

Академия наук СССР

В. В. ЛАЗАРЕВ

**СТАНОВЛЕНИЕ
ФИЛОСОФСКОГО
СОЗНАНИЯ
НОВОГО ВРЕМЕНИ**



«Наука»

Академия наук СССР

Институт философии

В. В. ЛАЗАРЕВ

**СТАНОВЛЕНИЕ
ФИЛОСОФСКОГО
СОЗНАНИЯ
НОВОГО ВРЕМЕНИ**

Ответственный редактор
доктор философских наук
Д. В. ДЖОХАДЗЕ



Москва «Наука»

1987

Автор рассматривает малоизученные в советской литературе особенности и закономерности преобразования в способе мышления, произошедшего в новаторской философии XVII в. у таких мыслителей как Декарт, Спиноза, Лейбниц и другие. Прослеживается роль демократических социальных движений в эпоху ранних буржуазных революций и специфической функции идеологии народной Реформации в подготовке философского сознания нового времени, прежде всего в формировании картезианского познавательного метода.

Рецензенты:

И. С. ВДОВИНА, П. П. ГАЙДЕНКО, А. Н. МОЧКИН

Валентин Васильевич Лазарев

СТАНОВЛЕНИЕ ФИЛОСОФСКОГО СОЗНАНИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Утверждено к печати Институтом философии АН СССР

Редактор издательства В. С. Егорова. Художник А. М. Драговой
Художественный редактор С. А. Литвак
Технические редакторы М. Л. Маркелова, Т. А. Калинина
Корректоры М. Ф. Сафонова, Е. В. Шевченко

ИБ № 31893

Сдано в набор 11.02.87 Подписано к печати 25.05.87 А-01812. Формат 60×90¹/₁₆.
Бумага офсетная № 1. Гарнитура литературная. Фотонабор. Печать офсетная. Усл. печ. л. 8.5.
Усл. кр.-отт. 8,9. Уч.-изд. л. 10,2. Тираж 6100 экз. Тип. зак. 1268. Цена 85 коп.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство «Наука»
117864, ГСП-7, Москва, В-485, Профсоюзная ул., 90

Ордена Трудового Красного Знамени Первая типография издательства «Наука»
199034, Ленинград, В-34, 9 линия, 12

Л $\frac{0302010000-177}{042(02)-87}$ 5—1987—III

© Издательство «Наука», 1987 г.

ВВЕДЕНИЕ

Говоря о философском сознании нового времени, мы имеем в виду не то общее, что можно абстрагировать в содержании философских систем этого периода, а то, на чем основываются эти системы при всем их разнообразии, — способ их оформленности, являющийся одновременно и способом мышления, способом подхода к проблемам; т. е. мы имеем в виду не конкретный состав или совокупность идей и проблем, поскольку они оказываются достаточно несходными и даже противоречащими друг другу у таких мыслителей как Декарт, Гоббс, Локк, Спиноза, Лейбниц и др., а особенности подхода к содержанию, полагая, что не содержанием материала отличаются эти системы от предшествующих, а тем, каков стиль этого мышления, каков характер используемых принципов, как они обрабатываются и в каком виде появляются в этих системах.

Для сравнения новоевропейского способа мышления с предшествующим мы, естественно, берем первым представителем и главной фигурой Декарта, поскольку в его философии достаточно выпукло очерчен тот исходный пункт, которым определено последующее научно-философское развитие. Это — *метод* Декарта. Правда, в дальнейшем метод не остался без изменений, но они предполагаются именно им: путь к усовершенствованию, исправлениям, корректировкам, к дальнейшему возвышению этого метода указан в нем самом. Поэтому последующие философские системы в XVII и XVIII вв. выступают то как приложение метода Декарта, то как вывод следствий и распространение его принципов на новые области, то как ряд критических поправок и опровержений его идей, как критика, пользующаяся против него его же оружием.

Сторонник картезианства и знаток предшествующего способа мышления Фонтенель сумел очень живо изобразить особенности и смысл картезианского начинания:

«По поводу целого ряда вопросов древние не расположены к рассуждениям, которые были бы до конца совершенны. Многое у них неправдоподобно, уподобления их слабы, остроумие легкоисно, пространные и путанные рассуждения выдаются за доказательства; таким образом, доказать что-либо им ничего не стоит. Но то, что какой-нибудь древний муж доказывал шутя и играя, доставляет теперь много хлопот несчастным моим современникам, ибо с какими только суровыми требованиями не подходят теперь

к рассуждениям! Хотят, чтобы они были понятны, справедливы, увенчивались бы выводами. Хватает злокозненности на то, чтобы выявлять малейшую двусмысленность — в содержании ли или в способе выражения. Хватает жестокости осуждать самое талантливое рассуждение, если оно не основывается на фактах. До г-на Декарта рассуждали с бóльшим комфортом; минувшим векам повезло — у них не было этого человека. Именно он — по крайней мере мне так кажется — ввел этот новый метод рассуждений, гораздо более почтенный, чем сама его философия, добрая часть которой обнаружила свою ложность или хотя бы большую недоуверенность — в соответствии с его собственными, преподанными нам, правилами. В результате он царит не только в наших прекрасных трудах по физике и метафизике, но и в сочинениях по религии и морали, а также в критических работах, со своей точностью и справедливостью суждений, до сих пор неслыханными»¹

Таков был новый способ научного и философского мышления, отличный от средневекового богословско-схоластического, подготовленный коперниканским переворотом в астрономии, утвержденный в естествознании в качестве нового воззрения на мир в трудах Галилея, Кеплера, Ньютона. В философии такое мировоззрение было провозглашено Ф. Бэконом и впервые обрело теоретическую оформленность у Декарта.

Общей основой всего этого идейного продвижения были такие фундаментальные факторы как рвущийся к жизни и неуклонному прогрессу новый общественно-экономический строй, ниспровергающий феодальные отношения и освященные церковью сословные привилегии и ограничения, появление слоя свободных земельных собственников, рост мануфактур, свободного предпринимательства и торговли, капиталистическое ведение хозяйства, формирование класса промышленной буржуазии, технический прогресс и естественнонаучные открытия.

Новая философия, опиравшаяся на все это как на материальную основу своего существования, распространения и развития, имела вместе с тем поначалу далеко еще не адекватные ее сущности духовные источники и далеко не соответствующее ее характеру идейное лоно становления самой ее формы. В период своего зарождения она еще не такова, какую ей предстоит быть.

При исследовании сущности новаторской философии, появившейся в XVII в., правильно будет исходить из указанной основы, на которой она развивается. Находя эту сторону достаточно хорошо исследованной, мы обращаемся к другой, во многих отношениях очень недостаточно разработанной, т. е. не к основе новаторской философии, а к ближайшим духовным источникам и идейному лону становления самой ее формы. Нас интересует генезис: как появляется данная форма сознания? Если сравнить соответствующие ей условия ее существования и успешного развития с благоприятной для нее почвой, а саму эту форму сознания с семенами, то наше внимание было бы сосредоточено

на том, как и из чего выводятся семена данного сорта. В этом смысле мы различаем сущность новоевропейской философии и ее природу, или ее генезис.

Хотя философское сознание нового времени является итогом всего долгого предшествующего развития, тем не менее выводить его следует из ближайших вполне определенных источников и предпосылок, и естественным в данной связи представляется обращение к философии Возрождения.

Что касается содержания, то исследователи не без основания выделяют в мышлении гуманистов Возрождения ряд таких существенных сторон, которые с равным успехом могут быть отнесены и к содержанию идей просветителей XVIII в.² При этом на философию Возрождения склонны смотреть как на непосредственную положительную предпосылку становления новаторской философии XVII в. Конечно верно, что у Кампанеллы можно увидеть подготовку картезианского принципа *cogito*, — верно что Монтень в своих «Опытах» представляет как бы последнюю инстанцию на пути к Декарту, а Джордано Бруно своим пантеизмом и учением о монадах предвосхищает системы Спинозы и Лейбница. Интеллектуальное продвижение по этому руслу представляется понятным, удобным, и до известных пределов такая историко-философская схема срабатывает почти безотказно.

Но в наше время особенно в работах А. Горфункеля, специалиста по Возрождению, на примере натурфилософии этого периода и ее отношения к новоевропейской научно-философской мысли убедительно показано, что здесь нет непосредственной преемственности и прямого перехода, что дело обстоит куда более сложно и противоречиво, чем обычно представляется. Исследователь приходит к заключению, что подлинное упрочение завоеваний, достигнутых натурфилософией XVI столетия требовало «отказа от натурфилософии как системы», — только так можно было использовать и продолжить начинания «великих итальянцев». «Именно по этому пути пошла новая философия и экспериментально-математическое естествознание»³

Изменился способ освоения материала, стал иным способ познания. Появилась совсем другого рода форма мышления, которую новая философия никак не могла позаимствовать у предшествующей. Задача нашего исследования будет состоять в том, чтобы выявить путь преобразования одной формы в другую. Переход от содержания к содержанию не представляет затруднений, особенно когда одно с другим во многом существенно совпадает. Переход же от одной формы к другой, превращение одной в другую, напротив, требует значительных усилий, ибо здесь встречаются прежде всего расхождения, а не сходства.

Декарт наотрез отказывается читать предложенную ему «Метафизику» Кампанеллы, где он мог бы найти нечто созвучное тому, о чем размышлял сам. Два мыслителя живут в разных мирах, мыслят в различных измерениях, у них совершенно несходные представления о научности, о философствовании. Современники

в хронологическом смысле, они отнюдь не являются современниками в смысле культурно-историческом.

Неприятие ренессансного способа понимания, негативизм — первое отношение к нему, на смену которому приходят попытки положительно освоить содержащиеся в нем плодотворные идеи в новой системе знания и понимания. Извлечение этих идей происходит путем очищения их, освобождения от старой формы, через ее разрушение. К ней самой по себе нет никакого интереса. Вот как подходит к делу, например, Лаплас: «Если отделить астрономические изыскания Кеплера от химерических идей, которыми он часто сопровождал их, можно проследить, как он пришел к своим законам»⁴ Лаплас приходится, как сквозь заросли, пробираться сквозь таинственные аналогии пифагорейцев, пленявших Кеплера, отвлекаясь от заблуждений, порожденных пылким воображением, от непоследовательности его даже в собственном обычае проводить аналогии. Попутно даются меткие характеристики недостатков ренессансной формы научного мышления (недостатков — с точки зрения современной научной формы): смутное улавливание способа отыскания истины, лишь интуитивное схватывание ее, частое примешивание к ней многих ошибочных мнений, склонность подчинять все явления отношениям соответствия и гармонии, которые рождает и изменяет по собственной прихоти воображение. «Так Кеплер объяснял расположение тел солнечной системы законами музыкальной гармонии. Человеческому уму прискорбно видеть, как этот великий человек, даже в своих последних работах, находил удовольствие и наслаждение в этих химерических спекуляциях и считал их душой и жизнью астрономии. Их смешение с истинными открытиями, несомненно, было причиной, по которой астрономы его времени, даже Декарт и Галилей, которые могли многое извлечь из его законов, по-видимому, не почувствовали их важности»⁵

Столетия обработки, ассимиляции и систематизации идеи Возрождения сделали эту эпоху более близкой и, как кажется, понятной. Появилось даже представление о постепенном перерастании ренессансной философии в новоевропейскую. Это сбивающее с толку представление основывается, между прочим, на обычае уяснять смысл первой не в ее собственном культурологическом контексте, не в ее собственных понятиях, а в контексте и понятиях, сформированных в новое время, в терминах пришедших на смену более разработанных и логически более стройных позднейших интеллектуальных систем.

После негативистского отношения к этой системе мысли появилась, таким образом, другая крайность: игнорировать специфику ренессансной мысли, судить о ней по вышелущенному из нее содержанию некоторых воспринятых из нее же идей, уже обработанных в современном духе, модернизированных. Это по существу есть сведение двух форм мышления к одной, современной.

В философии Возрождения можно усмотреть массу диалектических моментов, ими полнятся учения от Николая Кузанского до

Джордано Бруно, и должно бы вызывать удивление то обстоятельство, что Гегель, проявивший столь серьезный интерес именно к формам мышления, прослеживая в истории философии преимущественно формы диалектического мышления, столь мало уделил внимания эпохе Возрождения. У мыслителей этой эпохи диалектика прямо-таки пронизывала не только разум, но все их существо. Эразм Роттердамский демонстрирует, например, чрезвычайно развитое умение увязывать противоположности, Монтень — не меньшую способность выявлять противоречия. Гегель упоминает о них лишь мимоходом и предпочитает анализировать подробно либо более ранние формы мышления, например, античные, либо более близкие ему, современные.

Обработку античных философских произведений итальянскими гуманистами Гегель называет «лишь восстановлением чего-то забытого»⁶. Свойственное Возрождению примешивание к этим древним учениям множества «чудовищных, диких фантазий»⁷ Гегелю представляется чем-то совершенно неорганичным природе философского мышления, он вообще не улавливает в этом своеобразия данной формы философской мысли, видит лишь «большую путаницу в головах», а не философствование, — «вся эта деятельность находится в связи больше с историей литературы и образования; она содействовала успехам образования, но не отличалась оригинальным философским творчеством, и мы в ней не видим никакого шага вперед по сравнению с античными философскими учениями»⁸. Специфическая форма этой мысли состоит, на его взгляд, в одной лишь бесформенности: «Она, собственно говоря, не представляет собою истинной философии, и я поэтому не вхожу в более подробное ее рассмотрение»⁹. В той мере, в какой ренессансная философия не является подготовкой Реформации или не развивается под определяющим ее воздействием, она привязывается Гегелем к средневековому периоду¹⁰. Это растворение в Реформации можно назвать ограниченным взглядом протестантов на Возрождение¹¹.

В отличие от Гегеля, не сумевшего освоить и потому отвергающего ренессансную форму мышления (и ее своеобразную, не укладывающуюся в гегелевское построение, диалектику), Шеллинг оказался способен настолько глубоко проникнуть в нее (в диалоге «Бруно»), что сам проникся ею и почти что потерял в ней себя.

Среди всех отмеченных типичных подходов к ренессансному мышлению наиболее интересен и плодотворен был один из ранних, именно, подход Фонтенеля. Этот мыслитель умел свободно вести рассуждения с картезианской точки зрения и за и против самого Декарта, умел не покидая этой позиции имманентно подойти к ренессансной форме и овладеть ею изнутри, удерживая ее своеобразие и внутренние ее достоинства.

В отечественных исследованиях в последнее время наметилась тенденция не столько третировать или прославлять данную форму, в чем всегда просвечивает лишь внешнее отношение к ней; не столько погружаться в нее и подчинять себя ей, отказываясь

от современной, т. е. лишая последнюю самостоятельности, растворяя ее в ренессансной, — так поступали представители позднего ренессанса; не столько явить способность к такому мышлению, сколько понять его в его своеобразии, выявить действительную его специфику, разобраться в том, что скрывается за внешним хаосом, проникнуть во внутреннюю логику этого мышления.

Очевидно, что преследуя такую цель, правильно будет обращать внимание прежде всего не на предметы размышлений возрожденцев, а на их способ видения, не на то, о чем они мыслят и рассуждают, а на то, как они мыслят и рассуждают. В работе «Итальянские гуманисты: стиль жизни и стиль мышления» Л. М. Баткин предпринял серьезную попытку продвинуть исследование именно в этом направлении. Так, относительно Лоренцо Валлы автор полагает, что «его взгляды, возможно, менее важны, что его способ вглядываться, движение мысли исторически значимей, чем конечный результат»¹² Соглашаясь с Л. М. Баткиным, мы можем отнести такое суждение также и к другим гуманистам Возрождения.

Именно в отношении формирования новоевропейского стиля или, лучше сказать, способа мышления в ходе самого исследования появляется необходимость обратиться к общественно-историческому движению, которое последовало за Возрождением и сопутствовало ему, к Реформации с центральным явлением в ней — протестантизмом.

Отношение «первой буржуазной революции в религиозном облачении так называемой Реформации»¹³, начатой в Германии, распространившейся потом и продолженной в некоторых других странах, к формированию новоевропейского сознания, в частности философского, редко исследовалось в отечественной литературе, так что создается впечатление об эпизодичности этого социального и идейного движения, как если бы оно наложило лишь случайный, мимолетный и периферийный, к тому же преимущественно негативный отпечаток на происхождение — тем более на ход — философии нового времени. И хотя хорошо известно, что история не всегда избирает прямолинейный, кратчайший путь, все же зачастую представляется, что крот истории по слепоте своей лишь случайно и не по делу потрудился в темной религиозной почве, отклонившись от пути куда более верного и перспективного.

Что настоящее чреватое будущим, это не вызывает возражений, но что настоящим в эпоху Реформации было религиозное движение и что будущим его при последовательном развитии должно было стать светское направление: рациональное мышление, философия, наука, — этого реформаторы религии не подозревали. Знай они заранее результаты своего начинания, их энтузиазм и активизм значительно приубавился бы.

Вряд ли можно указать случаи, когда к великому движению не примазываются побочные и чуждые элементы, по своим целям и интересам не имеющие с ним по существу ничего общего, но стремящиеся воспользоваться его моральными императивами

ради достижения заведомо иных целей, сыграть на нем, преследуя свои корыстные интересы. Эти присосеживающиеся порочат движение в целом, ибо по ним судят и о нем. А какое начинание не избегало сверх того хулы и клеветы? А неудачи какого движения не оборачивались козырем в руках его противников?

Но даже независимо от этого подлинная сущность движения искажается еще и тем, что зачинатели его, сознательно преследующие определенные цели, сами оказываются подвержены заблуждениям и составляют обманчивые представления о действительном смысле, результатах и последствиях своего начинания. Пробужденное ими движение нередко обгоняет их, им же кажется, что оно заходит слишком далеко или вовсе не туда, куда нужно, и они отрекаются от того, начало чему было положено ими самими. Так было с Лютером.

Но и новое интеллектуальное начинание, новоевропейская философия, плодит на первых порах иллюзии о своем генезисе. Научно-философское воззрение имеет свой период мифологии. Как достигшее ступени моральности, но еще недостаточно развитее на этой ступени сознание коробится от мысли о происхождении человека от животного, стыдится и противится признать это, потому что в происхождении усматривает саму сущность, между тем как именно представление о возвышенности, чистоте и непорочности своего происхождения само является еще неразвитым, зоологическим взглядом, видящим достоинство человеческой расы в ее чистопородности, так первоначальное отрешивание разума от веры, составляющей его прошлое и входящей в его родословную, подчеркивает лишь то, что самостоятельность его еще незрелая. Боязнь собственной «нечистокровности» и стыд за себя по этому поводу повергают этот разум в то же самое религиозное суеверие, которого он чурался и от которого как раз и стремился всячески отгородиться. Не оторванный пока что от своей предпосылки, он преодолевает ее сначала не критически, а догматически, т. е. оставаясь все еще на ее почве. Ф. Энгельс отмечает это как момент развития, подлежащий преодолению: «Атеизм, как *голое* отрицание религии, ссылающийся постоянно на религию, сам по себе без нее ничего не представляет и поэтому сам еще является религией»¹⁴. Мышление на этой ступени не выходит еще за пределы того предрассудка, что его источник и есть его сущность, оно отождествляет свою сущность с природой, впадая при этом в то противоречие, что отвергает действительный генезис, чураясь признать, что разум имеет историю и потому не всегда существовал в разумной форме и появился в нынешнем своем виде из того, что не есть он сам, из неразумия.

Мы еще встретимся в ходе исследования с появлением первообраза автономии разума уже внутри религиозной формы, в которой вырабатывается представление, согласно которому разум порождается из себя самого — из того, что есть в нем самом, но такое, что еще не есть он сам.

1

ПРОБЛЕМЫ ПЕРЕХОДА К ФИЛОСОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Глава первая

РЕНЕССАНСНОЕ МЫШЛЕНИЕ И ЕГО ОСОБЕННОСТИ

В эпоху Ренессанса, в обстановке еще господствовавшего богословско-схоластического образа мышления, сквозь толщу средневекового религиозного мировоззрения там и тут пробивались на свет — у гуманистов, натурфилософов, естествоиспытателей — предвестия, предвосхищения и прообразы философского рационализма и эмпиризма нового типа, получившего систематическую оформленность у мыслителей XVII в.

Раскрепощая сознание от средневековых догм и догматического образа мышления, ренессансная философия давала право делать предметом рассмотрения и изучения все, — как то, что считалось безусловно верным, не нуждающимся будто бы в каких-либо дополнительных обсуждениях и изысканиях, так и, с другой стороны, все, что до той поры принималось за бессмыслицу. Эту раскованность сознания хорошо выразил Джордано Бруно: «Чтобы никогда в философии я не высказывался необдуманно и безрассудно, но в равной мере подвергал сомнению и то, что считается бессмысленным и нелепым, и то, что принимают как твердо установленное и очевиднейшее, коль скоро оно становится предметом рассмотрения»¹

Такая философия давала возможность размышлять над тем, над чем размышлять в средневековье считалось совершенно недопустимо, и отваживаться искать истину там, куда прежде заглядывать было бы заведомо невозможно, невообразимо и нелепо, перед чем внутренний запрет на какое-либо любопытство и на всякие попытки интеллектуального проникновения властвовал настолько категорично, что зачастую делал даже излишним специальное гласное постановление на этот счет.

Не случайно Николай Коперник, готовясь обнародовать свою гелиоцентрическую систему, совершенно расходящуюся с общепризнанной в то время системой Птолемея, предвидел, что не избежит нападок: «С криком будут поносить меня и такие мнения», предупреждал он, именно за «новизну» и «бессмысленность»² Он понимал, что удивляться будут не столько тому, что он взял на себя смелость издать сочинение, в котором изложены его рассуждения о движении Земли, сколько тому, как это он

«осмелился вообразить» какое бы то ни было движение Земли «вопреки общепринятому мнению математиков и даже, пожалуй, вопреки здравому смыслу»³ Как не отогнал он тотчас же от себя мысль, столь несообразную со всем строем традиционных представлений и, по собственному признанию Коперника, самому ему казавшуюся сначала «нелепой»?

Интеллектуальные дерзания в самых заповедных сферах приводили, конечно, в смятение умы, скроенные традиционно. Способность усомниться, действительно ли считающееся немислимым таково на самом деле, действительно ли принятое в общем мнении за непререкаемую истину неоспоримо, — такая способность и впрямь принадлежит не традиционному образу мышления, но весьма характеризует ренессансный стиль.

Небывалая открытость возможностей для интеллекта нашла осознанное выражение в учении Николая Кузанского (1401—1464). У него мы находим не только предвосхищение космологических идей Николая Коперника и Джордано Бруно, но и ренессансное толкование самой возможности появления подобных идей, и даже больше того: высшую санкцию и философскую апологию интеллектуального права мыслить адогматически.

Возможности человеческого интеллекта проистекают, по Кузанцу, из мощи абсолюта как чистой возможности (Posse), представляющей собою сущность бытия и познания. Без возможности ничто невозможно. Ничто не может быть первее, сильнее, прочнее, субстанциальнее Могу как такового. Оно раскрывает себя как хочет, в разных общих и частных модусах бытия. «Через саму по себе возможность обозначается триединый бог, чье имя — Всемогущий, или Могу всякой потенции. У него все возможно и нет ничего невозможного»⁴ Как возможность Аристотелева ума обнаруживается в его книгах, но не исчерпывается в них, так и сама по себе возможность во всех вещах; и во Вселенной не содержится ничего большего, чем то, что может быть, т. е. самой по себе возможности. Есть только то, что может быть, и «бытие ничего не прибавляет к возможности быть»⁵

Таким образом, Кузанец не отдает наличной действительности сколько-нибудь значительного преимущества перед нереализованными возможностями, — она есть лишь частный случай проявления возможности вообще и далеко не полное осуществление всеобъемлющей возможности. В абсолютной возможности содержится все, что есть и чего еще нет; становящееся всегда уже есть в возможности. «Считавшие невозможным, чтобы возникло что-то новое, имели в виду само по себе Могу всякой возможности быть и возникать; говорившие о новизне мира и вещей обращались умом к проявлению самой по себе возможности»⁶ Полагающие что «ничто не ново под луною», не противоречат тем, кто, подобно апостолу Петру, ожидает «нового неба и новой земли». В абсолютной возможности исчезает различие между противоположными утверждениями, возможность стать и реализованная возможность не различаются по сущности.

Под покровом такой теории, ограждающей (но, конечно, не всегда спасающей) от нападков и обвинений в ереси, ренессансное мышление оказывается способным развить несовместимые со средневековыми схемами новые взгляды, новое миропонимание, выдвигать новые задачи, немислимые и незнакомые ранее концепции, ставить необычные проблемы. Мыслитель Возрождения не настаивает на непререкаемости своих положений, не утверждает: здесь истина, падите ниц перед ней! Вопрос о постижении безусловной истины он оставляет открытым и ведет речь о возможном. Все утверждения об истине являются лишь предположениями⁷, все они имеют право на существование, и самые различные предположения и всевозможные мнения могут согласовываться.

Чем шире охватывает и учитывает ренессансное учение разного рода мнения (хотя бы они и оспаривали друг друга), тем больше вероятности, что истина не упущена (хотя бы и оставалось неизвестным, какое из мнений соответствует истине). Конечно, различные мнения, гипотезы, верования, содержащие большее или меньшее правдоподобие или долю истины, соединяются и уживаются, сосуществуют бок о бок на слишком уж широкой основе, мало пригодной для построения системы точного знания. Но ущербность такого рода знания как вероятностного, а не достоверного, скажется позднее. Пока важны его достоинства. В таком знании по существу заключалось возвеличение и утверждение царства человеческой мечты, оно было раскрытием невиданного еще простора для пробуждающихся сил, способностей, стремлений человека. Могу — настоящая стихия ренессансного мышления.

Как бы в оправдание собственных и следовавших после него дерзаний мысли Николай Кузанский возглашал, что сама по себе возможность мощно и нетленно проявляется в возможности ума: «Если мы хоть что-то можем знать, мы во всяком случае ничего не можем знать лучше возможности; если что-то бывает легким, никогда нет ничего легче могу; если что-то может быть достоверным, ничего нет достовернее могу»⁸

Перед человеком раскрылись его необъятные возможности, и это запечатлелось в ренессансной концепции человека. Согласно философам флорентийской школы неоплатоников (Марсилио Фичино, Пико делла Мирандола и др.), человек разделяет способность своей низшей души с бессловесными существами, а свой ум — с божественным разумом. В «Речи о достоинстве человека» Пико изображает человека как связующее звено между богом и миром: он может приобщаться к высшим сферам, не отвергая низших, и может нисходить в низший мир, не оставляя высшего⁹ Будучи средним по сравнению с крайностями, душа человека причастна свойствам обеих, вторит флорентийцам Пьетро Помпонаци (1462—1525). «Поэтому в сравнении с нематериальными сущностями душа может считаться материальной, а в сравнении с материальными — нематериальной. Душа человека обладает как свойствами духовных сущностей [«интеллигенцией»], так и

свойствами материальных вещей. Благодаря чему, когда она совершает действия, в которых согласуется с духовными сущностями, она именуется божественной и превращается в божество»¹⁰

Тем самым преодолевается разрыв между божественным и земным, средневековые вековечные высшие начала делаются близкими и доступными человеку настолько, что отношения его со святынями превращаются в своикие, прямо-таки домашние, причем божественные предметы приземляются, нередко снижаются до вполне житейских и будничных (так, мы видим, например, в «Мадонне под балдахинем» Боттичелли ангела в позе заботливой няньки), а человеческое приобретает черты возвышенно-божественного. Подобного рода смещения, встречные движения и даже оборачивания отношений были бы невозможны без соответствующей реинтерпретации божественного, благодаря которой небесный мир как бы сдвинулся с места и устремился в здешний, земной, пронизывая его собою, так что Марсилио Фичино мог заявлять: «Никому не должно казаться удивительным, что небесные души нисходят на землю, а те, что странствуют по земле, напротив, возносятся к небесам»¹¹

«Размывание» резких разграничений, смягчение и сглаживание противопоставлений, релятивизация высших и низших начал, сглаживание резкой противоположности и разделенности между миром земным и небесным, между чувственным и сверхчувственным, открывало путь к очеловечению божественного и обожествлению человеческого, к тому «панибратству» (А. Ф. Лосев) с вековыми святынями, которое доводилось до завершения в интимнейшем мистическом соединении, вплоть до полного слияния в Едином не только этих — всех признававшихся прежде разделенными — начал.

Это последнее обстоятельство возымело решающее значение в ренессансном переистолковании былого, средневекового отношения философии к религии.

Исследователи часто указывают на сложный и причудливый сплав христианства с античной философией в ренессансных учениях. Попытаемся воссоздать способ достижения этого любопытного сочетания, чтобы выявить на нем характерный строй изучаемого образа мышления.

Очень своеобразная цельность ренессансной мысли в общей форме представляет собой «диалог тезы античности, антитезы христианства и собственно синтезирующего философствования»¹² Синтез достигается благодаря тому, что каждая из его сторон внутри себя не однородна; религия секуляризована; философия сакрализована, — каждая уже пополнена заимствованиями от другой и вводится в синтез с тем, что она, собственно, уже несет в себе. Каждая сторона синтеза — тезис и антитезис — в этом мышлении есть не фиксированное «бытие», а превращение в другое, переход в противоположное себе и вместе с тем объединение с ним. Поясним это на конкретном примере.

Флорентийская академия неоплатоников во главе с Марсилио Фичино провозглашает такую всеобщую религию, по сравнению с которой все прочие — от языческой до христианской — составляют ступени приближения к всеобщей мудрости, заключающейся в этой религии, отчего она является также и философией, «философской религией», бог которой — всеобщий разум, один и тот же во всем, следовательно и во всех религиях. Далее, молодой князь Пико делла Мирандола, самый блестящий представитель этой школы, разрабатывает учение о всеобщей мудрости, согласующей в себе все философские учения и сливающейся с христианством, понимаемым, вслед за Фичино, как высший этап развития всех религий, не противостоящий им, а включающий их в себя.

Истинная философия, сливающаяся с истинным богословием, должна, по его мысли, привести к всеобщему единению античной мысли и христианства, арабской и латинской науки, каббалы и магии, путем выявления внутренней согласованности между всеми этими лишь внешне несовместимыми направлениями.

Таким образом, в отношении с религией философия вступает обновленной; та и другая предстают в весьма обобщенной форме: вместо былой подчиненности философии религии появилась такая взаимосвязь и взаимообусловленность, что нелегко, пожалуй, было бы ответить однозначно на вопрос: что от чего зависит, что чему подчиняется и что чем объемлется? За ущерб, нанесенный католической церковью аверроистскому свободомыслию, — той тенденции средневековой схоластики, в которой проявлялось стремление к разделению разума и веры, философии и богословия, — возрожденческая мысль отплатила тем, что, дав простор противоположной устремленности к единству, углубила эту — далеко не чуждую самому ортодоксальному богословию — тенденцию, довела дело до учения о мистическом (в духе неоплатонизма) слиянии противоположных начал, представлявшем для церкви не меньшую ересь, чем тенденция к разделению и разрыву.

В культуре Возрождения связи философии и религии, разума и веры, оказались иначе истолкованы, чем в католицизме, но не отвергнуты как у позднейших просветителей, которые все вопросы жизни ставили на точку зрения идей разума и осуждали все, что ему противоречило. Просветительство отвергало авторитет веры и церкви и противопоставляло этому авторитет разума, выступая далее с требованием перевернуть сверху донизу действительность, чтобы привести ее в соответствие с положениями, открытыми мыслью и признанными разумными; «философы XVIII века апеллировали к разуму как к единственному судье над всем существующим. Они требовали установления разумного государства, разумного общества»¹³

Ренессансная мысль не носила такого боевого, наступательного характера. Гуманизм, центральное культурное явление Возрождения, в целом не был антихристианством. Гуманизм явился вызовом традиционному средневековому образу жизни и богословско-схоластическому мышлению, но он не заключал в себе стремления

к коренному переустройству социальной структуры; церковное учение отрицалось лишь в его претензиях на исключительную и непрекаемую истинность, а сами возрожденческие философские учения не пропагандировались в качестве единственной истины.

«Сколь ни высоко ставили разум философы Возрождения, сам по себе он никогда не был для них тем, к чему все сводилось бы или из чего все выводилось бы. Им чуждо было ослепляющее преувеличение его роли и значения, как и вообще возвеличение какой-либо из человеческих способностей перед другими. Это потом уже найдутся философы, которые станут сводить сущность человека к разуму или выводить существование человека из концептуальной сущности, из «идеи человека». В эпоху Ренессанса подобные крайности считались пагубными. «Ничего слишком», — предупреждал Пико делла Мирандола. Мы, говорил он, с одной стороны, подавляем «порыв страстей», с другой — рассеиваем спорами «тьму разума», «чтобы страсти не бушевали необдуманно и не безумствовал иногда бесстыдный разум»¹⁴

Ренессансное прославление человеческого разума, вплоть до обожествления его, не только не означало его абсолютизации, как это случалось в новой философии, но скорее предохраняло его от абсолютизации, и он оставался возвышенно-божественной способностью в человеке лишь до тех пор, пока его не возводили в абсолют. Этот разум достиг могущества и величия в ренессансной культуре не потому, что он был признан «всем», а потому, что был причастен всему; не потому, что определял собою и подчинял своей «разумной» оформленности все, а потому, что определялся всем и следовал всему.

Разум никогда не брался в ренессансных учениях изолированно, но всегда включенным в тот или иной контекст, и особенно в связь всеобъемлющего единства. Погруженность во всякого рода зависимости, отношения, сцепления не принижала, а возвышала этот разум, высвобождала его от всякой исключительной привязанности к чему-либо особенному в ущерб остальным связям его, высвобождала прежде всего от пут былой безусловной или преимущественной подчиненности богословию. Но та же универсальная связанность вместе с тем препятствовала полному разрыву с теологией, и в новоевропейском понимании ренессансный разум оставался все же несвободным.

Именно против сращенности веры и разума, философии и теологии решительно выступили, с одной стороны, религиозные протестанты, отстранявшие разум, чтобы утвердить чистоту веры, и, с другой стороны, просветители XVIII в., которые с не меньшей настойчивостью апеллировали к ясности и отчетливости рационального видения, опирались на разум, освобожденный от религиозных привнесений, отмечая веру в сверхъестественное.

Возрождение в целом не смогло достичь и принять ни одной из этих позиций. Их принцип состоял в отвержении одного авторитета в пользу другого: в одном случае это было заменой авторитета церковного учения авторитетом личного религиозного убеж-

дения и веры, в другом — авторитета веры авторитетом разума. Прежде чем такие позиции смогли определиться, нужны были поразительные превращения, осуществленные в самой культуре Возрождения: «Ренессанс подорвал средневековую авторитарность мышления, не отбросив ее, а, наоборот, доведя до предела и обратив в противоположность»¹⁵ Возрождение следовало всем авторитетам как равноправным: «Античные, церковные, восточные авторы — все авторитетны, и потому любой авторитет (даже Святого писания) стал частичным, относительным, а не полным выражением истины»¹⁶

Ренессансная форма мысли стала открытой всему и допускала в себе пересечение и сочетание всего, чего угодно: предполагалось, что никакое отдельное утверждение, даже учение, взятое в изолированности от всех прочих, не может претендовать на непрерываемость, на абсолютную истину. Другим выражением того же самого сделалось представление об относительности всего: все существует в сопряжениях со всем прочим и все познается в сравнениях; вещи существуют в сближениях и расхождениях, в «симпатии» и «антипатии» и постигаются в подобиях и различиях.

