к человеческой деятельности, вернее, к ее пониманию и исследова-

нию, тот тут должны быть и могут быть обнаружены в опыте те или иные обстоятельства, побуждающие, по законам «естественной» необходимости, к причинно же обусловленным поступкам. Например, человек следует закону самосохранения как естественному, природному закону. Он удовлетворяет свои чувственные потребности — и тут все естественно. Кант, правда, разрешает себе в данном случае применить также и негативные оценочные термины, характерные потом и для «Критики практического разума»: дело не только в том, что употребляется слово «патологическое» для обозначения «чувственной определяемости воли» (комментаторы правильно отмечают, что в это слово, производимое от древнегреческого «патос» — испытывание воздействия, вряд ли вносится Кантом знакомое нам толкование); важно, что воля, принуждаемая «патологически», то есть внешними чувственными воздействиями, именуется «животной» (С. 478—479).

Не вдаваясь в спор с Кантом, хотя он и вполне возможен, попытаемся понять его рассуждения. Кант целиком поддерживает логику «естественной причинности», поскольку она повернута к чувственному миру, к актуальному или возможному опыту в нем, к эмпирическому ходу его событий. Тут следование состояния за состоянием, события за событием (во времени) и их причинная обусловленность — констатация факта, не вызывающая никакого сомнения. Тут причинные ряды суть явления в кантовском смысле, то есть они воспринимаются нами или могут быть восприняты. И если держаться только явлений, более того, если то, что здесь явлено, принимать за вещи в себе, «свободу нельзя спасти» (С. 480). Значит, побеждает антитезис? Нет, Кант так не думает.

Ибо разуму необходимо «переместиться» в мир умопостигаемый и «жить» по его внутренним законам. В нем, так сказать, другие точки отсчета, другая «система координат». Трудность, заковыка в том, что «свободная причинность», которую разум открывает в этой системе, «не есть явление, хотя *результат* ее находится тем не менее в явлении» (С. 482). Говоря коротко, переход к «умопостигаемой» системе координат позволяет Канту, насколько не посягая на ниспровержение естественной причинности, которая полностью оставлена в своей силе, ввести закон человеческой свободы. Вот одна из его формулировок: «Имеет ли разум дело с предметом одной лишь чувственности (приятное) или же с предметом чистого разума (добро), он не уступает эмпирически данному основанию и не следует порядку вещей как они показаны в явлении, а совершенно спонтанно создает себе собственный порядок, исходя из идей...» (С. 488). Итак, «порядок» умопостигаемого мира определяется «исходя из идей». Другое его отличие от эмпирически-чувственного мира явлений: последний — это временной мир; чистый разум в качестве умопостигаемой способности «не подчинен форме времени». Опять философские премудрости! — может возроптать иной читатель. Да, пре-

мудрости, но они заставляют размышлять — именно размышлять, а не просто разглагольствовать о человеческой свободе и ее возможностях.

Возможна ли и как возможна свобода?

Отстоять возможность свободы — вот цель Канта, которая остается и важнейшей целью современной философии. Имея в виду разъяснения Канта, возьмем в качестве примера то, что нас сегодня так волнует: различие между двумя поступками, один из которых выражает подчинение тоталитарной системе, другой, напротив, — сопротивление ей (и всему, что ею привнесено и обусловлено в сегодняшней жизни). Первый поступок легко может быть приведен, как следствие, в ряд почти «железно» обуславливающих его эмпирических причин (причем от причин конкретно-исторических в принципе вполне возможно восходить к законам природы: ведь природа наказывает человеку жить, сохранять свою жизнь). Это «другое отношение» (другое по отношению к свободе) — вовсе не выдумка, не отговорка, а самая что ни на есть реальная действительность. Это действительность и в качестве определенной системы действий (в прошлом, настоящем и будущем) индивидов, целых групп и слоев населения — и в виде их сознания, его целей, установок, идеологических рационализаций. Например, в нашей стране такая действительность, как подчинение тоталитарной, командно-административной системе, режиму почти безграничной личной власти вождя и его окружения, обосновывалась, оправдывалась и властвующими верхами, и подчиняющимися низами многими аргументами. Из них выделим, в связи с разбираемой темой, следующие: говорилось и говорится сегодня, что объективный ход дел, порядок жизни, обуславливаемые законами и тенденциями общественного развития последних пятидесяти, а то и шестидесяти лет, не оставляли никакой другой возможности, никакой другой альтернативы, кроме тоталитарного, антиправового, репрессивного господства и покорности ему. Но ведь была и другая действительность — неподчинение, сопротивление тоталитаризму, а также существовали, развивались идеи, мысли, обосновывавшие свободу, права и достоинство личности. Нас, как и Канта, интересует вопрос: откуда проистекает возможность поступков и мыслей второго рода? По Канту, она проистекает как раз из принадлежности человека не только к «естественному», чувственному миру природы, ее явлений, но и к умопостигаемому миру идей, которые для Канта подразумевают также принципы, идеалы, нормы, следование *внеприродной причинности долженствования*.

Человек познает себя не только как «одно из явлений чувственно воспринимаемого мира» (С. 486) и потому не только в системе естественно обусловленной причинности и необходимости.

Он познает себя и как чисто «умопостигаемый предмет». А происходит это там и тогда, когда он обнаруживает для себя, по Канту, и новую причинность — причинность императивов должноствования, не укладывающуюся в рамки непреложной для него, но не единственной необходимости. «Долженствование служит выражением особого рода необходимости и связи с основаниями, нигде больше... в природе не встречающейся. Рассудок может познать о природе только то, что в ней есть, было или будет. Невозможно, чтобы в природе нечто должно было существовать иначе, чем оно действительно существует во всех этих временных отношениях; более того, если иметь в виду только естественный ход событий, то долженствование не имеет никакого смысла» (С. 487).

Словом «хотение» Кант обозначает только механизм, обусловленный природой и ее причинностью. (Хотение вообще-то содержит в себе начала свободы, но Кант для себя определяет смысл термина иначе.) Из «хотения» никогда не вырастает долженствование. А вот долженствование, «провозглашаемое разумом», способно противостоять хотению, ибо ему «противопоставляет меру и цель, более того, запрет и авторитет» (С. 488). Это и есть необычная кантовская диалектика в том пункте, где критика теоретического разума уже переливается в проблематику разума практического: исполнение хотения, которое часто и служит синонимом свободы, в кантовском рассмотрении вписывается в ряд принуждения, несвободной причинности, а долженствование, нередко рисующееся нам в качестве внешней принуды, в понимании Канта, выступает как истинный опознавательный знак свободного духовного (умопостигаемого) мира! Для обычного понимания непривычно и то, что в интерпретации Канта мера, цель, запрет, авторитет — указатели, ведущие на путь свободы.

Если кантовские теоретические рассуждения перевести (это он сам отчасти делает) на язык практики, то получится, что никакие ссылки на принуждение «естественной причинности», на необходимость, жесткость законов природы и истории не имеют силы, когда речь идет о человеке как свободном существе. Если оправдывать лишь действия человека на уровне «патологического», «животного» хотения, ссылаясь на всемогущество необходимости, тогда нельзя говорить о свободе, а заодно и о достоинстве, нравственности, чести человека. «Отменяется» ли сказанным «естественная необходимость», то есть необходимость, реальный ход природы и истории? Отнюдь нет, причем применительно к прошлому так же, как и применительно к настоящему и будущему. Ведь природа и история в прошлом — нечто происшедшее, свершившееся. Что было, то уже было. Но отсюда — так думает Кант, но так думают многие и сегодня — вовсе не следует, что лишены всякого смысла размышления о том, как могла бы развернуться история, если бы отдельные люди и группы людей, целые страны повели себя иначе. Тут мы, в чем Кант, полагаю, совершенно прав, встаем на путь особо-

го — как будто чисто гипотетического, но практически очень важного — рассуждения о *возможных альтернативах* человеческой жизнедеятельности и поведения. Одно дело — эмпирически «укладывать» поступки в ряд конкретной, жесткой «естественной» причинности, что, кстати, совсем не лишено смысла. В исследовательской деятельности и других формах «умствующего» рассуждения мысль о «силе причинных рядов» предполагает выяснение последовательности, сцепления событий, обстоятельств и т. д. (например, выяснение глубинных причин культа личности, исторических предпосылок тоталитаризма, выяснение того, почему реально данная тенденция у нас победила, а это, разумеется, не имеет ничего общего с идейно-нравственным оправданием тоталитаризма). Тогда и отдельные поступки тоже могут быть поставлены, как следствия, в соответствующие ряды причин. Скажем, деградация философии в сторону апологетического догматизма может быть рассмотрена как одно из следствий целого ряда объективных по отношению к ней причин (их выяснение — дело весьма важное). Но в том-то и состоит величие кантовской мысли, что он показывает: такое соотнесение с причинами — не единственный для человека подход. «Но если мы рассматриваем эти же поступки в отношении к разуму, и притом не к спекулятивному разуму, для *объяснения* поступков по их происхождению, а лишь поскольку разум есть *порождающая* их причина,— одним словом, если мы сопоставляем эти поступки к разумом в *практическом* отношении, то мы находим совершенно иное правило и иной порядок, чем естественный порядок. В самом деле, в таком случае возможно, что всему, что *произошло* согласно естественному ходу вещей и неминуемо должно было (*musste*) произойти по своим эмпирическим основаниям, *не следовало* (*sollte*) *произойти*» (С. 489).

Кант так рисует корни, истоки и признаки человеческой свободы: свобода — прежде всего возможность выбора. В чем же Кант видит возможность выбора, возможность альтернатив, стало быть, возможность свободы? Разобраться в этом очень актуально сегодня.

Во-первых, в самом общем, поистине метафизическом смысле человек стоит перед таким выбором: или подчиниться «естественной» необходимости, для начала «познав» ее, или (не отменяя такой необходимости и не устранив поступков, совершаемых лишь с ориентацией на нее) перевести свое действие в иную систему координат — ориентироваться на «умопостигаемое», «должное», не на животное, а на человеческое. Последнее — исток свободы.

Во-вторых, свобода проявляется в умении и стремлении человека *не совершать* поступков, которые как будто бы неизбежны в силу «законов природы» или исторических обстоятельств. Не правда ли, как будто просто, но как это существенно. И наша история это доказала. Есть разница между поведением палачей, их пособников, верных им идеологов, всех «энту-

зиастов террора» и действиями тех людей, которые по крайней мере не запятнали себя подобными действиями. (В философии также есть разница, и очень существенная, между теми, кто активно и с энтузиазмом взвинчивали культ личности, да и не одного Сталина, а также Хрущева или Брежнева, и теми, кто сумел уберечь от этого себя и других людей.)

В-третьих, свобода состоит в человеческой способности «моделировать» свое и чужое поведение, судить о них по принципу свободных альтернативных возможностей не только применительно к настоящему и будущему, но и к совершившемуся прошлому.

В-четвертых, свобода заключается в способности человека, никак не нарушая последовательности эмпирического временного ряда мира явлений, как бы выходить за его пределы. И свобода истолковывается Кантом не только «негативно как независимость от эмпирических условий», но и позитивно — как «способность самопроизвольно начинать ряд событий» (С. 491—492). Стоит, видимо, это разъяснить подробнее, переведя абстрактный, на первый взгляд, кантовский, разговор в плоскость актуальных для нас сегодня дел, споров и размышлений. В развитии человеческой истории можно найти немало убедительных иллюстраций в подтверждение величия кантовской мысли. Бывают времена, когда история как бы течет по привычному руслу, когда на первый план выступают силы традиции, ведущие к сохранению и укреплению сложившегося порядка вещей — даже и в те периоды, когда этот порядок уже отмечен зримыми чертами застоя и кризиса. И нет ничего более типичного как раз для таких исторических состояний, чем идеология, диктующая подчинение «силе обстоятельств». Но положение обычно меняется, и не «вдруг», а как раз благодаря никогда не гибнущим насовсем росткам свободы. Кант не случайно связывает свободу с «умопостигаемым миром идей»: прорыв к свободе, действительно, тесно связан с пробуждением мыслей, чувств, настроений, делающих для каких-то людей и групп нетерпимой «силу обстоятельств». Эти люди, эти новые силы, действительно, способны «начинать новый ряд явлений», то есть ввязываться в перестройку «старого ряда явлений», который, как правило, продолжает свое существование и свою борьбу, ибо воплощается в интересах и целях других людей, других групп. Антиномичное столкновение тезиса и антитезиса, таким образом, не чисто философское, далекое от жизни умствование, а «умствование» о самой жизни!

В-пятых, управляющее значение естественной или, напротив, свободной причинности проявляется, по Канту, в существовании двух различающихся человеческих «характеров», типов — (больше) эмпирического или (больше) умопостигаемого. Впрочем, оба «характера» способны объединяться в одном человеке. «Для умопостигаемого характера — эмпирический характер составляет лишь его чувственную схему — нет никакого *прежде* и *после*, и всякий поступок независимо от временного отношения, в кото-

ром он находится с другими явлениями, есть непосредственное действие умопостигаемого характера чистого разума, который, стало быть, действует свободно, не определяясь динамически в цепи естественных причин ни внешними, ни внутренними, но предшествующими по времени основаниями» (С. 491—492). Речь тут как раз и идет о различии между адаптирующимся, хорошо приспособляющимся к любому, в сущности, режиму человеком и человеком, способным к социальной критике и самокритике, тяготеющим к перестройке мира и способным ее осуществлять. Нетрудно видеть, что в кантовском толковании свобода объединяется со способностью человека к любому, в том числе духовно-нравственному, новаторству. Таковы те выводы из анализа антиномий вообще, третьей антиномии в частности, которые служат обоснованию свободы, солидному в теоретическом отношении и актуальному в отношении практическом.

А теперь давайте извлечем выводы из анализа антиномий, этой кантовской модели рассмотрения противоречий. Тут есть ряд специфических особенностей. Кант сосредоточивает внимание на противоречии мысли, причем такой, которая восходит к вершинам философской обобщенности. Речь идет не менее чем о понимании мироздания, человека цивилизации и его места в мире, то есть человека свободного и нравственного. Вовсе не случайно антиномии появляются именно на этой «вершине» воспаряющего над опытом разума (в подтверждение чего можно было бы привести немало специальных соображений). Вместе с тем я думаю, что кантовская модель антитетического (а не чисто догматического) столкновения противоположностей — и, соответственно, описанная раньше, рекомендуемая Кантом культура их свободного соревнования — относятся отнюдь не только к космологическим идеям. Всякий раз, когда человечество в своем экономическом, политическом, духовно-нравственном развитии производит неснимаемые и непременно содержательные, но (тоже непременно) альтернативные подходы, они антиномичны именно в кантовском смысле и всякий раз требуют к себе особого *внимания в качестве противоположностей напряженного и сохраняющегося противоречия*, захватывающего, кстати, не только ум, но действия, поведение, эмоции, страсти людей, упорно отстаивающих их именно как противоположности.

А соответствует всему этому неснимаемость соответствующих противоречий в самой реальности, например кардинального противоречия естественной причинности, обусловленности деятельности человека, и его свободы, которое в жизни проявляется во множестве конкретных и весьма тревожных, драматических форм.

Актуальным, нравственно достойным является в кантовском учении и то, что великий мыслитель, убедительно демонстрируя неснимаемость самого спора о подчинении внутренней и внешней необходимости и о свободе, неизбежность появления идейных противоположностей и их напряженного существования в качест-

ве противоречия, при всем этом не придерживается принципа «оба правы»... Он четко, ярко защищает сторону свободы, более того, наиболее аргументированную защиту свободы как главного в человеке делает едва ли не основной своей целью. И он одновременно не посягает ни на «отмену» необходимости, ни на некое примирение, снятие противоречия, необходимости и свободы в чем-то «высшем», третьем. Итогом кантовских размышлений об антиномии как модели противоречия как раз оказывается отставание того, что противоречие это и сохраняется, и находит новые и новые формы своего выражения, разрешения, чтобы потом снова, но в ином виде возникнуть на следующем витке человеческой истории. Человеку, устремленному к свободе, если и надо познать жестко необходимую естественную причинность, то для того, чтобы не дать ей собою овладеть.

«Идеал чистого разума» и идея Бога

Учение об антиномиях, как было отмечено, имеет дело с космологическими идеями. Они, конечно, уже воспаряют над конкретным опытом и в этом смысле являются, по Канту, трансцендентальными. Однако они одновременно «имеют предметом только целокупность условий в чувственно воспринимаемом мире и то, что может быть полезно разуму в отношении этого мира...» (С. 499). Но, вспомним, Кант ведь говорил, что идеи должны — в конечном счете — продвигать человеческий разум к полаганию безусловного. При полагании же безусловного «идеи становятся трансцендентными...» (Там же), что означает именно «внемировой», как бы запредельный смысл некоторых идей: трансцендентные идеи совершенно обособляются от эмпирического применения разума «и сами себе создают предметы, материал которых не заимствован из опыта...» (Там же). «Предметы», а точнее, «предмет», о котором Кант теперь ведет речь, является предметом чисто умопостигаемым. Вы, наверное, уже догадались, что речь пойдет о Боге и, соответственно, о проблемах, понятиях, сюжетах, которые издавна фигурировали в так называемой рациональной теологии и занимали также философов: доказательство существования Бога, проблема бессмертия души и т. д.

Положение и смысл той части «Критики чистого разума» Канта, которая есть философское рассуждение о Боге — и одновременно учение о чистом теоретическом разуме — весьма противоречивы.

С одной стороны, как мы только что установили, Кант стремится полностью изолировать «умопостигаемый предмет» от эмпирического опыта и эмпирического ряда условий. И поступает в целом правильно, потому что человек (по крайней мере в более развитой, зрелой цивилизации) получает понятие Бога (и всего «божественного») не на пути непосредственного предметного опыта. А на каком же пути? В теоретическом разуме (то есть в науке и философии) — а ведь он здесь исследуется Кан-

том — понятие и тема Бога могут формироваться и достаточно долго сохраняться на пути поиска того исходного (безусловного), что замыкает человеческое познание как таковое, придавая ему целостную, синтетическую форму. «Бог» — понятие, которое «в идеале» также должно предварять (и во многих системах науки и философии действительно предваряет) поиск оснований, связывание условий и безусловного. «В самом деле,— пишет Кант,— всегда обусловленное существование явлений, не имеющее никакой основы в самом себе, побуждает нас искать что-то отличное от всех явлений, стало быть, умопостигаемый предмет, в котором прекратилась бы эта случайность» (С. 500).

С другой стороны, ведь уже и сказанное раньше позволяет установить связь между целокупностью опыта, устанавливаемой разумом, и идеей Бога. Это и есть противоречие, весьма характерное для «Критики чистого разума», для обсуждения проблемы Бога именно в ее контексте.

Нельзя упускать из виду и тот исторический контекст, в котором появилась первая кантовская «Критика». Для этого контекста проблема Бога была поистине центральной идеологической проблемой. Обсуждать ее — тем более в том стиле, к которому склонился Кант,— означало посягать на святая святых. Дело ведь идет о теологии, пусть о рациональной религии, то есть теоретической теологии. Но во времена Канта, в конце XVIII века, и в особенности в Германии, теология была важнейшей частью официальной идеологии. Ситуация для Канта была тонкой, очень деликатной и в силу контроля теологии над всем философским преподаванием. Во времена Канта озаглавить один из разделов «Критики чистого разума» словами «Критика всякой теологии, основанной на спекулятивных принципах разума» (С. 544) означало большую дерзость. Кант постоянно отбивался от тех или иных обвинений в атеизме. Когда была опубликована его работа «Религия в пределах только разума», то она была запрещена личным королевским указом. Официальные светские власти, которые в Германии всегда были в тесном контакте с властями церковными, сделали внушение Канту, так сказать, поставили ему на вид, если не записали строгий выговор в послужной список философа. Были и прямые выпады против автора: что это еще за «религия в пределах только разума»? В «Критике чистого разума» религия и рассматривалась «в пределах только разума», притом разума теоретического. Из анализа теологических идей, по существу, следовал вывод: никакая рациональная теология не имеет научного смысла. Конечно, люди могут рассуждать о Боге, о бессмертии души, да и рассуждают о них на почве теоретического разума, когда представляют в пользу существования Бога, бессмертия души приведенные в систему рациональные, а подчас даже апеллирующие к науке аргументы.

Кант подробно разбирает так называемые онтологические доказательства бытия Бога, то есть такие, которые подводят к Богу

через идеи бытия, существования. А такими доказательствами была полна предшествовавшая и современная Канту теология. Не вдаваясь в детали, скажу лишь о сути и итоге кантовского анализа. Кант приходит к результату любопытному, даже парадоксальному. С одной стороны, он говорит о том, что рациональными аргументами можно доказывать существование Бога, но невозможно сделать доказательства убедительными для противоположной стороны. Иными словами, если среди десяти верующих окажется хотя бы один атеист, который умеет постоять за свои идеи, то он не примет этих «рациональных» доказательств и представит свои доказательства и опровержения. Но вряд ли верующие, теологи примут его доказательства. Значит, делает вывод Кант, противоположные доказательства будут постоянно приводиться, сталкиваться друг с другом. Но не только, даже не столько эта необходимость заставляет Канта тщательно разбирать теологические идеи. Главное — в рамках теоретического разума — состоит для Канта в том, чтобы понять, из каких внутренних потребностей разума, исследующего мир, родилась и еще будет рождаться идея Бога.

Стремление разума к окончательной завершенности картины мира, к поиску основания всех оснований, то есть к идеалу чистого разума,— вот, собственно, рациональная предпосылка всех теоретических рассуждений о Боге, все равно, ведет ли их теолог, философ или просто верующий человек, не ведающий о философско-теологических премудростях, но для себя или для других отыскивающий аргументы и доказательства веры в Бога. Доказательства могут строиться по-разному, но у них есть общая структура и общая логика движения мысли.