Симпатия таинственным образом сближает и роднит отдаленнейшие вещи и явления в мире. Во мгновение ока она преодолевает огромные пространства: подобно молнии, симпатия падает издали — от планеты к человеку, которым она управляет. Симпатия включает в себя опасную способность изменять вещи в направлении тождества, смешивать их, лишая индивидуальности, и если бы эта ее способность не имела противовеса, то мир свелся бы к одной точке, к однородной массе. Вот почему симпатия скомпенсирована антипатией, поддерживающей вещи в их отличиях и обособленности друг от друга, в их стремлении к самосохранению, и препятствующей их уподоблению.

Равновесие симпатии и соответствующей ей антипатии обеспечивает самотождественность вещей, то, что они могут походить друг на друга, сближаться между собой, не поглощая друг друга и не утрачивая при этом своей неповторимости. Этим равновесием объясняется и то, что вещи растут, развиваются, смешиваются, исчезают, умирают, но бесконечно воспроизводятся. Все переключки соперничества в мире, все сцепления подобий и контрастов поддерживаются, сохраняются и удваиваются симпатией и антипатией, которые неустанно сближают вещи и вместе с тем удерживают их на определенном расстоянии друг от друга. Посредством этой игры мир существует в тождестве с самим собою; сходные вещи продолжают быть тем, чем они являются и вместе с тем похожими друг на друга¹⁷ Таково представление Ренессанса об объективном образчике своей познавательной формы.

Когнитивный строй ренессансной мысли находится в соответствующем отношении к познаваемому: подобное познается подобным. Если вещи сходны между собою, говорит Кампанелла, то они и познаются по аналогии; в умозаклчениях от ощущаемого к неизвестному по аналогии состоит движение познания, «так как

душа, познавая, переходит от подобного к подобному»¹⁸ Задача такого познания — находить подобия в вещах и подобия для подобий, — задача бесконечная: одна аналогия отсылает к другой, к третьей, завязываются и регистрируются новые и новые связи, чтобы приблизиться к целому, охватывающему собою связь всего со всем. Мысль этой эпохи довольно свободно движется в рамках аналогизирования, что приводит подчас к неожиданным и поразительным предвосхищениям позднейших открытий. Перед философией распаивается необозримый познавательный простор.

Философия этой эпохи в отличие от средневековой утратила доминировавшую над другими связями и отношениями специфическую привязанность к церковному учению. Духовная монополия теологии, ее власть над философией расслабилась вследствие того, что связи философии распространились по иным руслам, на чувственно-практический опыт, на научное знание, на новое учение о природе — внешней и человеческой, на учения древних и новые открытия, на искусство, поэзию, риторику, а также на мифологию, магию, алхимию, астрологию.

Философия стало волновать все, она сделалась «всеядной». Самые разнообразны знания (и заблуждения) устремились по ее руслу нескончаемыми потоками. Круг ведения Кампанеллы, хотя он и пробыл в заключении 27 лет, с трудом поддается учету. Ничто из познаваемого не оставалось ему неизвестным — оккультные и естественные науки, богословие, метафизика, астрономия, физика, физиология. — его сочинения — первый набросок энциклопедии.

«В Ренессансе сошлось много противоречивых источников и элементов, споривших и как-то совмещавшихся в нем. Сам принцип совмещения был таков, что бесполезно искать здесь конкретную идейную доминанту»¹⁹ После многих попыток так или иначе однозначно истолковать принцип философии у Фичино, Бруно или Кампанеллы исследователи обычно приходят к бесспорному заключению об «эклектическом нагромождении».

Между тем в столкновении различных трактовок каждого из этих учений лишь отражается и продолжается собственная внутренняя полемика ренессансного мыслителя. Мы пытаемся отыскать в характерном жанре философского произведения Ренессанса, в диалоге, персонаж, представляющий авторскую точку зрения, а она совершенно неотделима от полемизирующих с нею точек зрения других участников диалога. Диалогичность и есть авторская точка зрения. Мы хотим, далее, например у Кампанеллы, выявить «позицию» там, где у него выдвигается лишь одна из обсуждаемых им, «пробных» точек зрения. Мы ищем утверждения там, где у него не твердо принятое положение, а только сторона обсуждаемой проблемы, в которой противоположная сторона не полагается безусловной альтернативой и не отвергается полностью.

Выявить стройную рациональную систему в такого рода воззрении не удастся, — ренессансный мыслитель не проводит от

начала до конца какого-нибудь одного определяющего принципа, а следует сразу многим. Он сам является потенцией их всех. Он не стесняет себя никакими пределами, никакими жестко определенными рамками. Он сам, «свободный и славный мастер», формирует себя в образе, который предпочитает, и не в единственном каком-нибудь, а в различных, дополняющих друг друга, меняющихся, текучих.

Никакой из принципов, содержащихся в учениях этой эпохи, не может быть фиксирован как безусловно самостоятельный, обособленный, независимый от какого-нибудь другого, так что синтез производится всякий раз еще до сколько-нибудь строгого различения и концептуального прояснения. Нераздельность предваряет синтез и является неперенным его условием.

Такую формулу философского постижения выдвигает и применяет Джордано Бруно: нераздельность чего-либо с его противоположностью, например Единого и Многого, должна быть предпослана, и новое объединение противоположностей должно быть предвосхищено²⁰ Противоположность, Многое, по существу так и не исторгается и не выводится из Единого. Многое — лишь зыбь на поверхности, порождающая в Едином как бы ложную тревогу²¹, после которой все снова встает на свои места, и весь процесс — собственно, греза Многого о себе как действительной противоположности — начинается сызнова.

Мыслитель Возрождения оперирует рационально не проработанными до конца категориями, зачастую не абстракциями и отвлеченностями, а текучими и изменчивыми чувственными образами и наглядными представлениями; они лишены окостенелости как схоластических, так и позднейших метафизических понятий именно из-за своей расплывчатости и неопределенности. «Мы не в состоянии, например, установить, что понимал Бруно под субстанцией или атомом. Этот принципиальный недостаток объясняется отращением Бруно к образованию и формулированию отвлеченных понятий, так что одинаково нецелесообразно как искать у него терминологических новообразований, так и задним числом создавать их для объяснения его теории»²²

Неоплатонический образец самих мыслительных форм позволяет отпавляться и от слитности их друг с другом, и от раздельности, как это видно из Прокла: «Все мыслительные формы, — утверждает он, — находятся и одна в другой и каждая сама по себе»²³ Поэтому в рамках своего представления о Едином Бруно может утверждать бесконечную множественность миров, — у него Единое допускает в себе и плюрализм, и его монадология не означает отрицания холизма: к Единому приложимы всякие определения, даже противоречащие друг другу. «Началом и субстанцией всех вещей» он делает то всеохватывающее Единое, «максимум», то неделимые дискретные частицы, или атомы, представляющие противоположный полюс, «минимум». Но эти противоположности у него, как и у Николая Кузанского, соединяются и совпадают²⁴

Ни один из принципов у Ноланца не обособляется настолько, чтобы сделаться безусловным началом самостоятельного роста философской формы. Положение «все во всем» мешает ему сосредоточиться на чем-либо одном и последовательно развить и продвинуть вперед ту или иную идею в строго понятийной форме. Часто его идеи не что иное как образы, а рассуждения — фантазии и аллегории. Представителю философии нового времени приходится констатировать «нечто вакхическое» в учении Бруно как явный порок с точки зрения позднейшей культуры научной мысли. Гегель находит, что такое сознание «схватывается за все формы, встречаемые им вокруг себя, не приведя их как следует в порядок. Такого рода неупорядоченное многообразное богатство являет нам Бруно и благодаря этому его изложение получает часто вид чего-то смутного, запутанного, аллегорического, какой-то мистической фантастики»²⁵

«Хаотичность» ренессансного мышления, которая внутри научного строя более поздней мысли считалась бы просто логической непоследовательностью, небрежностью, заключалась не только в блуждании от одной, еще далеко не обособившейся формы сознания в другую, тоже еще не обособившуюся, но и в «шатаниях» и неустойчивости внутри одной и той же формы, прежде всего философской (насколько она как форма вообще выступает в этой культуре хоть сколько-нибудь определенной в своих очертаниях). О разного рода включаемых в такую форму сознания компонентах следует говорить, очевидно, не как об устойчивых и неизменных «элементах», а скорее как о тенденциях к превращениям, не как о «кирпичиках» построения здания философии, а как о пульсациях разнонаправленных устремлений.

В данном отношении примечательно рассуждение Бруно (ссылающегося при этом на Гераклита) о том, «что все вещи суть единое, благодаря изменчивости все в себе заключающее. И так как все формы находятся в нем, — продолжает Ноланец, — то, следовательно, к нему приложимы все определения, и благодаря этому все противоречащие суждения оказываются истинными»²⁶ По мысли Бруно, не следует ограничивать всеобъемлющую истину какими-нибудь односторонними суждениями, исключаящими противоположные им. Единое — потенция многообразнейших и разнонаправленных движений, в нем все возможно, и поэтому во всяком суждении есть доля истины. Достоверное не отделено четкой гранью от того, что лишь вероятно. Сознание еще не располагает четким и строгим критерием их разделения.

Поэтому не одними только психологическими особенностями или складом характера Бруно объясняется то, что он не был силен в анализе, в котором он не проявлял терпения и зрелости исследования, заменяя анализ воображением; и не только особым талантом Бруно объясняется чрезвычайно развитое умение его усматривать в различном общем, сводить воедино противоположности и примирять противоречия. В этом «искусстве» проявляется не столько сознательное субъективное намерение,

сколько стихийное, объективно присущее ренессансному мышлению имманентное его свойство.

Здесь в самой форме философского сознания отражается переходный характер эпохи Возрождения. Старое уже поколеблено, но еще не сломлено. Новое еще не устоялось, а только становится, оно пока что не отделилось от седой, но еще господствующей и полной сил старины, и пребывает в ней, как и она — в нем. Все находится во внутреннем брожении, но ничто не распалось окончательно, и нет еще, собственно, никаких «первоэлементов» для конструирования философского синтеза, нет ничего абсолютно первоначального. Как в предпосылке, так и в результате синтеза должно быть некоторое «соразмерное многообразие», ни к какому из его компонентов не сводящееся. Поясняя эти идеи, Пьетро Помпонаци говорит: «Действительно, если бы все члены [организма] были сердцем или глазом, животное не могло бы существовать: как в симфониях или концертах, если бы все голоса были одного порядка, не возник бы ни концерт, ни наслаждение [музыкой]»²⁷

С другой стороны, предполагается, что и обособление не должно доходить до отпадения от единства. Безусловное разделение как в предметах мысли, так и в ней самой, просто не допускается, поскольку разрушает специфическую форму мысли, ее синтетичность. Выпадение из связей, из взаимоопределений, одностороннее самоопределение чего бы то ни было представляется возрожденцу противоестественным, противочеловеческим, противобожественным, ведущим к разрушению и падению, тогда как соединение, синтез, причастность к единству является условием достойного и возвышенного существования.

Мыслитель Возрождения не желает и не может доходить до предельных разделений, до крайних обособлений и расколов, — он не смог бы тогда объединять, синтезировать, разрушилась бы «общая материя», одна и та же природа вещей и мысленных образований, пришлось бы соединять несоединимое, начала, имеющие различную природу. Ренессансная мысль чужда этому, она всегда предполагает нечто общее, в чем различное объединяется. В мировой гармонии единство должно перевешивать над рознью. Противоположности не должны доходить до разрыва, им надлежит быть всегда условными, относительными, вражда между ними не должна выходить за пределы «семейной ссоры», иначе распадется всеобщее сцепление в мире и разрушится единая ткань мысли. В таком духе разъясняет Пико делла Мирандола свою формулу «дружественная вражда и согласный раздор».

Рациональный синтез (как и анализ) в ренессансном мышлении довольно скуден и по своей логической оформленности, как правило, не завершен²⁸ Мысль Возрождения не стремилась к интеллектуально точной системе. Как в элементах синтеза, так и в нем самом мы не находим ничего непререкаемого, — все полемично (отправной пункт особого направления ренессанс-

ной мысли — скептицизм), никакое утверждение не является окончательным перед лицом всеобъемлющей истины, не уместающейся ни в какие рациональные построения.

Свое наиболее полное осуществление ренессансный синтез получает не в интеллектуальной, дискурсивно выраженной, не в логической форме (это станет аквизитом философии нового времени), а в форме интуитивно-художественного мышления²⁹ Не случайно философское размышление в высшем его пункте переходит в эстетическое созерцание и перекрывается художественным видением. Именно из сферы искусства проистекают представления о статусе самой философии, о характере и достоинстве ее истин. Согласно Леонардо да Винчи, живопись содержит в себе философию, она сама есть истинная философия и даже нечто более глубокое, поскольку последняя «не удовлетворяет той истине, которую достигает живописец, самостоятельно обнимающий первую истину»³⁰ Когда Джордано Бруно хочет не просто обозначить естественноприродный синтез как единство в многообразии и противоположностях, а изобразить этот синтез, он обращается не к абстрактным понятиям, а к поэтическому сравнению. Природа, говорит он в поэме «О тройном наименьшем и мере», «подобно предводителю хора направляет противоположные, крайние и срединные голоса к единому наилучшему созвучию, какое только можно себе представить»³¹ Синтезирование противоположностей Бруно относит к «величайшей тайне» философского искусства (диалектики).

Когда синтезы в ренессансной философии разрослись до таких всеобъемлющих единств, что сделались для сознания не поддержкой и опорой, а скорее обузой, пришлось подвергнуть трезвому рассудочному анализу их основу, чтобы выявить, насколько они состоятельны, и Мишель Монтень безжалостно разоблачил слабую сторону, составлявшую секрет этого философского искусства объединять и синтезировать, указав, что «тайны философии имеют много общего с фантастическими вымыслами поэзии»³²

До поры до времени эрудиция возрожденцев составляла их гордость и славу. Марсилио Фичино вдохновлялся захватывающими перспективами возвышения личности, аккумулирующей в себе духовную культуру веков и опыт истории: «Если семидесятилетний старец считается мудрым благодаря своему огромному опыту жизни, то как мудр тот, чья жизнь охватывает тысячу или три тысячи лет! Действительно, можно сказать, что человек прожил столько тысячелетий, сколько он охватил посредством своего знания истории»³³ В очень различных областях человек этой эпохи развивал и практиковал такую широту познаний, что для удержания всех их в памяти приходилось прибегать уже к каким-то техническим вспомогательным средствам. Бруно использовал для этой цели луллиеву машину. «Знающему» грозила опасность утонуть в безбрежном море внешних познаний, и его сила (а знание — сила) готова была обернуться против него самого, он уже опасался потерять себя в них.

Кампанелла и Монтень — два ближайших ренессансных предшественника Декарта. Один из них еще выдерживал в сознании колоссальный груз сведений из разнообразнейших областей современного ему знания, а другой в своих «Опытах» уже постоянно жалуется, что память слишком обременена и сдает, начинает изменять. Насколько нетруден был бы в качестве логичного вывода отсюда переход к картезианскому правилу «обременять память только необходимым»³⁴, настолько нелегок был практический переход к такой жизненной установке.

Когда одни познания теснятся другими, спорят между собой, когда одно не более достоверно, чем прочие, когда есть много правдоподобного и вероятного, много сомнительного, и нет ничего прочного, на что можно было бы опереться как на безусловно достоверное, растет скепсис. Все относительно и спорно. Кампанелла в письме Галилею (8 марта 1614 г.) ропщет на такое состояние знаний: все уже так поставлено под сомнение, что не ведаем, остался ли язык языком.

Скептицизм явился оборотной стороной познавательного оптимизма в культуре Ренессанса как следствие его, как неизбежное его продолжение и дополнение. Несмотря на все его достижения, ренессансное знание само себя ведет к некоторой внутренней подорванности; оно полнится и непрестанно пополняется непроверенными и недостоверными истинами, значит, чем шире ведение, тем больше поводов к сомнению.

Начиная с Петрарки, в радостное восприятие жизни, в языческий гедонизм всей этой культуры прокрадывались нотки смятения, колебаний и пессимизма. На вершине своей славы Петрарка, первый человек Возрождения, находит нужным в «Старческих письмах» отметить настораживающий момент: «Стремлюсь к истине; найти ее трудно, поэтому я из искателей последний, к тому же шаткий: часто от недоверия к себе, чтобы не заплутаться, своему сомнению радуюсь, словно истине. ничего на себя не беру, ничего не утверждаю, сомневаюсь во всем и каждом, кроме вещей, в которых сомневаться считаю кошунством. Вот тебе: твой Гиппий, некогда державший в собрании философов учить обо всем, теперь перед тобой ничему-то не учит, кроме как совестливому исканию истины, сомнению и незнанию»³⁵

Чувство пресыщенности внешними познаниями и смутное недовольство просвечивают уже на первых порах ренессансной культуры. В трактате «О невежестве своем собственном и многих других» Петрарка ставит вопрос о направлении познания по иному руслу: «Какая польза знать природу зверей, птиц, рыб и змей, а не знать природы людей, не знать, для чего мы существуем, откуда пришли и куда идем». «Если вы изучили окружающей неба и земли, — говорит он в другом месте, — пространство моря, течение звезд, свойства трав и камней и остались тайной для самих себя. то безумие ведет вас, сбившихся с истинного пути, по ложной дороге»³⁶ Так же и Франсуа Вийон подготавливал постановку проблемы самопознания, привлекая внимание

к загадочному внутреннему миру, остающемуся, несмотря на всеведение, terra incognita для самого познающего:

Я знаю, как на мед садятся мухи,
Я знаю смерть, что рыщет, все губя,
Я знаю книги, истины и слухи,
Я знаю все, но только не себя.

Монтень уже прямо подготавливает картезианскую проблематику. Ставя под сомнение достоверность миропознания, он выдвигает проблему самопознания. Приведя легенду о Фалесе, которому созерцание звезд на небе помешало увидеть то, что находится под ногами, Монтень призывает обратить взор на «ближайшее», попытаться «познать свое собственное существо»³⁷, себя самого. Что если познание более близкого, находящегося под руками или даже в нас самих, не менее удалено и недосыгаемо для познания, чем небесные светила? Монтень не удовлетворяется формой «известности» и ищет «понимания». А как может понимать что-либо тот, кто не понимает самого себя? Можем ли мы с уверенностью утверждать, что понимаем самих себя? Являемся ли мы действительно знающими? Знаем ли мы, что такое знание? Существует ли оно в нас? Наше ли это знание?

Монтень как бы стягивает нити, ведущие к точке совпадения известного с знающим, разумеемого с разумеющим, к тождеству мысленного и мыслящего, т. е. уже к картезианскому отправному пункту, в котором человеку надлежит прийти к своему Я и приступить к постижению себя как мыслящего, признав, как этого требует логика Декартовых рассуждений, что «я, строго говоря, — только мыслящая вещь, то есть дух (*esprit*), или душа, или разум (*entendement*), или ум (*raison*)»³⁸ Но Монтень не встает на такую точку зрения, а только приближается к ней, оставаясь при проблеме, не при решении ее. Он всего лишь скептик. Решать значит что-то утверждать и что-то отвергать, а скептицизм не допускает категоричных суждений, и не случайно Монтень держится только постановки вопросов, но не отвечает на них там, где требуется рассудить, покончить с неопределенностью и сомнениями, принять одно из альтернативных решений. Всякие утверждения представляются ему догматическими, и «уверенность в несомненности» неизменно служит ему вернейшим показателем «неразумия и крайней недостоверности»³⁹

Но не является ли само скептическое положение «все сомнительно» утверждением? Положительный ответ будет прямым утверждением некоторой истины, в которой скептик, по-видимому, не должен бы сомневаться, а отрицательный ответ также должен бы означать, что не все сомнительно. Однако на требование дать на этот счет определенный ответ Монтень приглашает «войти в положение» скептика, ступить на его собственную почву, где он только и может показать как, каким способом скептик выполняет данное требование, переводя его как внешнее, во внутренние условия, преобразуя данное требование, чтобы можно было

откликнуться на него из своей системы воззрения так, как ему вообще свойственно: ответить ни утверждением, ни отрицанием, вопреки тому, как это от него требуют. Он дает разъяснения относительно логики, которой он пользовался «напрокат» при разрушении догм и которая сама по себе никак не удовлетворяет его. Поэтому ответ будет теперь заключаться в разрушении самой логики и нисхождении к дологическому уровню.

Основную мысль скептицизма: «я сомневаюсь» — Монтень полагает возможным изъяснить лишь отказавшись от мыслительной формы, поскольку в круге ее неизбежны утвердительные предложения, так что скептиков ловят на слове и заставляют признать, что они по крайней мере уверены и знают, что они сомневаются. Учитывая эту философему, скептик Монтень ищет вместе с пирронистами спасения в следующем медицинском сравнении: когда произносят «я не знаю» или «я сомневаюсь», то это утверждение само себя уничтожает, подобно тому как ремень, выводя из организма дурные соки, выводит вместе с ними и самого себя⁴⁰

Здесь весьма красноречиво выступает собственно ренессансный образ мыслей, а именно к мысли присоединяется образ, в данном случае не очень поэтичный, который целиком заслоняет, скрадывает и подменяет саму мысль «я сомневаюсь» некоторым чувственным представлением, выражаемым в предложении, по отношению к которому утверждение или отрицание не имеет такой принудительной силы, как к суждению. Просто предложение, еще не являясь само по себе суждением, лишь предлагает нашему уму некоторое образное представление, чтобы судить; и я могу не только утверждать или отвергать высказанное о ремне, но и придать предложению вопросительную форму (что и предлагает Монтень), могу сомневаться: всегда ли справедливо сказанное о ремне, и могу воздерживаться от суждения.

Переключая внимание на образное сравнение с ремнем (хотя *comparaison n'est pas raison*), скептик констатирует, что «я сомневаюсь» уничтожает само себя как утверждение. Не «само себя», как видим, а с помощью сравнения, посредством введения в круг мысли настоящего троянского коня — чувственного образа, который вместо того, чтобы пояснить мысль (в чем, собственно, она не нуждается, но, чтобы быть мыслью, безусловно нуждается в утверждении), подменяет ее собою и разрушает качество мысли как определенного суждения, низводит форму мысли к чувственной форме, избавляя тем самым от необходимости категорического утверждения или отрицания. Сравнение (с ремнем), «без которого их способ мышления был бы необъяснимым», нужно скептикам, чтобы показать (или скрыть?), что утверждение принято не безоговорочное, а вместе с отрицанием его, тоже не безусловным. На закате Возрождения повторяется то же, что было в начале; Петрарка принимал скромное правило «следовать правдоподобному», коль скоро истина недостижима, «ничего поспешно не осуждать, ничего назойливо не утверждать. Так что истина пусть

остается на своем месте; мы перейдем к образам и примерам»⁴¹

Монтень хорошо понимает, что дело касается большего, чем просто обоснования отдельного тезиса. Он защищает скептицизм, на котором держится целый образ мыслей, целое направление ренессансного воззрения, от чего он не может отказаться и, чтобы продолжать придерживаться его, использует самые утонченные средства. Монтень защищает и выражает способ чувствования и понимания человека, для которого истина и заблуждение еще не обособились друг от друга, не откристаллизовались, когда во всякой истине содержится и заблуждение, а во всяком заблуждении — доля истины. Критерий истины еще не разработан. Нет еще метода отличия истины от лжи и заблуждения. Поэтому представляется, что открытием или истиной человек обязан лишь случаю, «ибо если даже она (истина. — В. Л.) дается ему в руки, ему нечем схватить и удержать ее, и его разум не в состоянии воспользоваться ею»⁴²

Если в обращении Монтеня к чувственности, в противовес рациональному, логическому познанию, пытаться усматривать утверждение ее источником достоверного знания, то это будет такую же ошибкой, как и представление, что разум, наука, рациональное знание будто бы совершенно обесцениваются им. Науку он ставит на очень почетное место, но не придает ей «исключительного значения»⁴³, как и чувственности. Он ничему не отдает безусловного предпочтения. Когда встает вопрос о выборе и требуется высказаться решительно и определенно, то он воздерживается, отвечает словом, вырезанным на стене его библиотеки: ἐλέω, означающим суждение, не склоняющееся ни в ту, ни в другую сторону, чего бы это ни касалось⁴⁴

При таком положении дела наиболее адекватным воззрением — опять-таки не «истинным», а наиболее «правдоподобным», представляется Монтеню пирронизм. Вся история философии осваивается у него сквозь призму этого рассмотрения. Даже догматические учения расслабляются и релятивизируются под этим взглядом, и потому могут подключаться к нему; сам Аристотель, схоластицированный и представляемый «царем догматиков», — скрытый пирронист⁴⁵ «Хаос» различных воззрений проработан здесь, как видим, и освоен с определенной точки зрения, не претендующей, впрочем, на единственно верную: с пригорка монтеневского скептицизма открывается один вид, и это не исключает возможности перейти на другой пригорок, откуда открывается или нечто иное, или тот же вид, но «смотрится» он несколько иначе.

Колебля все догмы религии, а заодно и истинные познания, хотя и не до основания, скептицизм Монтеня подрывает и себя — тоже не до конца, иначе это могло бы повести к выходу за пределы скептической установки, и, чтобы этого не случилось, Монтень старается сам и советует другим смягчать безудержный скептицизм: «Это — отчаянное средство, которым следует пользоваться изредка и осторожно», не преступая крайностей; «При-

держивайтесь, советую вам, в ваших взглядах и суждениях, а также в нравах и во всем прочем умеренности и осмотрительности, избегайте новшеств и экстравагантности. Всякие крайние пути меня раздражают»⁴⁶

Чуждаясь односторонних крайностей, Монтень избегает и радикального сомнения — крайности собственного подхода. Невольно подготавливая постижение последней грани скептицизма, где мера его исчерпывается и разрушается, мыслитель впадает в растерянность перед последним решительным шагом и сам себе ставит препоны: уравнивая скепсис познавательным оптимизмом, тоже умеренным, он придерживается «средней дороги», между тем как довершение и превосхождение скептицизма вывело бы его на совершенно новый путь познания, к картезианству.

Глава вторая

ДЕКАРТ И РЕНЕССАНСНЫЙ СПОСОБ МЫШЛЕНИЯ

Рассмотренных особенностей ренессансного мышления достаточно для сопоставления его со способом мышления, развитым философией нового времени, начинающейся с Декарта.

Взявшись реформировать всю предшествующую философию и расчищая место для новой, Декарт затрагивает и ренессансные учения, — в них он не находит, как и в прочих учениях, таких положений, которые нельзя было бы оспаривать, а на столь шаткой основе нельзя построить ничего прочного. Он дает отставку и возрожденческому всеведению — такой форме знания, где много непроверенного, предположительного, вероятностного: правдоподобными суждениями, сколь бы ни было в них пронизательности и предчувствия истины, сомнения не преодолеваются. Те, кто строят остроумнейшие догадки и правдоподобные предположения о вещах многосложных и темных, после многих трудов сами, наконец, «убеждаются в том, что, не получив никаких знаний, только увеличили свои сомнения»¹, — говорит Декарт.

Он отвращает взор от такой философии, которая «дает средство говорить правдоподобно обо всем и вызывать восхищение у менее сведущих»² Он восстает против такого мышления, которое в своем стремлении к истине никогда не приходит к ней, против основывающейся на подобиях форме мысли: аналогическое мышление всегда дает повод совершить ошибку³ Чтобы обрести нечто прочное и неизменное в познании, надо осуществить радикальное преобразование внутри философии, откуда должны заимствоваться принципы наук, и установить достоверные принципы прежде всего в ней самой. А для этого следует отрешиться от всех мнений, принятых на веру, и начать все сначала, с самого основания. Поэтому Декарт отвергает все познания, являющиеся

«только вероятными»: доверять можно «только совершенно достоверным и не допускающим никакого сомнения»⁴

«Отбросив. все то, в чем так или иначе мы можем сомневаться и даже предполагая все это ложным, — рассуждает Декарт, — мы легко допустим, что нет ни бога, ни неба, ни земли и что даже у нас самих нет тела, но мы все-таки не можем предположить, что мы не существуем, в то время как сомневаемся в истинности всех этих вещей. Столь нелепо предполагать несуществующим то, что мыслит, в то время, пока он мыслит, что, невзирая на самые крайние предположения, мы не можем не верить, что заключение: я мыслю, следовательно существую, истинно и что оно поэтому есть первое и вернейшее из всех заключений, представляющихся тому, кто методически располагает свои мысли»⁵

О несомненности существования самого сомневающегося, т. е. мыслящего, говорится и у Кампанеллы (в первых 14-ти параграфах его «Универсальной философии»), но у него эта мысль служит началом произведения, а у Декарта (в напечатанном в то же время, в 1637 г., «Рассуждении о методе») — началом мышления, основополагающим принципом. У Кампанеллы, написавшего великое множество сочинений, поражающих несметным разнообразием мыслей по самым различным вопросам, это положение прямо-таки терялось в массе других высказываний, ничего общего с ним не имеющих. Декарт не находил нужным обращаться ко всему этому материалу и решительно отказывался читать рекомендованную ему М. Мерсенном «Метафизику» Кампанеллы, определив в «Разыскании истины» свое общее отношение к такой науке: в ней «хорошее смешано с весьма бесполезным и беспорядочно засеяно в груду столь толстых томов, что для их прочтения требуется времени больше, чем мы имеем в здешней жизни, и ума, чтобы отобрать полезное, требуется больше, чем сколько нужно для самостоятельного открытия этих истин»⁶

Интересно наблюдать, как именно данное, а не иное положение становится философским принципом, почему вдруг на него начинают обращать внимание как на начало; ведь известное еще со времен Августина, оно как будто бы не замечалось и не делалось отправной точкой роста философской формы знания. Во всяком случае ясно, что возрожденческая мысль не давала достаточного стимула в данном направлении. Она слишком увязала в различных контекстах, чтобы быть способной осуществить такое начинание, — превратить один из полемических аргументов, собственно, отдельное положение, один из доводов против безудержности скептицизма, в принцип развертывания системы достоверного знания. Декарт ради единственной истины отстраняет все «вероятное», а у Кампанеллы — целый ворох гипотез, от которых он никоим образом не отказывается, масса непроверенных идей, домыслов и допущений, расстаться с которыми он не может и не желает.

Нужны были, как видно, какие-то существенно измененные

условия, которые позволили бы высвободить указанное положение из ренессансного круга мысли, ибо имманентного развития к новой системе в данном случае не получается, а обнаруживается разрыв, наталкивающий пока лишь на то парадоксальное соображение, что прежде чем стать, философская установка Декарта должна бы была уже существовать. Из «Рассуждения о методе» или из «Начал философии» можно уяснить его принцип, *cogito*, но не происхождение этого принципа, поскольку объяснения даются внутри уже появившейся системы мышления ее собственными средствами и ничего не говорят о том, как она стала возможной. Принятое за начало у Декарта просто реализовано в качестве такового, мы узнаем это по следствиям, а реализовано оно, потому что принято за начало.

«Хотя все эти истины, принятые мною за начала, — говорит Декарт, — всегда всеми мыслились, никого, однако, сколько мне известно, до сих пор не было, кто принял бы их за начала философии, то есть кто понял бы, что из них можно вывести знание обо всем существующем в мире; поэтому мне остается доказать здесь, что эти начала именно таковы; мне кажется, что невозможно представить это лучше, чем показав это на опыте, именно призвав читателей к прочтению этой книги»⁷ Таким образом, мы сразу же попадаем в «систему» и можем видеть ее развитие, а не происхождение; логическое развертывание, но не исторический генезис.

Чтобы выйти из круга, в котором принцип отсылает к системе, а система к принципу, мыслитель берется раскрыть путь поиска и обнаружения самого принципа. В «Рассуждении о методе» Декарт описывает свой путь к открытию, подготовку и вынашивание его, глядя на него из уже сформировавшейся системы, описывает средствами уже созревшего у него метода, при помощи которого он «достиг уже некоторых результатов»⁸, показывает нам путь не совсем таким, каким он был на самом деле, а каким он должен бы был представляться после завершения, — в очищенном виде, освобожденным от случайностей, опрометчивых «ходов», ошибочных и излишних поворотов, — необходимым продвижением. Философ дает скорее не историю, как он уверяет, а теорию поиска. Взявшись обрисовать «как на картине» пути, которыми следовал, он в неявной форме привносит в изображение и свой руководящий метод, *ipse post tabulam delitescens*, — «скрываясь сам за картиной», как это сказано у него в латинском издании «Рассуждения».

Случайно набредать на истину — это то, против чего восстает картезианский метод. Декарт готов скорее выдать свой путь к истине за «вымысел», чем за стихийное обнаружение ее в результате беспорядочных произвольных блужданий, лишенных методичности. Словом, изображение генезиса своего принципа дано Декартом в рамках готового метода, в свою очередь уже опирающегося на этот принцип. Прийти к его системе при таких условиях можно, как представляется, лишь парадоксальным

образом, — заранее находясь в ней. Подлинные предпосылки системы с помощью внутренних ее средств на самом деле не проясняются.

Правда, Декарт знает, что имеет предпосылкой (негативной) ренессансный скептицизм и сознательно начинает с анализа мышления, сомневающегося во всем, испытывает крайние пределы скептицизма и показывает, что в самом сомнении уже невозможно сомневаться, что это есть безусловная истина. Но доказать требуется, что она включает в себе также и способ получения других истин. Как можно знать заранее, что *cogito* должно быть именно основополагающей истиной? У Августина и Кампанеллы, из которых один на утренней заре средневекового периода, другой — на вечерней приходил к подобному положению (о несомненности существования сомневающегося), эта истина никак не развертывалась в систему мыслей, не делалась принципом. У Декарта эта же мысль как бы внезапно взбурлила, получила внутреннее расширение и наполнение, превратившись в нечто большее, чем просто отдельное истинное положение или неопровержимый аргумент.

Мелкие пузырьки воздуха пассивно пребывают в воде, ничуть не возмущая этой среды до тех пор, пока вода не нагреется настолько, что внутреннее парообразование нарушит ее спокойное состояние и начнет быстро преобразовывать в другое агрегатное состояние. Нечто сходное имеет место с положением «мыслю, следовательно существую», — до поры до времени оно как бы в дремотном состоянии спокойно и мирно уживается в контексте старого знания, не выделяясь и оставаясь ничем не примечательным среди других, покуда не создадутся предпосылки и не созреют условия, при которых оно начнет преобразовывать и определять собою прочие, перестраивая на новый лад все добытое к тому времени положительное знание.

Сам переход к новой познавательной форме так поражает своей внезапностью, неожиданностью, что, забывая о собственной мыслительной деятельности, подготовившей такой результат, Декарт готов был приписать это действию в себе божества. Насколько величествен и значителен в глазах мыслителя достигнутый им новый способ познания, настолько убого и примитивно первоначальное осознание его происхождения. Состояние сознания в этом отношении напоминает ребенка, который вышел из чрева матери и не знает, как он родился. Чисто умозрительная форма картезианского метода, при всех ее достоинствах, препятствует конкретному уяснению его генезиса. Сопоставление особенностей этого метода с тем, что дано Возрождением, свидетельствует скорее о серьезном расхождении, чем о преемственной связи.

В самом деле. Принцип *cogito* означает сведение человека — чего никогда не допускалось Возрождением — к гносеологическому субъекту, к такому Я, или к такой субстанции, вся сущность которой состоит только в мышлении и не зависит ни от

какой материальной вещи. Начинать следует, согласно декартовскому принципу, не с вещей, от них-то и надо как раз сначала совершенно абстрагироваться. Это есть подход, согласно которому «ничто не может быть познано прежде самого интеллекта, ибо познание всех прочих вещей зависит от интеллекта, а не наоборот»⁹ Истинная познавательная способность присуща только интеллекту; благоразумие требует не доверять всецело тому, кто однажды нас обманул, чувства же в весьма многих случаях обманывают нас; поэтому надо освободить свой ум от чувств; правота присуща не чувству, а одному лишь разуму, когда он отчетливо воспринимает вещи¹⁰ Прочие способности, как то: воображение, представление, память, могут быть как помощью, так и помехой познанию, прежде всего самопознанию, поэтому Декарт видит возможность устранить возникающие при этом препятствия только на путях разработки умозрительного, чисто теоретического подхода, — «чтобы ум был в состоянии узнать в точности свою природу, его надо отучить от привычки постигать представлением»¹¹ Как в предмете познания, так и в способе его постижения не должно быть никаких посторонних привнесений, не относящихся к собственно мыслительной деятельности.

Возрождение не стремилось вылучить мышление как таковое из различных сплетений, отделить его от чувственных образов, представлений, от всего, что не есть мышление само по себе, а у Декарта мышление, абстрагированное от всего, начинает с самого себя как с чего-то самодостовверного, и философия обретает в чистом мышлении — или, что то же, через него создает себе — свою собственную почву.

Когда говорят, что рационализм Декарта противостоит сенсуализму, эмпиризму, чувственно-опытному познанию, то это требует существенных оговорок и уточнений. Декарт ничего не говорит против чувственности как источника познания, он только напоминает, что этот источник еще не чист, и потому невозможно возводить чувственность в принцип истинного познания.

В той неопределенной всеобщности, в какой философы Возрождения провозглашали основой познания чувственный опыт (сами, впрочем, далеко не всегда и не во всем следуя этому выдвигаемому ими началу), он был совершенно не достаточен для новой философии. Конечно, она опиралась также и на сенсуализм, но сенсуализм Локка или Кондильяка было бы ошибочно рассматривать как прямое продолжение сенсуализма натурфилософов Возрождения.

Конечно, Телезио выдвигал программу рассмотрения мира, каждой части его и совокупности действий содержащихся в нем вещей «следуя собственным ощущениям и природе»; Франческо Патрици отвергал доводы, которые не согласуются с чувственным опытом; Бруно противопоставлял схоластическому умозрению «живое чувство»; Кампанелла открывал свой ранний трактат «Провозвестник возрожденной философии» призывом философствовать, руководствуясь ощущением. Но все же этот порыв к чувст-

венно-опытному знанию еще не сопровождался научно разработанным экспериментальным методом. Для ренессансного мышления характерна насыщенность разнообразным, порой странным фактическим материалом, поэтически-фантастической чувственностью, разрозненными и случайными наблюдениями.

Для Декарта такой неразвитый, непродуманный, не проанализированный и не выверенный сенсуализм был неприемлем.

Новая философия «прочищает» чувственный опыт, рационально его прорабатывает. Отличие сенсуализма как и рационализма нового времени от возрожденческого — в методичной и экспериментальной проверке чувственных данных. Рационалист Декарт горой стоит за такой сенсуализм. Он выступает не против чувственного опыта вообще, а против непроященного и хаотичного чувственного опыта¹²

Расхождение Декарта с возрожденческой мыслью касается прежде всего способа подхода, метода отыскания истины. Он отмечает, что до сих пор на истину набредали стихийно, блуждая самыми запутанными лабиринтами. Но открытие истины не должно быть делом случайности. «Уже лучше совсем не помышлять об отыскании каких бы то ни было истин, чем делать это без всякого метода, ибо совершенно несомненно то, что беспорядочные занятия и темные мудрствования помрачают естественный свет и ослепляют ум. Всякий, привыкший таким образом блуждать во мраке, настолько ослабляет остроту своего зрения, что не может больше переносить яркий свет»¹³

Характерные для ренессансного мышления разносторонность и совмещение всякого рода спорных мнений воспринимаются Декартом как разбросанность, как отсутствие строгости и точности. В вероятностной форме знания, позволяющей заводить речь «обо всем», он видит лишь «тщеславную видимость всезнания» и противопоставляет этому постижение пусть немногих и простых, но неколебимых в своей достоверности истин. Мало цены в его глазах имеет стремительное интуитивное схватывание глубочайших тайн бытия в нетерпеливом полете мысли на крыльях фантазии, предчувствие и угадывание величайших истин, провидчество в многосложных вопросах. «Всеобщий порок смертных — смотреть на мудреные вещи как на самые лучшие», между тем как «не из многозначительных, но темных, а только из самых простых и наиболее доступных вещей должны выводиться самые сокровенные истины»¹⁴

Новая наука во времена Декарта занята такою же проблемой преобразования в способе постижения. В «Диалоге о двух главных системах мира — Птолемеевой и Коперниковой» Галилей ведет следующее критическое рассуждение: «Это столь вздорная претензия понимать все может иметь основание только в том, что никогда и ничего не было понято; ведь если бы кто-нибудь попробовал один-единственный раз понять в совершенстве что-нибудь одно и познал бы на самом деле, что такое полное знание, то он узнал бы, что в бесчисленных других выводах он ничего

не понимает». Иные, добавляет другой участник «Диалога», «чем более они мудры, тем скорее они сознают и тем искреннее признают, что знают мало»¹⁵

Метод Декарта требует неукоснительного соблюдения выработанных им точных и простых «правил ума», препятствующих принятию ложного за истинное, требует последовательности и систематичности, проработки всех необходимых ступеней и звеньев в деле отыскания истины, которая открывается лишь мало-помалу и только в некоторых, а не во всех сразу вопросах.

Вместо необузданной торопливости в извлечении самых отдаленных следствий нужен самый тщательный анализ: разлагать и разлагать сложное на предельно простые составные части и повсюду доискиваться первых начал. В каждом деле, в любой отрасли знаний есть простое начало. Есть множество различных начал. Задерживаться на представлении об этом, значит находиться еще только у порога философии, как ее понимает Декарт. Он неспроста требует отрешиться от представлений, заслоняющих собою ясность и отчетливость усмотрения философского начала. Философия не могла бы дать безусловных и прочных принципов познания для всех наук, если бы не установила их прежде в себе самой, если бы сама не начинала с «самого простого и доступного пониманию».

Но самое простое, согласно принципу Декарта, дано в оторванности от привычных, естественных представлений, в которых беспорядочно роятся чувственные образы, — в абстракции от всего этого, в интеллектуальной абстракции, в мысли. Отвага картезианского начинания заключается, между прочим, в том, что, — в противоположность ренессансной приверженности к соблюдению меры, стремлению к конкретной целостности, где все остается относительным, условным, в нерасторжимой связи со всем, — здесь нет боязни односторонности, абстрактности, абсолютизации (что предпочтительнее было бы назвать «идеализированием», превращением предметов мысли в идеальные объекты, в идейные образования), резких разграничений вплоть до разрывов и противопоставлений, — с этого здесь все как раз и начинается.

Это есть приведенный в систему, методично осуществляемый разрыв с ренессансной мыслью. Круг всеобщей взаимосвязи и взаимозависимостей размыкается и превращается в цепь причин и следствий. Первое в этой цепи не может быть следствием, поэтому требуется доискиваться в ней «самых простых и абсолютных начал»¹⁶ Исследования первоначал и есть овладение философией и, вместе с тем, собственно философствование¹⁷

Философия становится у Декарта вполне самостоятельной дисциплиной, в ней все «свое»: начало, предмет, метод, принцип. Особая предметность философии (мышление), ее принцип и ее метод созидаются и развиваются вместе, составляя единый процесс самопроектирования и самоконструирования. Философия организуется в самостоятельную форму сознания. Ее автономия покинется не только на отрешенности и отгороженности от всего

приводящего (эта философия вообще поначалу занята лишь собой, обращает взор не вовне, а внутрь), но, далее, что еще более важно, на самокорректирующемся способе мышления, на формирующемся из самого себя методе. Этот метод Декарт уподобляет тем техническим искусствам, «которые не нуждаются в помощи извне, то есть сами указывают тому, кто желает ими заняться, способ изготовления инструментов»¹⁸

Достигнув самостоятельности, философия уже в силу внутреннего ее характера получает у Декарта свое естественное возвышение и расширение, — она должна быть абстрактно-теоретической дисциплиной, учением о методе для всех наук, ей подобаает стать наукой наук, царицей наук, «все принципы наук должны быть заимствованы из философии»¹⁹ Она делается наукой о человеческом уме, о «всеобъемлющей мудрости, между тем как все другие занятия ценны не столько сами по себе, сколько потому, что они оказывают ей некоторые услуги»²⁰ Человеческая мудрость подобна солнцу, проливающему свет на бесконечное разнообразие тел, и «не нужно полагать человеческому уму какие бы то ни было границы»²¹ Философский разум у Декарта стал не только самозаконным, но сразу же начал превращаться в нечто большее, в законодателя всего. Здесь уже пролагается дорога к просветительству XVIII в.

Столь высокого статуса философии Ренессанс не способен был сообщить. Ренессансная философия внешним и внутренним образом была настолько сращена с другими формами сознания, что даже там, где она приобрела большую или меньшую обособленность, в ней все же оставалось примешано много нефилософского, — по выражению Гегеля, — «много мути»²² Обновленная Декартом, философия снова вступает в сопряжения и связи с отличными от нее формами сознания, но уже иначе: на основе впервые обретенной самостоятельности.

Если бы отличие картезианского способа мышления от ренессансного заключалось лишь в большей действенности рационалистического момента, в его интенсивности и экстенсивности, то связь, преемственность между этими двумя формами легко было бы свести к количественному прогрессу и постепенному перерастанию одной в другую. Обращая внимание на предметы размышлений и на состав передовых идей у философов Возрождения, легко обнаружить сходство и близость их с новой философией. Почти все существенное в составе идей нового времени — в философии Декарта, Спинозы, Локка, Лейбница и даже просветителей XVIII в. — можно найти в виде отдельных, пусть не столь развитых положений, намеков, афоризмов, пророческих предвосхищений у Кампанеллы, Бруно, Монтеня, Шаррона. В данном отношении продвижение от одних к другим представляется как постепенное совершенствование одного и того же идейного материала, и тогда у Бруно усматривается лишь «плохой» спинозизм, у Кампанеллы — «недоразвитое» картезианство.

Так нередко и рассматривалась ренессансная мысль, — в ос-

нову ее истолкования клались позднейшие концептуально разработанные философские системы. Новоевропейская мысль стремилась выразить ренессансную, как правило, в своих, а не в ее собственных понятиях, и степенью приближения к себе как эталону «совершенства» измеряла и оценивала достоинства и недостатки ренессансной формы рационализма. Между тем достоинства этой формы неотделимы от ее «недостатков».

Без того, что в более позднюю эпоху справедливо считалось устаревшим для рационализма, недостатками в нем (магия, мифологичность, гилозоизм и т. д.), философия Возрождения не была бы тем, что она есть. Мерило ее совершенства — не вне ее, а в ее собственном общем типе, в ней самой.

Конечно, она продвигается «от полного или частичного признания средневекового мировоззрения к частичному или полному его опровержению»²³ и содержит в себе тенденцию от мистики к рационализму (отличному от средневеково-схоластического), но не более как тенденцию, к тому же не очень устойчивую. Рационализм здесь пока еще спорадически возникает и угасает в массе прочих оттенков, присущих философии этой эпохи и содержащих зародыши совсем иных, расходящихся и спорящих между собой, направлений мышления. Такое многоголосие по самой своей сути не может привести к какому-либо однозначному результату. Необходимости выхода к картезианству и только к нему нет, — это лишь одна из возможностей.

Исследователи справедливо подчеркивают «многостороннюю» — даже «бесконечную» (Л. М. Баткин) — переходность культуры Возрождения и его философии. Переходность состояла не в механическом прибавлении к средневековой доктрине новых элементов и простом отбрасывании старых представлений, но в удержании своеобразной и органичной цельности формы знания²⁴ Как цельность она продвигалась к своему концу и как цельность была отброшена Декартом в его новом начинании.

После картезианского переворота многое из содержания ренессансной мысли воссоздается, даже и у самого Декарта, но на расчищенном месте, реконструируется из разрушенной целостности ее, из «обломков» идей, приобретающих в новой системе иной смысл, включаемых в иную связь²⁵ Ренессансная философия (как и вся предшествующая) воспринимается сначала негативистски, чтобы затем, уже в новом концептуальном освоении, можно было положительно использовать ее интеллектуальные завоевания и развивать далее добытое в ней ценное содержание. Без такого «перерыва постепенности» не было бы и настоящей преемственности, а было бы просто дальнейшее развертывание одной и той же формы.

Перенесение тех или иных положений из одной системы мышления в другую, где они впервые получают надлежащее развитие, еще совсем не указывает на то, что вторая система — именно как система — происходит и формируется из первой, и что первая собственным своим продвижением «выливается» во вторую.

В учении Декарта есть элементы, почерпнутые из предшествующих учений, но связь между собою они приобретают совершенно особую, и генезис картезианской системы не сводится к заимствованиям. Подмечаемое в картезианском подходе Герценом «что-то суровое и аскетическое»²⁶ указывает на внутреннюю собранность и цельность совсем не ренессансного происхождения. Во внутренней установке Декарта, как и в устройстве его системы, заключено прочное единство, неразложимое и не сводимое к составным частям и необъяснимое из ренессансных посылок, которые, в свою очередь, несмотря на многообразие импликаций, или вернее, в силу этого, заключают в самих себе качественный предел разрывания.

Возьмем, к примеру, Эразма Роттердамского, пожалуй, самого выдающегося из гуманистов Северного Возрождения. Исследователи отдадут должное его замечательной «широте охвата»: можно сказать, ничто не остается не «высвеченным» им, в любой области этот активный, беспокойный ум разведывает и пролагает путь для позднейших интеллектуальных усилий. «Он угадывает золотые и серебряные жилы проблем, которые надлежало вскрыть. Он чувствует, он чувствует их, он на них указывает, но этой радостью первооткрывателя чаще всего и удовлетворяется его нетерпеливо рвущийся дальше интерес, и собственно разработку, извлечение сокровищ, раскопку, промывку, оценку он оставляет тем, кто идет за ним. Тут его граница»²⁷ Так почти каждый деятель Ренессанса обнаруживает черты, которые свойственны уже другому времени, выявляя тем самым свою резкую противоречивость²⁸

Предвосхищение механицизма у Леонардо да Винчи, нового космологического взгляда у Николая Коперника, спинозизма — у Франческо Патрици и Джордано Бруно, деизма — у Бернандино Телезио, картезианства — у Томмазо Кампанеллы, другие подходы к философии нового времени, прообразы, предвестия, запросы ее, — все это явления, принадлежащие самому Возрождению, последние высшие его напряжения, и вместе с тем они суть моменты его самоотрицания, разложения (что не следует понимать только как деградацию, но скорее как величественный закат); в возрожденческой мысли они остаются только филиациями, — в отправной пункт они превращаются только внутри иного, уже не принадлежащего Возрождению способа мышления, и наша задача состоит в том, чтобы показать, как это становится возможным.

Своей самокритикой, стихийным самоотрицанием, даже «самоотречением» (А. Ф. Лосев) ренессансное мышление, особенно в лице своих поздних представителей, делает себя податливым негации, которой подвергает его Декарт. По своей сознательной установке, по точке опоры, по положительной задаче, по целеустремленности, систематической оформленности, завершенности и по самому пафосу отрицания это носит у него уже иной характер, не сходный с ренессансным.

Чтобы уяснить, как могло появиться именно картезианское

отрицание, необходимо взглянуть на историческую перспективу Ренессанса и его дальнейшую судьбу. Просто указать на наличие здесь диалектического момента — «скачка» в развитии — было бы совершенно недостаточно. Надо изобразить сам «переход» в новое качество и показать, как он стал возможен и необходим.

Мы уже отмечали, что между этими двумя типами мышления есть и нечто сближающее, и нечто расталкивающее их. Если «между ними что-то есть», то оно — можно заранее сказать — должно выразиться в таком противоречивом феномене, который разделяет и — именно благодаря разделению — связывает обе формы, служит переходным звеном между ними и делает их действительно «двумя» особыми ступенями развития. С обеих сторон — с каждой по-своему — оно должно находить определенное утверждение и вместе с тем подвергаться негации. Как переходное звено оно должно быть некоторого рода продолжением Возрождения, — таким, которое явилось бы вместе с тем отрицанием Возрождения и в свою очередь отрицалось бы им; оно должно быть в какой-то мере и предпосылкой философии нового времени, и вместе с тем быть отрицаемо ею и отрицать себя в качестве такой предпосылки.

Такое опосредование между двумя явлениями должно снимать себя в качестве опосредования и делаться чем-то непосредственным, самим по себе, особым явлением. Этим явлением была целая историческая полоса революционного переворота — Реформация с пронизывающим ее духом протестантизма. Вклиниваясь в качестве сложного опосредования между философией Возрождения и нового времени, протестантизм оказывается в противоречивой — родственной и чуждо-враждебной — связи с каждой из них, поэтому в дальнейшем нам предстоит рассмотреть по отдельности его отношения к той и другой философии.

Глава третья

ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ ГУМАНИЗМА

При рассмотрении ренессансной мысли мы ориентировались до сих пор в основном на итальянское Возрождение как наиболее представительное для характеристики исследуемого типа мышления. Теперь это мышление будет интересоваться нас в его развитии, и мы обращаемся к Северному Возрождению, поскольку в нем дальнейшая судьба гуманизма, принявшего новое отношение к религии, обозримее в переходных и завершающих моментах. У нидерландского гуманиста Дезидерия Эразма Роттердамского мы находим наиболее чувствительные точки соприкосновения и расхождения идей Возрождения и Реформации. Гуманизм Эразма выступил в одеянии христианского благочестия и сочетался с идеями внутренней церковной реформы и реставрации «евангельской чистоты» первоначального христианства.

Христианство представляется ему высшим этапом общего этического развития, достигнутого светской культурой античности, завершившейся учениями платоников, произведениями Цицерона и Сенеки. Только на почве дохристианской культуры — науки и этики древних — оказалась возможной более высокая, по мнению Эразма, форма дальнейшего нравственного совершенствования, определяющаяся задачей претворения христианского идеала.

В «Руководстве христианского воина» (1511) нравственное совершенствование человека рассматривается Эразмом как условие и отправной пункт христианского совершенства. Нельзя стать христианином, не ставши прежде человеческим, а бытие христианина никак не может означать отказа от человечности. То, что есть в нас собственно человеческого, образует «внутреннего человека»; употребляемое апостолом Павлом выражение «внутренний человек» — это, по Эразму, то, что философы именуют «разумом». Кто отделяет веру от разума или противопоставляет христианство философии, тот не понимает, что значит быть христианином. Человеческое знание и вера связаны преемственностью в предусмотренном богом мировом порядке и образуют нерасторжимую гармонию. Знание имеет пропедевтическое значение для христианской веры и служит подготовкой, а не противоположностью другому ее этапу, сверхразумному. На высшем — христианском — этапе человеческого развития разум оказывается внутри веры, неотъемлемой составной частью ее.

В этой концепции запечатлен и путь самого ренессансного гуманизма: от признания высокого значения человечности и человеческого достоинства и на основе этого — к высшим ценностям религии откровения, сверхчеловеческим, сверхразумным, божественным; от возрождения и обновления человека к возрождению и обновлению христианства; переход от воссоздания языческой мудрости к попыткам реставрировать также и веру евангельских времен, христианство в его предполагаемой первоначальной чистоте.

У Лоренцо Валлы обновление христианина, этическое и эстетическое возвышение его веры с помощью языческих пластов культуры делалось высшим пунктом собственно человеческого преобразования и принадлежало все еще системе светского гуманизма. В понимании Эразма, ученика Лоренцо Валлы, возрождение античных наук и искусств (Ренессанс в узком смысле слова), наоборот, оказывается составной частью христианского гуманизма. Такова концепция возрождения в северном гуманизме — язычество в нем христианизируется в отличие от итальянского гуманизма, где в христианство вводится целый мир языческих представлений.

Это историческое смещение акцентов очень важно для понимания общего строя и процесса ренессансного мышления: меняется пункт наблюдения, а не способ видения, не стиль мышления. Ни там, ни здесь связь гуманизма и христианства не расторгается, но в одном случае она выглядит иначе, чем в другом. Для

итальянского гуманиста преобразование прежней религии — лишь часть общей программы преобразования человека, производная часть; для Эразма нравственное обновление человека — неотъемлемое условие и внутренне необходимая предпосылка религиозного обновления.

Уже на этапе светского гуманизма был, так сказать, запроецирован мост к христианскому варианту его. В знаменитом диалоге Лоренцо Валлы (1407—1457) «О наслаждении или О высшем благе» (1431), проводится мысль, усиливающаяся во второй редакции диалога, названного «Об истинном и ложном благе» (1433), что настоящего наслаждения мы достигнем только в царствии небесном. В предисловии Валла разделяет удовольствия на земные и загробные и последние делает главным предметом трактата. «Наслаждение, — говорится там, — бывает двух родов, одно — в этой жизни, другое — в будущей, и нам необходимо рассудить об обоих, но так, чтобы мы увидели раньше предшествующую ступень, а затем последующую»¹

Сходного рода ориентир — в христианство — обозначен также у Пико делла Мирандолы в его «Речи о достоинстве человека».

В конце XV в. поворотом флорентийских неоплатоников к религии был ознаменован процесс перехода к христианскому этапу гуманизма. Это было время, когда над Флоренцией пронеслось предвестие Реформации. В страстных речах Джироламо Савонаролы прозвучали раздражение против развращенного духовенства, призыв очиститься от греха и встать на путь истинный. На гуманистов проповеди мятежного монаха произвели глубокое впечатление. Глава школы неоплатоников Марсилио Фичино сжигает свои ранние сочинения, написанные в духе Лукреция, и на старости лет отрекается от них. Его начинают посещать видения, Фичино верит в них и из язычника делается «воином Христа», становится священником. Пико делла Мирандола сжигает свои юношеские любовные стихи, раскаивается и обращается. Он комментирует «Молитву Господню», объясняет «Псалмы», раздаёт свои имения бедным, умерщвляет свою плоть и бичует себя, рекомендует племяннику читать днем и ночью Св. Писание. Сам же Пико под влиянием проповедей Савонаролы желает покинуть свет, надеть платье доминиканца из монастыря Св. Марка и проповедовать учение Христа по всей земле. Порывам благочестия предались и другие²

Место и роль флорентийских неоплатоников в истории ренессансного гуманизма определяется неустойчивостью, брожением, колебаниями между двумя системами, двумя ступенями гуманизма, кризисом восхождения к новой ступени. На этой переходной грани то светский гуманизм приобретает сугубо религиозную окраску, то религиозный — светскую, каждый поочередно выступая то формой для другого, то содержанием другого. В таком игрище едва уловимых превращений (и донныне доставляющих исследователям много хлопот) светский гуманизм получает известное завершение и выявляет в себе отправной пункт нового

этапа. Христианский гуманизм, в свою очередь, не устраивает, а как бы вбирает в себя предшествующую ступень. В нем имеют место и попытки согласовать смелые взгляды гуманизма с христианской религией, — и гуманистическое перетолкование христианства, и христианизация гуманизма; и разрыв с предшествующей традицией гуманизма, и новое обращение к той, в борьбе с которой он возник, возврат к средневековой традиции с целью расширения области полемики против последней и переосмысления ее.

В этом отношении, особенно у северных гуманистов, обозначился важный смысловой слой, связанный со стремлением овладеть изнутри и самую действительностью, находящейся по ту сторону гуманистической культуры и противостоящей идеалу свободного развития человека. Гуманисты взялись пробудить в этой заскорузлой действительности, — не знающей, что она не только доживает, но и переживает свой век, — самочувствование, дабы она смогла не только в гуманистическом, но и в собственном своем сознании выразить то, чем она томила, выявить вовне свое бремя, объективировать то, что прежде таилось в ней, и тем вернее отстрадаться и изжить себя. Задача гуманиста состоит теперь не в том, чтобы отчуждаться от старого сознания, а в том, чтобы возвысить его до своего, выставив вехи наиболее естественного пути восхождения, наиболее безболезненного перехода.

Весело, с шутками и хохотом расстаться со своим прошлым, — такой развязки ищут гуманисты. В «Похвале Глупости» (1511) Эразма разум гуманиста, развеселая Мория, приглашает на пир, где всякое неразумие, всякая глупость может не скрываясь выставить себя напоказ во всей наготе, может дать себе волю, разыграться, до конца разрядиться и исчерпать себя.

Способ прочищения сознания здесь — не бичевание неразумия, а его самоуничтожение через предоставление ему полной свободы. От глупости в данном случае освобождаются тем, что откровенно высказывают, выговаривают, проявляют ее, без утайки, без прикрытия.

Стремясь облегчить роды нового мировоззрения в условиях, когда сама концепция прогресса не имела еще никакого веса, и, можно сказать, никого не прельщала, Эразм, как и всякий из тогдашних властителей дум своего поколения, должен был призывать не к взлету, а к возврату к глубинным источникам. Сама устремленность вперед должна была принять форму нисхождения к первоосновам, погружения в первородное. Словом, новое должно быть представлено как воссоздание старого, как возрождение исконного, очищенного от пыли веков и наслоений, искажающих его облик; надо было показать, что новое в самой сущности своей не чуждо тому, что уже есть, и в самом корне не инородно и не противоречит старому, но в нем же и коренится: в основах, в недрах его; и что оно ближе к нам, чем кажется, непосредственнее, внутри нас самих, изначальнонее и истиннее.

Своеобразную роль играет при этом у Эразма диалектика, не только раскрывающая противоречивость, двуликость всех вещей, но и проникающая в их сокровенную сущность, срывающая личину, чтобы представить вещи в их истинном виде, высветить их изнутри, показав другое, подлинное их лицо, ибо «любая вещь имеет два лица, подобно Алкивиадовым силанам, и лица эти отнюдь не схожи одно с другим. Снаружи как будто смерть, а загляни внутрь — увидишь жизнь, и наоборот, под жизнью скрывается смерть, под красотой — безобразие, под изобилием — жалкая бедность, под позором — слава, под ученостью — невежество, под мощью — убожество, под благородством — низость, под весельем — печаль, и т. д.; коротко говоря, сорвав маску с Силена, увидишь как раз обратное тому, что рисовалось с первого взгляда»³

Обращение нидерландского гуманиста к первоначальной непосредственности, откровенности, наивности, простоте как к отправному пункту, где отказ от условностей, непринужденность, развязывание всех узлов должны полагать начало свободному многостороннему развитию человека и общества, неспроста соединяется в его сознании с ироническим представлением о «Глупости, царящей над миром». Чувствуется приближающееся потрясение основ католической церкви. «Похвала Глупости» в известном отношении подготавливает принцип протестантской веры, отрешающейся не только от богословско-схоластической разумности, но и от всякой рациональности.

Но простота и непосредственность веры, на которой сосредоточится религиозная реформация, — это только одностороннее, религиозное проявление Глупости; сама же по себе она беспредельна и выступает у Эразма принципиальной характеристикой всего бытия — самым обычным, массовидным, самоочевидным началом всему. Даже разум и сама природа начинают с нее. Житейское и обиходное словечко Эразм возвел в емкую культурологическую категорию, в которой иронически соединяется, переливается и высвечивает обилие смысловых оттенков. Он с удивительным искусством использовал ее для охвата многосторонности и выражения внутренней полемической заостренности гуманистического подхода в целом.

У Эразма это такое же самоочевидное, возводимое им от обыденности и повседневности до философской обобщенности начало, каким потом у Декарта будет сам акт сомнения, т. е. мышление, — то, в чем мы уже не можем сомневаться, самодостовверное и не нуждающееся в дополнительном обосновании. Глупости не надо доказывать свое право на существование, не надо искать иного оправдания себе кроме того, что она есть: «дурачусь, значит существую», — она сама предстает перед глазами всех, публично, сама говорит за себя, она есть то, что она есть, и нет надобности обосновывать это «крокодилитами, соритами, рога-тыми силлогизмами» и прочими «диалектическими хитросплетениями»⁴

В Мории-Глупости есть своя мудрость, и Эразм советует не забывать греческой поговорки: часто глупец в неразумии метким обмолвится словом. Специфическая ткань ренессансной мысли у Эразма неизменно сохраняется. Раскрыв широту и многообразие проявлений Глупости преимущественно в светских ее облициях, он особенно интересуется, далее, религиозной ее ипостасью, — не просто некоторой разновидностью Глупости, но высшим проявлением ее, а из всех следствий — выходом к разумности.

Эразм находит, что «христианская вера, — по-видимому, сродни некоему виду глупости и с мудростью совершенно несоместима». Сами основатели христианства — «люди удивительно простодушные, жестокие враги всякой учености», а среди глупцов всякого рода наиболее безумными кажутся те, кого воодушевляет христианское благочестие; они «во всем действуют наперекор здравому смыслу, словно душа их обитает не в теле, но где-то в ином месте»⁵, и божество, которого верующие христиане стараются достигнуть ценою стольких мучений и трудов, высшая награда за их благочестие — счастье экстатического слияния с божеством — есть также своего рода безумие.

Вторгшаяся в святая святых христианского мира и отождествляющая себя с самим духом религии Христа, Мория-Глупость оказывается уже далекой от раздольных светских пиршеств, в которых всякая глупость могла дать себе волю, разрядиться и изжить себя. Мория теперь как бы берет себя в руки и намеренно культивирует отказ от видимых благ, более того, проповедует «пост духовный, заключающийся в умерщвлении страстей, подавлении гнева и гордости, дабы дух, не удручаемый бременем плоти, мог с тем большей силой устремиться к познанию небесных благ»⁶ И в этом проявляется некая высшая мудрость Мории. Только уже на христианский лад. Эразм ссылается на апостола Павла: «Если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтобы быть мудрым» (1 Кор. III. 18).

Божественная Мория Эразма-гуманиста прозревает и предвосхищает такие перспективы христианского поста духовного, к которым протестантизм с гораздо менее ясным сознанием будет продвигаться через многие перипетии, блуждая наощупь по закоулкам, с длительными задержками, с попятными движениями. Охваченность предельными состояниями веры рассматривается Эразмом как момент восхождения к более разумному состоянию: «исступление» дает возможность приобщиться к «верховному разуму»⁷ Он толкует экстаз в духе философского пантеизма, а не христианского богословия: «А теперь задумаемся, какова та небесная жизнь, к которой с такими усилиями стремятся благочестивые сердца? Их дух, мощный и победоносный, должен поглотить тело. Ему тем легче будет совершить это, что тело, очищенное и ослабленное всей предыдущей жизнью, уже подготовлено к подобному превращению. А затем и самый дух этот будет поглощен бесконечно более могущественным верховным

разумом, и тогда человек, оказавшись всецело вне себя, ощутит несказуемое блаженство и приобщится к верховному благу, все в себе вобравшему»⁸

Само по себе «божественное безумие» Эразм называет «скудным». Для иных оно — конечная цель; ничего более достойного, чем это забыть, они и знать не хотят. «Одно они знают твердо: беспамятствуя, они были счастливы. Поэтому они скорбят о том, что снова образумились, и ничего другого не желают, как вечно страдать подобного рода сумасшествием»⁹ Для Эразма же такое состояние — не самоцель, а только средство перехода к новой жизни, к новой общности людей¹⁰

Глупости, достигшей предела, приходится, наконец «очнуться»: «Я позабыла всякую меру и границу». Это значит, что пора покончить с собою, Глупостью, забыть о себе, «выйти из себя» (тоже своего рода «экстаз»!) и перейти в иное измерение, что она и делает¹¹ Сопричастие к таинствам Мории-Глупости нужно людям, как и ей самой, не для вечного пребывания в них. Приходит время позабыть о глупости так же, как прежде ради нее было забыто об уме. Так и происходит благодатное очищение от наваждений Мории, пробуждение разумности и душевное оздоровление людей. «Очнувшись, они говорят, что сами не знают, где были — в теле своем или вне тела, бодрствовали или спали; они не помнят, что слышали, что видели, что говорили, что делали, все случившееся представляется им как бы в дымке тумана или сновидения»¹²

Выход из блаженного состояния Мории, впрочем, не однозначен. Из «Похвального слова» вытекают двусмысленности и неопределенности. Перед нами простирается поле открытых возможностей, и Эразм не предопределяет и не принуждает ни к одной из них, оставляя нам свободу выбора.

Возможности выхода к обновленному разуму в гуманизме остаются нереализованными. Гуманистический разум не выходит за намеченную им же самим грань, не порывает с теми контекстами и не освобождается от тех связей, в которых он только и может существовать в своей исторической качественной определенности.

«Спущенные» на землю и переработанные светскими гуманистами ценности религии оказались в христианском гуманизме снова вознесены высоко над миром. Небосвод веры поддерживается теперь мощью Атлантов Возрождения. Не столько бог опора для них, сколько они сами опора для бога, и насколько распрямятся гуманист в полный рост, настолько же вознесет он над собою небесное царство. Основа остается не христианской, а человеческой. Потому и следует называть рассматриваемое явление христианским гуманизмом и отличать его от христианского возрождения, — последнее связано с протестантским движением, нацеленным на преобразование религии, и гуманизмом не является. Иначе говоря, в первом случае мы имеем дело с разновидностью (или ступенью) гуманизма, во втором — с разновидностью (или ступенью) христианства.

Именно очеловечение христианства выступает в программе

Эразм как путь обновления. Реформация, как кажется, выдвигает встречную задачу: христианизировать человека и человечность посредством обновления веры. Но после сближения на перекрестке оба пути расходятся.

В чем же дело? Ведь протестантов так роднит с представителями гуманизма то, что они не порывают с христианством, но и не продолжают средневековую его традицию. Деятельность тех и других объективно направлена на ниспровержение духовной диктатуры церкви, на преодоление господствующей идеологии феодального общества — католицизма. Оба течения оппозиционные. Там и здесь энергично раздаются голоса против «жирной набожности» (как называл Эразм господствующее стремление церкви того времени к чисто внешнему характеру религии, к обрядному блеску), за церковную реформу и обновление христианства в духе искреннего благочестия, но контексты обновления веры там и здесь различные: светский — в гуманизме и собственно религиозный — в протестантизме¹³ Именно светская позиция не может удовлетворить протестантскую душу. Гуманист приносит с собой в храм радость и наслаждение, протестант же покидает его угрюмым и аскетичным: не к такому обновлению стремится он. Протестант видит свою задачу в том, чтобы вырвать христианскую веру из всяких связей и сочетаний. В гуманизме преобразование религии — лишь часть общей программы преобразования человека, производная часть, а в протестантизме — самое важнейшее дело, если не все, то корень всего.