Если есть цепь причин, значит, где-то должна быть причина всех причин. Если существует возможность совершать добрые поступки, возможность выбирать между добром и злом, то и у таких актов тоже должен быть последний «источник». Если в этом мире, в котором вообще как будто бы могут отсутствовать нравственные критерии, стремится найти твердое и абсолютное основание нравственности, то не разумнее ли всего положить в основу человеческих нравственных поступков ориентацию на какую-то божественную сущность, то есть на что-то, что само лишено греха, является воплощением могущества, мудрости, добра самих по себе. Иными словами, рационально рассуждая, двигаясь через ряд условий к безусловному, люди нередко приходят к идее Бога. К идее Бога приходят даже ученые, исследователи природы. Почему? Да потому, что само понятие первоначала — такого, которое как бы держит в поле зрения мир, заводит «часы мира», как любили говорить в XVII веке, дает толчок всему движению,— для науки обладает достаточно высокой теоретической функциональностью. *Регулятивный принцип разума* состоит, по Канту, в следующем: идя от целостностей, уже выстроенных рассудком, мы полагаем целостность всех целостностей, а затем и ум, который, так сказать, есть всем умам

ум, а также добро, которое есть добро всякой доброте. Кант набрасывает путь и одновременно общую логику движения разума, которые рождают идею личного Бога: «...идеал всереальнойнейшей сущности, хотя он есть только представление, сначала реализуется, т. е. превращается в объект, затем гипостазируется и, наконец, в силу естественного продвижения разума... даже персонифицируется...» (С. 511).

Представим себе, сколь неугодными мысли Канта могли показаться и изощренной мысли теолога, и верованию, чувству обычного благонамеренного верующего. Ведь «действительность», хотя и особая, Бога, «реальность» его деяний — пусть тоже особым образом интерпретированная — *были основой основ верований и воззрений на мир*. А Кант утверждал, что первоисточком являются какие-то регулятивные принципы разума, его теоретические устремления и что «конститутивное» применение идей о Боге (то есть толкование его как «всереальнейшего» и всемогущего существа) в соответствии со строгими законами разума неоправданно, запрещено!

Правда, у Канта, человека вполне религиозного, были и свои оправдания перед судом религии, теологии, перед притязаниями простых верующих. (Кстати, чувства последних интересовали и волновали его. Существует даже рассказ, будто Кант вспоминал о своем слуге, солдате Лампе, простой верующей душе, когда слишком увлекался критикой религии.) Главное же, считаясь с устойчивым многотысячелетним существованием религии, Кант должен был объяснить суть, структуру нравственно-религиозного сознания. Кант сам, скорее всего, не предполагал, что он идет против веры. Ему, возможно, казалось, что он, напротив, укрепляет ее позиции, потому что отводит вере то место, которое именно ей принадлежит. Есть знаменитая кантовская фраза, над которой ломают голову многие интерпретаторы: «Поэтому мне пришлось ограничить *знание*, чтобы освободить место *вере*...» (С. 95).

Возникает вопрос: как это Кант, чьей основной задачей было глубочайшее исследование разума, Кант — рационалист по убеждениям, мог ограничить разум? Принизить его перед верой? Вряд ли это было возможным. А секрет, думаю, в том, что в немецком оригинале здесь употребляется слово «aufheben». Это слово более известно из текстов Гегеля, где глагол «перерастает» в отглагольное существительное «Aufheben», что означает «снятие» в диалектико-философском смысле: устранение с удержанием, сохранением. Но в XVIII веке глагол aufheben имел более простое значение, его смысл можно передать на примере: передо мной лежит книга, я приподнимаю ее, чтобы убрать с этого места (а на это место, возможно, положу что-то другое). Кант и хотел сказать: «Я убираю разум с того места, которое не ему принадлежит. Я ставлю на это место веру». Кант, собственно, констатирует то, что все мы знаем как абсолютный факт жизни: сколько бы ни доказывали атеисты, что Бога нет, а верую-

щие — что Бог есть, сколько бы в пользу двух противоположных тезисов ни было приведено рациональных аргументов, все равно спор не будет окончен, не будет разрешен. Для Канта важно, что, несмотря на все рациональные споры и на то, как они складываются, Бог *есть* для того человека, который в него верит. Главное, что *божество — коррелят веры*. Поскольку существуют вера, верующие, верования, различные религии, поскольку есть люди и институты, которые в этом заинтересованы, а среди них — те, которые искренне верят в того или иного Бога, постольку мир веры занимает свое особое место. Правда, есть претензии слить миры веры и чистого разума (рациональная теология) или, напротив, перечеркнуть мир веры средствами разума. Кант отвергает и то и другое. У разума есть свое место — своя сила и бессилие. Но и у веры уже есть и должно быть признано за ней место, согнать с которого ее пока не смог — и, думает Кант, никогда не сможет — самый изощренный теоретический разум.

Последние разделы «Критики чистого разума» во многом уже разведывают для исследования другую землю разума — *разума практического*.

«Все интересы моего разума (и спекулятивные и практические) объединяются в следующих трех вопросах,— резюмирует Кант:

1. *Что я могу знать?*
2. *Что я должен делать?*

3. *На что я могу надеяться?»* (С. 661). Впоследствии Кант скажет, что три вопроса, по существу, сводятся к вопросу о человеке. Теперь же он поясняет, что первый вопрос — «чисто спекулятивный» (Там же). Слово «спекулятивный» в немецком философском языке не имеет ничего общего с нашим российским обыденным его употреблением (когда имеются в виду спекулянты или спекулятивные цены). «Спекулятивный» — синоним чистого теоретического разума; «спекуляция» — способность этого разума выходить за пределы опыта, рассуждать о не данных в опыте целостностях. «Второй вопрос,— разъясняет Кант,— чисто практический» (С. 661). Что опять-таки не вполне соответствует нашему обычному словоупотреблению, хотя в какой-то мере с ним пересекается. То есть он, конечно, связан с практикой как преобразующей деятельностью человека, однако составляет совершенно специфический ее аспект. *Практический разум*, говоря коротко,— мир *нравственности, права, человеческого общення*. Вот в этот мир мы теперь и вступаем.

III. Мир нравственности и категорический императив

«Критика практического разума», вторая выдающаяся работа Канта, вышла в 1789 году, причем она тоже, как и первая «Критика», была опубликована в Риге. «Критика практического ра-

зума» — кантовское учение о нравственности. Но и толкование нравственности, и построение книги — совершенно особые.

Передо мной — задача колоссальной трудности. Предстоит очень кратко рассказать о том, что кажется мне самым главным и наиболее интересным в кантовском учении о нравственности. Я буду говорить не только о «Критике практического разума», но еще об одной работе, которую Кант написал в 1785 году, — название ее у нас перевели так: «Основы метафизики нравственности». На самом деле в немецком варианте она называется «Grundlegung zur Metaphisik der Sitten». Я перевожу заглавие иначе: «Обоснование метафизики нравов». Это не единственная поправка к переводам, в дальнейшем будут и другие уточнения переводов Канта, причем уточнения довольно принципиальные. Итак, «Обоснование метафизики нравов» — работа, которая предшествовала «Критике практического разума» и в некоторых отношениях действительно разъясняла, обосновывала кантовский замысел критического анализа практического разума. В «Критике чистого разума» замысел обретает развернутое теоретическое воплощение. Разница между двумя работами тоже существует (причем вместе с рядом интерпретаторов я полагаю, что «Обоснование...» имеет определенные преимущества перед «Критикой...»). В дальнейшем буду опираться на обе работы как взаимосвязанные и взаимодополнительные.

Присмотримся к тому, какие проблемы волновали Канта, создателя этического учения, которое, как мы далее увидим, перерастает в более широкую гуманистическую концепцию человеческого общения. Полагаю, нетрудно будет убедиться, что сходные проблемы волнуют человечество и сегодня.

Уловить смысл основных понятий этики Канта, ее специфическую направленность и очень важно, и очень трудно. Трудно потому, что перед нами — сложнейшее произведение, где выстраивается система понятий, многие из которых, выраженные привычными для нас словами: счастье, долг, совесть, воля, имеют совершенно специфическое содержание и соседствуют, взаимодействуют с мудреными философскими терминами: автономия воли, максимы воли, категорический императив и т. д. Важно потому, что гуманистическая этика Канта — непреходящее достижение человечества, что за сложным сплетением понятий явственно проступают заботы, тревоги, устремления великого философа-гуманиста, которые сегодня не только не устарели, но обрели новый и еще более глубокий смысл. Поскольку моя книга обращена скорее к широкому читателю, интересующемуся философией, я, конечно, постараюсь в какой-то мере познакомить его с кантовской этической системой и ее понятиями, чтобы дать ключ к самостоятельному чтению текстов Канта. Однако вся система тут никак не может быть воспроизведена: по разным причинам приходится выбирать то, что, как представляется, было наиболее существенным для Канта и что особенно заиграло сегодня, перед лицом труднейших нравственных про-

блем современного человечества. В своем рассказе об этике Канта воспользуюсь тем, что она внутренне драматична и никак не в меньшей степени проникнута противоречиями, парадоксами, антиномиями, чем философское повествование о чистом теоретическом (спекулятивном) разуме.

Я и предполагаю представить критику практического разума как своего рода *интеллектуальную драму*. «Героями» ее предстают — в их напряженном постоянном противоборстве — различные нравственные принципы, ориентации, ценности. В акте первом, например, речь пойдет о борьбе между низшей и высшей способностью желания, между стремлением к счастью и доброй волей как следованием долгу. И хотя «герои» драмы — абстрактные на первый взгляд принципы, постулаты, вплетенные в сложную систему теоретического рассуждения, внимательный и духовно чуткий читатель вполне сможет ощутить, сколь глубоко драматические коллизии теории укоренены в противоречиях, реальных драмах нравственных действий и взаимодействий конкретных людей, включая нас с вами и наших современников.

Но первому акту, можно сказать, предшествует пролог, где автор рассказывает о связи и различии двух интеллектуальных драм и предметов — чистого теоретического и чистого практического разума, о жанре, способе, методах анализа практического разума.

Теоретическое знание — познание того, *что существует*, а практическое — знание, «посредством которого я представляю себе, *что должно существовать*» (С. 545—546). Или другое определение: «Философия природы имеет дело со всем, *что есть*, а нравственная — только с тем, *что должно быть*» (С. 685). Впоследствии, когда читатель ближе познакомится с различными сторонами кантовской этической драмы, он лучше поймет смысл этого противопоставления. А пока отметим: практическая, то есть, по Канту, именно *нравственная философия* исследует не то, что есть, существует, а то, что *должно существовать*. Если теоретический разум призван «определять» предмет и его понятие, которые даны другим путем, то практический разум, по словам Канта, призван «осуществлять», то есть впервые «производить», нравственный «предмет» и его понятия.