Приняв лишь незначительную долю культурных традиций Возрождения и односторонне развивая эту часть наследия, религиозная реформация очень скоро заглушила и подавила в себе богатство прочих его потенций и противопоставила себя ренессансному гуманизму в целом. Гуманизм же стремился сохранить себя в обособленности от этого своего следствия как нечто самостоятельное наряду с ним, удержать в себе первоначальное многообразие импликаций и широту нереализованных возможностей, осуществление любой из которых было бы сопряжено с отказом от прочих, т. е. увлекало бы в односторонность и разрушало бы специфически ренессансный интеллектуальный настрой, первый опыт чего был теперь перед глазами и подтверждал, что ограничение есть отрицание.

Своим развитием Ренессанс подготовил Реформацию, но тем самым подготовил и свое отрицание; тенденция Возрождения к самоотрицанию обособилась и в образе протестантизма превратилась в самостоятельный фактор антивозрожденчества. Отправляясь при своем возникновении от некоторых элементов гуманизма Возрождения и используя их, протестантизм по мере своего развития стремительно изживал и искоренял их в себе. Это отчетливо прослеживается при анализе учений и деятельности выступивших друг за другом трех зачинателей реформационного движения: Лютера, Цвингли и Кальвина.

Гуманизм оставался идейной ориентацией узкого круга куль-

турных слоев общества, ярким и пышным цветком, резко выделявшимся на широком фоне неграмотности, невежества, заботы, религиозных предрассудков и суеверий в народных низах. Между этими двумя слоями общества царили взаимное непонимание, недоверие, подозрительность, опасение. Проповеди ранних реформаторов оказались куда ближе сознанию народных масс. Не от гуманистов, а от реформаторов, к которым в XVI в. перешла идейная инициатива в истории Западной Европы, заимствовала крестьянская революция в Германии лозунги борьбы.

Будучи сродни с Возрождением по своему происхождению из недр феодального общества, по своему арсеналу, подготовленному Возрождением, Реформация была все же отличным от него начинанием. Оба течения, оппозиционные, каждое по-своему, по отношению к феодальному обществу, создали системы ценностей, не совместимые друг с другом: одна вела к религиозному скептицизму, культу разума и духовному освобождению человека от пут догматизма и церковных предрассудков, другая, будучи сама по себе идейным ограничением широты гуманистического подхода, отрицанием в нем светского начала, стремилась деспотически подчинить мирскую жизнь человека жестким религиозным нормам протестантской морали. Последнее обстоятельство тесно связано со спецификой Реформации как течения более радикального, более непримиримого к традиционной феодальной идеологии — католицизму, нежели гуманизм¹⁴

Гуманизм предшествовал и сопутствовал Реформации. Гуманистическая утопия всеобщей гармонии столкнулась с реальностью распрей в христианском мире. Напору конфессиональных противоречий гуманисты не смогли противопоставить ничего практически действенного. В «Жалобе Мира» (1517) Эразм с горечью признает, что Мир изгнан даже из последнего своего пристанища — из сердца отдельного человека, что согласие превращено в абстракцию, не находящую ни малейшего приюта в действительном существовании. Над иллюзорным миром среди верующих возобладавало примирение с фактом конфликта и согласие на участие в рознях. Одиноким миротворческим призывам к единению всех христиан перекрывались и заглушались воинственными криками из обоих расколовшихся и враждующих лагерей христианства, равно непримиримых друг к другу и к примиренчеству, презирающих миротворчество, терпимость и нейтральность. Церковная реформация XVI столетия направила развитие общественной мысли по иному руслу нежели то, которое прокладывалось гуманизмом.

В самом начале реформационного движения Эразм был благоприятно воспринят сторонниками Лютера, поскольку высказывал свое презрение к теологам и монахам и возбуждал недовольство и возмущение состоянием церкви. Он выступил «Иоанном Крестителем Реформации» (П. Бейль). Сохранилась старая гравюра XVI в., изображающая Лютера и Гуттена несущими ковчег религиозного раскола, а впереди них Эразма, танцем открываю-

щего шествие. Она верно определяет роль Эразма в подготовке дела Лютера.

Но Реформации Эразм не принял. Его оттолкнули нетерпимость и фанатизм Лютера, презрение реформатора к разуму и светскому знанию. Крылатое выражение, пущенное в ход кельнскими богословами, гласило: «Эразм снес яйца, которые высидели Лютер и Цвингли»¹⁵ Но Эразм впоследствии заметил, что он отрекается «от цыплят подобной породы». Отречение оказалось взаимным.

Христианский гуманизм, представителями которого были Джон Колет, Томас Мор, Гийом Бюде, Лефевр д'Этапль, Иоганн Рейхлин, а бесспорным главой Эразм, продолжал оставаться гуманистическим, а не реформационным движением. Попытки возродить идеи и идеалы раннего христианства, «возвратиться к истокам», сочетались у Эразма и его сподвижников с обращением к античной культуре, науке, философии, искусству, а такого рода «философия Христа» (как называл Эразм свое мировоззрение) не очень-то вязалась с идеями реформаторов, выступивших именно против всякого рода сочетаний и связей религии с нерелигиозными формами сознания.

Глава четвертая

ИДЕЙНЫЕ КОРНИ ПРОТЕСТАНТИЗМА

1. Генезис протестантизма

Идейно протестантизм вырос из глубин католической религии и отправлялся от безусловного принятия ее предпосылок. Это была попытка воссоздать христианство из его первооснов и первоначальных его условий, попытка возродить раннее христианство в его предполагаемой чистоте, воссоздать учение Иисуса Христа в его простом изначальном облике, не замутненном последующими историческими наслоениями. Это направление не претендует на новизну, скорее напротив, субъективно оно ориентировано на возврат к истокам и на усиление того принципа веры, который содержится и в католицизме. Но этот принцип настолько интенсифицируется, что доводится до обособления и делается фактором раздвоения на внутреннее — личную веру, и внешнее — обрядность, возросшую в римской церкви за счет или взамен расслабления и упадка веры. Это разведение и противопоставление появляется как результат кризиса церковной религии, как реакция на ее деградацию.

Мы имеем в протестантизме, с одной стороны, продолжение развития христианского вероисповедания, интенсификацию его (христианин по набожности превращается в христианина по убеждению), и именно поэтому данное направление, с другой стороны, выливается в мощную оппозицию католической церкви и превращается в новое начинание, в активную сторону разложе-

ния католицизма, противоположную последнему. Куно Фишер верно подчеркнул своеобразие этого преобразования: «Чтобы сдвинуть с места мир, нужно искать точку опоры вне его. По отношению к церкви дело обстоит иначе. Нужно пребывать в ней и притом в самой глубокой вере, чтобы подорвать господство церкви и изменить основы веры. Это преобразование и обновление религиозного сознания есть реформация в церковном смысле»¹

Примечательно, что «месторождением» реформационного учения оказалась монашеская среда, что «революция началась в мозгу монаха»². По сравнению с мирянами и священниками монахи принадлежали к самым «совершенным» в католической церкви, они были оплотом и опорой средневекового церковного строя. Монастырская жизнь удовлетворяла всем условиям следования Христу, так как в своих обетах бедности, целомудрия и послушания она выражала отречение от всех земных отношений: собственности, семейства и отечества. Монахи были «небесными людьми, или земными ангелами». Один умерший в 1137 г. картезианский приор по имени Гвиго писал своим духовным братьям: «Ваше звание самое высшее; оно оставляет небо позади себя, оно равняется с ангелами и по чистоте своей подобно ангелам. Ибо вы дали обет не только святости, но полноты всякой святости, высшего размера всякого совершенства»³. Монастырь был «Хананом», которому мир противопоставлялся как «земля египетская». Переход из мира в монастырь назывался «обращением».

Лютер, прежде чем он сделался реформатором, рьяно исполнял требования монашеского образа жизни: подвергал себя всевозможным лишениям, умерщвлял свою плоть, проводил целые ночи в молитве и посте, по целым дням не принимал ни пищи, ни питья, испытывал на себе все монашеские самоистязания, на которые были так изобретательны средние века, с такою ревностью, как будто хотел «приступом взять царство небесное». Словом, он был истый, совершенный монах, какой когда-либо существовал. Как ни странно, но именно такую — самой глубокой, усердной и фанатической — практикой монашеского аскетизма было подготовлено новое внутреннее состояние и воззрение, отвергающее необходимость «дел» для спасения и упраздняющее монашество как особую сферу религиозной деятельности и как оазис святой жизни. Лютер пришел, наконец, к тому мнению, что священнейшие и величайшие заслуги монаха или пастыря сами по себе не имеют перед богом никаких преимуществ в сравнении с полевыми работами крестьянина и повседневными занятиями хозяйки дома. Более того, даже и вовсе не следует видеть богоугодное дело в том, что, по выражению Лютера, «несколько сумасшедших святош терзают и умерщвляют свою плоть»⁴

Для понимания того, как из глубинного и самого тесного средоточия католицизма возникает реформаторское учение, вдохновляющееся идеалами раннего христианства, надо иметь в виду, что по замыслу своему монашество предназначено было отвечать типу первоначального христианства. На вопрос, какое

место в церкви занимают идеалы великой начальной эпохи, католицизм отвечал указанием на своих монахов и монахинь, — полные тем единым, в чем истинно нуждается человек, они порвали связи, наиболее крепко приковывающие человека к этому миру. Монах и монахиня делают больше того, что требует долг от человека, — они исполняют не только общие заповеди, но и советы апостолов (1 Кор. VII). Макиавелли как-то заметил, что христианская религия давно бы уже погибла без своего возобновления Франциском и Домиником. Вернее было бы сказать, что не будь этой могущественной армии спасения, предоставившей себя в распоряжение папства, последнее скорее пришло бы к катастрофе. И тем не менее именно в фантазии нищенствующих монахов возродился идеал божьего царства, возродился в условиях отчаянного разложения существующей папской церкви.

В XV столетии растление нравов как белого так и черного духовенства дошло до отчаянных пределов. Напрасно издавали епископы и синоды одни за другими самые строгие постановления против конкубината, он продолжал существовать как и во время, предшествовавшее его воспрещению; и кухарка священника, которой для того, чтобы стать его супругой, часто недоставало лишь церковного благословения, была еще довольно невинным явлением в сравнении с теми нравами, которые делали из монастыря настоящую высшую школу самой ужасной безнравственности. Монахи слишком уж часто своим поведением и действительным образом жизни не только не выражали идеала «земных ангелов», но скорее порочили его.

Это означало, что самая сердцевина церковной жизни подвергалась безудержному разложению. Реакция на данное обстоятельство не замедлила сказаться. Характерный тип ее выразился, в частности, в гуманистической критике. Эразм нещадно бранил монахов, называл их мотами, тиранами, сравнивал с наростами и чирьями, неподражаемо изобличал их гнусность и коварство. Но при всем том оставалась неприкосновенной главная первоначальная цель основателей орденов, и ни монашеский, ни церковный идеал в целом не упразднился.

Лютер же увидел здесь то, что упускали из виду его предшественники и большинство современников, — увидел не случайное или произвольное отклонение от идеала святости, которое могло бы быть поправимым, а коренное расхождение, радикальное раздвоение и острейший раскол между подлинным и наличным (соответственно: внутренним и внешним, духовным и телесным) бытием каждого христианина. Виттенбергский реформатор взялся не замазывать слишком явно намечавшуюся здесь трещину, как это делалось до него, и не пытался делать вид, что дело не так уж плохо, а напротив, довершил раскол — сначала просто легализацией, признанием непреложности его существования в субъективнейшем средоточии жизни христианина, т. е. указанием на наличие противоречия не между явлением и сущностью, а в самой сущности.

Отсюда следовало, что сложившееся к тому времени религиозное бытие подлежит основательнейшей перестройке. Ведь порок усмотрен не в способе существования принципа, а в самом принципе. Потому все усилия должны быть направлены не против «превратного» существования принципа, а против самого принципа превратного существования. Плохое дерево может приносить лишь плохие плоды. Хорошее дерево, которое должно приносить хорошие плоды, является для Лютера поначалу скорее идеальным, чем реальным, или, лучше сказать, пока что лишь идейно проектируемым, противоположным реально существующему, из которого (существующего), однако, только и вырастает как должное страстно желаемый идеал, понуждающий человека усердно трудиться над его осуществлением, в процессе чего и реализуется новый тип человеческой личности.

Молодой Марк несомненно удерживал в своем сознании образ протестантской духовной ситуации, — не поскольку она религиозная, а поскольку она революционная. «То обстоятельство, — рассуждал он, — что земная основа отделяет себя от самой себя и переносит себя в облака как некое самостоятельное царство, может быть объяснено только саморазорванностью и самопротиворечивостью этой земной основы. Следовательно, последняя, во-первых, сама должна быть понята в своем противоречии, а затем практически революционизирована путем устранения этого противоречия»⁵

У Лютера речь идет, собственно, о преобразовании личности, об изменении самой природы христианина, так чтобы добрые дела вытекали из характера самой личности, — из принципа, на котором она основывается в своих поступках. «Верны, — настаивает Лютер, — очень верны изречения: добрые благочестивые дела никогда не сделают доброго, благочестивого человека, но добрый и благочестивый человек совершает дела добрые и благочестивые; дурные (böse) дела никогда не сделают дурного человека, но дурной человек совершает дурные дела». «Итак, всегда сама личность (die Person zuvor) должна прежде всего сделаться доброй и благочестивой, чтоб получились добрые дела. Каковы вера или суеверие (Unglauben) человека, таковы и дела его. а не наоборот»⁶

Путь перестройки характера личности в протестантизме, согласно замыслу своему, предполагается проложить через возвращение к первоначальным основам христианства. Они не чужды, вообще говоря, и римской церкви, но выводимый из них и определяемый только ими образ жизни по необходимости вступает в непримиримое противоречие со всем средневековым устройством религиозной жизни. Раскол с церковью осуществляется не через отклонение от церковных основ, а через самое глубокое погружение в них.

2. Эволюция «добрых дел» католицизма и «sola fide»

Реформаторское учение не может быть достаточно правильно понято вне противопоставленности его учению о «добрых делах», выработанному средневековой римской церковью. Под добрыми делами вошли тогда в обычай и разумелись почти исключительно дела внешнего благочестия — посты и другого рода умерщвления плоти, паломничества к святым местам, хождения на поклонение чудотворным иконам, пожертвования в пользу церквей и монастырей и т. п. При этом церковь пеклась, чтобы добрые дела ее сынов были ощутимы для нее, не проходили мимо ее рук, и отдельные служители не упускали при этом из виду личную заинтересованность, умело сочетая ее с общим приумножением церковных богатств. Былое отречение от мира давало теперь обильную жатву, вполне земную. Бывший некогда бескорыстным аскетизм стал щедро вознаграждаться звонкой монетой. С самого начала претендовавшая быть институтом спасения верующих от грехов, церковь обзавелась, наконец, и «армией спасения», распространяющей индульгенции.

Против этого способа отпущения грехов возражал уже Гус, и торговля индульгенциями стала непосредственным поводом Реформации XVI в. Понятно, что в невежественной пастве такой путь обретения царства небесного, пропагандируемый церковью, должен был извратить все нравственно-религиозные представления. Религия для огромного большинства обратилась в мертвую формальность или грубое суеверие, нравственность — в механическое исполнение требований, имевших очень мало общего с евангельским учением.

Этот крайностью была возбуждена и приведена в действие другая: желая как можно рельефнее выставить свое знамя против знамени римских фарисеев, Лютер провозгласил свой тезис: «sola fide», — оправдывает только вера.

Католическая церковь делала «греховность» христианина предметом торговли. О впадении в религиозный фетишизм свидетельствовала не только продажа индульгенций, но и то обстоятельство (упускаемое обычно из виду критиками), что эти справки об искуплении грехов находили покупателя, т. е. не только предлагались, но и имели спрос. Народ тянулся к Тецелю за индульгенциями. Против этого — отнюдь не только символического, но вместе с тем и вполне ощутимого материального самоотчуждения христианина, — религиозная реформация выдвинула куда более глубокое и основательное самоотчуждение: духовное.

В продаже индульгенций Лютера возмущала не только несправедливость торга, где цена спасения диктуется от имени всевышнего церковным институтом; и дело даже не в замене этого священной торговлей «по совести и справедливости», без всякого посредника, к которому, впрочем, и «уплывают» не только комис-

сионные, а вся предназначенная богу плата; дело, в конечном итоге, в принципиальной неприменимости каких бы то ни было, даже самых возвышенных, отношений расчетливости с богом.

Не денежное пожертвование, а жертва человеческого сердца и его эгоизма ведет к спасению. В этом заключалась тема «Немецкой теологии», за что и ценил ее Лютер и чтил наравне с Библией и Августином. Каждый должен жертвовать самим собою, своим собственным греховным сердцем, — вот что сделает христианина праведным, вот чем достигается, по Лютеру, священство верующего.

Последняя степень религиозного закабаления вызывает и крайнюю степень возмущения, — не бунт, а освобождающее веяние революции, или, поскольку форма остается религиозной, — не ересь, а реформацию. Августинский монах сделался церковнее самой церкви, и потому отделился от нее. Особенности реализации этого деяния выявились и в результатах его. Дело спасения христианина оказалось вырвано из рук католической церкви, соблюдение внешней обрядности обесценилось. Вера, говорит Лютер в сочинении «О свободе христианина» (1520), без всяких дел превращает человека в благочестивого, блаженного и свободного. Душе нисколько не помогает, когда телесно молятся, постанут, паломничают и совершают добрые дела. Вера должна производить дела, как дерево плоды, так как не плоды держат на себе дерево, а дерево плоды. Лютер, по словам Маркса, «освободил человека от внешней религиозности, сделав религиозность внутренним миром человека. Он эмансипировал плоть от оков, наложив оковы на сердце человека»⁷

Если Лютер учит, что в душе должно утихнуть всякое противоборство, что человек должен «сокрушиться сердцем» и полностью «смириться», отречься от собственной воли и разума и осознать полную ничтожность своей воли перед божественной, то отречение это есть только обратная сторона положительного желания, как в молитве Иисуса: «Да свершится не моя, но Твоя воля!» Признание высшего начала в себе единственно значащим составляет в религии самую интимную форму веры. Это есть беспредельное доверие к божеству, сопровождаемое живым желанием, чтобы высшая ценность целиком вступила в свои права⁸

Пока человек смотрит на себя как на отдельное Я, он стоит на низшей ступени, пребывает в отделении от бога. Даже кажущееся лучшим, самым чистым хотение творить божественную волю должно быть уничтожено. В этом состоянии отрешенности человек становится «праведным», и тогда бог открывает себя в человеке. Бог один действует в нем. Человек, как человек, при этом должен только терпеть, пребывать в покое, молчать. Это было известно и в средневековой мистике, которая использовалась протестантами как посылка к следующему решительному переходу. Праведник больше не имеет собственного желания, его воля растворилась в божественной воле; но как только он почувствовал

это, он уже свободен в действиях, его не стесняют никакие пределы — ни законы, ни запреты, он творит все, что только захочет, потому что он хочет только того, чего хочет бог.

Реакция против «добрых дел» католицизма вылилась в крайность «*sola fide*» и учение о божественном предопределении, пастойчиво защищаемых протестантами. Мрачное и суровое, это учение делалось источником несокрушимой энергии, необходимой для революционных переворотов. «Оно не годилось для мирного развития, — верно отмечает К. Арсеньев, — и в спокойные эпохи скоро уступало место более трезвым, рациональным взглядам; но в период бури и борьбы оно создавало таких людей, как французские гугеноты первого поколения, как нидерландские «*гнейсах*», как английские пуритане, таких людей, как Кромвель, Колиньи, Вильгельм Оранский, Вильгельм III»⁹

Глава пятая

ПРОТЕСТАНТСКАЯ ВЕРА И РАЦИОНАЛЬНОЕ ПОЗНАНИЕ

1. Протестантизм и схоластическая философия

При исследовании роли протестантизма в становлении философии нового времени, особенно в становлении новой формы рационализма, необходимо обратить внимание прежде всего на затруднительные и противоречивые моменты, среди которых в первую очередь надо отметить откровенную враждебность реформаторов к разуму и философии.

Правда, в знаменитом выступлении на заседании Вормсского сейма (1521) Лютер открыто заявил, что для него авторитеты только свидетельства Писания и доводы разума. В спорах о вере с католиками и между собой протестантам приходилось, конечно, прибегать к доводам разума, и, как подмечал Лейбниц, «всякая секта охотно пользуется разумом, поскольку она рассчитывает получить от него помощь; но когда разум изменяет, сейчас же поднимается крик, что это дело веры, которая выше разума. Но противник мог бы пользоваться тем же самым приемом, когда стараются убедить его, если только не объяснят, почему это не было позволено ему в совершенно аналогичном как будто случае»¹

Борьба, завязанная в протестантизме сначала против схоластической диалектики, не ограничилась низвержением «слепого лукавого язычника» Аристотеля, а доводилась многими тогдашними проповедниками до обвинения в ереси всякого человеческого знания и даже вообще разума, против которого посыпались громы: он не дух Божий, а скорее напротив, самый ярый противник его. Также и у Лютера в сочинении «Против небесных пророков» (1525) появляются страстные нападки на естественный разум,

эту коварную «Frau Hulda», к которой чернь все еще взывает о разрешении религиозных вопросов, «как будто не ведомо нам, что разум есть блудница сатаны и может только порочить и хулить все, что глаголет и творит Господь Бог»²

Развитие, или, что в данном случае то же, сужение программы Лютера, сведение ее к реформе церкви, релевантно изменению отношения реформатора к ценностям гуманистической культуры вообще, к свободе воли, к науке, к философии, к свободе мышления.

Глубже уяснив себе принципы собственного учения, Лютер очень скоро выступил против всякого привнесения разумности в дела веры. В данной связи немалым соблазном было бы провести следующего рода рассуждение об объективно созидательной роли протестантизма в освобождении мышления. Если происходит высвобождение веры от пут, связывающих ее с разумом, то и разум, отрицаемый верой, исключаемый из ее сферы, тем самым, по-видимому, отпускается «на волю» и оказывается предоставлен собственным силам: происходит обоюдное высвобождение от взаимного смешения, от уз, связывающих их друг с другом. Самостоятельность философии была бы тогда пассивным побочным продуктом процесса, происходящего за ее пределами, была бы результатом активизации сосредоточившейся в себе веры. Не подтачиваемая никакими сомнениями, фанатически непреклонная, отрешенная от разума, «безумная» вера сама создавала бы в качестве противовеса себе вытесняемый ею за ее пределы и обретающий тем самым автономию разум.

К сожалению, протестантское расторжение уз с разумом не равнозначно освобождению разума от веры. Выступая за чистоту веры, протестантизм тем самым не открывал для существовавшей в то время философии поприща свободного самостоятельного развития, он только оставлял ее в лоне средневекового католицизма, где все направлено было не на разделение философии и богословия, а как раз на пресечение подобных попыток и на укрепление издавна сложившейся связи, в которой, как известно, философии отводилась исключительно только служебная роль.

Когда некоторые аристотелики брались защищать две противоположные истины (например, по вопросу о смертности или бессмертии души), одну — философскую, а другую — теологическую, то церковь резко враждебно реагировала на это и увещевала к уничтожению возникшего разрыва между богословием и философией. Латеранский собор, состоявшийся в 1512—1517 гг. при Льве X, воспротивился обособлению философии от богословия, и разрыв между верой и разумом был громко отвергнут тогдашними прелатами и докторами. 19 декабря 1513 г. папа выступил с буллой, в которой властным окриком предостерегал против опасной игры с «двойкой истиной». Осудив учение о двойственной истине, собор в Латеране вместе с тем потребовал от христианских философов отвечать на сомнения и скептические аргументы

относительно загробной жизни и прилагать все силы своего ума, чтобы сделать христианскую истину убедительной и приемлемой на разумных основаниях.

В стараниях церкви удержать нерасторгнутыми узы между разумом и верой получалось много несообразного, и пытающийся отстаивать церковную точку зрения, если бы он выставил свои доводы и разъяснения того, что же он утверждает, запутался бы в собственных рассуждениях, может быть, не меньше того, кто попытался бы распутать их. Если церковь требовала признания, что ее учения сверхразумны, то аргументы разума против церковных догм, казалось бы, нечего и принимать во внимание и незачем трудиться опровергать такими же доводами, сама вера — более могущественное опровержение. Но на том же настаивает и теория двойственной истины, которую церковь отвергает, требуя теперь уже признания, что ее истины не могут быть противоразумны, что разум имеет своей задачей лишь сделать понятным и убедительным содержание теологии. Если же разум, вставший на эту стезю, приходит к выводам, расходящимся с религиозной истиной и даже противоречащим ей, он должен подчиниться вере. Тогда истины веры приходится снова признавать либо сверхразумными, либо противоразумными, и, значит, снова открывается путь к философствованию на основе теории двойственной истины, т. е. к новому разрыву, который опять отвергается.

Такая софистика заключалась не только в мыслях и суждениях, но и в действиях: процесс над последователем авероизма Лючилио Ваннини, учиненный в 1619 г., протекал в совершенно таком же русле и завершился костром. Господствующим стремлением в католическом богословии было не расстаться с философией, а подчинить ее авторитету церкви, не отлучать разум от веры, а принудить его к послушанию и повиновению. Философии отводилась пустая и бессмысленная работа: обосновывать догмы, которые и без того не дозволялось ставить под сомнение. Требовалось лишь уяснить, причем в предуказанном церковью направлении, и истолковывать то, что признавалось вместе с тем выше разумения.

Мышление должно было оставаться несвободным. На долю схоластической философии выпадало, собственно, обсуждение лишь второстепенных вопросов, не допускалось, чтобы полемика затрагивала существо дела, содержание самой веры. Поэтому философия стала вдаваться в бессодержательные абстрактные рассуждения и споры: бывшая ареной рыцарских состязаний, боев и турниров, Европа стала теперь и ареной турниров мысли.

Где проходит грань между философией и теологией? Это в католицизме устанавливалось, когда в том была надобность, и определялось соображениями, всегда внешними природе философии, охранительными для богословия, предостерегающими как против попыток иных из схоластиков разделять (в духе «двойственной истины») религию и философию, так и против попыток отождествлять их. Католичество намеренно держалось неопреде-

ленной середины в этом вопросе, не признавая указанного разграничения во всей его полноте и строгости, чтобы всегда иметь возможность манипулировать ходом философской мысли и приспособлять ее к своим интересам.

Реформаторство питало откровенную неприязнь к существующей философии. Лютер понимал под философией схоластику, и толковавшийся в духе средневекового схоластицизма Аристотель был предметом его гнева. В Германии многие протестантские богословы, сколь возможно более удаляясь от схоластической философии, господствовавшей среди их противников, дошли до пренебрежения к философии вообще, ставшей в их глазах подозрительной.

Ситуация в лоне протестантизма дает весьма любопытный материал для сопоставления ее с условиями, в которых католицизм оставался господствующим. В пореформенной Германии, в Гельмштедте, разгорелся спор между лютеранским богословом Даниилом Гофманом и философом Корнелием Мартином по вопросу об отношении аристотелизма к протестантской теологии, но здесь философ-схоласт стремился примирить философию с откровением, а теолог-протестант противился этому.

Схоластика содержит в себе в качестве момента стремление к обособлению от богословия и самостоятельному философскому развитию, но когда внешние условия начинают благоприятствовать этому ее желанию, она пасует перед тем, к осуществлению чего стремится, и добровольно возвращается к своему средневековому статусу, к прежним условиям, в которых ее тенденция к разрыву с богословием не должна получить завершения, цель — удовлетворения. Ни новые условия, ни собственные изменения, которые претерпела эта философия в своем развитии, не вывели ее из-под церковной опеки и не сделали самостоятельной.

Исходя из своего понимания разума как принципиально несамостоятельного и способного только к выполнению внешнего ему назначения, схоластики выступили с запоздалой поддержкой его, полагая, что лишенный узды, потерявший управление, он превратится в слугу без хозяина и, не имея предписанного ему направления, станет действовать по случайному произволу. До понимания подлинной свободы и автономии разума схоластики никогда не дошли.

Протестантское отвержение схоластики отнюдь не было потерей или издержкой на пути к новой философии. Разум в том его виде, в каком он отвергался протестантизмом, не мог стать источником становления новой философии, он был чужд и враждебен самому ее появлению и оставался орудием в руках католичества против самостоятельности философии.

Итак, от какого разума протестантизм отгораживает веру? Прежде всего от разума, преднайденного в той его форме, в какой он существовал в рамках католицизма, в системе средневекового мировоззрения, от разума несамостоятельного, приспособленного к оправданию существовавшего церковного строя, оплота средне-

вековой сословной иерархии. Это был разум сервильный, богословско-схоластический. Выдрессированный в услужении католичеству, он заискивал теперь и перед противниками его и готов был стать слугою двух соперничающих вероисповеданий. Поскольку протестанты сталкивались с разумом прежде всего именно в этой его форме, то можно понять и правильнее оценить их презрение и ненависть к нему, как и брезгливое лютеровское: «потаскуха дьявола». Внутри протестантизма такой разум мог лишь запутывать отношения между сектами, вместо того, чтобы прояснять, и потому на практике изживал себя и устранился.

Отвергнув авторитет папского престола в делах веры и очистив веру от разума, протестантизм отстранил и те неопределенности и двусмысленности в отношениях веры и разума, которые создавались и поддерживались внутри католической церкви. Но само по себе протестантское очищение веры (борьба как против разума, срощенного с верой, так и против веры, срощенной с разумом) еще не могло стать одновременно непосредственным условием автономии разума и сделаться тождественным свободному развитию философии. Ближайшей целью в протестантизме была не свобода философии, а свобода от философии. Преобразование религии не простиралось на философию. Протестантизм непосредственно работал над устранением старой, схоластической философии как философии вообще, а не над созданием новой.

2. Вопрос об истине. Скептицизм. Догматизм. Знание

Протестантизм столкнулся также с гуманистической мыслью Возрождения и отверг сам способ ренессансного подхода к вопросам вероисповедания. Когда Эразм Роттердамский (в трактате «О свободе воли», 1524 г.) пытается в полемике с Лютером продолжить ренессансный стиль обсуждения вопросов в качестве диспутанта, а не судьи, как исследователь, а не как догматик, Лютер (в своей отповеди «О рабстве воли», 1525 г.) не соблюдает этих условий диалога и не может соблюсти в силу самой своей мировоззренческой установки — не на увязывание разногласий, а на размежевание и борьбу: нужны не обдумывания да рассуждения, а действия, не исследование, а непреклонная вера, не колебания, а решения, не лавирование между Сциллой и Харибдой, а определенный выбор позиции — условия несоизмеримые с гуманистическими принципами полемики. «Да оставят нас, христиан, скептики и академики, — гремит Лютер, — да пребудут с нами те, которые высказывают определенные утверждения вдвойне упорнее, чем сами стоики. Сколь же смешон будет мне тот проповедник, который сам верит нетвердо и не настаивает на том, что проповедует! Что же ты все-таки утверждаешь, — продолжает Лютер против Эразма, — что ты не любишь утверждения и что этот образ мыслей тебе кажется лучше того, который ему противостоит?»³

Старый гуманист из Эрфуртского кружка Иоганн Крот Рубиан, следивший за мнениями в Италии об учении Лютера, тонко нащупал предел возможного приближения гуманистов к этому учению, отметив, что иные из них находили, «что Лютер в сущности прав, но что этого не следует признавать, потому что это может вызвать опасное потрясение существующего положения вещей»⁴ Это показывает, что по крайней мере часть гуманистов совсем не были слепыми последователями римских воззрений и хорошо понимали необходимость церковной реформы, но они хотели реформы сверху, посредством собора и, вполне признавая справедливость тяжких обвинений, выставленных против иерархического строя, все же не находили оправдания лютеровской установке на разрыв с церковью.

Надо было иметь достаточно интеллектуальных и духовных сил, чтобы возвыситься над наличной ситуацией и утверждать неосуществимую для того периода благородную мечту о возможности отвлечься начавшийся тогда раскол в христианстве принятием «третьего пути», который в то время мог существовать лишь в воображении и быть только «теоретическим», — в высшей степени благоразумным, но совершенно нереализуемым на практике и бездейственным. Практическая значимость, осуществимость и социальная действенность этой идеи гуманистического пути принадлежала более отдаленному будущему.

Во время неистовых религиозных битв Эразмова идея примирения была так же неисполнима, как и желание его соблюсти нейтральность. Поэтому гуманистическим противникам лютеровской реформации приходилось в это бурное время искать последнюю опору в той самой церкви, которую они когда-то осмеивали. Однако «третий путь» все же продолжал существовать в узком круге верных последователей Эразма, оставшихся преданными идеям гуманизма и сохранявших тот интеллектуальный настрой, подлинные черты которого вовсе не обзрываются или представляются в совершенно превратном свете приверженцами враждующих лагерей христианства и также некоторыми интерпретаторами, рассматривающими гуманизм этого периода сквозь призму взглядов его тогдашних противников: гуманизм ложно представляется в этих случаях как результат беспринципности, страха, слабости духа. Стефан Цвейг достаточно ясно показал, что это не так. Порвав с Лютером, Эразм в то же время не прекращал критику пороков католической иерархии. Путь гуманиста в сложной для него обстановке, подчеркивает также и А. Горфункель, требовал не меньшего мужества, чем мученичество за новую или старую веру⁵

Гуманисты утрачивали понимание действий реформаторов, потому что последние сами, покидая почву, на которой можно что-то понимать, переходили на ту, где дозволено было только верить — безрассудно, не понимая, не мысля, отвращаясь от «мудрствующего разума», который способен только сдерживать спонтанную мощь и критическую действенность обновленной веры.

Перед лицом такой веры Эразм, конечно, не избежал упреков в «безбожии». Но он отличал выбор религиозного убеждения от выбора религиозной партии, подчинение богу от подчинения определенному вероисповеданию. Эразм соглашался, что держаться в середине между Богом и Велиаром было бы величайшим безбожием, но прибавлял, что пробираться между Сциллой и Харибдой, напротив, только благоразумие. Такое лавирование светского человека в коренных вопросах вероисповеданий не могло не возмущать Лютера до глубины души. Христианин должен быть неколебим в своем исповедании, иначе он не христианин. Кто перешителен и сомневается в делах веры, должен навсегда расстаться с богословием. Без убежденности нет христианина. Слово неопределенное, сомневающееся, речь колеблющуюся надобно выметать железной метлой, сворачивать в бараний рог, сечь под корень без всякого снисхождения. Породив ситуацию религиозного раскола, протестантизм принуждает определиться со всей решительностью, на чьей ты стороне. Никакая уклончивость и двусмысленность тут не допускается.

Чтобы представить, в какой напряженной борьбе с сомнениями выработывалась у Лютера непреклонность его позиции, насколько адогматичным был сам процесс формирования его ортодоксии, обратим внимание на его исповедь в письме августинцам в Виттенберг (ноябрь 1521 г.): «Как часто трепетало мое сердце, как часто я мучился и делал себе единственное весьма сильное возражение моих противников: ты один что ли мудр, а все другие заблуждались столь долгое время? А что если ты заблуждаешься и вводишь в заблуждение стольких людей, которые все будут осуждены в муку вечную? И это продолжалось до тех пор, пока И. Христос не укрепил меня неким словом Своим и утвердил меня настолько, что сердце мое не трепещет уже, но презирает эти возражения напистов, подобно тому как прибрежная скала отражает волны и не обращает внимания на их рев и бушевань»⁶

Отчаянность выбора, к которому страстно побуждает протестантизм, состоит в том, что человек вынужден на свой страх и риск решаться принять нечто за истинное без знания, что оно таково, и непоколебимо верить в правоту принятого решения. Вера должна пересиливать интеллектуальные колебания и служить основанием всяческих действий и поступков, она должна послужить жизненным принципом, держаться которого надлежит не от случая к случаю, а всегда и безусловно, сознавая при этом, что обретенная верой истина является для разума безнадежно недостижимой, т. е. такою, в которой он до выбора никоим образом не может удостовериться.