Это трудное для понимания различие. Но, впрочем, для расшифровки пролога нам пригодится и сказанное в «Критике чистого разума», и то, что впоследствии мы встретим в самой «Критике практического разума». Пусть на сцену драмы вступит персонаж, о котором Кант вскользь упоминает в «Критике чистого разума», повествуя об идеале чистого разума и иллюстрируя его смысл как раз на примере моральных идей, становящихся и непосредственными предметами, и своего рода действующими лицами в «Критике практического разума». Это — совершенный человек, мудрец (стоиков), и его место, я думаю, именно здесь, в прологе разворачивания драматических противоречий практического разума. Приведу пространную цитату из Канта.

«...Человеческий разум,— устанавливает Кант,— содержит в себе не только идеи, но и идеалы, которые, правда, не имеют в отличие от *платоновских* творческой силы, но все же обладают *практической* силой (как регулятивные принципы) и лежат в основе возможности совершенства определенных *поступков*. Моральные понятия — это не вполне чистые понятия разума, так как в основе их лежит нечто эмпирическое (удовольствие или неудовольствие). Однако, что касается принципа, посредством которого разум ограничивает самое по себе не связанную законами свободу (следовательно, если обращать внимание только на форму этих понятий), они могут, конечно, служить примером чистых понятий разума. Добродетель и вместе с ней человеческая мудрость во всей их чистоте суть идеи. Но мудрец (стоик) есть идеал, т. е. человек, который существует только в мысли, но который полностью совпадает с идеей мудрости. Как идея дает *правила*, так идеал служит в таком случае *прообразом* для полного определения своих копий; и у нас нет иного мерил для наших поступков, кроме поведения этого божественного человека в нас, с которым мы сравниваем себя, оцениваем себя и благодаря этому исправляемся, никогда, однако, не будучи в состоянии сравниться с ним. Хотя и нельзя допустить объективной реальности (существования) этих идеалов, тем не менее нельзя на этом основании считать их химерами: они дают необходимое мерило разуму, который нуждается в понятии того, что в своем роде совершенно, чтобы по нему оценивать и измерять степень и недостатки совершенного» (Т. 3. С. 502).

В этом кантовском рассуждении и основной замысел, и поистине сгусток противоречий, парадоксов его этического учения. Наверняка вы обратили внимание на то, сколь открыто и резко разводит Кант идеал и реальность, например идеал совершенного человека и поле всегда несовершенного реального человеческого действия. По всем понятиям, сложившимся у нас, разрыв нравственного идеала с реальностью, его нереализуемость есть свидетельство дискредитации, несостоятельности идеала. У Канта же такой разрыв положен, так сказать, самим определением идеала. Вместе с тем вы не могли не заметить и то, что для Канта прообраз совершенного человеческого существа — не химера, не нечто изолированное от конкретного человека, а то, что «живет» в его внутреннем духовном мире, что жестко и властно диктует критерии совершенства, пусть никогда не воплощаемые в реальность. Такова лишь одна из очень характерных коллизий кантовского этического учения, которые одновременно суть и противоречия, парадоксы практического разума, и, что особенно важно, коллизии нравственного поиска, самоопределения человеческого существа.

Но не будем забегать вперед. Пока «играется» Пролог. И главное в той версии, которая была создана в 1785 году, в «Обосновании метафизики нравов», — необходимость противопоставить «чистое» учение о нравственности и порче нравов, и вся-

кому этическому релятивизму, разгул которого отнюдь не случайно приходится на периоды особой деградации нравственности. «Метафизика нравственности, таким образом, крайне необходима не только потому, что существуют спекулятивные побуждения исследовать источник практических принципов, заложенных а priori в нашем разуме, но и потому, что сами нравы остаются подверженными всяческой порче до тех пор, пока отсутствует эта путеводная нить и высшая норма их правильной оценки» (Т. 4 (1). С. 224).

В предисловии к «Критике практического разума» (1788) сразу в центр внимания поставлена проблема свободы. И опять-таки не в виде какой-либо существенно урезанной, ограниченной свободы, когда она грозит перерасти в принуждение человека по отношению к себе самому («свободный» конформизм) или к другим людям (когда, скажем, у людей отнимается свобода «во имя» их освобождения). Нет, в Прологе кантовской этики сразу появляется чистая, трансцендентальная свобода в «ее абсолютном значении...» (С. 313). У такой свободы есть, конечно, и свой специфический лик, начертанный внутренними потребностями всей кантовской философской системы: свобода как такое абсолютно необходимое понятие есть опора, краеугольный камень всего здания разума. Но главное, пожалуй, состоит в неразрывной внутренней диалектической *взаимосвязи свободы и морального закона*, способности человека ориентироваться на всеобщезначимые (в этом смысле абсолютные) нравственные принципы и основания.

Кант признает, что тут даже получается своего рода парадокс, круг: если бы не было морального закона, то не было бы свободы. «Но если бы не было свободы, то *не было бы* в нас и морального закона» (С. 314). Итак, в Прологе мощно звучит тема свободы, неколебимо утверждается изначальная значимость свободы для самой возможности ориентации человека на моральный закон. Далее рефрен свободы еще не раз зазвучит в мелодике кантовской этической драмы. Тогда и мы обратимся к парадоксам свободы, тем самым продолжая рассмотрение свободы, предпринятое на почве антиномичной драмы критики чистого разума. Начать исследование свободы теперь уже на почве практического разума, то есть этики, для Канта означает постулировать, ввести и рассмотреть специфически этическую разновидность свободы. Ею станет *свободная воля*, которая есть главное «действующее» лицо во всех актах драмы о практическом разуме, начиная с первого акта, формальное название которого — «Об основоположениях чистого практического разума». Но за этим сухим и даже скучным философским названием скрываются весьма напряженные и вполне жизненные духовно-практические, социально-нравственные коллизии.

«Добрая воля» в конфликте со счастьем

В «Обосновании метафизики нравов», в «Критике чистого разума», да и в других этических произведениях Кант широко пользуется понятием «добрая воля». Это очень важное для него понятие — и проблема тут достаточно проста. Предположим, говорит Кант, мы встречаем человека, который во всех отношениях преуспевает: у него есть власть, богатство, почет, здоровье, хорошее расположение духа, он удовлетворен своей жизнью, делами и выглядит, да и считает себя человеком счастливым. Мы спрашиваем себя: можно ли сказать об этом человеке, что он счастлив? Очевидно, можем. А вот если возникнет вопрос, нравствен ли счастливый человек, мы ответим: «Вовсе не обязательно». Кстати, счастье, о котором философы так много спорили, постоянно задавая себе и другим вопросы: — что такое счастье? да и есть ли оно? — в реальной жизни вообще-то опознается без труда. Человек, чувствующий себя счастливым (или по крайней мере желающий, чтобы его считали счастливым), хорошо заметен. А если другой человек наделен доброй душой, то ему, как правило, радостно и приятно видеть счастливых людей. Но и радуясь счастью ближних (и, наоборот, сочувствуя несчастью), мы по большей части соотносим состояние, поведение — словом, жизнь счастливого человека с какими-то еще его качествами, точнее, с совокупностью качеств, без которых счастливый, преуспевающий человек для нас остается нравственно непривлекательным. Значит, и в обычной повседневной жизни мы — то более, то менее сознательно — ищем те нравственные основания и начала в человеке, на которых хотели бы фундаментализировать качества, действия, стечения обстоятельств, непосредственно способствующие счастью. Кант вполне реалистично считает весьма распространенным такое противоречие, когда некоторые состояния и качества счастливого человека не совмещены с нравственными основаниями. Поначалу, когда Кант только вводит понятие доброй воли, оно остается достаточно неопределенным. Добрая воля есть то, без чего неприемлемы вообще-то весьма нужные человеку качества — рассудок, остроумие, способность суждения, мужество, решительность, целеустремленность: «...они могут стать также в высшей степени дурными и вредными, если не добрая воля...» (С. 228). Добрая воля — то, без чего удовлетворенно-счастливый человек не вызывает нашего расположения. «Нечего и говорить, — твердо заявляет Кант, — что разумному беспристрастному наблюдателю никогда не может доставить удовольствие даже вид постоянного преуспеяния человека, которого не украшает ни одна черта чистой и доброй воли; таким образом, добрая воля составляет, по-видимому, непрременное условие даже достоинства быть счастливым» (Там же).

Отметим здесь отличие этической философии Канта от такой этики, которая в основу кладет только счастье человека и его

стремление к счастью. Ее обычно называют *гедонистической*. Кант рассуждает иначе. Он приглашает читателя поразмыслить над тем, в чем должно состоять истинно нравственное отношение к счастью. Стремясь сделать проблематичным гедонизм, Кант не только выступает против гедонистической традиции собственно этической мысли. Он имеет в виду и некоторые распространенные в обычной жизни, во многих идеологических системах идеи, принципы, ориентации. Вот у нас, скажем, в нашей истории принципы гедонизма часто защищались изустно и печатно. У нас очень часто спрашивают людей, что они понимают под счастьем, отправляясь, по существу, от ставших «крылатыми» слов: «Человек создан для счастья, как птица для полета». Обыденный гедонизм, как я бы его назвала, стал весьма популярной жизненной идеологией и нормой. Наши вожди и идеологи нередко изрекали, что цель состоит в том, чтобы сделать всех людей счастливыми, хотя вроде бы было ясно, что это недостижимо. Правда, вряд ли тем вождям и идеологам было важно знать, может ли состояться рай коммунистического всеобщего счастья на Земле. Ибо они очень хорошо понимали, что с помощью подобных формул легче удерживать власть, хотя и «осчастливливали» народ массовыми репрессиями. Впрочем, подобными коллизиями богата история.

Но Кант, надо отметить, постоянно имеет в виду не только и не просто крайности человеческой истории, а неискоренимые истоки драматичности, обусловленные противоречивым положением человека в мире природы. Вспомните об абстрактно обрисованном Кантом противоречии между причинностью как проявлением законов природы и свободой. Это одна из космологических антиномий, то есть таких, которые касаются космоса, точнее, положения наделенного свободой человека в необозримом космосе. А вот теперь конфликт обусловленности и свободы выступает в другой своей ипостаси, которая характерна уже именно для *человеческого действия*. Причем действия любого человека, независимо от эмпирической конкретики индивидуально-личных, социально-исторических обстоятельств, отличающих его жизнедеятельность в мире.

Кант, установили мы, недоверчиво относится к счастью, ибо считает, что не счастье должно быть поставлено во главу угла, не оно должно быть точкой отсчета в человеческих делах и устремлениях. Но это отнюдь не означает, что Кант предполагает, будто человек может поступиться счастьем и не стремиться к собственному благополучию. И когда философ выступает против гедонизма, он вовсе не высказывает рекомендаций типа: будьте нравственными, но стремитесь стать счастливыми. Во все не это Кант имеет в виду, когда говорит: «Быть счастливым — это необходимое желание каждого разумного, но конечного существа и, следовательно, неизбежное определяющее основание его способности желания» (С. 339). Он не рекомендует человеку преодолевать способность желания и стремление к счастью, ибо

хорошо понимает их непреодолимость. И тем более Кант не рекомендует человеку устремиться в погоню за несчастьем. Совсем нет. В том-то и состоит обрисованная Кантом драма нравственности, драма человеческого существа, что человек, по его мнению, не может не стремиться к счастью, ибо не может не следовать законам жизни. А *«жизнь»*, — согласно Канту, — есть способность существа поступать по законам способности желания. *Способность желания* — это способность существа через свои представления быть причиной действительности предметов этих представлений. *Удовольствие* есть представление о соответствии предмета или поступка с субъективными условиями жизни, т. е. с способностью причинности, которой обладает представление в отношении действительности его объекта (или определения сил субъекта к деятельности для того, чтобы создать его)» (С. 320).