Ибо иного рода истины, конечно же, достигались мыслью Возрождения, их знали достоверно и помимо веры. Даже в ренессансном скептицизме фактически имелись в распоряжении прошлые истины, в которых столь же мало сомневались, как и в факте собственного сомнения, но не о них речь. Они были не таковы, чтобы служить прочной руководящей нитью всей

деятельности и последним основанием всех поступков. Речь идет об истине, которую нельзя не выбирать, и нельзя быть равнодушным в выборе, как буриданову ослу, находящемуся перед равноценными возможностями. Дело касается не безразличного выбора, как между двумя одинаковыми яйцами, а такого, которым либо достигают истины и с нею обретают все, либо же впадают в заблуждение и теряют все. «Истина, — говорит поэтому Гегель, — есть великое слово и еще более великий предмет. Если дух и душа человека еще здоровы, то у него при звуках этого слова должна выше вздыматься грудь»⁷ Каким-то образом он должен почувствовать истину, но наверняка знать ее наперед ему не дано. Возможность роковой ошибки должна содрогнуть и привести в трепет все существо человека. Он вовлекается, таким образом, в страстный выбор, который не может не захватить его целиком.

Для протестанта это — насущнейший вопрос о «спасении» или «вечном осуждении». Требование достичь истины во что бы то ни стало выдвигается как властный императив. Альтернатива: «знать или погибнуть!» — выставляется, конечно, на специфический сектантско-религиозный лад: на вечную гибель обречены малoverы, сомневающиеся в «нашей» истине. Каждая секта выражает недовольство, что другие держатся лишь воображаемой истины, и сама в свою очередь подвергается с их стороны таким же нареканиям. Разногласия в протестантизме постоянно наталкивают на необходимость добиться, наконец, знания истины, удостовериться в ней.

Зрелище реформационных распрей лишь убеждает гуманистов, что правота не заключена ни на одной из сражающихся сторон, что за истину, знание которой является уделом одного бога, повсюду выдаются человеческие домыслы, — самые разноречивые «мнения», «гипотезы», «догмы», в конце концов «заблуждения», — на каком же основании предпочитать одно заблуждение другим? «Не лучше ли, — размышляет Монтень, — вовсе воздержаться от суждения, чем выбирать среди множества заблуждений, порожденных человеческим воображением. Не лучше ли воздержаться от суждения, чем ввязываться в нескончаемые распри и споры? Что мне выбрать? Что угодно, лишь бы был сделан выбор. Вот глупый ответ, к которому, однако, приводит всякий догматизм, не разрешающий нам не знать того, чего мы в самом деле не знаем»⁸

Ренессансный разум направлен на поиск истины, но не на установление ее, не на то, чтобы что-то решать и производить выбор. Истина недоступна познанию, вторит древним скептикам Монтень, мы способны лишь устремляться к ней, но не обладаем способностью точно определять. В своих «Опытах» он почти дословно воспроизводит Эразма: «Я предлагаю вниманию читателя мысли неясные и не вполне законченные, подобно тем, кто ставит на обсуждение в ученых собраниях сомнительные вопросы: не для того, чтобы найти истину, но чтобы ее искать» и т. д.⁹

Скептики, воздерживающиеся от окончательного суждения,

проявляют интеллектуальную честность: мы не знаем, искренне заявляют они, как отделить истину от лжи, не располагаем критерием их различия и не выдаем незнание за постигнутое. Монтень признается: «Иногда у нас бывают некоторые проблески истинного познания, но это бывает только случайно, и так как наша душа тем же путем воспринимает заблуждения, то она не в состоянии отличить их и отделить истину от лжи»¹⁰

Монтень достаточно ясно показывает, что разум в том виде, как он существует до сих пор, не пригоден быть надежным средством такого различия. «Разум всегда идет нетвердой походкой, ковыляя и прихрамывая. Он всегда перемешан как с ложью, так и с истиной, поэтому нелегко обнаружить его неисправность, его недочеты»¹¹

Ситуация такого разума изобличена скептицизмом позднего Возрождения, подвергнута критической (порой даже негативной) оценке, но не преодолена. Преобразование и обновление рациональной познавательной способности стало делом философии нового времени, которая превозмогла и скептическое умонастроение, создававшее преграду на пути достижения истины, тогда как Монтень и другие скептики Возрождения в самых крайних случаях старались только смягчить и умерить скепсис, чтобы уберечь паличный разум от всеразъедающих, против него же обращающихся сомнений; а протестантизм только отбрасывал представляющую весьма ненадежной познавательную способность, — этот неуверенный в себе, сомневающийся разум, заодно с его сомнениями, не разрешая, а отстраняя их и делая обретение истины вопросом веры, обязывая решать, что есть истина, противоречивым образом вменяя «знать» не познавая.

Той уверенности, с которой личное мнение утверждается протестантизмом в качестве общеобязательной, непреложной истины, противоположна, в одном отношении, неуверенность гипотетического, колеблющегося и сомневающегося познания, для которого истина всегда представляется проблематичной, предметом бесконечного поиска, а в другом отношении — убежденность, которая основывается не на уверениях, а на доказательствах необходимости, дающих достоверность и объективное знание.

Взятому в качестве непреклонной веры, или субъективного мнения, признаваемого и выдаваемого за истину, протестантизму противополжен как ренессансный скептицизм, поскольку в последнем всякое утверждение означает не более как мнение, так и новоевропейская научно-философская мысль, которая требует исходить из достоверных истин, исключаящих веру.

Ренессансу, протестантизму и философии нового времени, рассматриваемым здесь в их типологических отношениях к вопросу об истине, соответствуют три модуса признания истинности: мнение, вера и знание, или, выражаясь логически, три вида суждений: проблематическое, асерторическое и аподиктическое¹².

Протестантизм отвечает потребности в истине, но иллюзорным образом. Разоблачая видимость знания, мнимую истину, заклю-

ченную в вере, скептицизм тоже откликается на ту же потребность, но негативно, т. е. выдвигая сомнения, которыми подрывает всякое встречаемое на пути верование, вскрывая в нем недостоверность знания. Однако, сводя всякое утверждение, всякое асерторическое суждение к проблематическому, скептицизм приходит к отрицанию положительного знания вообще, поскольку обесмысливает все интеллектуальные усилия к достижению истины. А это снова подталкивает на путь веры. Потревоженная сомнениями, она не разрушается. Лютер опять и опять готов отодвигать сомнения, рассеивать их верой: «Святой дух — не скептик, и начертал он в наших сердцах не сомнения да размышления, а определенные утверждения, которые крепче и самой жизни, и всяческого слова»¹³

Совершенно иной предел скептицизму обозначился потом в философии, у Декарта, который руководствовался не религиозными, а научными устремлениями. Его задача — не только поиск истины, но и установление ее. «Я не подражал. — говорит он, — скептикам, которые сомневаются ради самого сомнения и предпочитают пребывать всегда в нерешительности; наоборот, мое стремление было целиком направлено к тому, чтобы достичь уверенности, отменяя зыбкую почву и песок, чтобы найти гранит или твердую почву»¹⁴

Пребывая в колебаниях и неуверенности, равно допуская возможность двух, а то и более точек зрения, мы тем самым попустительствуем в себе ложным взглядам и никак не избавляемся от них. Не может быть истинной такая позиция, которая не отвергла ложь и в которой истина и ложь уживаются вместе. «Дело идет о бытии или небытии истины, проблема познания представлена в виде великого рокового вопроса человеческого духа и именно так понимается Декартом, — разъясняет Куно Фишер. — Нет истины, если сомнение не побеждено всецело, и нет такой победы, если сомнение, защищаясь до последней крайности, всяким оружием, каким оно обладает, не осиливается познанием»¹⁵

Сомнение преодолевается у Декарта не религиозным рвением, а познанием, прочная истина достигается не верой, а разумом. В поисках «хоть одной достоверной и несомненной вещи» он пришел к архимедовой «твердой и неподвижной точке»: это — само мышление. В наличии собственного мышления мы уже не можем сомневаться. Эта истина «столь прочна и столь достоверна, что самые причудливые предположения скептиков неспособны ее поколебать»¹⁶

Императив к обретению истины и умеренность в ее достижимости Декарт усваивает не от скептиков. Разделяя взгляд на слабость и несовершенство имеющейся в распоряжении рациональной познавательной способности, он не отвергает ее в пользу веры, а ищет и открывает путь совершенствования и преобразования этой способности. Сомнение превращается у него из умонастроения в метод, позволяющий не только избежать заблуждений,

но и напасть на след истины. Протестанты обретают в вере воображаемую истину, — не ту и не там. А скептики именно отрицанием способности человека к достижению любой истины и отказом от суждения сами лишают себя истины. Напряженностью между догматизмом протестантской веры и скептицизмом Ренессанса создаются условия для новой постановки вопроса о познании истины.

Столкновение обоих направлений предстало перед Декартом проблемой: с одной стороны, в вопросе об истине не должно быть индифферентизма, с другой — в принятии и утверждении ее не должно быть ошибки.

Воздержание от решительного выбора содержит в себе искренность (признание в неведении), но не истину и свидетельствует, может быть, о широте взгляда, но не о глубине познания. Истина одна, и чтобы принять именно ее и притом наверняка, а не наугад, надо освободиться от шор скептической теории незнания и отважиться постигать. Если истина постигнута, то для стремившегося к ней отпадают затруднения в выборе, — она предстает ясной и отчетливой¹⁷, и ее остается только принять. Ситуация выбора означает смутность познания. Даже утверждая истинное положение, мы продолжаем пребывать в заблуждении, если выносим суждение вслепую, наудачу. Ложность состоит в недостатке познания¹⁸, и человеку приходится расплачиваться за это. Человек признан разумным, и ему подобает соответствовать этой своей сущности. Высоко поднято его достоинство — высока и ответственность. Неведение и непонимание истины вменяется ему в вину: не знаешь? — обязан знать! Невежество — не аргумент. На этом стоят Декарт и Спиноза¹⁹

3. Подходы к рациональному познанию в протестантизме

«Знать» истину, хотя и не в интеллектуальном смысле, обязывает и протестантизм. Но выдвинутой в нем личной веры, простого заверения в том, что владеешь истиной, совсем недостаточно для действительного знания. Эта вера сама по себе, т. е. только как субъективная уверенность, не заключает в себе никакого ручательства своей истинности. Для такой веры необходим критерий. Таким критерием для протестантов поначалу является Библия, т. е. книга. Но книга нуждается в понимании; для установления же правильного понимания требуется исследование и размышление, т. е. деятельность личного разума, который в конце концов и оказывается действительным критерием для выверения религиозного убеждения, так что протестантизм и логически, и в действительном историческом развитии естественно переходит к тому рационализму, сущность которого состоит в признании человеческого разума не только samozаконным, но и законополагающим во всех областях.

Принципы протестантизма оказываются, как видим, гораздо

более широкими, чтобы ограничиться только религиозным сдвигом, хотя поначалу они были сформулированы лишь по отношению к религиозным предметам и проявились по преимуществу именно в них. Начатое протестантизмом разложение религии на ее простые элементы необходимо должно было продолжаться, как говорит Фейербах, до последних, первоначальных элементов, — «до разума, сознающего себя началом всякой философии и всякой религии, должно было из протестантизма создать его истинный плод, философию, которая, конечно, сильно отличается от своего семени и на общий взгляд, который судит о внутреннем родстве лишь по внешним признакам и осязательным сходствам, не имеет с ним внутренней существенной связи»²⁰

Путь протестантизма к такому итогу при более детальном рассмотрении оказывается весьма тернистым и противоречивым. Протестантизм явил единство в негативном отношении и расщепление — в позитивном. Из отрицания авторитета церкви следовало нечто большее, чем то, что Лютер хотел утвердить в качестве единственной альтернативы церковному учению. Провозглашение авторитета личной веры вызвало к жизни разнообразие мнений и верований. Плюрализм был естественным следствием протестантизма. Оттого, что в основу личной веры полагалось Священное писание, остававшееся, в общем, вне критики для всех протестантов, религиозная дифференциация отнюдь не сдерживалась, ибо Библия подвергалась очень различным истолкованиям, из которых неизбежно вытекали расходящиеся и разноречивые выводы. Лютер высказывал опасение, что этак от религии не останется «ни единой статьи», и стремился пресечь дальнейшее развертывание проложенного им самим начинания.

Пока лютеранство не было сформулировано в догматах и не сделалось господствующей церковью в некоторых странах, оно, как и прочие новые секты, требовало для себя простора. Никто не должен быть принуждаем к вере. Лютер на первых порах восстал против наказания еретиков: их надо наставлять словом божьим и побеждать не огнем, а Писанием, иначе палачи были бы ученейшими в мире наставниками²¹

Обсуждение вопросов религии для Лютера важно было лишь до определенных пределов, пока христианин не придет к его, Лютеровой догме о несвободе воли, после чего дальнейшее обсуждение должно быть прекращено. Когда лозунг свободы религиозного убеждения сыграл свою роль в утверждении лютеровского учения, само оно оформилось в систему догм, обязательных для всех примкнувших к новой церкви. Во имя свободы религии Лютер стал отрицать саму эту свободу и преследовать за нее.

Нетерпимость процветала практически во всех — не только побеждающих и достигающих господства, но и в новообразующихся сектах. Считалось, что обладатель истины может принуждать к ней других. Если он отстаивает только свое мнение, как другие — другое, то оно не лучше прочих и недостойно осуществления и утверждения всеми силами и средствами. Но если он исполнен

верой в открывшуюся ему «божественную правду», то тут уж, наоборот, бездействие даже предосудительно, и он видит свою задачу в том, чтобы сделать свою веру обязательной для всех. Его вера — «истинная», всякая иная, разумеется, — «ложная»; ложь должна уступить истине, истина не должна делать уступок и попустительств лжи и заблуждениям. Терпимость в этом случае могла бы означать только слабость и сомнительность веры, т. е. неистинность собственной позиции.

Для такого сознания было бы непоследовательностью обуздывать в себе пламенный порыв к претворению в действительность того, во что веришь как в безусловную истину. Истина не должна оставаться только субъективной, «моею», она должна обрести объективность и общезначимость. Не будь крепкой веры в правоту и истинность личного убеждения, не было бы и той силы духа, которая в эпоху Реформации побуждала протестантов к решительным действиям. Но чем глубже личная вера, чем непреклоннее воля к таким действиям, тем нетерпимее относятся к инаковерию.

Учителя и руководители большинства сект видели свое главное искусство и главную задачу в том, чтобы пресекать отклонения от догм и подавлять ересь в секте. По мере разложения сект протестантизм подходил, наконец, к той черте, где столкновение между догматизмом наставника и еретичеством в его секте, между нетерпимостью и свободой религиозного убеждения, очевиднейшим образом выступало уже как раздор в душе самого мирянина. Он должен доказывать правоту своего убеждения на себе же, обращая свою нетерпимость против себя самого. Ему предстоит бороться с внутренним своим врагом, и этот противник в нем выступает то еретиком, то догматиком, и поэтому приходится быть для самого себя одновременно и субъектом и объектом как собственной нетерпимости, так и преодоления косности.

Скажем иначе. В последней инстанции дробления некоторых сект, в индивидах, нетерпимость обращается уже не вовне, а внутрь; она тем самым «идеализуется», делается требовательностью к самому себе, становится средством самокорректирования и орудием самосовершенствования. С другой стороны, перемещенный от распавшейся секты к индивидам и сосредоточившийся в них активизм протестантского движения встречается, наконец, с косностью в них же самих. Мирянин обнаруживает препятствие непосредственно в собственном сознании, где и завязывается упорнейшая «внутренняя война», сущность которой заключается в самопреодолении и самопревосхождении, в перестройке своей натуры к новому образу действий.

В данном отношении английское пуританство, например, дало образцы массовой целеустремленности, методичности, превратилось в суровую школу самодисциплины, перевоспитания и преобразования духовного облика своих приверженцев, которые сами систематично, упорно и настойчиво «работали над собой», неустанно и придирчиво контролировали и корректировали себя на пути к духовному «просветлению» и обновлению.

Практика формирования личности собственными ее усилиями и внутренними средствами по необходимости приняла сначала не интеллектуальную, а религиозную форму и стимулировалась в протестантизме, особенно в условиях народной реформации, насущнейшей потребностью в духовном оружии для избавления темных, неграмотных низших слоев общества от обманов притязательной учености книжников. В Германии вождь плебейско-крестьянской оппозиции взывал встать на путь самообучения, т. е. к тому, что само собою делалось необходимостью, ибо опоры для духовного противоборства искать было просто негде, простому человеку приходилось самому создавать ее в себе. «Поэтому ты, о мирянин, — раздавался призыв Мюнцера, — должен сам себя обучить, чтобы тебя больше не совращали»²²

Этапы развития и побед протестантизма часто завершались так или иначе модифицированной теологией, идейно закрепляющей достигнутые результаты и вместе с тем восстанавливавшей схоластические стандарты мышления. Так было в «Аугсбургском вероисповедании» (1530), подводившем определенный итог развитию лютеровской реформы: составители этого документа уже позволяли себе благосклонно высказываться об Аристотеле. Отчасти это знаменовало удовлетворенность лютеранства в своих притязаниях и нежелание идти дальше, отчасти же означало некоторый либерализм этого вероисповедания, достигшего своих целей и уверенного в своем могуществе: новая вера настолько прочна, полагал Лютер, что разум в качестве ее противника слишком ничтожен, чтобы поколебать ее; и потому его даже желательно допускать, дабы время от времени испытывать на нем и демонстрировать превосходство веры, которая в случае надобности способна «свернуть шею разуму».

Изгнание Лютером разума в потусторонность веры сделалось Юрьевым днем для разума, его свободой не от веры вообще, а свободой выбирать себе хозяина, подчиняться тому или иному верованию, свободой выбирать несвободу.

Веками приученный быть в услужении веры, разум, в случае его отказа от выбора такого рода, остался бы не свободным, а лишь бесхозным, неприкаянным. Ему лишь на короткое время предоставляется выбор, чтобы отказаться от своей непривычной и тягостной для него свободы, такой выбор, которого он не должен и не может избежать, и такова же его внутренняя потребность, поскольку по сути своей он все еще остается принципиально несамостоятельным.

Чтобы стать действительно свободным, этот разум должен быть радикально перестроен, должен претерпеть такое же революционное преобразование, как христианская вера в протестантизме. Новая вера дала разуму предметы для выбора и настоятельно потребовала от него решений, но не снабдила ни основаниями, ни критерием правильного решения. Сам по себе акт выбора сделался совершенно необходимым, а предмет его — случаен: лишь бы выбор был произведен. Получается: выбор ради выбора.

Покуда Лютеру важно было прежде всего подготовить условия для решающей борьбы, — произвести сначала строгое размежевание верований, внести полную ясность в вопрос кто с тобою и кто против, выявить позиции, — он сосредоточил внимание прежде всего на этой формальной стороне выбора, не простирая пафос его на выбор такого конкретного содержания, которое по своей бескомпромиссности отвечало бы требованию формальной стороны выбора, было бы подстать ей и согласовывалось бы с нею, т. е. было бы столь же необходимым, существенным, непреложным, не допускающим никаких уклонений, как и сам акт выбора, в котором, принимая одно, следует без оговорок отвергать все другое и устранять всякие прибавления. Заклеймив презрением нерешительность перед выбором, неопределенность, двусмысленность, уступчивость, Лютер не реализовал до конца в содержании своего учения такой же непримиримости, такой же однозначности. Он не проработал предложенную им формую выбора предмет собственного выбора, не устранил в нем двойственность, примешав (особенно в учении о естественном порядке) к вере разум, причем разум богословско-схоластический.

Более радикальное отвержение всей богословско-схоластической рациональности происходило совсем на другом полюсе реформационного движения. Первые ростки совершенно новой рациональности появились не столько от послаблений и попустительств новой веры уже наличному разуму, сколько вследствие предельной интенсификации и накала религиозного чувства. Искореняемый напрочь религиозным рвением, разум, подобно Фениксу, возродился обновленным в пламени веры.

Глава шестая

«РАСКРЫТИЕ РАЗУМА В ЧЕЛОВЕКЕ». ТОМАС МЮНЦЕР

Прорыв от обновленной веры к обновленному разуму происходит не сквозь бреши в вере, не путем использования исподтишка слабостей ее, не уклонением от нее, — это дело случайностей, — а через укрепление и превосхождение ее. Положение дела здесь не иное, чем с революционными светскими (политическими, социальными и др.) следствиями: в эпоху Реформации они появились из таких вероучений, которые основательнее других завладевали сознанием. Так было у Томаса Мюнцера (ок. 1490—1525), который настойчивее, чем другие деятели реформационного периода, трудился над оживлением и одухотворением веры. Вождь народной Реформации ставил своей задачей активизировать верование, глубже внедрить его в сердце христианина, возвысить веру до совершенной уверенности, до знания, до разумного понимания.

Выход от протестантизма к новому разуму намечается на пути не смягчения, а сгущения и сосредоточения веры вплоть до полного подавления и искоренения в ней прежней рассудочности, разрыва со всей той разумностью, которая продолжала раболепно служить старому устройству жизни, оправдывая существующие порядки или примиряясь с ними¹

В виде схоластического богословия традиционный интеллект простирает свои щупальца в сознание протестантов, сковывая устремленность к дальнейшим преобразованиям всюду, где их религиозная реформа была недостаточно радикальной, соответственно, где их вера оказывалась недостаточно неистовой и всепокрушающей.

Так, недостатком натиска веры, следствием недостаточного «безумства» ее оказалось в лютеранстве примирение с наличным «человеческим» порядком на земле. Создавался дуализм жизни духовной и светской, подчинение в религии богу дополнялось подчинением в мирской жизни светскому правителю. Лютер предоставлял свободу христианину во всем, что вне Писания. На том самом месте, где феодализм католической церкви был побежден, водворялся феодализм светский. Власть папы заменялась властью князей. Лютер предоставил свободу для светской жизни не реформировав ее, как он сделал это с церковным устройством. В трактатах «О свободе христианина» (1520) и «О светской власти, в какой мере ей следует повиноваться» (1523) он утверждал два мира, небесный и земной, два порядка, божественный и естественный, сознавая, что цели того и другого несовместимы, — в одном случае требовалось подчиняться только богу, в другом — произволу земных правителей. «Вот как прекрасно, — иронизировал Мюнцер в полемике против Лютера, — ты, защитник безбожников, допускаешь, что можно служить двум господам, стремления которых прямо противоположны»²

Лютеровская теория двух порядков фактически освобождала светскую власть от религиозно-моральной ответственности и законом земной жизни становился произвол светских князей и господ. Экономический, политический, моральный гнет тем самым не ослабевал, а усиливался, вызывая недовольство и растущий протест со стороны народных низов.

Понятно, что крестьянская и городская беднота не удовлетворялась «двумя порядками» и выступала за один, «божественный», — и на небе, и на земле. Народным низам представлялось совсем недостаточным печься только о спасении души человека, оставляя на произвол плоть (1 Кор. 5, 7; 6, 15); из возбужденного Лютером движения выделилась школа реформаторов, стремившихся доставить людям счастье не только на небе, но и на земле. Карлштадт, друг Лютера, разошедшийся с ним во взглядах на конечные цели реформации, подталкивал к осуществлению этой более широкой программы, притом мерами более решительными; он и его сподвижники призывали не просто расковать мирские пути, но преобразовать мирскую жизнь. А для этого, считали они,

нужно решительнее рвать с церковными узами, однако не через освобождение от веры, а наоборот, путем укрепления внутренней религиозности и подчинение ей телесного существования. Именно в этой связи требовалось разорвать во что бы то ни стало с преданиями и со всем, на что нет в Святом писании положительных указаний. Это касалось вопросов о безбрачии духовенства, уничтожения монашества, поклонения иконам, богослужения, поста и других церковных обрядов.

И революционные низы, вставшие на путь углубления и расширения преобразований, начатых лютеровской реформой, шли на подчинение своего мирского существования более жесткому ригоризму веры. В параграфах крестьянского собрания во Фраконии говорилось: «Общее собрание хочет, во-первых, восстановить святое слово Господне и евангельское учение и желает, чтобы отныне оно громко проповедовалось во всей своей чистоте, без примеси человеческих учений и прибавок. Чтобы все, что признается в Евангелии, признавалось и в жизни, и, наоборот, все, отвергаемое Евангелием, отвергалось и в действительности»³.

Если, согласно Лютеру, бог милосерд и прощает прегрешения, то глава плебейско-крестьянской оппозиции выступает в этом отношении куда строже, полагая, что всю свою жизнь христианин должен определять только открывающейся ему волей божьей, т. е. высшей справедливостью. Он призывает: «Принимайте свои решения, получая их из уст бога, не давайте совратить себя лицемерным попам и не позволяйте сдерживать себя лживыми речами* о терпении и доброте божьей»⁴. Того же рода упреки, которые Лютер выставлял против Эразма, Мюнцер бросает Лютеру, называя его человеком изнеженным, любящим тешить плоть на пуховиках, и упрекает его в том, что тот своей проповедью «медоточивого Христа» попустительствует косности, оставляет народ в его прежних грехах.

Мюнцер проповедует не милость божью, а страх божий. Это значит, что господь через своих избранных беспощадно сокрушит ложь, обман, лицемерие попов, светских господ и правителей, сразит это нынешнее «царство дьявола», запачканное грязью. Так, чем жестче и суровее религиозное учение, тем настойчивее и непреклоннее оно в требованиях коренных преобразований.

Как бог не должен оставаться по ту сторону человека, но пребывать в душе его, так божественный порядок не должен быть только небесным, его следует установить и на земле. Общество и его нравы должны быть, по мнению Мюнцера, организованы по учению Христа. Законы царства божия следует обратить в государственные постановления, равенство людей перед богом — в равенство их на земле. Если посредством бескомпромиссной веры человек достигает бога и уподобляется ему, обретая блаженство, то рай есть не что иное, как земное, приведенное к высшему совершенству, а не нечто потустороннее, и призвание верующего состоит в том, чтобы установить этой рай, это царство божие, здесь, на земле⁵.

Отвергать все светское, все оскверненное, испорченное церковью означает в этом учении: расчищать место в душе и во внешней жизни для утверждения нового порядка, «дабы земная жизнь была поднята в небеса»⁶ Может ли тот, кто свято верит в истинность божественного порядка как целого, допускать наряду с ним ложный порядок, существующий на земле, может ли он терпеть этот отрешенный от бога строй жизни и не бороться, не ниспровергать, не уничтожать это зло? Необходимо уничтожить все, «губящее правление Христово», т. е., как понимает Мюнцер, все, что повергает народ в бедствие и держит его в нищете: господ, священников, деспотию буквы.

Наиболее радикальные течения в протестантизме, представленные плебейско-крестьянской оппозицией, в качестве идеологического вооружения берут учения, согласно которым бог и его веления, высшие истины и т. п. воспринимаются не разумом, а сердцем. Глава самого революционного крыла реформационного движения Томас Мюнцер углубляется в пророчества Иоахима Флорского, предвещавшего наступление царства духа, когда погибнет книжная ученость и дух вырвется на свободу из оков буквы. Аббат Иоахим говорил о наступлении времен, когда внутреннее откровение займет место внешнего авторитета, религия станет внутренним непосредственным богосозерцанием, а бог сам будет учителем всех и начертает в сердцах свой закон. Вера крепче, прочнее и действеннее, когда дух прямо, независимо от чтения Библии открывается в душах людей, непосредственно в их сердцах. Поэтому Мюнцер энергично выступает за освобождение от «ига буквы» не только церковных догматов, но и самой Библии, требуя, чтобы ее понимали и толковали с духовной стороны.

Мюнцер пошел дальше Лютера в деле разложения христианской религии, он свел ее к более изначальному элементу, чем сама Библия, он исторг из нее «живой дух», отделив его от «мертвой буквы» и вселив его в бьющееся сердце христианина. Сведя документ христианства к Евангелию духа, он сделал веру доступнее, понятнее, ближе каждому простолыдину, неискущенному в теологических мудрствованиях. «Если даже человек никогда в жизни не видел и не слышал Библию, он может обладать истинной христианской верой через истинное учение Святого Духа, точно так же, как обладали верой все те лица, которые создавали Священное писание, не имея перед собой каких-либо книг»⁷

Бог может, по Мюнцеру, открываться в простых людях, своих избранных, и действовать через них, но они должны быть открыты ему, должны деятельно воспринимать его, добиваться быть достойными бога и своей избранности. Это дается лишь непрестанными усилиями над собой, беспощадной чисткой души: надо «сбросить с себя ветхого человека», преобразоваться и стать новым человеком.

Пророчество Иоахима о том, что суд божий начнется с дома Господня и что из святилища этого изойдет испепеляющий его

огонь, Мюнцер уразумел как первоначальную беспощадную чистку души. Только испытав глубокие сомнения и борения совести, преодолев разлад в собственном сердце, победив в себе естественно-природные склонности и отстранившись от «земных» — т. е. корыстных, частных — интересов, можно подготовиться к вселению в себя божественного духа и почувствовать себя избранным. Избранный приходит к богу от неверия через внутреннюю борьбу с соблазнами, пока неверие не исчезнет, пока сомнения не развеются. Каждый избранный должен не единожды, а «семь раз приобщаться к Святому духу», чтобы достигнуть истинной веры и почувствовать в себе дух Христа. «Ибо тот, кто не чувствует в себе духа Христа и не уверен, что имеет его, тот не есть часть Христа, он — часть дьявола»⁸

Ясно, что представление об «истинности» принимаемого верования не должно покоиться только на субъективном мнении, в которое ведь всегда могла бы укладываться чужая или своя выдумка, закрадываться чья-либо подставная цель, выдаваемая за «высшую» умышленно или по недомыслию, из-за незрелости суждения. Но Мюнцер полагает, что сам путь очищения души через страдания, переживание невзгод и борьбу человека с самим собою, через самопревосхождение в решающих испытаниях, служит надежной гарантией правильности ориентации воли к действию, а также верности суждения. Истина распознается различающей силой суждения; способность отличать истинную веру приобретает непрестанными усилиями, деятельностью, обращенной внутрь, направленной на самопреобразование и обновление.

«Никто из смертных, — утверждает он в письме к Лютеру от 9 июля 1523 г., — не способен распознать различие между истинным и ложным учением, [между истинным и ложным] Христом, если распятому не уподобится сама воля его, если прежде не испытает он волн, возвышающих воды свои, которые на души избранных обрушиваются отовсюду, пучин, куда увлекает буря; если он не вынырнет вновь, изнемогая, с высохшей в вопле гортанью, чтобы надеяться сверх надежды с надеждой и устремить единственную волю свою к решающему дню после долгого ожидания»⁹.

Истинно верующим христианином Мюнцер считает того, кто достигает уверенности в единстве своей воли с волей бога; того, кто абсолютно убежден, что в его суждениях, выборе, отражается царящая над всеми частностями высшая справедливость, а в его действиях реализуется правое дело, — божественная правда, единственная, которую должен признать и принять мир как всеобщую, наряду с которой не должно быть ничего, ибо все примешивающееся к ней или дополняющее ее есть зло, ложь, безбожие. Преисполненный такой верою, подлинность которой, по Мюнцеру, «испытывается как золото в огне»¹⁰, христианин приходит к твердому убеждению, что в нем, ревнителе дела божьего, действует начало истинное и универсальное, и что представлявшееся в его поступках «безумием» с точки зрения того

прежнего робкого и неуверенного ума, от которого он теперь отрешился, есть, как раз напротив, проявление подлинного божественно-возвышенного разума.

В условиях Реформации именно упрочение веры в душах в предельной ее чистоте и ясности вело (в чем Мюнцер отдавал себе отчет и чего он страстно добивался) к такому многозначительному следствию как пробуждение разума в человеке. Истинное откровение, которое несет в себе вера, есть разум. Речь идет у Мюнцера об обновленном разуме, способном к постижению высшей истины. Вера — лоно его возникновения и первоначального бытия. Следует иметь в виду, что и сама вера у Мюнцера — уже особого рода: это не та поверхностная вера, которая пребывает лишь в сознании и не сопровождается никакими поступками, — нет, она заключает в себе деятельное начало и понимается как активность в реализации разумного.

То, во что веришь, должно непременно реализоваться в действиях. Слаба вера, коль скоро она останавливается перед трудностями осуществления божественного порядка на земле и идет на компромисс с тем, что перечит ей. Такова вера попов и книжников, столь же ложная, сколь и презренная. Ей подстать и приседающаяся к ней интеллектуальная способность, ограниченная апологетической функцией. Их вера, говорит Мюнцер, «обладает рассудком только для того, чтобы защищать безбожников»¹¹, т. е. оправдывать ненавистных папистов, обманывающих и угнетающих народ.

Что сказать о верующем, который не проникся божественной волей, не прочувствовал и не уверен, что его воля едина с божественной? Божественная мудрость остается тогда потусторонней ему. Вера должна превратиться в полную уверенность, в знание и действие, настаивает Мюнцер. «Мы обязаны знать, что дано нам богом, дьяволом или природой, а не только верить впустую»¹²

При таком максимализме веры последняя доводится до грани, на которой смысл религиозности радикально преобразуется. Религиозный энтузиазм, всегда чреватый безумным фанатизмом, переходит в спокойную, ясно сознаваемую, разумную и полную уверенность в правоте и справедливости своего намерения деятельность. Что, кроме названия, остается от религиозности, которая переступила свой предел и ни в чем уже не может перечить свету познания? Поэтому и понятию о ней, переведенному таким образом в совершенно иное измерение, Шеллинг, например, пытается дать новое истолкование, разрушающее старый смысл: «Под религиозностью мы понимаем не то, что связывает с этим понятием болезненная эпоха, — не праздное томление ханжеской чувственности или желание воспринять божественное своими чувствами. Ибо Бог есть в нас ясное познание. и в ком есть это познание, тому оно не позволит быть праздным и бездействовать. Она (религиозность. — В. Л.) есть совесть, желание действовать согласно со своим знанием и не противореча в своей деятельности свету познания»¹³

Для кого бог потусторонен знанию, тот сам находится, по мысли Мюнцера, по ту сторону божественного порядка, не слит с ним всей душой как часть с целым, а есть осколок, отпавший от целого. Непостижимость божественного плана и неосуществимость его в земной жизни — это два сопутствующие воззрения, поддерживающие друг друга своим бессилием. Интеллектуальному отказу познавать высшие истины под стать и нежелание или неспособность претворять их на практике. С точки зрения теологических противников Мюнцера, человеческий рассудок вынужден признать свою ущербность и обратиться к вере в превышающую его мудрость. Но вера, которая соответствует этому рассудку, будучи неизбежным его продолжением и дополнением, сама есть, согласно Мюнцеру, лишь фантастическая, не действительная, бездейственная вера, она не такова, чтобы реализовать истину, сделать ее посюсторонней, предоставить рассудку удостовериться в ней, дать ему критерий отличия истины от лжи и заблуждения. Такая вера и такой рассудок ковыляют рядышком, поддерживая друг друга в познавательной немощи и увековечивая ее.