Если перевести это сложное философское определение на более понятный язык, то получится, что сама жизнь тождественна способности желания, то есть устремлению живого существа получать удовольствия от обладания какими-либо предметами, благами и, соответственно, избегать неудовольствия. И значит, в природе самой жизни — создавать соответствующие представления, отыскивать или продуцировать предметы (ситуации и т. д.), которые отвечали бы способности желания. Не само существование способности желания, а система этики, которая ориентируется главным образом или исключительно на «низшую способность желания», — вот один из антагонистов, выводимых Кантом на сцену первого акта драмы практического разума. Теперь уже ясно, что на стороне такой этики, которая ориентируется на *«материальные»* практические правила, а значит, на «общий принцип себялюбия или личного счастья» (С. 335), весьма сильные аргументы. Ведь способность желания, ее «материя» — реальность, которую каждый может наблюдать на самом себе.

Итак, в спор — через систему гедонистической этики, выводимой на сцену драмы и сразу подвергаемой критике, — вступает простой, обычный человек, сильным аргументом которого мог бы быть довод об укорененности способности желания в самой жизни, даже о тождественности такой способности желания и жизни. На первый взгляд отличается от него другой человеческий тип, который тоже вводится в спор, в качестве некоторого прообраза поведения. Сразу скажем, что для Канта он неприемлем в качестве нравственного образца. Речь идет о человеке, который стремится к счастью, удовольствию, но удовольствия его не «низшие», а утонченные (термин Канта).

Перед нами удачливый человек, весь рисунок жизни и поведения которого внушает нам симпатию, потому что он устремлен к духовным удовольствиям, он добр, честен, совершает поступки, отвечающие долгу, нравственности. Можно ли, наблюдая поведение такого человека, избрать его основания как прообраз истинно морального действия? Можно ли, говоря другими сло-

вами, на «материи» удовольствия, пусть и утонченного, основывать моральные законы? Нет и еще раз нет. Почему же? Да потому, рассуждает Кант, что человек, совершая что-то нравственное просто по сегодняшней доброй склонности, может изменить этой склонности завтра. Иной раз бывает, что по видимости нравственный человек — тот, который совершает добрые поступки скорее по склонности, потому что они доставляют ему удовольствие,— может изменить нравственности, когда на другую чашу весов будет положен более сильный соблазн или опасность, сопряженная — а так бывает очень нередко — со следованием по дороге добра и чести.

Тут Кант делает характерный, поистине драматургический ход, за который он был жестко, язвительно критикован некоторыми современниками и потомками, но который, полагаю, был плохо понят в его определенной условности и в то же время в чрезвычайной экспериментально-исследовательской плодотворности. Кант вполне определенно выводит на сцену драмы практического разума такой человеческий тип, на котором он и будет ставить свой теоретико-этический мысленный эксперимент. Для этого нужно взять такого человека и в таких его поступках, когда нет склонностей, облегчающих дело. Например, всегда соблазнительно поместить в центр этики человека, который естественно добр с другими людьми, которому приятно делать добро. Кант этот соблазн решительно преодолевает. Ибо может случиться, что люди нравственны, пока их нравственность не подвергается никакому испытанию. Нравственная невинность существовать может. Но она очень хрупкая вещь, ибо ее трудно сохранить и легко потерять. Воспользовавшись этим образом, скажем так: Канта не интересуют случаи, когда люди сохраняют нравственную невинность, чистоту просто потому, что никто и ничто их невинность не искушает. Предположим, люди не воруют — но не потому, что это отвечает их представлению о долге, а потому, что не представился случай; бывает, когда ситуация меняется, те же люди воруют.

Кантовский мысленный этический эксперимент ведется вокруг особой модели — нравственного поступка, совершаемого в тех обстоятельствах и условиях, которые не только ничем не облегчают, но даже как бы препятствуют человеку быть нравственным. Такое экспериментальное взвинчивание особых трудностей нравственного выбора поступка отвечает, как мы потом увидим, особенности кантовского этического рассуждения. Но дело не только в этом. Кантовский подход позволяет заострить драматическое противоречие между склонностями, стремлением к удовольствию, счастью и чистым нравственным долгом. В жизни такое противоречие нередко бывает смягчено, затушевано. Но никак нельзя не признать также и типичности, жизненной укорененности конфликтов между мотивами себялюбия, стремлениями к личному счастью и жесткими, несгибаемыми принципами нравственного долга.

Кант резко проводил различие между *легальными* и *моральными* поступками. Первые лишь *внешне* сообразны долгу, означают подделку под моральность. Моральные же поступки — те, которые совершаются *исключительно из повиновения чистому долгу*. Ф. Шиллер написал остроумную эпиграмму, посмеявшись как раз над этим кантовским различием:

Ближним охотно служу, но — увы! — имею к ним склонность.

Вот и гложет вопрос: вправду ли нравственен я?..

Нет тут другого пути: стараясь питать к ним презренье

И с отвращеньем в душе, делай, что требует долг¹.

Конечно, эпиграмма есть эпиграмма, и человек с чувством юмора оценит ее. Все же она, пожалуй, свидетельствует о том, что великий драматург Ф. Шиллер вряд ли понял поистине драматическую завязку «Критики практического разума». К тому же Шиллер, желая вышутить кантовскую позицию, во второй части эпиграммы был весьма неточен. Кант, разумеется, не рекомендовал лицемерить, совершая истинно нравственные, соответствующие долгу поступки, тем более обязательно ненавидеть тех, к кому эти поступки обращены. Кант-исследователь просто хотел как бы поставить под микроскоп тонкого интеллектуального анализа самый трудный, напряженный, драматический, а потому, возможно, и самый яркий пример следования нравственному долгу. Драма, повторяю, чисто интеллектуальная. Кант в первом акте временно удаляет все со сцены, сосредоточивая исследование нравственности вокруг одной — совершенно «чистой» — модели: следование долгу даже и вопреки всяким склонностям, точнее, совершенно независимо от них.

Из рассмотрения, о чем прямо говорит Кант в «Обосновании метафизики нравов», исключаются: поступки, противные долгу («хотя они и могли бы быть полезными в том или другом отношении» — С. 232), и поступки, лишь «сообразные долгу», то есть легальные поступки. Характерен кантовский пример поступка второго рода: «...сообразно с долгом, конечно, то, что мелкий торговец не запрашивает слишком много у своего неопытного покупателя; этого не делает и умный купец, у которого большой оборот, а, напротив, каждому продает по твердо установленной общей цене, так что ребенок покупает у него с таким же успехом, как и всякий другой. С каждым, таким образом, поступают здесь *честно*» (С. 232—233). (Кстати, заметьте, с сочувствием описана здесь столь важная для европейской цивилизации модель честных, хорошо устроенных отношений рынка, торговли.) Но и завидно честные поступки торговцев, о которых, как мы видим, Кант пишет с вполне понятным одобрением, не могут быть избраны в качестве модели нравственности, ибо их главный мотив и цель — честность ради выгоды, а не во имя долга. Другой пример. Каждый человек должен оберегать свою жизнь, ибо сох-

¹ Шиллер Ф. Собр. соч.: В 7 т. М., 1955. Т. 1. С. 243.

ранность человеческой жизни в глазах Канта — высокая гуманистическая ценность. Но ему претит «трусливая подчас заботливость», которую проявляют многие люди о своей жизни. «Они оберегают свою жизнь *сообразно с долгом*, но не *из чувства долга*» (С. 233). А вот человек, у которого «превратности судьбы и неизбывная тоска совершенно отняли вкус к жизни» и который тем не менее продолжает жить, причем вовсе не из страха умереть, совершает поступок, принцип которого «имеет моральное достоинство» (Там же).

Такова новая позиция, которой завершается первый акт драмы практического разума и открывается акт второй. В первом акте долг одерживает *теоретическую* победу над склонностью, чистая нравственная форма оттесняет со сцены этики способность желания. Но драма отнюдь не закончена. Во втором акте нас ожидает новое действие с поистине драматической завязкой. На сцену вступает знаменитый кантовский *категорический императив*.

Категорический императив и парадоксы человеческой нравственной свободы

Чтобы разобраться в оттенках рассматриваемого здесь интеллектуально-нравственного конфликта, нужно разъяснить смысл некоторых теоретических терминов и понятий, которые Кант употреблял уже в «Обосновании...» и которые он вводит с самого начала «Критики практического разума».

Представлю их в виде схемы.

Практические основоположения (то есть основоположения чистого практического разума) суть, по Канту, «положения, содержащие в себе общее определение воли, которому подчинено много практических правил» (С. 331).

Практические правила делятся на:

- | | |
|--|---|
| <i>субъективные правила, или максимы</i> | <i>объективные практические законы, то есть имеющие «силу для воли каждого разумного существа» (С. 331), предстают как императивы, то есть правила, выражающие долженствование, объективное принуждение к поступку. Императивы в свою очередь делятся на:</i> |
| <i>гипотетические императивы («предприятия умения» — С. 332)</i> | <i>категорические императивы — те законы, которые должны обладать «объективной и всеобщей значимостью...» (С. 333)</i> |

Далее у Канта следует уже знакомое нам обсуждение, в результате которого ниспровергаются претензии на роль категорического императива всех тех поступков, которые руководству-

ются материей желаний, принципом себялюбия или личного счастья. Ниспровержение не проходит бесследно и бесплодно, не является всего лишь негативно-критической акцией. Кант показывает, сколь ценна, важна уже и сама ориентация человека на нравственно общее, на то, что отлично от материи желания. Иными словами, подчеркивается *не содержание* максим, всегда субъективное, а их *форма* — способность человека предъявлять к себе общие нравственные требования. Любопытно и то, что Кант, резко отличая максимы как субъективные правила от категорических императивов как объективных нравственных законов, все же намевается поставить их в связь. А это значит, что он хочет обосновать категорический императив на сознательной свободе и разумности человеческого нравственного выбора.

Кант, начиная новый акт драмы разума, прямо и открыто раскрывает движущие им как «драматургом» цели, устремления, замыслы. Основа основ, точка отсчета — это свобода, причем взятая в качестве «совершенно независимой от естественного закона явлений в их взаимоотношении, а именно от закона причинности. Такая независимость называется *свободой* в самом строгом, т. е. трансцендентальном, смысле» (С. 344). И, соответственно, свободной Кант называет такую волю, которая ориентирована не на субъективность максимы, всегда конкретную и всегда изменчивую, а на чистую «законодательную форму» ее (С. 345). Следовательно, когда мы видим и понимаем, что при всей субъективности максим они заключают в себе общую форму морального ориентирования, мы уж начинаем действовать как полномочные представители свободной воли.