Если уклонения рассудка от высшей цели не выправляются и не преодолеваются, а лишь прощаются, значит вера недостаточно могущественна, чтобы сдерживать их. Иначе обстоит дело со сплоченной в себе, непреклонной и бескомпромиссной верой, подчиняющей себе рассудок, как и все силы человека, не отчасти только, а всецело, — «пленяющей всякое помышление в послушание Христу» (2 Кор. 10, 5). Тогда, согласно Мюнцеру, «греховность» рассудка побеждается, и интеллект возводится на качественно новую ступень: «Поскольку наш естественный рассудок должен быть завоеван для служения вере, он должен достигнуть высшей ступени своих суждений»¹⁴ Вера не должна больше встречать в рассудке никакого сопротивления. Чтобы приобщиться к высшей — «божественной» — истине, он должен неукоснительно служить только ей и ничему более, служить бескорыстно, с полной самоотдачей, самозабвенно.

Нужно, таким образом, не относительное, а безусловное торжество веры, полное банкротство суетности перед ней, тогда рассудок будет переведен из суетного, «человеческого», в «божественный» план. Разум должен пасть ниже низкого, чтобы возродиться, обновиться, обрести могущество. И человек достигает высшего разума, когда действует руководствуясь исключительно принципами общих целей. Тогда его вера, согласно Мюнцеру, оказывается не чем иным, как высшим разумом, тождественной этому разуму, который остается потусторонним для тех, кто привержен своекорыстию, частным интересам.

Для возвышения познавательной способности требуется, по Мюнцеру, предварительная деструктивная работа: человек должен осознать, «что он не может мыслью бежать по небу без того, чтобы раньше не сделаться внутренним глупцом»¹⁵, т. е. прийти сначала к тому интеллектуальному состоянию, которое сформулировано Сократом: «знаю, что ничего не знаю». «Более

высокий смысл познания» не достигается простым приращением рассудочных познаний, напротив, рассудок должен быть низведен к некоторому изначальному своему состоянию, чтобы оттуда вся познавательная деятельность была начата сызнова, в ином направлении; ибо прежнее направление не развивает способности овладения «божественными» предметами, но губит ее, развивая и упрочивая именно неспособность в этом отношении, и вместо преодоления ограниченности происходит лишь расширение ее.

Итак, становится понятным, как может человек встать на путь «божественного» познания (т. е. ориентированного только на истину, без потворства выгоде и частному интересу): ему надлежит вернуться к «началу». Человеческое познание в корне совпадает с «божественным», только в осуществлении оно раздваивается: одна ветвь продолжает тянуться из этого корня, другая отпадает от него.

Отсюда понятно также, что в концепции Мюнцера разум разуму рознь. Один — разум «безбожников», партикуляристский, порочный, низменный, служащий «нашей разбойничьей природе» — человеческому своекорыстию и эгоизму: другой — всеобщий, божественный, он не служит никакому частному интересу, а направлен только к всеобщей цели.

Разум первого рода есть, в сущности, конечный, эгоистически-человеческий рассудок, чуждающийся всеобщей божественной истины; необходимое дополнение к нему — вера во внешний авторитет — плод его собственной ограниченности. Его точка зрения: всеобъемлющая божественная истина неисповедима и не дается рассудку. Но это потому, что он сам противится ей, отгораживая от человека и подменяя буквой пергаментов непосредственное откровение. Этот рассудок сам себя и других обманывает, его интерес, — Мюнцер прямо указывает: противоположный и враждебный общему, частный интерес, — заключается в сокрытии истины; этот рассудок существует без (и вне, и до) внутреннего откровения и упорнейше противоборствует появлению последнего; будучи сам по себе дан человеку как естественный, он не требует усилий для его обретения.

Совсем иначе обстоит дело с разумом, появляющимся после, только в результате внутреннего откровения, которое само собою не дается, а требует отчаянных усилий: «Если человек желает достичь божественного откровения, он должен удалиться от всех утех [земных] и иметь мужество познать истину»¹⁶ Высший разум, совершенно особым образом открывающийся в людях, поскольку они стремятся к истине, требует, согласно Мюнцеру, величайшей напряженности и активности как для обретения его, так и для поддержания и сохранения. Чем основательнее искореняется верою тот старый разум, тем ближе момент внутреннего прозрения, появления обновленного разума. Этот последний интимнейше привязан к совершенному разуму, является осуществлением и выражением божественной мудрости и уже тем самым освящен в своих правах и достоинствах; он как бы получил при

самом своем появлении высшую санкцию и потому неколебим и уверен в себе. В отличие от эгоистического рассудка, отрешенного от бога и противостоящего высшему разуму как частное общему, он (этот разум) представляет собой проявление общего в особенном, или определенность универсального разума в отдельном человеке.

Грань между обоими полагается у Мюнцера актом внутреннего откровения, а строгое разделение (взаимное отрицание их друг другом) вытекает из рассмотрения характера естественного человеческого рассудка: он постоянно уклоняется от высших целей, от «справедливости божьей» в угоду плотскому эгоизму творений. «Ведь он не может делать никаких выводов из суждений, он не может умозаключать с достаточным основанием и чистой совестью без божьего откровения»¹⁷

В рамках религиозного сознания совершается, таким образом, процесс искоренения старой формы мышления и рождения новой. Момент полного исчезновения одной есть вместе с тем отправной пункт развития другой. Мистическая форма, в которой эта трансформация выражается в учении Мюнцера, не должна отваживаться от научного анализа совершающегося переворота. Мистика есть для нас не метод подхода, а предмет исследования. Поскольку же в ней имеет место совпадение противоположностей, — в данном случае разума и веры, — то это явление заслуживает пристального внимания со стороны диалектики, которая «есть учение о том, как могут быть и как бывают (как становятся) *тождественными противоположностями*, — при каких условиях они бывают тождественны, превращаясь друг в друга, — почему ум человека не должен брать эти противоположности за мертвые, застывшие, а за живые, условные, подвижные, превращающиеся одна в другую»¹⁸

Мистицизм является кульминационным моментом религиозного развития в том смысле, что после «слияния с богом», после непосредственного «общения» с ним и определения всех своих поступков божьей волей, дальше этой абсолютной веры, уверенности, что через тебя действует (и в помыслах, и в поступках) сам бог, дальше идти в рамках религии просто уже некуда. Глубочайше захватывающая человека вера, доведенная до высшего совершенства, означающая «слияние» с божеством, непосредственное познание бога, т. е. познание мистическое, — это предел веры, на котором и в самом деле большинство форм мистицизма «застревают» как на последней цели всех стремлений, как на вершине блаженства.

Но мистицизм Мюнцера было бы опрометчиво характеризовать в обычных определениях, применяемых к учению мистиков, — как пассивное и отрешенное созерцание тождества противоположностей, индифферентность к их различиям и т. п., т. е. как оцепенение сознания. Его мистика не стагнационная, а содержит в себе ярко выраженный динамизм. Она приводит к последующему «переворачиванию» отношений, когда не разум оказывается

в зависимости от веры, а вера (и сама судьба ее: быть оправданной или отвергнутой) определяется разумом. Процесс преобразования в этом направлении дается нелегко, и состояние сознания мистика по справедливости считают болезненным, оно и в самом деле не обычное, а кризисное: происходит крутой переворот, старый разум искореняется, «снимается», на расчищенном месте появляется новый, — уже не «греховный», каковым считался прежний.

Только самоотрешенностью человеческого познания от «божественного» создается, по Мюнцеру, их двойственность, противопоставленность, и появляется извращенное отношение между ними: «божественная мудрость» предстает «сверхразумной», несоизмеримой с человеческим интеллектом. Последний сам же своим «отпадением» от божественного и растождествлением его с собой ограничил себя и положил тем самым предел, которого не может переступить. Относительно этой «отпавшей» и непричастной уже высшему («божественному») познанию ветви оказывается истиной то, что она гносеологически надломлена. «Идея такого разграничения между человечески-ограниченным и божественно-истинным, исходящая вместе с тем из убеждения, что «божественная истина» является по существу человеческой и земной в высшем понимании, — эта идея, — верно подытоживает М. М. Смирин, — образует лейтмотив мюнцеровской теологии и всего мирозерцания»¹⁹ Мистика Мюнцера, таким образом, заключает в себе демистифицирующий, рациональный смысл.

В отличие от всей предшествующей традиции христианской мистики, вплоть до Таулера и «Немецкой теологии», у Мюнцера дело заключалось в конечном счете не в том, чтобы освободиться от человеческого разума, а в том, чтобы его преобразить посредством «истинной веры», превратить из противоположности божественному в положительную форму проявления этого последнего, в осуществление, «раскрытие» в человеке высшего, совершенного разума.

«Истинная вера» служит у Мюнцера лишь подготовкой к раскрытию «истинного разума», (тогда как в христианском гуманизме Эразма разум был, как раз наоборот, только предварительной ступенью к истинной вере).

Рожденный в «истинной вере», обновленный разум уже не слуга, а дитя ее. Здесь закладывается представление о священстве человеческого разума, воодушевлявшее многих мыслителей нового времени²⁰ Сакральный в своем появлении, он не нуждается больше ни в оправдании, ни в прощениях, ни в каком-либо внешнем авторитете. Поэтому Мюнцер отваживался прямо противопоставлять библейскому авторитету разумное начало — Святой Дух, действующий в человеческой душе, или просто разум человеческий, который он считал «чистейшим и непосредственнейшим источником истины для человечества»²¹ Мюнцер был полон доверия к такому разуму и считал его единственным посредником между человеком и богом. Суждения своего ума Мюнцер не очень

отличал от откровения свыше и не всегда мог дать себе отчет, действует ли он по личному побуждению или его влечет вперед высший дух, вселившийся в него²²

Мистицизм Мюнцера подытоживает собой тернистый путь предшествующего религиозного развития в протестантизме, именно: путь разложения религии через укрепление личной веры, расщепления догм и проникновения в сокровенные недра религиозного сознания, откуда начинаются извлечения следствий, выводов уже иррелигиозного порядка. Мистика приводит веру к непосредственному знанию. Само по себе оно скудно, все предшествующее философское знание из него выветрено. Нового еще нет, ему предстоит возникнуть на этом расчищенном для него основании.

Добытая форма непосредственного знания делается первым принципом новой философии. Все истинное, говорит Гегель, начинается с формы непосредственности²³ Трудность заключается в том, чтобы не топтаться на этой непосредственности, а оттолкнуться от нее и тем самым сделать ее началом. Но такое продвижение есть, собственно, раскрытие и развертывание того, что содержится в самом «начале», проникновение в его основание и выявление, эксплицирование того, что таится там как более изначальное и истинное: «движение вперед есть возвращение назад в основание, к первоначальному и истинному, от которого зависит то, с чего начинают»²⁴

Итог, к которому приходит Мюнцер, делает принимавшийся им ранее религиозный отправной пункт самого протестантизма сомнительным «началом»; действительным началом, проясненным, во многом противоположным прежнему, оказывается достигнутый результат: «внутреннее слово, которое человек черпает из основы души через откровение божие»²⁵ Это — разум, не оспаривающий своего появления из фундамента веры (не из наличного ее бытия), т. е. из себя самого.

Открытие человеком в себе своего разума соответствует в концепции Мюнцера выявлению более широкого содержания, в контексте которого происходит, в качестве одного из моментов общего сдвига, пробуждение в человеке разумности. Общественно-политические взгляды Мюнцера на деле лежали в основе его теологических воззрений и благодаря совершенствованию в вере были выведены из пребывания в основе, извлечены на свет, перестали быть смутным чувством, оформились в определенные мысли и прояснились вследствие этого движения, начатого еще на богословском поприще, от которого Мюнцер отправлялся в своей деятельности. Действительным источником продвижения его воззрения, как и побудительным мотивом всей его деятельности, было заполонившее его сердце глубокое сочувствие «позору и бедствиям своего народа» и ненависть к его угнетателям, светским и духовным властителям, которых он считал развратителями мира, врагами божественного порядка. Как заключает крупнейший советский исследователь Реформации в Германии

М. М. Смирин, Мюнцер вставал «на путь секуляризации самой религиозности, ее превращения в обобщающую философию передового в то время народного движения»²⁶

Развертывание Мюнцером иррелигиозных выводов из своего учения, выхождение от веры к разуму неотделимо у него от движения его мистико-религиозной концепции вспясть. Появление разума, раскрытие («откровение») его есть у Мюнцера следствие двуединства разнонаправленных движений: одного, заключающегося в углублении религиозного сознания в свою собственную подоснову, в потаенные свои родники: другого — возвратного движения, состоящего в извлечении оттуда следствий, в переведении скрытой основы веры во внешнее бытие. Подлинное начало оказывается, таким образом, не верой как таковой, а результатом, исторгаемым из недр веры.

Именно в свете этого добытого результата оценивает Ф. Энгельс воззрение Мюнцера в целом: «Его теолого-философские доктрины были направлены против всех основных догматов не только католицизма, но и христианства вообще. В христианской форме он проповедовал пантеизм. местами соприкасающийся даже с атеизмом. Он отказывался рассматривать Библию как единственный и безупречный источник откровения. Настоящее и живое откровение, по его мнению, есть разум»²⁷

Во внутреннем откровении человеку дается, по Мюнцеру, «способность суждения», дар самостоятельно судить об истинности собственной веры, доискиваться ее посылок и проверять прочность оснований, т. е. не просто «верить впустую», но знать то, во что веришь. Углубление в существенное содержание веры, т. е. анализ ее догматов, есть критический для нее момент, остро затрагивающий само ее бытие, ибо анализ раскрывает догмы, проникает в их действительную основу, выявляет и разглашает потаенный смысл их, что ведет к разрушению веры, державшейся догматизмом своих истин, «неисследимостью» своих принципов. Ибо тайны веры, как говорит Гоббс, похожи на целебные, но горькие пилюли, их надо глотать целиком; если их разжевать, то обычно приходится их выплюнуть²⁸

Ситуация обновленного разума приводит к преобразованию отношения между теологией и философией. Честь превращения теологии в служанку философии принадлежит Спинозе, который рассуждал не о том, чему «учит», а о том, чему «должно учить» Священное писание; а должно оно учить, чтобы быть истинным, тому же, «что с полной достоверностью может быть достигнуто естественным разумом»; и если бы мы нашли в Писании «нечто, противоречащее естественному свету, то могли бы опровергнуть это с тою же свободой, с какой мы опровергаем Коран и Талмуд»²⁹

Вполне очевидной действительной трудностью представляется понять и истолковать: как это получается, что философия, выставленная на суд религии и выносящая ей приговор, имеет вместе с тем ее своей предпосылкой? Трудность заключается в понимании не результата самого по себе, — отрешенности от религии, критики

ее извне, борьбы с нею, — а того, что критическому отвержению религии предшествует критическое принятие ее. Сложность этого перехода хорошо выражена Марксовой формулировкой: «Философия сначала вырабатывается в пределах религиозной формы сознания и этим, с одной стороны, уничтожает религию как таковую, а с другой стороны, по своему положительному содержанию сама движется еще только в этой идеализированной, переведенной на язык мыслей религиозной сфере»³⁰

Представляя собой исторический процесс возникновения философии — не только древней, но и новой, — это превращение при развитых условиях далеко выходит за рамки субъективных индивидуальных преобразований, выливается в широкую практику социокультурных перестроек в духе нового времени.

Глава седьмая

ПРОТЕСТАНТИЗМ И ФИЛОСОФСКОЕ МЫШЛЕНИЕ НОВОГО ВРЕМЕНИ

«Истинная вера» у Мюнцера (к существенным чертам которой он относил искренность, абсолютную убежденность и т. д.) служит у него условием раскрытия высшего разума в человеке. Такое представление присуще и первым философам нового времени. Они измеряют достоинство верований степенью их приближения к обновленному способу мышления. И обратно: вне этой функции — подготавливать разумное познание — вера теряет в глазах этой философии свой «вес», свою положительную значимость. У Спинозы, например, как положительное рассматривается «действие истинной веры в том, что она ведет нас к истинному пониманию. и позволяет нам интеллектуально видеть вещи»¹ «Истинная вера хороша только потому, что она есть путь к истинному познанию»²

Новые философы весьма ценили проникновенную искренность верующей души как предпосылку разумности. Именно честность и правдивость верующего перед самим собой приводит его, согласно Локку, к убеждению в необходимости исследовать собственные принципы. «Вся жизненность и сила истинной религии, — полагал он, — состоит во внутренней и полной убежденности души; и вера без убежденности не есть вера»³

Но внутренняя и полная убежденность души, поскольку человек следует не предписанию извне, а «внутреннему суждению», не просто верит, но углубляется в свое исповедание, испытывает его истинность, размышляет, судит, — это, в сущности, не есть уже верование. «Испытывать» собственную веру и доискиваться оснований ее, чем и характеризуется мюнцеровский путь «опытной веры», — это путь разумности. Проникновение в основание веры, т. е. анализ ее, составляет критический для нее момент, сущест-

венно затрагивающий само ее бытие. Ведь анализ расщепляет догму, а это ведет к разрушению веры, место которой заступает исследование и познание, доискивающееся достоверности. Локк формулирует происходящий при этом переворот: «Вера стоит сама по себе и на своих собственных основаниях. Она не может быть снята с этих оснований и помещена на основания познания. Их основания так далеки от того, чтобы быть одним и тем же, или от того, чтобы иметь что-нибудь общее, что когда вера доведена до достоверности, она разрушается. Тогда это уже более не вера, а знание»⁴

Мышление философов XVII в. (и просветителей XVIII в.) еще нередко несет следы представлений о сакральном происхождении разумного познания. Локк называет разум естественным откровением, а откровение — естественным разумом⁵ Не отвергая божественного откровения, Локк считает необходимым вести проверку истинности этого «внутреннего путевого света», ибо «Разум во всем должен быть нашим последним судьей и руководителем»⁶ Таким образом, и в этой философии еще удерживается ее архетип, ее собственное первоявление. Потом Томас Пейн провозгласит единственным оракулом человека его собственный разум. Первоначальное становление такого разума в лоне мистики (под формой тождества веры и разума) завершается расхождением его с верой и обособлением от нее. Чем тверже чувствует он опору в себе самом и чем дальше продвигается вперед уже на собственной основе, тем больше «забывает» он о своем происхождении, т. е. что он некогда восстал от веры как от сна, что вера была «пробуждающимся разумом» в человеке.

Временами философы и просветители возвращались к вопросу об историческом прошлом своего воззрения, о его бессознательной предыстории. Франклин напоминает в одном из своих писем о необходимости корректного отношения к конфессиональному лону формирования иррелигиозной мысли: «Возможно, что своей привычной добродетелью, на основании которой Вы теперь даете себе справедливую оценку, Вы обязаны прежде всего религиозному воспитанию. Ведь у нас, в отличие от го́ттенотов не требуется, чтобы молодой человек для принятия в общество мужчин доказывал свою храбрость избиением матери»⁷

Реформация в Германии дала только первые предвестия и первые проблески более широкого последующего преобразования религиозной формы сознания в философскую, перехода от протестантской религии к новому по сравнению со всеми предшествующими способу познания, проявившемуся в философии нового времени.

Пример Т. Мюнцера, великого немецкого революционера и мыслителя эпохи Реформации, представляет еще единичное явление перехода к обновленному разуму. Это можно назвать даже «случайностью», но в том смысле, что такая случайность есть первоначальное проявление необходимости, более широкое поприще для которой было представлено в последующих на-

растающих по силе, массовости, основательности революциях раннебуржуазного периода. Что левое крыло пуританства в Англии имело глубокую склонность к мистическим учениям, и наиболее революционная часть сектантов напрочь отвергала ученость пастырей, наставлявших к смирению и покорности, пользовавшихся невежеством народа против него самого; что низшие слои населения охотнее, чем другие, воспринимали и утверждали теорию и практику индивидуального «просветления» (религиозную форму самопросвещения); что принятие самой жесткой религиозной регламентации, строжайшего подчинения только божественной воле и ничьей более, было теснейше связано в этой среде с протестом против произвола духовных и светских властей, — все эти факты хорошо известны.

Но наивысшая религиозность неожиданным образом давала самые свободные от нее следствия, и если это представлять себе не как одноактный переворот, а как длительный исторический процесс перестройки общественного сознания, то можно понять отмеченный Энгельсом факт совмещения крайностей, на долгое время сделавшийся характерной чертой национальной жизни Англии: «Англичане — самый религиозный народ в мире и в то же время самый иррелигиозный; они больше беспокоятся о потустороннем мире, чем какая-либо другая нация, и, однако, живут при этом так, как будто для них нет ничего другого, кроме земного существования»⁸ Маркс акцентировал внимание на «любопытном выводе» относительно генетической связи новоевропейского свободомыслия (как в Англии — у Локка, Шефтсбери, Боллингброка, так затем и во Франции) с религиозным протестантизмом: «Свободомыслие. было одним из важнейших продуктов носившей религиозный характер английской революции»⁹

«Неожиданный» переход к ясному усмотрению, к новой рациональности, протоколируется многими исследованиями в качестве характерной черты протестантской мистики. Изображая пуритан мрачными фанатиками, готовыми во всем следовать предписаниям своего учения и упоминая об их странностях, английский историк Ъ. Маколей вместе с тем замечает, что нельзя считать обыкновенными фанатиками людей, которые возбудили народ к сопротивлению, руководили делами, организовали из самого неблагородного материала превосходнейшую армию, какую когда-либо видела Европа, ниспровергли короля, церковь и аристократию и т. д. Маколей указывает на две противоположные черты в характере пуритан: с одной стороны, необычайная экспансивность, страстное излияние чувств, с другой — гордое, спокойное самообладание. Пуританин молится со страшными конвульсиями, с рыданиями, со слезами; на полях битв, в парламенте этот же самый пуританин поражает всех холодной рассудительностью и неизменной настойчивостью. Презрение пуритан ко всему земному превращало их в стойков и освобождало их ум от всякого пошлого желания и предрассудка, делая их недоступными влиянию страха и подкупа.

Как новые общественные отношения зарождаются в недрах старого строя, так и новый способ мышления, развиваемый философией нового времени, возникает в глубинах предшествующего религиозного мировоззрения, поначалу не отделяется от него и потому до поры до времени мало похож на себя. Критическому отвержению религии предшествует критическое принятие ее, и это делает понятным частое обращение философского мышления нового времени к первоявлению этого общего развития, к религиозной форме, из которой снова и снова черпается и подвергается переработке не одна только терминология.

У Мюнцера речь шла о непосредственном откровении бога в душе человека как об условии обретения истинного познания священных предметов, таинственность которых для обычного способа познания оставляла место лишь пустому верованию в них¹⁰ Мюнцер подчеркивал существование боговдохновенного познания, или «познания в боге». Гёрлицкий мистик Яков Бёме, пророчествовавший «утреннюю зарю» новой философии, превращает бога в символ теоретического познания человека. У Декарта бог уже весьма рациональный и философичный: *res cogitans infinita*. Спиноза, наконец, прямо приравнивает «божественное» познание к собственно философскому, абстрактно теоретическому познанию. Согласно его «Этике» постижение человеком своих сущностных сил, высших способностей в себе, называемых божественными, реализуемо лишь «субстанциальным» (или в реликтовых терминах, которыми Спиноза продолжает пользоваться, опять-таки — «божественным») подходом, взглядом из пребывания «в боге», «с точки зрения вечности»¹¹

«Внутреннее откровение» бога в человеке начинает уже в протестантизме, а затем и в философии, пониматься как раскрытие в сознании независимого ни от человека, ни от человечества, абсолютного начала, объективной истины. «Божественное» — значит ничье частное, ни твое, ни мое, а освобожденное от личного произвола, от всяких случайных субъективных привнесений то общее, необходимое, что раскрывается в нас, — высший разум, совершенно объективное и потому вполне надежное начало.

Напротив, «человеческое» приобрело в протестантизме смысл непременной пораженности субъективным (выдумками, мнениями, заблуждениями), суетным, чуждым божественному познанию, так что утверждать последнее приходилось не иначе как в противоположность первому, ренессансному: «ничто человеческое мне не чуждо» надо было отважиться противопоставлять отчуждение от себя всего «человеческого». В итоге появляется нового рода знание, и оно представляется человеку столь поразительным, раскрытие обновленного разума и объективной истины в нем — столь неожиданным, что, забывая о собственной подготовке такого результата (т. е. об искоренении в себе всего субъективного), он приписывает все это действию в себе божества.

В данном отношении классическим образцом можно считать (применительно к нашему контексту рассмотрения) Якова Бёме.

В его сознании мистико-религиозный процесс перерастает себя, совершается переход к собственно философским умозрениям (что и является наиболее нормальным продвижением мистического сознания, поскольку мистика не может существовать ради себя, она, по образному выражению А. Швейцера, «не цветок, а только его чашечка»). Но осознается и истолковывается Якобом Бёме этот процесс преобразования не в терминах добытого им результата, не на философский манер, а по-старому, через исходную систему религиозно-мистического воззрения.

Подобным снижением уровня осознания и способа интерпретации собственного мыслительного процесса грешил и Декарт. Изумление перед достижением собственного ума, совершившего реформу в философии, было у Декарта столь велико, что он едва в силах был признать за человеческим умом способность такого свершения. «Еще десять лет назад я бы сам не поверил, — признается он в письме к Ватье от 23 февраля 1630 г., — что человеческий ум в состоянии достичь таких познаний, если бы кто-нибудь другой это написал»¹² Декарт имел в виду событие в ночь на 10 ноября 1619 г., когда его посетили три сновидения и ему открылся свет «удивительной науки». Он объяснил это до пробуждения как откровение духа истины о пути, которому он должен следовать. Озаренный в ту памятную ночь мыслью о новом методе философствования и научного исследования, он с наивностью верующего человека дал обет совершить паломничество в Лоретто (центр культа Марии) из благодарности тому, что он считал божественным внушением, и несколько лет спустя, уже поостыв, действительно отправился туда, но уже по иным соображениям и мотивам.

В «Правилах для руководства ума» Декарт развил свое понимание сущности интуиции (*intuitus*): она заключается в созерцании истины не с помощью чувства, а одним только разумом. Рациональная интуиция есть прямое, непосредственное усмотрение нашего ума, но ум при этом представляется Декарту пассивным, получающим «естественный свет» от божества, — и это характеризует уже не сущность картезианского понимания интуиции ума, а представление мыслителя об идейном лоне ее образования, о религиозном контексте ее возникновения; ум здесь как бы чувствует неловкость и стеснение от своей самостоятельности и приносит извинения за эту свою автономию.

Нужно было таким образом, дальнейшее интеллектуальное созревание, чтобы более четко осознать, что «божественный» разум в человеке есть его собственный, вполне человеческий и естественный. Преодоление этой отчужденности человека от себя самого шло (наряду с интеллектуальной дезалиенацией) через формирование более высокого представления о естественном разуме, что можно наблюдать уже у Лютера. Он видит беду в том, что естественный разум обычно считают пребывающим в готовом виде во всех головах и каждый мнит, что уж его-то голова не обойдена, что в ней-то этот разум, конечно, обитает. Но, «драгоценное

сокровище, именуемое естественным. разумом, редкая вещь между смертными»¹³

Не только приведенное рассуждение Лютера, но и то, что он мечтал о реформе философии, не будет удивительным, если мы учтем, что протестантизм с самого начала находился в контексте новых идейных и практических ориентаций, общественных движений и т. д., и сам содержал в себе новые принципы, отнюдь не сводящиеся к религиозному, — такие, которые определяли общую перспективу развития в духе нового времени. Они-то, даже еще не будучи сформулированы, направляли и само протестантское движение в сторону светских преобразований, хотя первоначально эти новые принципы провозглашались в форме религиозного принципа и утверждались посредством религиозного акта, т. е. крайне односторонне. Между тем именно односторонностью создавалась в протестантизме та «интенсивная сила духа», в которой Л. Фейербах усматривал «близкое родство» между протестантизмом и новой философией¹⁴

Отметим уже упомянутую ранее в связи с протестантизмом вообще усилившуюся у Мюнцера по сравнению с Лютером черту, которая, с одной стороны, разлучает его с ренессансной мыслью, а с другой — приближает более специфичным образом к философии нового времени: это — практическая ориентация, заключенная в самой теоретической установке Мюнцера; не сдерживаемая сомнениями, эта установка прямо направлена к действию, причем к правильно выбираемому действию.

Если не достигнута убежденность в том, что действие выбрано верно и человек пребывает в сомнениях, то его суждения тормозят активность, не подтверждаются делом и в этом смысле остаются недействительными. Сомнение, говорит Мюнцер в ответах Цейсу, — это движение как в сторону добра, так и в сторону зла. Преодоление колебаний и неустойчивости этого состояния дает спасительную опору: «утверждает человека в лучшем», — он с гораздо большей охотой следует добру, чем злу, и совесть остается чиста¹⁵ «Раскрывающийся разум в человеке» гарантирует обоснованный, а не наудачу принятый выбор. По существу таковы же суждения по этому вопросу у новых философов.

Декарт: «Безразличие, ощущаемое мною в то время, когда никакой веский довод не склоняет меня к одной стороне более, чем к другой, есть самая низкая степень свободы и свидетельствует скорей о недостатке знания, чем о совершенстве воли. Ибо если бы я всегда ясно знал, что истинно и что добро, то никогда бы не затруднялся, как мне судить и какой сделать выбор, и, таким образом, был бы совершенно свободным, не будучи никогда безразличным»¹⁶

Спиноза: «Сомнение есть не что иное, как нерешительность духа перед каким-либо утверждением или отрицанием, которое он сделал, если бы не встретилось нечто, без знания чего знание данной вещи должно остаться несовершенным. Мы вовсе не должны считать себя менее свободным потому, что при восприятии истины

ни в какой мере не остаемся равнодушными. Скорее может считаться достоверным, что мы тем менее свободны, чем более равнодушны»¹⁷

Локк: «В некоторых важных вопросах, особенно религиозных, людям не позволено всегда колебаться и сомневаться; они должны принять и исповедовать те или другие догматы; и было бы постыдно, и более того — было бы противоречием (слишком тягостным, чтобы чья-либо душа могла постоянно нести его бремя), если бы человек, искренне заявляющий о своей убежденности в истинности какой-либо религии, в то же время не умел бы привести никакого довода в пользу своей веры или высказать что-либо в доказательство преимущества данного мнения перед любым другим»¹⁸

Ситуация выбора в протестантизме возымела воздействие и на католическую среду. Быть католиком по крещению становилось недостаточным, рано или поздно приходилось каждому сверх того сознательно выбирать или по меньшей мере подтверждать свою приверженность к старой церкви. Но властный императив предстоять выбору и самостоятельно принимать решение простерся и далеко за пределы конфессиональной сферы, в которой он сделался первоначальным общим духом нового времени, приняв сначала религиозную форму.

Другая форма, светская, определенно выразилась в философии, в намерении Декарта решиться однажды отвергнуть все мнения, принимавшиеся им дотоле на веру, отбросить их как ложные, чтобы принять некоторое одно в качестве истинного утверждения, поскольку оно не допускает уже никаких сомнений, и с уверенностью строить на нем систему достоверного знания. На этом критическом поворотном пункте к философии нового времени проявилась, как видим, та же принципиальная установка, что и в протестантизме. Способ протестантского практического действия сделался важнейшим элементом интеллектуального оперирования, перешел в способ теоретического мышления новоевропейской философии. Односторонность в ней делается и в другом отношении светским коррелятом протестантского образа действия, ригоризма поведения: неуклонно и методично проводится, как мы видели это у Декарта, единый принцип, — «единый» совсем не в смысле подключения в него всего и вся, любого эмпирического содержания, как то было в ренессансном мышлении, а, напротив, в смысле отстранения всего постороннего, не вытекающего из этого принципа с необходимостью.

Этим и создавалась своеобразная целостность всего мировоззрения Мюнцера, запечатлившаяся в способе решения им проблемы целого. Учение о целом у него приобрело смысл революционного ниспровержения погрязшего во лжи и лицемерии существующего порядка на земле и преобразования его исключительно под углом зрения «божественного» как должного.

Вопрос о целом имел давнюю историю, но до Мюнцера оно не выступало практически осуществляемым и одновременно рацио-

нально постижимым универсальным принципом познания и действия, не трактовалось как единственный принцип тотальной реконструкции всей перечисляемой ей разрозненной множественности — «омножественности»¹⁹ творений, наконец (что для нашего исследования, пожалуй, важнее всего отметить), не принималось в качестве принципа рационального уяснения, способа понимания. Без общего понимания в целом, по утверждению Мюнцера, ничто не может быть понято как следует²⁰

При такой установке богопознание и миропознание (как и самопознание) методологически совпадают, все познание строится на основе единого и единственного гносеологического принципа, повсюду «целое, или совершенное» является «единственной мерой к познанию природы частей»²¹ Все приводящее, препятствующее ясному пониманию в свете целого, в этом учении теоретически устраняется, так же как на практике ниспровергается все частное, противящееся высшему совершенству. Там и здесь действует только одна норма: все частное должно безусловно исчезать как частное, как отрешенное от целого, и должно существовать не иначе как компонент нераздельного целого.

Мысль Мюнцера требует значительных усилий, но не для понимания ее, а для последовательного проведения и практического осуществления. Возрождение, связав взаимопереходами порядки божественный и земной, расслабило, сгладило противоречие между ними. Лютеранство снова резко разделило и противопоставило их, примирившись с наличием двух принципов в земном существовании. Этим относительным способам разрешения противоречия Мюнцер противопоставляет абсолютный способ, состоящий в полном искоренении двойственности. Он подчиняет все только одному принципу: единство должно достигаться не через смягчение противоположности или примирение с нею, а через устранение ее, борьбу с отколовшимися от целого частями, уничтожением обломков, отпавших от целого, ниспровержением всего частного, противящегося единству в целом (божественном, а не церковно-римском), полной реализацией одной из сторон противоположностей в другой, осуществлением небесного в земном.

В ренессансном понимании целое обнимало собою все и содержалось во всем, примиряя в себе враждующие противоположности и сдерживая открытое проявление антагонизмов; Лютер породил раскол в действительности и обременил им сознание; у Мюнцера же реконструкция целого состоит в полном обновлении его смысла, — оно означает одно, единственное, чистейшее, одностороннее, простое, не допускающее ни малейшей примеси в себе ничего постороннего, — такое (одно), которое должно определять собою все прочее и которое требует отделять и устранять «сорняки», — отмечать и уничтожать то, что не вытекает из него с необходимостью. Ренессанс подключал в «целое» все, что придется, — Мюнцер, напротив, исключает из него все приводящее, а это уже существенная черта картезианского подхода. Здесь, таким образом, подготавливается и создается — не абстрактно-теорети-

ческим только, но практическим путем, — один из первых ростков новоевропейского способа мышления.

У Мюнцера осуществляется решительный выход за пределы пассивного, лишь созерцательного отношения к божественному целому, которое благодаря этому перестает быть лишь воображаемым целым. Именно потому, что «избранные» активно реализуют его в собственном внутреннем и в окружающем мире, а не оставляют его только неосуществимым и недостижимым идеалом, целое перестает быть сверхсущим, становится посюсторонним, — реальным и постижимым.