Кант ставит вопрос важный и в теоретическом и в практическом отношении. Хотя нам теперь уже ясно, что «свобода и безусловный практический закон ссылаются друг на друга», все остается невыясненным, «откуда *начинается* наше *познание* безусловно практического — со свободы или с практического закона» (С. 345). На чем мы, люди, можем основываться, считая и объявляя себя свободными существами? Просто со свободы, рассуждает Кант, нельзя начинать, если понимать начало эмпирически, то есть надеяться вывести свободу из опыта. Философ склоняется к мысли, что началом начал — индикатором, первым доказательством свободной воли — является сам моральный закон. Когда мы присматриваемся к тому, с какой необходимостью разум предписывает нам моральный закон, мы и нападаем на след свободы. Это звучит на первый взгляд парадоксально, необычно, но тут и заключена сердцевина кантовского подхода: ярчайшим проявлением и доказательством свободы он считает способность человека добровольно, осознанно, разумно подчиняться принуждению морального закона, а значит, самостоятельное следование долгу. *Сфера нравственно-должного* — вот, по Канту, и сфера человеческой свободы! Потому и впервые ставший для нас ясным «след» необходимости, действительности самой формы закона есть опознавательный знак свободы. «Но и

опыт,— добавляет Кант,— подтверждает... порядок понятий в нас» (С. 346).

Примеры, которые приводит для разъяснения Кант, обрисовывают еще одну группу конфликтов: склонности и внешних обстоятельств, ограничивающих свободу, принуждения и свободы в выполнении долга. «Предположим,— пишет Кант,— что кто-то утверждает о своей сладострастной склонности, будто она... непреодолима для него; но если бы поставить виселицу перед домом, где ему представляется этот случай, чтобы тотчас же повесить его после удовлетворения его похоти, разве он и тогда не преодолел бы своей склонности? Не надо гадать, какой бы он дал ответ. Но спросите его, если бы его государь под угрозой немедленной казни через повешение заставил его дать ложное показание против честного человека, которого тот под вымышленными предложениями охотно погубил бы, считал бы он и тогда возможным, как бы ни была велика его любовь к жизни, преодолеть эту склонность?» (С. 346—347). Итак, в абстрактной как будто бы драме возникает «вечная» тема внешнего, «королевского» принуждения к доносу — притом на ненавистного человека. И звучит тема совести, чести, протестующих против следования принуждению и ненависти. Кант, заметьте, утверждает, что человек, поставленный в подобную ситуацию, когда совпадают принуждение и склонность, обязательно должен почувствовать и признать, что он свободен не делать подлости.

Кто-то может возразить, что в реальной истории очень многие пасовали перед принуждением или не могли сладить с ненавистью. Вопрос о том, как именно поступит в подобной ситуации тот или иной человек, всегда конкретный и всегда открытый, что Кант и не думает оспаривать. «Сделал ли бы он это или нет,— этого он, быть может, сам не осмелился бы утверждать; но он должен согласиться, не раздумывая, что это для него возможно. Следовательно, он судит о том, что он может сделать нечто, именно потому, что он сознает, что он должен это сделать; и он признает в себе свободу, которая иначе, без морального закона, осталась бы для него неизвестной» (С. 347).

Сразу после этих слов на сцену драмы вступает *категорический императив*. Вот его формулировка в моем переводе: «Поступай так, чтобы максима твоей воли всегда могла иметь также и силу принципа всеобщего законодательства»¹.

«Выход» категорического императива на сцену драмы практического разума сразу же отмечен коллизией. Но Кант, впрочем, уже предпосылает ее решение. Оно заключено и в самой формулировке категорического императива, морального закона, и в его выведении — обосновании, которое названо «дедукцией»

¹ Фрагмент дан в переводе автора, так как в Сочинениях Канта (Т. 3. С. 347) («Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу... всеобщего законодательства») вкралась ошибка: выпущено слово «jederzeit», то есть «всегда», «во все времена», что устранило принципиально важный оттенок кантовской мысли.

морального закона». Давайте, однако, разберемся в том, в чем состоит коллизия. Моральному закону поначалу противостоит мир многообразных максим человеческого поведения. Что же такое максимы? Всякий раз, когда в реальных обстоятельствах действуют реальные люди, они, конечно, действуют на основе каких-то правил, независимо от того, сколь ясно они эти правила осознают и формулируют. В терминологии Канта это и означает, что люди как бы предлагают своей воле некую *максиму*; они как бы определяют правило своей *субъективной воли*, выводя его из некоторой ситуации или сообразуя с ситуацией. Возьмем такой пример. Человек выводит для себя правило отношения к своему начальству. Правило, определяющее конкретное поведение, может звучать так: мои начальники столь плохи, что глаза бы на них не смотрели, да связываться с ними опасно — себе же дороже будет. Конечно, пример отнюдь не единичный. Хотя в каждом отдельном случае поведение обусловлено особой ситуацией, есть в *разных* ситуациях и *общие* черты: в какие же времена люди не решали для себя вопрос о том, как вести себя с вышестоящими? С тех древнейших времен, когда в человеческом обществе появилось начальствование, почти каждый из людей, даже начальник, является и подчиненным, а значит, так или иначе вырабатывает отношение к начальству. Правда, имеется большой разброс вариантов и правил поведения: они обусловлены конкретно, индивидуально, но и *исторически*. Субъективные правила поведения в соответствии с всегда конкретной, исторически определенной ситуацией Кант и называет «максимами». Разброс таких правил, выводимых из ситуаций, предназначенных для нормирования, разрешения ситуации, прежде всего определяется «материей желаний». Желания, суждения, стремления отдельных людей обуславливаются конкретными вещами, обстоятельствами и жизненными задачами.

«Материя желаний» и правила, выводимые на ее основе, претендуют на первенство и самостоятельность. Кант это учитывает и, по сути, проводит читателя через воображаемую нравственную ситуацию. Сцена драмы на время отдается «материи желаний» с ее широкими (сформулированными в этических учениях и выраженными в определенных типах поведения) претензиями. Предположим, рассуждает Кант, мы выводили бы нравственный закон из материи желаний, то есть, собственно, из запросов каких-то ситуаций, обстоятельств, интересов определенных социальных сил — групп, классов; иными словами, из того, в частности, что впоследствии было названо классовыми интересами и классовой моралью. Эти феномены, несомненно, существуют. Один класс или одна социальная группа формулирует такие правила, которые могут быть действительны в отношениях с другими группами (с другим классом). Но вот эти правила уже выведены, обобщены, они уже применяются к другим ситуациям. И тогда этика (и как система практических нравственных рекомендаций, установок, лозунгов, и как совокупность поня-

тий и концепций) бывает сообразована с полем совершенно конкретных желаний, с «материей желания», либо с полем более широких групповых действий, с конкретными интересами людей, объединенных в социальные общности. Кант вовсе не отрицает, что все это реально-эмпирически, исторически существует.

Кант выводит на сцену способность желания и, так сказать, групповой интерес вот для чего: он хочет доказать, что обоснование на них нравственных принципов разрушает фундамент нравственности. Люди очень наострились во всех конкретных случаях оправдывать, возводить в ранг нравственного то, что лишь внешне напоминает нравственное, а на самом деле нравственным не является. А бывает и хуже («тому в истории мытьму примеров слышим»), когда очевидно безнравственное, бесчеловечное объявляется воплощением нравственности. Нам ли искать примеры? Канта пугает и отвращает то, что в эмпирии желаний, склонностей и рационализаций, оправданий уже сложившихся максим легко вступить на зыбкую почву возведения безнравственного в нравственное. Опасения Канта не были теоретическими, а имели под собой исторические основания. В «Обосновании метафизики нравов» Кант называет «естественной диалектикой» теоретическую форму такого рода рационализаций — это «наклонность умствовать наперекор строгим законам долга и подвергать сомнению их силу, по крайней мере их чистоту и строгость, а также, где это только возможно, делать их более соответствующими нашим желаниям и склонностям, т. е. в корне подрывать их и лишать их всего их достоинства, что в конце концов не может одобрить даже обыденный практический разум» (С. 242). Но ведь такой «естественной диалектике» отдадут дань не только «умствующие» идеологи, присяжные этики, защищающие тот или иной групповой интерес. Не было, видно, на земле ни одного способного к рассуждению человека, ни одного выразившего свои идеи поколения, ни одной страны, которые бы не оправдывали свои мелкие или крупные преступления против нравственности в высоком смысле слова ссылками на какую-то иную «ситуационную» нравственность. Были и циничные властители, по сути не скрывавшие безнравственности избранных целей и средств. Но были властители, идеологи, реальная максима поведения которых, будь она открыто высказана, воплотилась бы в такой страшной формуле: «Можно уничтожить одних людей, пусть то будут миллионы, чтобы другим людям, народу хорошо жилось». Не такой ли была скрытая аморальная максима сталинщины? Или максима гитлеровского фашизма, которую он даже и не скрывал: чтобы обеспечить благополучие, власть «высшей» расы, своей нации, некоторые другие нации должны быть уничтожены.

Канта, по существу, беспокоит то, что он наблюдал в предшествующем историческом опыте и что прозорливо считал опасностью для будущей истории: отдельные индивиды, поколения людей, страны, возможно, и мир в целом могут скатиться в та-

кую историческую пропасть, когда они в массовых масштабах станут действовать по законам антинравственным, конечно убеждая себя, что их оправдывает следование интересам своих групп, народа, страны. И Кант встает на путь своеобразного рассуждения, по-моему, с необходимостью вытекающего из всех его опасений и теоретических установок. Он хочет сказать, что ни одна эпоха, ни один конкретный человек и ни одна максима, а также система максим не должны провозглашаться воплощением нравственности как таковой, вообще претендовать на то, что из какого-то определенного эмпирического случая или совокупности обстоятельств, из конкретного интереса или совокупности интересов можно непосредственно вывести правила нравственности. В этом, кстати, Кант видит принципиальное различие между теоретическим и практическим разумом.

Теоретический разум как бы строится на рассудке, в свою очередь «обработавшем» чувственность. Разум руководствуется априорными принципами, но через рассудок он сохраняет связи с чувственностью. В области же нравственности главное, пожалуй, от чего надо уберечься,— не попустительствовать чувственности, не допускать какого-либо послабления, ссылаясь на отдельные вещи, события, обстоятельства. Нравственность, по Канту, должна быть не относительной, скованной частными интересами, а *абсолютной, всеобщей*, в противном случае ее вовсе нет. Иными словами, враг подлинной нравственности — релятивизм, относительность принципов, приспособление к ситуации. Вот тут приобретает особенно острую форму коллизия между абсолютным, строго необходимым, всеобщим нравственным законом, который отстаивает Кант, и всегда детерминированными обстоятельствами, поступками конкретных людей. Эта коллизия теперь и выступает на авансцену. Бедь конкретный человек не может жить и действовать иначе, чем ориентируясь на обстоятельства, строя свои, именно субъективные максимы поведения. Быть может, ему нечего и ориентироваться на всеобщую нравственность? И не становится ли всеобщий нравственный закон — категорический императив — всего лишь идеалом и химерой? Наступает черед нового, весьма интересного и остродраматического акта кантовского рассуждения. Категорический императив защищает свои права и притязания. Но делается это своеобразно: в союзники призывается как раз обиденное человеческое действие и поведение. Ему предлагается присмотреться к самому себе и убедиться в том, какие сильные возможности движения ко всеобщему нравственному закону в нем заключены.

«Моральный закон во мне»

Движение ко всеобщему нравственному закону осуществляется не иначе, как через сознательное, разумное, истинно человеческое формирование максим. Тем, кого обескуражили резкие про-

тиворечия между эмпирически-относительными максимами и всеобщим нравственным законом, Кант как бы советует: не надо отчаиваться; в человеческом поведении для утверждения общечеловеческой нравственности есть нечто обнадеживающее. Не ожидайте, что Кант станет приводить в пример какие-нибудь высоконравственные, героические, самоотверженные поступки. Ничего подобного. Во всех таких случаях, рассуждает Кант, можно сомневаться в истинных мотивах. Можно усомниться: является ли поступок, который изображается добродетельным, действительно моральным? Не был ли он всего лишь легальным? Не стал ли человек героем добра и самоотверженности потому, что какие-то иные побуждения, а не чистый долг руководили им? «Выставление разуму», как выражается Кант, нравственных примеров хотя и является впечатляющим, вместе с тем не становится стопроцентно убедительным. И значит, нужно идти другим путем, представляя повседневному действию силу и убедительность добра. Вспомните его знаменитые слова о двух вещах, которые наполняют его изумлением: «звездное небо надо мной» и «моральный закон во мне».

Обратим теперь внимание на второй момент: Кант будто призывает всех нас раскопать в самих себе нечто такое, что как бы указывает на присутствие в нас, в нашей душе высокой нравственной силы. Он призывает, например, обратить внимание на «приговоры той удивительной способности в нас, которая называется совестью». Когда нам случается совершить нечто недостойное, сомнительное, тем более пагубное с нравственной точки зрения, мы успокаиваем совесть, говорим ей: я не виноват, мне пришлось так поступить... А она делает свое дело, продолжая взывать к другому началу в нашей душе, которое противится нравственному конформизму. «Приговоры», муки совести, в сущности, знает каждый человек, если только он не превратился в животное, лишенное самой способности рассуждения и самоанализа, если он не погряз в преступлениях и пороках. Но Кант настаивает на том, что даже людям, опустившимся на дно жизни, притом людям с неизощренными интеллектуальными, умственными способностями, знакомы муки и приговоры совести. «Есть что-то необычайное в безгранично высокой оценке чистого, свободного от всякой выгоды морального закона в том виде, в каком практический разум представляет его нам для соблюдения; голос его заставляет даже самого смелого преступника трепетать и смущаться перед его взором...» (С. 405—406). Теперь становится ясно, почему для подкрепления тезиса о силе морального закона на сцену его спора с релятивными максимами парадоксальным на первый взгляд образом вызваны не явно добродетельные люди, а скорее «смелые преступники»: если уж они способны «трепетать» и «смущаться перед взором» морального закона, то что говорить о заведомо совестливых людях...

Тему «морального закона во мне» Кант довольно подробно развивает в «Обосновании метафизики нравов». Он показывает:

и обыденный человеческий разум, не оснащенный философскими аргументами, теоретическими прозрениями, все же располагает, причем в повседневных делах, неким достаточно надежным нравственным компасом. «Так мы наконец добрались в моральном познании обыденного человеческого разума до его принципа, который этот разум, конечно, не мыслит себе столь отвлеченно в общей форме, но все же постоянно имеет перед глазами и применяет как руководящую нить своих суждений. Здесь было бы нетрудно показать, как он с этим компасом в руках отлично разбирался бы во всех происходящих случаях, что хорошо и что плохо, что сообразно с долгом и что противно долгу, если только, не обучая разум ничему новому, обратить его внимание, как это сделал Сократ, на его собственный принцип; следовательно... чтобы быть честными и добрыми и даже мудрыми и добродетельными, мы не нуждаемся ни в какой науке и философии» (С. 240). Обычный нравственный человек с его «счастливой простотой» в делах морали, утверждает Кант, даже «надежнее философа» попадает в цель, совершая нравственный выбор.

И все же на вопрос: не предпочтительнее ли в нравственных делах положиться на мудрость обыденного человеческого рассудка и не прибегать к науке и философии? — Кант отвечает отрицательно. По его мнению, «сама мудрость, которая вообще больше состоит в образе действий, чем в знании, все же нуждается в науке не для того, чтобы у нее учиться, а для того, чтобы ввести в употребление ее предписание и закрепить его» (С. 241).

Теперь понятие «доброй воли», с которого, вслед за Кантом, мы начали все эти рассуждения, но оставшееся тогда довольно неопределенным, начинает наполняться содержанием. Добрая воля — *чуткая нравственная способность человека внимать голосу практического разума, «неумолимым» его велениям, чувствовать уважение к моральному закону.* Это даже и определенное «предшествование» практического разума (или априорность его чистых принципов) конкретным совершаемым поступкам, в чем ведь и состоит одно из проявлений разумности человеческого существа. Добрая воля, далее, проявляет себя в «интеллектуальной», по словам Канта, способности человека сокращать самознание, состоящее, например, в стремлении предписывать «субъективные условия себялюбия как законы» (С. 399). Конечно, уважение к моральному закону и вытекающее отсюда обуздание склонностей «низшей», «патологической» (обусловленной чувственными потребностями) способности желания, обратно воздействуя на чувство, не может не вызывать, замечает Кант, «ощущение неудовольствия» (С. 404). Даже и оно, однако, есть пусть только негативное, но несомненное свидетельство силы морального закона. Но перед нами снова — коллизия. «Объективно практический поступок, совершаемый согласно этому закону и исключаящий все определяющие основания, кото-

рые исходят из склонностей, называется *долгом*, который ввиду этого исключения содержит в своем понятии практическое *при-
нуждение*, т. е. определение к поступкам, как бы *неохотно* они ни совершались» (С. 406).

Нет ничего более распространенного в литературе о Канте, в том числе марксистской, чем такого рода упрек в его адрес: у него-де «чистый» моральный закон — всего лишь недостижимый идеал, а потому кантовское моральное учение утопично, бессильно. Я же, напротив, полагаю, что Кант, во-первых, вполне реалистично вывел на сцену теории нравственности борьбу долга и склонностей, которая более чем знакома каждому из нас и ярко воплощена во множестве художественных произведений. И борьбу без утешительного для прогрессистов, но не отвечающего фактам истории «благополучного» исхода.

Во-вторых, Кант совершенно справедливо и, по моему мнению, опять-таки реалистично заострил противоречие между релятивными этическими рационализациями и «абсолютностью», нерелятивизируемостью требований подлинного морального закона, который и должен быть жесток и неумолим в квалификации, в пресечении всяких отклонений от общечеловеческих нравственных начал. И потому в «чистоте» и постоянном очищении нравственного закона, в стремлении сделать его всеобщезначимым «навсегда» (*jederzeit*) не вижу никакого утопизма. Ибо ведь Кант и не утверждает, что эмпирическая, конкретно-историческая нравственность совпадает с той, что полагается нравственным законом. Но именно поэтому чистотой и неумолимостью закона как всеобщего принципа никогда нельзя поступиться.

В-третьих, в целом соглашаясь с Марксом, что немецкие бюргеры «доросли» до доброй воли Канта, я, однако, не принимаю уничижительного «только» в Марксовой формуле. Ибо «дорости до доброй воли», как ее изображает Кант, — значит и объясняет многое. Например, добротность труда, стремление к честности в договорных сделках (кстати, на эту тему в этике Канта немало примеров), к справедливости и доброжелательности в общении — словом, то лучшее, что традиционно отличало и сегодня отличает, скажем, немецкого крестьянина, промышленника, делового человека. (Разумеется, этот набор качеств, близких именно к «доброй воле», никак нельзя считать исчерпывающим при рассмотрении немецкого национального характера и немецкой истории. Но это уже специальный вопрос.)

В-четвертых, Кант ни в коей мере не изображает чистоту и всеобщность морального закона чем-то, что возникает как данное свыше, постороннее индивиду, навязываемое ему — все равно, кто избирается в качестве источника внешнего принуждения: Бог и его пастыри, властители или моралисты, общество и его особые институты и т. д. Как раз напротив, «чистый» всеобщий закон Кант располагает «в поле» собственного нравственного выбора индивида, увязывает с переходом отдельного человека от максимы собственного поведения к всеобщему нравственному

законодательству. Итак, законодатели нравственности в кантовской этике — это не Бог, не царь и не герой, а обычные люди, но поскольку они способны свободно, пользуясь автономией своей воли, в процессе выбора между различными максимами «выбирать» ориентацию на человечество — и всегда, «на все времена». Выбор тут благороден, гуманен, но весьма сложен и драматичен. Со сцены практического разума исчезли все временно проявлявшиеся на ней человеческие типы и идейные притязания. Теперь на нее должен вступить тип человеческой ориентации и выбора, который, в свою очередь, поможет утвердиться категорическому императиву, то есть высшему моральному закону.

Категорический императив: индивидуальное и общечеловеческое

Категорический императив, по замыслу Канта, — формулирование того, как должно поступать человеку, стремящемуся приблизиться к подлинно нравственному. Он непосредственно обращен к действующему человеку, к индивиду, совершающему определенные поступки: «Поступай так, чтобы...» Он советует человеку строго и настоятельно, внимательнейшим образом относиться к максимам своего поведения, то есть к субъективным правилам практического разума. Что можно и нужно, согласно Канту, рекомендовать человеку, поколению, народу, человечеству, когда они обращаются к максимам? И можно ли вообще, идя от этих всегда субъективных правил, выйти на дорогу *общечеловеческой, на все времена действенной* моральности, нравственности? Полагаю, что Кант приглашает тут читателя к совместно рассуждению.

Ты, обычный и конкретный индивид, совершаешь какой-то вполне определенный поступок. И ты должен четко и недвусмысленно сформулировать правило, *максиму*, на основе которой поступок совершен. Не увливай, не лги самому себе, когда определяешь (до поступка или после его совершения) свою максиму. А после четкого и совершенно объективного определения правила задай себе вопрос: что было бы, если бы на основании твоей максимы действовали в подобных случаях другие люди? И если бы проводился некий конкурс максим на роль нравственных правил для всего человечества, притом значимых на все времена? Мог бы ты предложить правило своего действия в качестве основы всеобщего нравственного законодательства? Кант высказывает еще одну рекомендацию. Она основана на библейской мудрости. Если ты совершаешь поступок по отношению к другому человеку, задай себе вопрос: а хочешь ли ты, чтобы на основании такого же правила подобный же поступок был совершен по отношению к тебе?