Человек познает в подлинном смысле только то, что он сам созидает. Но осуществление требований целого, или «воли бога», и есть созидание целого, претворение его как идеала, в посюсторонность, в действительность. Поскольку частное находится в обостренной противоположности интересам и целям целого, неустанные и систематичные усилия по искоренению первого тождественны установлению господства второго. Действия в данном направлении равнозначны также богопознанию, постижению воли целого как высшего императива, поскольку почувствовавший себя «избранным» утверждает на стороне целого исходный пункт своего видения, действия и понимания. «Для того, чтобы узнать неколебимую волю бога, — наставляет Мюнцер, — следует руководствоваться только тем, что частная воля должна в ней полностью раствориться»²²

Способ практического действия «избранных» делается одновременно способом теоретического постижения, «наилучшим» познавательным принципом, равно приложимым к богопознанию и к миропознанию, — к познанию природы целого и сущности частей: «Целое, вот в чем, — настаивает Мюнцер в письме М. Хансу от 15 июня 1521 г., — должно полагать основу всякого знания творений; знания наилучшего; ибо оно есть знание дел рук его; знания столь же похвального, как знание бога, лишь бы предмет постижения было целое. Итак, вновь возводимое к богу, и есть наилучшее знание вещей»²³

Точка зрения высшего совершенства в целом, признаваемая единственной, с помощью которой все в мире, в том числе и несовершенство, должно получать свое надлежащее объяснение и облекаться в форму «совершенного», а не иного какого знания (должно рассматриваться «под формой вечности», как сказал бы Спиноза), — это есть также точка зрения Декарта. Несмотря даже на дуализм, отличающий его концепцию от монистических — Мюнцера и Спинозы, в метафизике Декарта имеются и такого рода рассуждения: «Когда исследуют, совершенны ли творения бога, то следует рассматривать не одно какое-нибудь создание, отдельно взятое, но вообще все их вместе. Ибо та же самая вещь, которая могла бы, с некоторым основанием, показаться весьма несовершенной, если бы существовала одна во вселенной, оказывается очень совершенной, будучи рассматриваема как составная часть этой вселенной»²⁴

Но еще более разительно сходство Мюнцера с новоевропейскими мыслителями в том, что в обоих случаях единство утверждается через неустанное преодоление и систематическое опровержение противоположности. Ренессансный способ увязывания альтернатив и примирения их в высшем единстве, как и отказ от решительного выбора, здесь исключаются. В Возрождении, как мы видели, стороны противоположности, взятые в изолированности друг от друга, сами по себе, считались неистинными, истинным признавалось лишь их единство. Для протестантской мысли, напротив, одна из распавшихся противоположных сторон непременно ложна, и ложно их объединение. Только одна из таких противоположностей может быть истинной, она-то и должна быть утверждаема в качестве безусловной реальности, не терпящей наряду с собою другой, которая подлежит отрицанию, а в самых радикальных вариантах — прямо уничтожению, так как и в самой себе она признается ничтожной. Усилиями по искоренению «противоположного» как безусловного зла как раз и достигается своеобразная монистичность взгляда Мюнцера, что резко расходится с некритическим присоединением преднайденной противоположности к некоторому единству, примешиванием к целому того, что не вытекает из природы целого. Это расхождение имеет важное значение для понимания генезиса новоевропейского способа мышления.

Спиноза неспроста разрабатывал свою философскую точку зрения именно в системе практической (моральной) философии, в области этики: противоположность добра и зла является одной из самых упорных, и двойственность их встает наиболее ощутимым и труднопреодолимым препятствием монистичному взгляду на мир. Лютеранство делало добро и зло необъяснимыми в происхождении (постулируя предопределенность одних людей к добру, других — к злу) и неистребимой их противоположность в существовании (смиряться с наличием зла в мире). Пользуясь двумя мерами, божественной и человеческой, эта последняя точка зрения трезво и благоразумно придерживается наличного положения (не сути) дела, постоянно изворачивается при столкновении с наличной ситуацией, приспособляется применительно к ней, а не владеет ею; двоякое отношение к богу и миру сопровождается пожеланиями лучшего порядка на земле, с одной стороны, и оговорками — с другой: «Хорошо бы, конечно, если бы все было как в царстве небесном, но вот, видите ли, ведь на деле-то происходит зачастую не так, как хотелось бы, а как раз наоборот, мы бесильны перед обстоятельствами, с ними приходится считаться и сообразовываться. И как одолеть эти внешние препятствия, если мы сами с собою-то не можем справиться». Иначе у Мюнцера и Спинозы. Предчувствуя и улавливая на свой лад, что обстоятельства создаются и изменяются людьми и не являются столь уж жесткими и принудительными, чтобы их не пересилить, эти мыслители не следуют на поводу у ситуации, а напротив, саму ее, включая и внутренние обстоятельства индивидуальной духовной

жизни — и их-то в первую очередь, — подчиняют страстному императиву должного, — не просто желательного, а настойчиво требующего исполнения и осуществления, тогда как противоположное, представляющее собой зло, подлежит безусловному искоренению: оно должно признаваться ничтожным, утрачивать реальность, развеиваться, превращаться в призрак и тлен.

Согласно Спинозе, истинная вера «показывает нам, чем должна быть вещь, а не то, что она есть на самом деле»; «она учит нас тому, каковой вещь должна быть, а не какова она есть»; «она дает нам познание о добре и зле и показывает нам все страсти, подлежащие уничтожению»²⁵ По образу действия, вытекающего из такой веры, строится у Спинозы истинный метод познания: единственной нормой истины, которой должен руководствоваться человек, как и нормой познания, составляющей совершеннейший метод, является идея совершеннейшего существа, следование которой дает возможность познавать предмет наилучшим образом.

К устанавливаемому им различию добра и зла в человеке Спиноза добавляет в определении субстанции отсутствие зла и, соответственно, ничтожность его в человеке, призывая не считаться с этой ничтожностью как не имеющей положительного, аффирмативного значения; так же и в познании: истинная идея относится у него к ложной как существующее к несуществующему²⁶, сомнение не относится к форме положительного знания, а есть только недостаток, лишенность совершенства, отсутствие достоверности, тогда как полная уверенность не есть лишь отсутствие сомнения, а есть нечто положительное, есть удостоверенность в истине, совершенное знание, единственное, к которому следует стремиться. Но совершенное знание содержится в бесконечном божественном разуме, и на вопрос, способен ли быть причастным ему человек, Спиноза отвечает: «душа наша, поскольку она правильно воспринимает вещи, составляет часть бесконечного разума бога»²⁷

Спиноза, как и Мюнцер, сначала отказывается от всего определенного, особенного и держится лишь единого, постигает лишь это единое, — не то, которое у возрожденцев «наивным» обобщением охватывает собою все что ни есть, а такое, которое знакомо с безусловной противоположностью, утверждает себя через борьбу с нею и разрешает противоречие, а не отодвигает его в сторону и не мирится с его наличием.

У Спинозы бог есть субстанция, в которой исчезает ограниченность человеческой субъективности и природности. Конечное, партикулярное существование есть лишь преходящий феномен, поистине же существует лишь бог — бесконечная субстанция; конечное должно быть лишь модусом этой субстанции, а не чем-то особым наряду с нею. Спиноза не принимает такой точки зрения: мы, как и бог, также существуем, — это было бы, как верно замечает Гегель, плохое синтетическое объединение, компромисс.

На уровне теоретическом, в сфере философии Спиноза осуществляет то же, что протестантизм делает в историческом своем раз-

вертывании, в своей религиозной практике: доводит религиозную точку зрения до предела, ибо последняя не проработана, ущербна в самой себе, если в ней кроме бытия бога допускается еще какое-то иное, столь же субстанциальное бытие. Набожные противники Спинозы обвиняли его в безбожии, тогда как, согласно Спинозе, все, что есть, есть только бог, так что всякое природное бытие и отдельный человек упразднены в боге, — получается «слишком много бога», и обвиняющие Спинозу, по ироничному замечанию Гегеля, «не могут простить ему того, что они суть ничто. Те, которые так его чернят, хотят, следовательно, сохранить не бога, а конечное, мирское; они сердятся на него за свою гибель и гибель мира»²⁸

Конечно, в бесконечной божественной субстанции у Спинозы, как и в божественном целом у Мюнцера погребены, строго говоря, не человеческое Я как таковое и не мир вообще, а «ветхое Я» человека и его «ветхий» мир.

Таким образом, мы видим, что учение, выражающее предельную форму развитости протестантизма — народную реформацию — выражает собою искомый необходимый переход к новому стилю мышления. В. Циммерман приходит к важным, с точки зрения нашего исследования, выводам, касающимся характера и дальнейшей судьбы идейных ориентаций Реформации, сконцентрированных в воззрении Мюнцера: «Речи его были полны мыслей, утвержденных ныне рационализмом и спекулятивною философиею; некоторые идеи, наполнявшие его речи, были впоследствии приняты и обработаны пуританами и индипендентами Англии: У. Пенном, Спенсером, (а также) Цинцендорфом, Сведенборгом, Ж.-Ж. Руссо и ораторами и вождями французской революции, которые приобрели себе славу, проповедуя эти идеи»²⁹

Кроме вполне справедливо отмечаемого предвосхищения позднейших идей, характерных для нового времени (что, впрочем, было свойственно и культуре Ренессанса), у этого мыслителя обнаруживается также — пока еще под покровом религиозной мистики — зародыш нового типа рациональности, предвещается новый способ мышления. Недаром Ф. Энгельс обнаруживает в его теологическо-философской доктрине «замечательное сходство с современными спекулятивными воззрениями»³⁰

Имея в виду картезианское отмежевание от всего, не относящегося непосредственно к ясному и отчетливому усмотрению, устранение всего сомнительного, к делу не относящегося и лишь препятствующего познанию; или принимая во внимание (также характеризующее способ мышления нового времени) спинозистское рассмотрение *sub specie aeternitatis*, где все по необходимости должно рассматриваться под углом зрения одного высшего принципа, и сравнивая это с подходом Мюнцера, можно сказать, что Мюнцер стал пророческим зеркалом новоевропейского стиля мышления.

2

ПРОЦЕСС ПЕРЕХОДА К ФИЛОСОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Глава восьмая

ПЕРЕВОРОТ В ПОЗНАНИИ. ТРАНСФОРМАЦИЯ ВНУТРИ МИСТИКИ

Духовная ситуация, оставленная религиозными брожениями в Германии пореформационному периоду, метко и выразительно очерчена Герценом: «Мистицизм. холодное безумие у одних, разработанное со страшной последовательностью, фанатический бред у других, необузданный и тяжелый, — вот направление, в которое впали германцы после Реформации. Среди всего этого движения новый мир „нарождался“ его дыхание стало заметно везде»¹

Новые веяния нарождаются не где как «среди всего этого движения», — религиозный мистицизм служит здесь средой важных превращений: и лоном, и средством перемен в сознании. Сама мистика также выступает преходящим и исчезающим феноменом, она приводит в упадок и увлекает за собою в могилу какие-то некогда цветущие жизненные силы, и кульминацию ее, религиозный экстаз, поборник здорового духа врач Макс Нордау справедливо изображает как последнюю степень вырождения², не вдаваясь, впрочем, в конкретно-историческое рассмотрение того, что же именно вырождается. Исторический подход, выдвигающий свои требования к изучению этого явления, несколько дополняет картину, очерчиваемую психиатром.

Как нельзя упускать из виду обратную сторону Ренессанса, т. е. деструктивные элементы в нем, приведшие к его деградации, так и протестантскую мистику непозволительно принимать только за сплошной декаданс: она несет в себе не одно лишь вырождение, но и перерождение, включает в себя зародыши новизны. В сознании Якоба Бёме как раз и совершается в крайней заостренности и напряженной сосредоточенности процесс сложного преобразования: наличествующей в нем форме сознания Бёме дает как бы перебеситься в последней безумной пляске, известись, изжить себя и подготовить раскрытие рациональной формы. Он сводит в своей душе конец мистики с новым начинанием, вечернюю зарю религиозности с утренней зарей философии. Те же способы превосхождения мистики, те же преобразования в сознании и те пути от веры к разуму, которые в общих чертах были уже зафиксированы

нами у Мюнцера, теперь, соответственно большей эксплицитности и развернутости их в теософских творениях Бёме, могут получить и более подробное освещение.

Произведения Бёме полны пиетистской мечтательности и фантастики, но назвать его мечтательным фантастом, значит ничего не сказать о нем³ Перед вступлением в более внутренний круг его теософских размышлений нужны некоторые пояснения. Если набросать контуры двух обращенных друг к другу лиц так, чтобы промежуток между ними представлял, скажем, форму вазы, то мы сможем видеть, в зависимости от выбора психологической установки, либо силуэты лиц, — и ваза в этом случае «исчезает», либо изображение вазы, но тогда «не смотрятся» профили. Такого двойного предметностью предстает перед нами плод творчества Бёме. Он пользуется языком символов, которые всегда могут быть понимаемы разное: они, по словам Герцена, «как зеркало, разуму отражают разум, а чувственности — чувственность»⁴ Все, как кажется, зависит от того, кто углубляется в эти творения и на какое прочтение он настроен.

Приведа характерные выдержки из таких сочинений, как «Теософские вопросы», «Аврора, или Утренняя заря в восхождении», «О божественной созерцаемости», Герцен предоставляет самому читателю судить о них: «Если вы желаете под этими странными словами понять широкие мысли, отовсюду просвечивающие у Бёме, вы их увидите даже в бедных выписках, сделанных мною. Если же его слова вам (как прежде вас многим) покажутся бредом, — я не берусь вас разуверить»⁵ Нечего и говорить, творения Бёме сослужили двоякую службу, — ими пользовались как те, кто, подобно позднему Сведенборгу (1688—1772) или Францу Баадеру (1765—1841) наставляли утверждаться и пребывать в экстатическом состоянии, так, с другой стороны, и те, кто как раз отвергал религиозное умопомрачение и боролся за просветленный разум.

Бёме далеко не сразу был воспринят положительно, как правомерный и законный предтеча новоевропейской рационалистической традиции в философии. Его учение вызывало в ней сначала пренебрежение и неприязнь и отвергалось (чаще же просто не замечалось и предавалось забвению) на том же самом основании, на котором поклонниками мистики, как раз напротив, с восторгом принималось и восхвалялось. Осмыслялось учение там и здесь одинаково, как крайне мистическое, но одни третировали его за это, другие превозносили. В обоих случаях при этом имелась в виду лишь внешняя сторона учения, далеко не адекватная его сущности, с проникновением в которую и с распознаванием ее (что включает в себя не только критическую взгляда на предмет, но и самокритичность познания, углубляющегося в сущность), отношение к нему рационалистических противников этого учения (к недоумению прежних поклонников его) изменилось.

Если задерживаться на мутной стихии теологических представлений, которыми пользуется Бёме, то он кажется только мистиком или даже религиозным мечтателем. Конечно же, в таком

случае «он попадает в руки людей, которые меньше всего желают иметь дело с мышлением, и превозносится ими как один из равных им, ибо они не в состоянии отличить форму от содержания, внешнее от внутреннего, особенности писателя от его сущности»^{6—18}.

Естественно, возникает вопрос: содержится ли в учении Бёме самом по себе, независимо от перечасших друг другу интерпретаций, собственный ориентир для какого-то однозначного рассмотрения его? Вытекает ли из самого этого учения требование какого-либо определенного подхода к нему? Сам создатель этого учения часто завершает свои высказывания обращением к читателю: «Заметь глубину!», т. е. призывает понимать свои причудливые образы и фантастические описания не буквалистски, а улавливая проникновенный, — не только символический, зачаровывающий сознание, но сверх того, мы бы теперь сказали, — собственно рациональный смысл.

Бёме не желает знать богословско-схоластического вокабуляра, полагая его крайне непригодным для описания непосредственных переживаний, для выражения истин, прямо проистекающих из внутреннего религиозного опыта. Нового научного языка у него еще нет, Бёме пользуется преимущественно обыденным. Созерцаемые в душе вещи и чувственные свойства природных предметов служат у него эквивалентами понятий. Производство новых идей, представлений, нового понимания еще непосредственно вплетено у него в религиозную практику — в опыт откровений, видений, — он высказывается на языке самой реальной, т. е. этой фантастической жизни.

Не надо быть особенно наблюдательным, чтобы видеть, как вслед за клубящимися фантастическими образами в его изложениях вдруг появляется в качестве «вывода» — в довольно странной, вряд ли понятной и самому Бёме, связи с предшествующим, — прямо скажем: часто в какой-то бредовой связи с бредовыми послылками — ясное и глубокомысленное положение, что позволяет Фейербаху с полным правом усматривать в герлицком мыслителе такого мистика, «который занимается умозрениями, в пределах мистики борется за свободу от мистицизма, за ясное познание»¹⁹

Собственная мистико-религиозная оболочка, в которой протекает мышление Бёме, связана с ответом на вопрос: «откуда?», а рационально-философское содержание — с ответом на вопрос: «куда?». Продвижение к ясному познанию находит у него завершение в результате, утверждаемом далее в качестве нового отправного пункта. Итог становится «утренней зарей» последующего движения, которое уже при свете дня совершают другие.

Мысли «тевтонского философа» («philosophus teutonic», как его называли) с точки зрения развитого категориального аппарата Гегель оценит, конечно, как «неотесанные», еще совершенно «варварские»; впрочем, только по форме выражения, а не по сути их. Естественно, «эмбриональное» развитие новой формы знания протекает весьма примитивные ступени. Кто станет оценивать мышление Бёме с точки зрения отточенности формулировок, формальной

строгости и последовательности, изощренности в силлогизмах или блеска и изящества слога, тот увидит, что мысль здесь в сравнении со схоластической или ренессансной утратила как былую культуру, так и широкий размах.

Зная и отдавая себе отчет об этом концептуально-логическом и лингвистическом убожестве, башмачник из Герлица нимало не смущается: «По слабости моей и по причине малого учения, а также и по робости языка я почти ничто; но в познании я не вовсе простец; я только не могу излагать его изящно и глубоким языком, но довольствуюсь моим даром, и я философ для простецов»²⁰

Покуда новая философия проходит подготовительную стадию, понятийная оскудненность — это не недостаток, а достоинство ее. Теоретический разум нового времени начинает с того же, с чего начинает Бёме. В нем нет заранее препарированных концептуальных образований, он отверг все старые, не им сформированные, а новым еще только предстоит созреть. У Бёме они как бы впервые пробиваются из кромешной тьмы к свету: от «святого неведения» у него происходит переход к формированию существенно философского знания, опирающегося не на внешний авторитет, а исключительно на универсальный (хотя поначалу и крайне бедно представленный в своих определенностях) разум, что делает Якоба Бёме ближайшим предвестником грядущих философов²¹

Бёме не всегда может вразумительно выразить рождающиеся в нем философские идеи, но он учится, и небезуспешно, а лучше сказать, он сам обучает себя придавать своим мыслям рациональную оформленность. Гегель принимал во внимание как раз эту его направленность и устремленность и в своих оценках держался именно интеллектуальных результатов его учения, определенно ставя творца «Авроры», наряду с Бэконом Веруламским, под рубрику «Возвещение новой философии».

Если рассматривать Бёме вне этой настойчиво пробивающейся в нем тенденции, то выводы получаются не более значительные, чем при подходе, осуществляемом обычным религиозным сознанием, которое обнаруживает в данном учении лишь родственные себе «таинственные глубины», не проникая в них, в их рациональный смысл, и видит только эти «бездонные и неисповедимые глубины», ничего не замечая и не различая в них. Однако мистику Бёме, как и мюнцеровскую, недостаточно понимать в обычном смысле, она у него является подготовительной стадией достижения существенно нового результата, выводящего за пределы мистики как исходной посылки.

Трудность заключается, конечно, в развертывании этого процесса становления мыслей, этого стремительного преобразования, прорыва на интеллектуальный уровень, что самому Бёме представлялось неуловимым, моментальным, внезапным. Не случайно результат обозначается чаще всего терминами «озарение», «откровение»; «дух пронзил меня, как молния, и я увидел глубину вечности», — вот все, что на первый случай может сказать Бёме

о том, как хлынули в него и завладели им удивительные идеи. От одного предельного состояния души он влечется и — самому ему неизвестно как и какими путями — достигает другого. На одном полюсе — полнейший отказ и избавление от мыслей, боговдохновенное, чисто созерцательное состояние; и — как «неожиданное» следствие этого — появление на другом полюсе глубоко философского содержания, подчас разумно и эксплицитно формулируемого.

Оставим без внимания переход ко второму из этих моментов — и Бёме легко будет низведен до ординарного религиозного мистика. Но «существенное содержание его духа, к которому он постоянно возвращается, которое он старается доказать и объяснить всеми способами, находящимися в его распоряжении, и которое он выводит на свет сознания из мусорной кучи своих смутных представлений часто самым чистым и возвышенным языком, почти с научной определенностью, — это содержание философского характера»²²

Конечно, и мистика продолжает оставаться неустранимым пунктом, к которому Бёме тоже постоянно возвращается и каждый раз из него исходит. Он еще не может прочно обосноваться и обитать в здании новой философии, которое пока что не возведено, и то и дело отправляется за новыми и новыми строительными камнями для него, — отступает в мистицизм, чтобы тем увереннее потом опять шагнуть на почву философствования; отойти, чтобы вернее попасть — таков способ весьма основательного продвижения, о котором говорит Ленин, — именно движения с возвратами к исходным пунктам, т. е. диалектического движения²³

Мыслителю открывается сначала — и это важно иметь в виду — не некоторое видение, не отдельный психологический образ, а всеохватывающее видение бога в совершенно необычном свете: «В этом свете дух мой вскоре проник зрением все, и во всех тварях, а также в зелени и траве, познал бога, кто он есть, и как он есть, и какова его воля; и вскоре в том же свете выросла и моя воля в великом побуждении описать существо божие»²⁴

Однако разуму не дается с одного приступа охватить и выразить все эти созерцания сразу, и, многократно отбрасываемый к исходному пункту, он приучается постигать постепенно, предпринимает непрестанные усилия, мало-помалу углубляясь в божество, и сам вместе с тем совершенствуется и созревает. «Но так как я не был в состоянии тотчас же охватить глубокие рождения божии в их существе, и постигнуть их в моем разуме, то прошло добрых 12 лет, пока было дано мне истинное разумение; и было с ним, как с молодым деревом, посаженным на землю: сначала оно молодо и нежно, и приятно на вид, в особенности если оно хорошо принялось расти; но оно не тотчас же приносит плоды, и хотя бы зацвело, цветы опадают; и не мало пройдет над ними холодных ветров, морозов и снегов, прежде чем оно вырастет и начнет приносить плоды»²⁵

Новое философское содержание зарождается у Бёме под густым теософским покровом и поначалу трудноразлично: новое

знание носит еще отчужденную форму, оно выставляется как (или выдается за) «божественное», в противоположность подвергшемуся «порче» человеческому, теряющему как раз всякую ценность перед объективным (приравниваемым к божественному) знанием — полным, совершенным. «Это говорит дух, как слово божие, а не мертвая плоть моя», постоянно напоминает Бёме.

Постижение «в духе», через сопричастие богу, означает у Бёме в сущности то же, что у Спинозы выступает как свойственная природе разума способность постигать вещи «под формой вечности»²⁶; в обоих случаях подвергается «снятию» несовершенное («не-божественное»), т. е. отстраняется преходящее, «случайное», и остается только устойчивое, существенное, субстанциальное. Божественный разум, открывающийся в человеке, доведен у Бёме до такой исключительности, что представляется ему совершенно несоизмеримым со всем «человеческим», «они остаются каждый на своем престоле»²⁷, так что, по-видимому, речь должна идти о «двух разумах», — один не имеет ничего общего с другим; равным образом и Спиноза говорит о такой же их несхожести, какая существует между Псом — созвездием, и псом — лающим животным²⁸

В учении Бёме настойчиво повторяется все та же, прослеженная уже у Мюнцера, тенденция к строгому различию между старым, «искусственным», — по истоку своему мирским разумом в человеке, с одной стороны; и с другой — «естественным», но только потому, что реализуется он в индивиде, по происхождению же — «божественным». Первый отделен от бога, внешним образом противостоит божественному познанию, враждебен последнему и неспособен к богопознанию; второй же есть осуществление самого божественного разума в человеке, — этот разум, по определению Бёме, есть противомет и истечение божественного понимания. Различение на «внешнего», «телесного» человека и «внутреннего» прямо выливается у Бёме в различение двух познавательных способностей: внешней рассудочности (*äussere Vernunft*) и разумности (*Verstand*)²⁹

Важно обратить внимание на качественный скачок к новой познавательной способности, происходящий как бы без всякого на то намерения.

Если бы верующий протестант с самого начала сознательно стремился перейти на точку зрения разума и философии, если бы он заранее предвидел результат своих религиозных устремлений (богоискательства), он пресек бы в себе всякие усилия, отказавшись от такого целеполагания, и переход не осуществился бы. Весь пафос борьбы (понимаемой как борьбы со злом) очень скоро исчерпался бы и иссяк. В духовном развитии, в данном случае в продвижении к новой познавательной форме, происходит то же, что и вообще в человеческой истории. Например, Лютер первоначально не предполагал зайти так далеко, как это оказалось. Но на правильности как раз такого пути настаивал Фейербах. «Кто сначала ставит своей целью то, что может быть произволь-

ным, невольным следствием развития, тот не достигает цели. Подлинно исторические деяния — только те, которые не предвзяются сознанием, а за которыми сознание следует; цель и смысл их становятся очевидными, когда они уже совершены»³⁰

Так и Бёме не предвкусал тех следствий, к которым приходил; процесс перехода к философии происходил у него детерминированно, а не телеологично, и скорее стихийно, чем осознанно. Интересно отметить, что это отрефлектировано у самого же Бёме, хотя и в форме религиозного рассуждения: «Но ради жестокой брани и борьбы, и ради ревности, с которой мы воюем, дано мне было это откровение, и сильное побуждение к нему, чтобы я изложил его на бумаге. Но что из этого или за этим могло бы всецело последовать, этого я в полноте не знаю»³¹ Впрочем, и сам бог, по учению Бёме, не знал иных из последствий своих деяний и не предначертал их при сотворении небесного мира³²

Итоги, к которым приходил Бёме, выражали собою разрыв с его собственными посылками и опровержение их, но нельзя сказать, что таковым и было его намерение: перечить самому себе. Он последовательно реализовывал вытекавшие из посылок следствия, но вовсе не задумывался над тем, чтобы опровергать эти посылки. Опровержение их появлялось само собою, естественно, помимо какого-либо намерения с его стороны, и даже против воли.

«Теперь ты скажешь: ты ищешь своей умности гораздо глубже, нежели мы; ты хочешь подняться в сокровенное бога, что не подобает ни одному человеку. Мы ищем только человеческой умности, а ты хочешь быть равным богу и знать все о том, каков бог, и каков он во всех вещах, будь то в небе и в аду, в диаволах, ангелах и людях»³³ На такие упреки он отвечает: «Неужели я мог бы собственными силами так глубоко проникнуть исследованием в божество, если бы божество не коренилось во мне само?»³⁴ «Не разумом моим и не по преднамеренной воле моей пришел я к этому учению, или к этому труду и познанию; и я не искал также этой науки, и ничего не узнал о ней (от других. — В. Л.); я искал одно только сердце божие»³⁵ Чем больше самоотдача богу, тем вернее, произвольнее и с гораздо большей необходимостью, прямо-таки с высшей принудительностью совершается переход к философскому познанию.

Таков вызволяемый на свет из недр старого сознания и по существу принадлежащий уже новому образу мышления, но еще бессознательный процесс, осуществляемый пока что в мистической оболочке. До формулирования разумных, собственных своих целей этому сознанию еще предстоит дорасти. Еще незрелое, оно по своему разумно отказывается от субъективных целеполаганий, как своих собственных, так и задаваемых извне, поскольку те и другие, будучи заранее предпосылаемы, могли бы наперекор оказаться столь же внешними подлинной разумности, как и в насквозь телеологичном средневеково-католическом мышлении, мышлении авторитарном, послушном чьим-то особым интересам, требовавшим обосновывать то, что на деле не поддается обоснованию. Тогда

надо было создавать видимость разумности для догматов, перечивших разумности; приходилось изощряться в софистике. Отказ от этого извращенного разума поначалу вовсе не связан у Бёме с постановкой сознательной цели: обновить интеллект, — цель эта осуществляется у него непреднамеренно, бессознательно, не страстью разума, а разумом страсти.

Сознательно осуществляется здесь только деструктивная, крайне разрушительная работа по отношению к богословско-схоластическому стилю мышления. Для Бёме божественное откровение служит светочем, который он обращает в мир, клеймя позором и возглашая крах ученых богословов в назидание миру «и в осуждение его науке: ибо совершается суд над наукою»³⁶ Подобная направленность понятна и оправдана: основное зло заключалось именно в том, что науке было заранее строго и неуклонно предписано, к каким результатам должна была привести ее работа. Всякая научность и ученость, вообще все рациональное содержание выметается Якобом Бёме за пределы мистического сознания и осуждается им (так же как потом просветительский разум, в свою очередь, оттеснит от себя и отвергнет все, что не согласуется с разумом).

Такое распадение со старой познавательной формой существенно воспроизводит образ практического действия в революционном протестантизме: интеллектуальный аскетизм у порога нового познания соответствует общей аскетической религиозной практике в начальной стадии социальных движений в народных низах. Ф. Энгельс отмечает: «Эта аскетическая строгость нравов, это требование отказа от всех удовольствий и радостей жизни является необходимой переходной ступенью, без которой низший слой общества никогда не может прийти в движение. Для того чтобы развить свою революционную энергию, чтобы самому осознать свое враждебное положение по отношению ко всем остальным общественным элементам, чтобы объединиться как класс, низший слой должен начать с отказа от всего того, что еще может примирить его с существующим общественным строем, отречься от тех немногих наслаждений, которые минутами еще делают сносным его угнетенное существование и которых не может лишить его даже самый суровый гнет»³⁷

Отказ мирянина-простолюдина от остатков «человеческого» знания есть лишь логическое довершение осуществлявшейся по отношению к нему тысячелетней практики духовного гнета, отчуждения его Я, лишения его самости. Исключая себя из наличной формы знания, он лишь осуществляет до конца ее отношение к нему, — он лишает себя всякой ценности для нее и отвергает заодно ее ценность для себя.

Без основательной проработки в душе протестанта этого негативного момента невозможен и переход к последующему — позитивному, — на этом настаивает Кальвин в литургии освящения, принятой его последователями: «Бог увещевает нас быть смиренными и отказаться от самодовольства; этим он готовит нас к жела-

нию воспринять его благодать, посредством которой всякая развращенность и проклятие нашей первородной природы были бы устранены. Мы будем способны воспринять ее, если только прежде всего освободимся от всякой науки о нашей добродетели, от нашей мудрости и справедливости вплоть до того, что осудим все, что есть в нас. Бог, убедив нас в нашем несчастье, утешает нас своим милосердием, обещая возродить нас при помощи святого духа к новой жизни, которая будет для нас как бы входом в его царство. Это возрождение имеет два этапа: (вначале) мы отрекаемся от самих себя, не следуем вовсе нашему разуму, желанию и воле, но, сковывая наш рассудок и наше сердце мудростью и справедливостью бога, умерщвляем свою плоть; затем мы следуем свету бога, повинувшись своему собственному желанию, как мы доказываем своим словом, и руководствуемся в этом своим умом»³⁸

Однако обычно случается так, что вместо отвергаемого и в противовес ему всплывает какая-нибудь мелкая ортодоксия, и индивид цепляется за нее как за флажок своей оригинальности, своего партикулярного Я, с которым никак не желает расстаться, опасаясь совершенно потерять себя. Таким образом, остается еще нечто «свое»: личное мнение, дорогое свое предубеждение, которое стремятся сохранить за собой, удержать при себе, — последняя преграда, заслоняющая какую-то страшную бездну самоисчезновения. Нередко этот продукт разложения прошлой эпохи сознания ошибочно принимают за действительно новое и положительное субъективное начало, между тем как это есть как раз самый упорный остаток прежней субъективности, который надлежит еще преодолеть. Именно на этом шаге в расчетах с прошлым и настаивает Бёме. Прежде чем отвергать свою отверженность, нужно окончательно реализовать ее, т. е. решиться простереть самоотрицание на самый внутренний круг сознания.

Средневековая мистика разрабатывала преимущественно отрицательную сторону вопроса об обретении человеком себя через самоутрату и влеклась далее к положительному разрешению вопроса в целом, понимая дело в рамках отчужденности, т. е. так, что возвращается к себе (через человека) и обретает себя, становится самосознающим субъектом не человек, а бог. Бог сознает себя в человеческой душе, — «Его познание, — утверждает Мейстер Экхарт, — мое познание». Но человек должен прийти к сознанию этого; он должен знать, что когда он сознает бога, то это равняется самосознанию бога.

У Бёме, как и вообще в протестантизме, этот момент сохраняется, чтобы получить дальнейшее развитие; воспроизводится он в качестве одного из первоначальных условий интеллектуального продвижения и в различных системах новейшей европейской философии, — здесь также требуется сначала отрешиться от своих предвзятых мнений, частных убеждений и т. п. В таком отрицании всего особенного, «к которому раз должен был прийти каждый философ», Гегель, например, видит «существенное начало всякого философствования»³⁹

С такого акта очищения сознания начинается Декарт: «Если я хочу установить в науках что-нибудь прочное и постоянное, то мне необходимо хоть раз в жизни предпринять серьезную попытку отделаться от всех мнений, принятых мною некогда на веру, и начать все сначала с самого основания»⁴⁰ Ф. Бэкон как бы пророчествует об этом трудном акте на пути к новому способу мышления: «Никто еще не был столь тверд и крепок духом, чтобы предписать себе и осуществить совершенный отказ от обычных теорий и понятий и приложить затем заново к частностям очищенный и беспристрастный разум. А потому наш человеческий рассудок есть как бы месиво и хаос легковерия и случайностей, а также детских представлений, которые мы первоначально почерпнули»⁴¹

Как Лютер отверг значимость внешней обрядности, как Мюнцер противопоставил мертвой букве живой дух Евангелия, или как Коперник пренебрег чувственной видимостью, так, вступая на новый путь философствования следует «отбросить всякую тщету», — отважившемуся на такой шаг Бэкон предрекает судьбу Александра Великого, преддверием славы которого стало то, что он «только решился пренебречь тщетным»⁴² В тесной связи со сказанным находится и Спинозовское требование расстаться со своими особыми соображениями и домыслами и предаться в мышлении общему, существенному, субстанциальному, или «божественному» («бог один должен быть субъектом того, что я о нем утверждаю»⁴³), и локковское приведение разума к «стертой доске» с целью придать ему с самого начала правильное направление.