Иными словами, если ты унижаешь какого-то человека, подумай: хочешь ли ты, чтобы он (или кто-то другой) унижал те-

бя? Совершая поступок и тем более формулируя нравственное правило, ты как бы ставишь себя на то место, которое занимает сейчас другой человек, объект твоего поступка. И еще одно уточнение: Кант полагает, что в самых конкретных нравственных делах человек должен мыслью подниматься на самую большую вершину, понимать, что каждый поступок, в который вовлечены определенные люди, вещи, обстоятельства, так или иначе отзовется на всем человечестве. Нужно, стало быть, «выбирать» в конкретном поступке долю, судьбу, достоинство человечества.

Все это, разумеется, разговор о нравственном идеале. В реальной практике вряд ли возможно найти таких людей, которые бы *во всех случаях* следовали кантовским рекомендациям. Да ведь и Кант вовсе не утверждает, что категорический императив с сегодня на завтра делается действенным. Но он утверждает — и в этом великий философ, очевидно, прав, — что ничто другое не может быть названо нравственным *в высшем смысле слова*. Если ты не хочешь сознательно следовать высшему закону нравственности, знай, что ты не только удаляешься от истинно человеческой нравственности, но и наносишь ей ущерб. Но если ты возводишь в закон своих поступков долг перед человечеством — причем и как долг перед этим человеком, который для тебя есть часть человечества, и перед человечеством в целом, — вот тогда, и только тогда, ты поступаешь нравственно в высшем смысле слова.

И еще одна расшифровка категорического императива: нужно всячески *избегать делать человека и человечество только средствами для достижения собственных целей*. К сожалению, люди куда как часто делают это. Но там и тогда, где и когда это происходит, утверждает Кант, кончается нравственность. Поясняя суть категорического императива, Кант утверждает: *подлинно нравственным является такое действие, в котором человек и человечество выступают как абсолютные цели*.

В нашей философии долгое время осуждали подобные тезисы, как «абстрактный гуманизм», «буржуазный гуманизм» и т. д. Вдумайтесь, однако, не звучат ли эти слова Канта, особенно сегодня, предельно *конкретно*. Когда предпринимается какое-то действие на арене очень сложных противоречий современного мира, то сразу надо выяснить, имеет ли оно в виду интересы частные — интересы каких-то людей, каких-то групп и даже каких-то стран — или общечеловеческие интересы. Под какими бы благовидными предлогами ни осуществлялись, например, гонка вооружений, сопротивление разоружению, они делают индивидов и все человечество заложниками, то есть используют их как средство. А потому эти действия — в свете установок кантовской гуманистической этики — безнравственны.

Очевидно, что кантовский этический гуманизм не является ни абстрактным, ни буржуазным, ни бессильным. Это учение, пережившее свое время именно *потому*, что было нацелено на *все времена* и адресовано *всему человечеству*. Уважение к долгу,

к нравственному закону как таковом, к человечеству в лице всякого человека — вот что передает нам в наследство великий Кант. Да, это *сфера идеалов*, но Кант ничем здесь не хочет поступиться. Он считает, что так, и только так, нужно строить учение о нравственности. И нам, людям, живущим много позже Канта, — нам решать, годится ли для нашего времени такой подход к проблемам нравственности или не годится.

Вместо заключения

Начало и конец кантовской «Критики чистого разума» — это принцип свободы, автономия нашей воли. Важно, кроме того, что у Канта все строится на утверждении нравственной вменяемости человека. Это значит: какими бы обстоятельствами, приведшими к тому или другому поступку, человек себя ни оправдывал, он свободен поступить так или иначе. Мы ниоткуда свободу не возьмем, если не решимся быть свободными. А поскольку у Канта моральный закон ссылается на свободу, а свобода — на моральный закон, поскольку они индуцируют друг друга, то быть нравственным — значит быть свободным. Без свободных нравственных решений и поступков, наших собственных и других людей, в мире не утвердятся и не сохранятся свобода и нравственность. Как человеческие, разумные существа, мы вменяемы в отношении свободы и нравственности. Поэтому каждому из нас и всем нам вместе может быть предъявлен строгий нравственный иск. Да и сами мы не можем не вершить такой суд над собой.

Я привержена этим выводам Канта. Но дальше не хотела бы следовать за философом, когда в заключительных главах «Критики практического разума» он «критически устраняет» антиномию чистого разума, то есть антиномию добродетели и счастья, а затем рассматривает бессмертие души, бытие божье и свободу воли как постулаты чистого практического разума. В этих главах Кант чаще всего уже на все лады повторяет сказанное и меньше развивает, обогащает содержание, чем следует общей структуре критики разума, которую наметил в «Критике чистого разума» и захотел сохранить и во втором труде.

Но если бы эта и так объемистая книга могла быть еще больше, я охотно бы рассказала еще о поздней этической работе Канта — «Метафизика нравов в двух частях» (1797). В этой работе, из которой при жизни Канту удалось опубликовать лишь первую часть (столь жесткими были цензурные строгости) — она называлась «Метафизические начала учения о праве» — можно было почерпнуть немало очень важного и полезного для нашего времени. Прежде всего, Кант тесно связывает там право и нравы — проблема, которую нельзя не считать в высшей степени актуальной. Вторая часть — «Метафизические начала учения о добродетели» — содержит интересное, обращенное к человеку

развитие этической концепции Канта. В чем состоит долг человека перед самим собой? Является ли долгом человека перед самим собой «увеличение своего морального совершенства»? В чем обязанность добродетели по отношению к другим людям? Каковы противоположные человеколюбию пороки человеконенавистничества? Эти и другие животрепещущие и сегодня вопросы поставлены, решены ярко, глубоко, зрело, гуманно.

Если бы не ограничения, полагаемые объемом, я бы, разумеется, предложила читателю интерпретацию третьей кантовской «Критики» — «Критики способности суждения», труда тоже поистине великого, сегодня еще более актуального, чем прежде.

Закончить разговор о Канте хотелось бы его бессмертными словами — помещенные в «Заключении» «Критики практического разума», они раскрывают суть и замысел всей его философии. Обычно знают и цитируют лишь первую фразу этого высказывания. Но стоит вникнуть и в прекрасные слова, следующие за ней: «Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них,— это *звездное небо надо мной и моральный закон во мне*. И то и другое мне нет надобности искать и только предполагать как нечто окутанное мраком или лежащее за пределами моего кругозора; я вижу их перед собой и непосредственно связываю их с сознанием своего существования. Первое начинается с того места, которое я занимаю во внешнем чувственно воспринимаемом мире, и в необозримую даль расширяет связь, в которой я нахожусь, с мирами над мирами и системами систем, в безграничном времени их периодического движения, их начала и продолжительности. Второй начинается с моего невидимого *Я*, с моей личности, и представляет меня в мире, который поистине бесконечен...» (С. 499). Эти удивление и уважение не должны, однако, заменять научно-философские изыскания относительно беспредельного космоса и бесконечной человеческой личности. На них и была направлена исследовательская мысль великого философа, вдохновленная гуманистическими общечеловеческими ценностями.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение, или Рассказ о том, почему, о чем и для кого написана эта книга	3
Раздел I	
ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ФУНДАМЕНТ ФИЛОСОФИИ	17
I. У истоков цивилизации	18
1. Цивилизация как таковая	—
2. Цивилизация и культура древних греков — фундамент зарождающейся философии	39
II. Философия и философы в системе культуры. Ранние греческие мудрецы	72
Раздел II	
ВЕЛИКИЕ ИДЕИ ДРЕВНЕГРЕЧЕСКИХ ФИЛОСОФОВ	93
I. Первоначало, движение, логос, атомы, бытие	94
1. Первоначало	—
2. Рождение и преобразование первых диалектических идей	109
3. Элейская школа, идея и парадоксы бытия	129
4. Рождение атомистических идей в западной философии (Демокрит)	145
5. Судьба древнегреческого атомизма и философский вклад Эпикура	168
II. Платон: трагедия «жизни» и драма идей	178
Акт первый: «Вспоминая о Сократе...»	—
Акт второй: «В поисках справедливости и прекрасного»	187
Акты третий и четвертый. Метаморфозы и злоключения идей	205
Акт пятый. Социальная утопия Платона и его проекты «идеального» законодательства	232
Вместо эпилога	247
Раздел III	
ЖИЗНЬ И ИДЕИ ДЖОРДАНО БРУНО	251
Бруно и Платон — переключка эпох	252
1. Джордано Бруно перед судом инквизиции	255
2. Арена идейной борьбы и судьба Дж. Бруно	280
	463

Раздел IV

НОВАТОРСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ИММАНИЛА КАНТА	303
Немецкая классическая философия: единство и многообразие	304
I. Иммануил Кант: личность и творчество	308
1. Творчество в докритический период	313
2. Замысел «критической философии» и переход к ее созданию	329
II. Бессмертные идеи «Критики чистого разума»	341
1. Чувственность и ее всеобщие формы — пространство и время	360
2. Учение о рассудке	379
3. Чистый разум: идеи, противоречия, судьбы	407
III. Мир нравственности и категорический императив	440
Вместо заключения	461

Неля Васильевна Мотрошилова

РОЖДЕНИЕ И РАЗВИТИЕ ФИЛОСОФСКИХ ИДЕЙ

Историко-философские очерки и портреты

Заведующий редакцией *В. И. Кураев*

Редактор *М. А. Лебедева*

Младшие редакторы *Ж. П. Крючкова* и *Е. С. Молчанова*

Художник *А. В. Рубцов*

Художественный редактор *А. Я. Гладышев*

Технический редактор *И. А. Золотарева*

ИБ № 7983

Сдано в набор 22.01.91. Подписано в печать 27.05.91. Формат 60×90^{1/16}. Бумага княжно-журнальная. Гарнитура «Литературная». Печать высокая. Усл. печ. л. 29,0. Уч.-изд. л. 32,55. Тираж 25 тыс. экз. Заказ № 1573. Цена 4 р. 70 к.

Политиздат. 125811, ГСП, Москва, А-47, Миусская пл., 7.

Ордена Ленина типография «Красный пролетарий»,
103473, Москва, И-473, Краснопролетарская, 16.



A
A DE
 meri.
 PARIGI,
 Appresso Antonio Baio
 l' Anno. 1585.

Muse. l' Illustriss. Michel
 Mauulnier, Concessalto, et
 ordine del Re Chriani, et
 to consaglio. Capitano di
 ouernator et Capitano di
 mbasciator alla scer-
 na d' Ita-
 erra.

**GIORDA
 NO BRVNO**
 Nolano. **IN PARIGGI,**
**IN TRISTITIA HILA-
 ris: in Hilaritate tristis.**

Appresso Guglielmo Giuliano. A
 segno de l' Amicitia.
 M. D. LXXXII.

CANDELAIO
**COMEDIA DEL BRV-
 NO NOLANO ACADEMI-
 co di nulla Achademia; detto il fa-
 stidito.**

Al molto illustre et eccellente Ca-
 ualliero, Signor Phillippo
 Sidneo.

*Milano, Vite
 18. Ind. 1585*

Handwritten text, partially illegible

Salomon et
 Quid est qd est?
 Quid est qd fuit?
 Huius sub sole novum
SALVS.
 +

Jordani Braun

— СОВЕТСКОЕ И РАЗВИТИЕ