Этот пункт у Бёме такой же, как и у Декарта, и у Спинозы, и если Бёме отправляется от Бога, то это уже не монотеистический бог, а пантеистический, — не личный бог христианской религии, а безличное всеобщее начало, «бог философов». Первоначальное требование элиминировать личностное в боге как абсолюте вполне логично простирается и на человеческую сферу и дает исходную точку объективизму Бёме в его теософическом подходе. Шеллинг кратко сформулировал с необходимостью вытекающий отсюда логический шаг, существенно затрагивающий судьбу всего субъективно-личностного: «Для бога, то есть для абсолютного Я, не существует никакого объекта, ибо тогда оно перестало бы быть абсолютным; следовательно, нет никакого личного бога, и нашим высшим стремлением является разрушение нашей личности, переход в абсолютную сферу бытия»⁴⁴

Смысл такого рода деструктивной работы (осознаваемый лишь впоследствии) заключается в переходе на точку зрения объективной (у Бёме — «божественной») истины, не зависящей ни от человека, ни от человечества. «Отречение от личных убеждений значит признание истины, — говорит Герцен, — доколе моя личность соперничает с нею, она ее ограничивает, она ее гнет, выгибает, подчиняет себе, повинувшись одному своеволию. Сохраняющим личные убеждения дорога не истина, а то, что они называют истиной. Уважение к истине — начало премудрости. Истина не зависит от личности трудящихся. они только органы развивающейся

истины»⁴⁵ Ближайший результат освобождения сознания от личных мнений и внешних авторитетов на первый взгляд может показаться безотрадным, удручающим своей ничтожностью, так как ничего, по-видимому, не достигается, но остается лишь зияющая пустота, приводящая человека в отчаяние. Все дело заключается в том, чтобы выдержать этот критический момент, на острие которого и происходит переворот в видении.

Мы воспользуемся изображением такой же трансформации, обнаруживаемой Герценом на пороге к научно-теоретическому и философскому познанию.

«Путь достижения к науке идет, по-видимому, бесплодной степью; это отталкивает некоторых. Потери видны, приобретений нет; поднимаемся в какую-то изреженную среду, в какой-то мир бесплодных абстракций, важная торжественность кажется суровой холодностью; с каждым шагом уносишься более и более в это воздушное море; становится страшно просторно, тяжело дышать и безотрадно, берега отдаляются, исчезают, — с ними исчезают все образы, навеванные мечтами, с которыми живешь сердце; ужас объекает душу: *Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate* (Оставьте всякую надежду, вы, сюда входящие! — *В. Л.*). Где бросить якорь? Все разрезается, теряет твердость, улетучивается. Но вскоре раздается громкий голос, говорящий, подобно Юлию Цезарю: «Чего боишься? ты меня везешь!» Этот Цезарь — бесконечный дух, живущий в груди человека; в ту минуту, как отчаяние готово вступить в права свои, он встрепенулся. еще шаг — и мир начинает возвращаться, но он не чужой уже. действительность просветлела, взор проникает глубоко и видит, что нет тайны, которую хранили бы сфинксы и грифы, что внутренняя сущность готова раскрыться дерзающему. боль скептицизма и лишений заменяется предчувствием знания успокоенного»⁴⁶

Якобу Бёме новое философское знание представляется ниспосылаемым свыше как раз туда, где человечность унижена, поправа, обесценена, где человеку уже нечем величаться и где само тщеславие в нем побеждено; т. е. туда, где субъективно и объективно подготовлено место вселению «духа», откровению высшей — «божественной» — мудрости. Бёме убежден, что так и должно стать: «Если бы наши философы и ученые играли всегда не на скрипке гордыни, а на скрипке пророков и апостолов, другое было бы, пожалуй, в мире познание и другая философия»⁴⁷ Рождение нового, «божественного» знания в человеке, рождение «другой философии» должно произойти, по Бёме, не там, где ныне процветает ученость богословов, не в пышности и блеске эрудиции, не в высоте знания и искусства, а в «глубине в великой простоте», так же как появлялась и христианская вера и как избавлялась она от последующей католической «порчи»: очистить веру дано было «бедному презираемому монаху», наделенному «властью бога отца и силою бога духа святого»⁴⁸

Полнота смысла перенесена в боговдохновенное мистическое знание, а все, что от «человеческих» мнений, домыслов, от «чело-

веческой» разумности, — обесценено, лишено содержательности. Человеческий разум представлен, таким образом, совершенно выхолощенным, пустым, сведенным к чистой форме, если угодно, профанированным. В таком виде он оказывается достоянием всякого простеца, перед которым знающий, — богослов или ученый схоласт, — не имеет никаких преимуществ, ибо совершенно девальвировано именно содержание всякой разумности, разум приведен к своей наивнейшей простоте, к первобытию. С такого-то разума и начнет движение философия нового времени. Ф. Бэкон подготавливал соответствующий исходный пункт нового научного познания, требуя устранения всех видов предрассудков, этих «идолов» познания, являющихся причиной заблуждений: все они должны быть «отвергнуты и отброшены твердым и торжественным решением», разум должен быть совершенно освобожден и очищен от них.

Бэкон пользуется при этом знакомыми библейскими символами: пусть вход в царство человека, основанное на науках, будет почти таким же, как вход в царство небесное, «куда никому не дано войти, не уподобившись детям»⁴⁹

Декарт настаивает даже на том, чтобы в теоретический разум вообще не примешивалось никаких чувственных представлений: если мышление должно отправляться от чего-то, то только от себя самого, не заимствуя ничего извне; а раз так, то оно должно быть на первых порах просто ничем не наполненным, голым существованием; с этого оно и начинается: с *cogito*, с утверждения мысли о себе самой как мысли, с существования разумного мышления как такового. У Локка разум — чистая доска, на которой заранее ничего не начертано, в разуме самом по себе ничего нет; — ничего, кроме самого разума, уточняет Лейбниц. Все это позволяет новым философам проводить рассуждения о собственном «начале» с предельной простотой и ясностью и вместе с тем на высоком уровне абстрактности и теоретичности.

Культура языка и изложения у новых философов лишь в малой мере может затушевать то обстоятельство, что сами исходные пункты у них никак не унаследованы от традиционной формы образованности, что в данном отношении традиция прервана, что их философия отправляется не от широты и изобилия идей, оставленных прежней мудростью, а от чего-то очень скудного, простого и обыденного, лишённого пока что интеллектуальной насыщенности, и тем более — пестрого эмпирического многообразия, чувственной расщепленности.

У Бёме взята, можно сказать, пока что только негативная форма картезианского *cogito*, — полное отсутствие всякой мысли, не-мыслие, божественное блаженное неведение. До такой степени должен был обесцениться и пасть прежний интеллект, чтобы, сосредоточившись на знании чего-то одного, но совершенно несомненного (а чем меньше знаешь, тем меньше сомневаешься), душа могла развить из себя вполне самостоятельную, обновленную мысль.

«Мы рождаемся невеждами во всем»⁵⁰, — говорит Локк. То же с духовным рождением. У Бёме «свет разума» появляется из густого мрака невежества. Новое знание рождается в глубоких и темных недрах старого мировоззрения. Ближайший результат — только форма истинного знания, в которой (по отношению к его собственной перспективе — еще, а по отношению к прошлому — уже) нет никакого знания в прежнем его значении, в смысле смеси истинного и ложного. Заблуждения в ней (сращенность истинного и ложного) отвергнуты, а соответствующим ей истинным содержанием она еще не наполнена. Но именно такого отправного пункта для развертывания истинного содержания добиваются и Бёме, и новые философы.

Само развертывание дает и разрешение противоречий, коренящихся в «начале» и заключающихся в том, что сущностью полагается мышление, а генетической основой — не-мыслие; содержанием должны быть мысли, понятия, понимание, а предпосылкой — отсутствие всего этого, скорее потемки разума, чем свет его; у самых истоков этот разум противоречит своему существу: он есть интеллект, который не содержит ничего интеллектуального, мышление, в котором отсутствуют мысли, разумение, которое еще ничего не разумеет.

Это тот пункт, которым завершается одно движение и начинается следующее, здесь происходит затишье между двумя формами или ступенями интеллектуальной деятельности и преобразование одной в другую. Когда Декарт берется разъяснить такое вступление в новую форму и когда он делает это в терминах предшествующего воззрения (к чему он прибегает очень редко), он истолковывает данное явление как «озарение ума, посредством которого ум видит в свете бога вещи, кои богу было угодно открыть человеку путем прямого впечатления божественной ясности на наш рассудок, который при этом уже следует рассматривать не как деятельный, но только как получающий лучи божества»⁵¹

Здесь отчетливо видна генетическая основа картезианского воззрения, которое в дальнейшем развитии уже не только не покоится на ней, но существенно отделено от нее, так что обновленный разум представлен автономным по самой своей сути, основывающимся на себе самом и не оставляющим «никакого сомнения в том, что мы мыслим», и что божественное откровение уже ни при чем, поскольку имеется «прочное понятие ясного и внимательного ума, порождаемое лишь естественным светом разума»⁵².

Трудность заключается в том, чтобы дать адекватное изображение и надлежащее истолкование обозначенного переворота в мышлении. У Бёме он осложнен сопутствующим переходом от религиозной формы сознания к философской. Но поскольку философия у него сама, в свою очередь, соответственно духу пореформационного периода вырастает под религиозным покровом, то процесс действительного преобразования мышления носит скрытый характер. Неудивительно, что новые идеи, результаты сосредоточенной работы сознания, сопровождаемой каким-то особенным

внешним затишьем, объявляются «внезапно», прорываются во внешнее существование и заявляют о себе самым неожиданным образом, берутся как бы невесть откуда.

Новый рационализм неожиданно заявляет о себе как ставший результат, в котором становление его оказывается «снятым» и не обзореваема. Добытые в процессе предшествующего развития и обработанные далее философами XVII в., перешедшие в успокоенный результат идеи представились новому сознанию «вечными идеями разума». Пользуясь более зрелыми плодами того же дерева, которое взращивал Бёме, только более культивированного новаторской философией XVII в., век Просвещения склонен был относить и первые плоды к какому угодно, только не к породившему их дереву. Лукавством любителя парадоксов представляется сказанное всерьез современником Бёме, И. Кеплером: «Если считать Невежество — матерью, а Разум — отцом науки, то ясно, что мать либо вообще не знает отца, либо скрывает его»⁵³

Подспудная выработка идей под чуждым им теософическим покровом при свете дня и в самом деле незаметна и кажется несвойственной мраку теософской мистики. Сова Минервы вылетает ночью, полет ее бесшумен и неприметен. До сознания доходят лишь результаты потаенной и незаметной работы. И сам Бёме полагал, что его идеи — не его, и даже не всегда понимал их. Они являлись как озарение, — так, пожалуй, следует обозначить почти полную невозможность (да и какой в том смысл?) дознаться, каким именно из своих бесчисленных щупальцев завладела его сознанием историческая обстановка того времени. «Исторические идеи, — говорит в данной связи Фейербах, — как подземные источники, пробиваются также из мест, где их меньше всего можно было ожидать; они исходят от индивидов, которые черпают сведения о том, что происходит в духовном мире, не из необходимого, обусловленного образованием и знанием языков чтения отечественных и иностранных журналов, а по слухам и самое большее из сельской газеты; они поэтому кажутся тому, кто рассматривает таких индивидов вне истории, чудесами, так как эти индивиды удивляются себе и их собственные идеи, к которым они не знают, как пришли, являются для них загадкой: они кажутся откровениями, внушениями или озарениями свыше, каковы они в известном смысле и есть»⁵⁴

Но кратковременного озарения, прозрения и «взрения в божество» совершенно недостаточно, чтобы об этом божественном знании дать отчет даже самому себе. Озарение проходит, и ясное познание снова заволакивается густым туманом; «когда отъежится у меня дух, то я сам не знаю и не понимаю моего собственного труда»⁵⁵, — признается Бёме. Покуда Бёме совершал переход к новому познанию, он не задумывался над тем, как это происходит. Но как только переход совершен, появляется желание выразить его, вовлечь других в этот процесс, и Бёме по необходимости вспоминает о первоначальных условиях и исходных посылах и возвращается к тому сознанию, для которого переход представляется неосу-

ществимым, встает на точку зрения того прежнего сознания; работа «божественного» сознания в нем прекращается.

Процесс перехода протекал нормально, пока он не сознавался как таковой. Но как только возникает потребность отрефлексировать пройденный путь и истолковать его, нить перехода теряется, и сознанию тотчас является отсутствие всякого перехода, оно усматривает лишь бесконечный разрыв.

Между тем возвращение к прежнему рассудочному сознанию и есть возвращение на точку зрения разрыва, к тому способу понимания, которым этот разрыв реализуется. С помощью этого способа мышления усматривается в данном случае лишь то, что им же самим и совершено, или его же собственным привхождением и внесено, но представляется это не как акт разведения, самим же этим сознанием порождаемый, а как факт разведенности, неизвестно как произошедший.

Разрыв между двумя типами сознания должен служить свидетельством того, что бессознательный переход («озарение») является хотя первоначально и необходимым, но еще далеко не совершенным именно в силу своей неосознанности, именно в силу неспособности нового сознания выразить его, или указать путь к себе. Оно должно преодолеть в себе этот недостаток, ибо странными выглядели бы призывы к обновлению сознания, в которых нет указаний, как это должно быть совершено, и еще более странными — попытки возводить старое сознание к уровню, предполагаемому принципиально недостижимым для него.

Глава девятая

ПРОТЕСТАНТСКИЙ ИЛЛЮМИНИЗМ И ЕГО ПЕРСПЕКТИВЫ

Далекая от волюнтаризма случайной воли и совсем не похожая на произвол досужего намерения: «Не приняться ли мне за это дело? Почему бы нет? Возьмусь-ка!» — эта устремленность к внутренней перестройке сознания была пробуждена в протестантизме (как мы видели, когда обращались к Мюнцеру) под давлением крайней необходимости и сделалась настоящей внутренней потребностью индивидов, разрешавшейся в практику просвещения не только себя, но и других. Ощущение объективной мощи в своих побудительных мотивах к этому сознавалось и формулировалось как божественный зов. Последующие философы и просветители станут называть такие же внутренние побуждения в себе разумной или естественной необходимостью, зовом разума или природы.

У Бёме в религиозной форме закладывается предпосылка дальнейшего, уже собственно просветительского натиска против догм, предвзятых мнений, предрассудков. Почувствовав себя опре-

деляемым «святым духом», свое познание — «божественным откровением», он считает себя обязанным быть сеятелем открывающегося ему знания истины, проповедником ее, не склоняющимся ни перед какими земными авторитетами: «я буду писать в точности по моему созерцанию и не посмотрю ни на какой авторитет человеческий»¹ «Ты должен знать, — напоминает Бёме читателю, — что я пишу здесь не повесть, которая была мне рассказана другими; но я должен постоянно пребывать в этой брани, и выдерживать в ней великие бои, в которых мне нередко подбита бывает нога, как и всем людям. Но ради жестокой брани и борьбы, и ради ревности, с которой мы воюем, дано мне было это откровение, и сильное побуждение к нему, чтобы я изложил его на бумаге»²

Сначала Бёме и сам «искал одно только сердце божие, чтобы укрыться в нем от дьявольской непогоды». Но когда цель была достигнута, оказалось, что тем самым еще только полагается начало положительной, созидательной работе: «Но когда достиг в него, то была возложена на меня эта великая и тяжелая работа — открыть и возвестить миру великий День Господень; а так как мир упорно устремляет вожделение свое на корень дерева», — Бёме имеет в виду дерево бытия и познания, — «то открыть людям, что есть все дерево в целом; и вместе с тем заявить, что настала Утренняя Заря того дня, который давно был предрешен богом в его Совете»³ Как видим, заявлено о просветительной миссии. Но чтобы обрести право просвещать, надо доказать эту свою способность прежде всего на себе самом.

Просвещение других и себя самого разворачивается у Бёме в двуединый процесс. Кто желает быть наставником людей, просветителем рода человеческого, должен сам пробиваться «сквозь гнев в любовь»⁴, выдерживать борьбу со злом в самом себе и устоять в ней; обретение света истины, познание бога, добра дается только предельным напряжением духовных сил и неустанной внутренней борьбой. «Если же душа хочет внести свой свет и познание в ум человека, то должна она весьма жестоко сражаться и биться; мосток ее весьма узок, и не раз бывает она диаволом повергнута наземь; но она должна стоять в бою твердо, как рыцарь»⁵ Бёме признается, что его познание добыто «не в великой земной радости, но в муках рождения и скорби. мне пришлось претерпеть за это от диавола и от адского качества, которое господствует в моем внешнем человеке, как и во всех людях»⁶

Бёме хочет просвещать, воспитывать и себя и ближнего как свое *alter ego*; для этого надо отказаться от попыток преобразовывать старое сознание извне и постараться указать путь для восхождения его к новому. Разработка проблемы перехода, анализ «внезапного озарения», расчленение его и рациональное уяснение, — вот что должно, как видно, служить мостом к восхождению.

Выполняя эту задачу, Бёме показывает, что переход, развернутый в процесс, есть не что иное как путь упорнейшей борьбы; что, далее, и просветительская деятельность заключается, в сущности, в искреннем изображении опять-таки этой же самой борьбы, —

в исповеди о том, как просветитель стал таковым, как с самого начала это становление было сопряжено у него с величайшими опасностями и риском, с возможностью «срывов» и неудач, поражений; и что, наконец, даже само повествование об этом пути, — т. е., казалось бы, лишь простое изложение его на бумаге, — есть продолжение все той же отчаянной борьбы за порождение новой формы знания, мукой творения его, усилием пробиться из тьмы к свету.

Отсюда можно проследить нити, тянущиеся через философию XVII к просветительству XVIII в., которое, как и философствование нового времени, зарождается в религиозном лоне и движется сначала, как у Бёме, в религиозной форме. Следы этого происхождения постепенно стираются и забываются. Но тип генезиса светского просветителя остается аналогичным протестантскому: воспитатель, наставник, проводник светского образования должен сам сначала как-то образоваться, в конечном счете — образовать себя в качестве такового. Это резюмируется в понятии «образованного из самого себя», «образующего себя» человека.

Теперь было бы непоследовательностью — и именно такую же, какой прочно держится католицизм, — относиться к питомцу как к неизменному объекту бесконечных наставлений: просвещать и воспитывать его и представлять его вместе с тем до конца принципиально невоспитуемым, себя же считая вполне созревшим в качестве наставника. Непоследовательно подходить к собственному alter ego с одной меркой, к другому же человеку — с другою. Дело просвещения заключалось бы тогда в заранее обреченной на неудачу, бесплодной попытке выполнить невыполнимую задачу, от которой с полным основанием всячески отстранялся католицизм, разделяя людей на вечную паству и вечных пастырей.

Если в ситуации, порожденной протестантизмом, «принципиальная невоспитуемость» имеет какой-либо положительный смысл, то только тот, что воспитуемый где-то в последнем основании, в конечном счете, не должен быть чьей-то креатурой, что ему падлежит самому себя ставить на ноги. В таком случае стирается казавшаяся прежде непереходимой грань между воспитателем и воспитуемым. Последний, как и первый, должен пройти «курс» самовоспитания, сам должен себя обучить, подобно наставнику своему, автономно реализовать в себе опыт его. Воспитатель в старом смысле становится в таком случае просто излишним.

Возврат к докучливому патернализму, к методу опеки встречает сопротивление и отпор со стороны воспитуемого, он не желает оставаться в вечном духовном младенчестве. Довольно! Хватит с него менторов и попечителей над его душой! Пусть-ка воспитатель припомнит свою историю: он сам начинал с отказа от человеческих авторитетов, от слепого послушания им. Зачем же теперь насаждать ему в других то, от чего он освободился сам?

Завязывается совершенно иная, чем прежде, система отношений «учитель—ученик». Задача наставника должна заключаться теперь в том, чтобы помочь пробудить в человеке самостоятель-

ность, а не подавлять ее, не вдалбливать в него готовые сведения, не нагружать готовыми «истинами», т. е. догмами, а сообщить способ обретения и самостоятельного усвоения истины, раскрыть секрет познания. Задача должна заключаться, таким образом, в разработке способа познания, способа приобщения к знанию высших истин. А это уже есть философствование. В нем можно выявить два поочередно возникающие и дополняющие друг друга, переплетающиеся между собою вида движения: во-первых, индивидуальная история познания, во-вторых, общая теория познания.

Воспитатель берется показать, как он сам пришел к своему познанию, раскрывает свой личный опыт, воссоздает лестницу собственного духовного восхождения и делает свой путь доступным и приемлемым для другого.

Совершенно независимо от Бёме, применявшего этот прием, воспользуется им потом и Декарт в своем «Рассуждении о методе». У обоих мыслителей опыт философской автобиографии включает историю приключений индивидуального сознания на пути к обретению новой познавательной способности. Отсюда совершается далее восхождение на собственно теоретический уровень рассуждений о пути к истинному познанию, происходит «выпрямление», выправление познания через «прочищение» и отчетливое сознание заключенного в нем метода; открывается и разворачивается теория познания.

Для нашего рассмотрения важно подчеркнуть, что последняя должна явиться перед мыслителем уже не как неожиданное откровение или озарение, а как осознание своего собственного — в существенных моментах общего всем, вступающим на новый путь познания, — процесса бессознательной деятельности, как вызволение стихийных актов души из тьмы бессознательного к свету сознания, как возведение их на уровень сознательно осуществляемых действий⁷

Повествование о пути собственного восхождения к новому знанию включает в себя субъективное, не без элементов фантазии⁸, представление об этом переходе. Рационально не уясненные ступени восхождения, пробелы, заполняются воображением, привносящим порою некоторого рода мифологемы с философским содержанием. Следовать во всех деталях индивидуальному пути другого человека нет возможности, да нет и надобности повторять его опрометчивые и неудачные ходы. Но можно и нужно воспользоваться таким способом восхождения, который, будучи очищенным от индивидуальных отклонений и случайных привнесений, имел бы общезначимый смысл, так чтобы каждому можно было бы преломить и конкретизировать всеобщую форму перехода применительно к своим особенностям. Ибо даже путь, практически реализованный и дискурсивно-эмпирически описанный, еще оставляет значительное место представлению о несоединимости между началом и концом движения. Даже на деле реализованный и отчасти также — насколько возможно — отрефлектированный и поведенный, переход остается все же загадочным для рассудка,

предстает чудесным и непостижимым. Нужно, следовательно, изображение в общезначимой форме, а таковою является теоретическое изображение, характерными чертами которого являются четкость, рациональность, вразумительность толкования, простота.

Но как только этот метод восхождения вскрыт, разработан и изложен, он опять-таки оказывается не из легких для усвоения, ибо требует, чтобы человек овладел свими собственными бессознательными, с трудом вызволяемыми из его души и доводимыми до сознания фундаментальными ее структурами. Они, правда, по природе своей просты, но не в смысле примитивности, это — духовная простота. Поэтому Бёме приходится много раз подчеркивать необходимость постигать «в духе». Самое внутреннее, именно потому что оно коренится глубоко в человеческом духе и порою кажется недостижимым, то и дело приобретает вид чего-то внешнего и чуждого человеку, бесконечно отдаленного от него. Бёме постоянно напоминает и об этом обстоятельстве как об иллюзорной видимости. Но его высказывания на этот счет, в силу религиозного их характера, в свою очередь принимают отчужденную форму, в которой он проводит дезалиенацию: ищи духовность не за пределами себя, не в каком-то отдаленном небе, а близко, в собственной душе.

Поиск бога в собственной душе уже означает вовлеченность в процесс перехода к субстанциальному началу, хотя замечается это *post factum* и осознается сначала в терминах старого сознания, т. е. опять-таки как бесконечный разрыв. Средневековые структуры еще продолжают тяготеть над сознанием, подобно тому как они не сразу преодолеваются и в общих условиях жизни. С субъективной стороны это препятствие подлежит разоблачению как такое духовное младенчество, которое переживает свой возраст и оборачивается инфантильностью. Зрелый дух оказывается слаб лишь потому, что сам создает для себя иллюзию своей незрелости и немощи, от чего пора отказаться.

В качестве наставника Бёме как раз и берется рассеять этот мираж, возвещая, что пришло время пробуждения сознания; про- снись, взывает автор «Авроры», «близок час твоего возрождения, наступает день, показывается заря»⁹

Бёме еще более стимулирует процесс пробуждения сознания именно тем, что сам отказывается от воспитательной миссии в былом ее понимании, отрекается от себя как «знающего», который, как прежде, бесконечно возвышался бы над своим подопечным (чем, собственно, и полагался непреодолимый разрыв между обоими), принимает точку зрения воспитуемого, «входит в его положение» и, отправляясь от этих первоначальных условий, совершает новое восхождение. Он снова и снова повторяет этот возвращающийся к началу и опять отталкивающийся от него процесс, — вводит себя во все расширяющийся и углубляющийся бесконечный круговорот, в который вовлекается и воспитуемый. Для обоих воспитание оказывается одновременно и самовоспита-

нием, познание — самопознанием, неустанным извлечением к свету сознания тех посылок, которые содержатся в лоне бессознательного, подобно тому как бог у Бёме становится действительным богом постольку, поскольку он производит себя из «темной основы» и познает свое бессознательное бытие, сознает свою изначальную природу.

Этот извечный «божественный» процесс самосознания как раз и служит у Бёме теорией соответствующего познания, своего рода эпистемологией.

Тот переход, который рассудочному мышлению представляется непостижимым, в качестве отдельного единичного акта и в самом деле не может быть постигнут. Между бесконечно разведенными моментами переход может мыслиться только как бесконечный. Но пройденная бесконечность означала бы для этого конечного рассудочного мышления противоречие, нечто сверхъестественное и не укладывающееся в голову. Однако, поскольку эмпирически это противоречие разрешается, т. е. переход реализуется (хотя бы и как «очевидное невероятное»), его надлежит не отбрасывать как бессмысленное и не приписывать чудодейственной силе, а реализовать в мысли, т. е. дать ему понятийное выражение, теоретически воспроизвести.

Речь о «немыслимости» перехода к такому познанию есть лишь свидетельство косности и выражение лени того, кто утверждает невозможность постичь и выразить в мысли реально совершающийся переход во всей его противоречивости. Это указывает только на боязнь впасть в противоречие, на остановку перед ним, на прекращение интеллектуальных усилий (переход «немыслим», потому что не мыслится), на бездеятельность в данном направлении и потому недействительность такого мышления перед лицом противоречия, на отсутствие мышления. Иначе говоря, это есть такое мышление, которое хочет все еще называться мышлением даже и тогда, когда оно перестает быть им, там, где оно не утруждает себя присущим ему занятием, не берет на себя тягот разумения, «напряженности понятия» (Гегель), не действует, не мыслит. Именно из опасения потерять себя в противоречии оно как раз и утрачивает себя, уступая место вере в чудесное свершение: высший промысел остается неведомым человеку, бог-де знает.

Попытки уберечь мысль от противоречия и тем самым сохранить ее, отвратить разрушение ее приводит, скорее, как раз к исчезновению ее. Тогда как напротив, скажем словами Гегеля, — «Не та жизнь, которая страшится смерти и только бережет себя от разрушения, а та, которая претерпевает ее и в ней сохраняется, есть жизнь духа. он является этой силой только тогда, когда он смотрит в лицо негативному, пребывает в нем. Это пребывание и есть та волшебная сила, которая обращает негативное в бытие»¹⁰ Поэтому-то отрешение от «ветхого человека», как и отказ от его способа мышления, не противоречит полному признанию и принятию его в себя, не противоречит самому последнему утвер-

ждению его в себе, окончательному, вплоть до гибели, осуществлению его в себе, ибо и смерть есть не внешнее ему событие, а принадлежащее ему самому, его собственному циклу развития, она есть внутреннее его завершение, вместе с которым она должна приниматься (если соблюдать последовательность до конца) и мыслиться.

Посмотрим теперь на более современную постановку проблемы и решение ее, т. е. в доведенной до предела простоте и ясности, как это дано у Локка в его небольшом трактате о воспитании разума («Of the Conduct of the Understanding»), где уже нет теософических прибавлений, непрестанно пронизывающих форму бёмевского изложения. Суть дела остается здесь тою же самой, она только выявлена в интеллектуально отшлифованной и более доступной нынешнему читателю форме. Основную идею трактата можно сформулировать так: человек глуп только потому, что он не знает, что он разумен.

Есть люди, говорит Локк, которые сидят сиднем на одном месте, считая, что у них нет ног, чтобы ходить. Им можно сказать поговоркой: «Пользуйся ногами, и у тебя будут ноги». Никто не знает силы своих способностей, пока он не испытал их. Это относится и к разуму: он «набирает силу в движении», его сила, как правило, гораздо больше, чем считает сам разум до того, как он ее испробовал. Ему надо только перебороть интеллектуальную косность, подвинуть себя к работе, ибо в борьбе разума, как и в военной борьбе, имеет силу изречение: «*Dum putant se vincere vicere*», — «они побеждали, когда думали, что побеждают».

Локк ободряет колеблющихся: «Редко бывает так, чтобы убеждение в том, что мы преодолеем все затруднения, с которыми встретимся в науке, не помогло бы нам пройти через эти трудности. Никто не знает силы своего ума, силы настойчивости и регулярного прилежания, пока не испытал их»¹¹ Дело за малым: нужно побуждение к перестройке на этот лад. Откуда оно возьмется? Индивидуальный настрой к деятельности — дело случайности; общественный же, — если брать его в средневеково-католическом смысле, — служит скорее препятствием к индивидуальной активности, так же как ренессансный пробабиллизм и скептицизм внушает скорее осторожность и сдержанность. Мощный общественный импульс: действовать во что бы то ни стало, задается, как мы видели, протестантизмом, — отсюда распространяется и переносится подвижничество далеко за пределы религиозности в другие сферы деятельности, в частности в интеллектуальную.

Старое сознание неуверенно и с подозрительностью относится к осуществимости собственных чаяний. Еще неизвестное и неизведанное настораживает и отпугивает интеллектуально обозримой неприступностью, множеством непредвидимых опасностей и препятствий, несоизмеренных слабым силам и способностям человека, парализует волю приняться за дело. Революционный протестантизм служит ответом на вопрос, откуда почерпнуть уверенность и решимость, чтобы выйти за порог бездеятельности. Протестан-

тизм перестраивает и перевоспитывает человека. На этой основе Локк строит модель разума, отваживающегося постигать, и верит в успех. «Верно одно, — заявляет он, — человек, который пускается идти на слабых ногах, не только пойдет дальше, но и сделается сильнее того, кто, обладая сильной конституцией и крепкими членами, сидит сиднем на одном месте. Нечто подобное люди могут наблюдать на себе, когда (как это часто бывает) их ум смущается каким-либо предметом, который они рассматривают в общих чертах, охватывая его неясный образ на ходу или на расстоянии. Предметы, так рисующиеся умственному взору, являют картину одних только трудностей; они кажутся погруженными в непроницаемый мрак. На самом же деле это только призраки, которые разум создает себе лишь для поощрения своей собственной лени»¹²

Конечно, вера в силу разума может быть и религиозной — едва ли не такою была она в Просвещении XVIII в., но не следует относить и всю веру в религии на счет религиозности, вера не покрывается последнею, даже внутри религии она может быть нерелигиозной и может существовать в ней как доверие, убеждение, уверенность (можно, например, верить в удачу, в победу, в собственные силы, в свою правоту, в идею и т. д.). Но во всех случаях надо отличать от пассивной веры действенную, превращающую воображаемый предмет в реализующийся на практике. Первого рода вера ведет скорее к бесплодной мечтательности и пустому фантазированию, порождая праздномыслие. Апория Зенона о невозможности пройти путь не пройдя сначала половины его, четверти и т. д. до бесконечности, куда как удобна такому мышлению для обоснования собственной неспособности (а больше — нежелания) сдвинуться с места и сделать цель достижимой. Оно само же ставит себе препоны и выковывает орудия своего бессилия, и только с этой стороны, как и в защите своей бездеятельности оно развивает активность и хитроумие.

Спиноза, вслед за Декартом, ясно показывает, что здесь дело обстоит так же, как и с материальными орудиями, относительно которых можно было бы рассуждать так: чтобы ковать железо, нужен молот, а чтобы иметь этот молот, необходимо его сделать; для этого нужен другой молот и другие орудия; а чтобы их иметь, также нужны будут другие орудия, и так до бесконечности; таким образом кто-нибудь мог бы попытаться доказать, что у людей нет никакой возможности ковать железо. Но люди изначально сумели природными орудиями создать, пусть с большим трудом и несовершененно, наиболее простые орудия, а сделав их, сделали и другие, более сложные и совершенные. Так же обстоит дело и с разумом: он способен создавать орудия своего совершенствования, а из них новые, от которых обретает новые способности для других умственных работ, «и так постепенно подвигается, пока не достигнет вершины мудрости»¹³

Прозябание в немислии новые философы низводят до статуса случайного состояния человека, тогда как переход к мышлению

в человеке, как и в божестве, признается необходимым. Но это, как можно видеть у Спинозы, трактуется совсем не как внешнее принуждение, а как свободная (т. е. проистекающая из внутренней природы) необходимость.

Новаторская философия, встававшая перед лицом трудностей преобразования человека и его сознания, не обольщалась легкостью достижения окончательных результатов. Лейбниц завещал веку Просвещения бесконечную задачу: «Хотя многие существа достигли уже совершенства, но из того, что непрерывное делимо до бесконечности, следует, что в бесконечной глубине вещей всегда остаются части как бы уснувшие, которые должны пробудиться, развиваться, улучшиться и, так сказать, подняться на более высокую ступень совершенства и культуры. Нет, следовательно, какого-либо предела для прогресса»¹⁴

Новое время, как видим, всерьез перенимает и наследует завязанную Реформацией многотрудную борьбу за преодоление косности, оставшейся от средневековья. Теперь, может быть, нелегко даже представить себе, до чего болезненно чувствовалось это в пореформационный период, когда укорененный веками духовный склад людей еще давал себя чувствовать совершенно непосредственно.

Глава десятая

ПРОИЗВОДНОСТЬ И САМОСТОЯТЕЛЬНОСТЬ ПОЗНАНИЯ

В деле раскрытия истины человек, по Бёме, обнаруживает в самом себе упорнейшего противника — «ветхого» человека, которого надлежит пересилить в себе как внутреннее зло. Религиозная терминология немецкого мистика мало прикрывает, скорее даже подчеркивает то обстоятельство, что в вопросе о происхождении нового знания он исходит из вполне эмпирической ситуации своего времени и отталкивается от существующей в ней формы знания. «Дух мой, — сообщается в «Авроре» о пережитом личном опыте, — пробился сквозь врата адавы до самого внутреннего порождения божества, и это не может быть сравнено ни с чем, как лишь когда посреди смерти рождается жизнь; еще можно сравнить это с воскресением из мертвых». «Если же кто хочет родиться вновь, тот не должен отдаваться в рабство жадности, гордости и своеволию, и услаждаться в пожеланиях своей плоти; но должен сражаться и бороться против самого себя»¹

Обновление человека, наступающее в ходе и в результате этих борений, простирается и на познавательную способность. Наступает миг прозрения, — распадаения с мирской мудростью и приобщения к «божественной». Последняя рождается в первой как свет среди тьмы, рассеивая мрак и освещая все происходящее в нем. Мирское познание, правда, служит предпосылкой, без которой не обойтись, но вместе с тем такую предпосылкой, которую

надлежит перестрадать и изжить, ибо новое познание появляется только из руин старого. Так зерно должно расколоться и погибнуть, чтобы дать росток, должно быть погребено в земле, чтобы возродиться к новой жизни. «Поэтому, о человек! будь осмотрителен, — предостерегает Бёме, — и не слишком уповай на мирскую мудрость; она слепа и рождена слепою; но когда в ней рождается молния жизни, то она уже более не слепа, но видит»²

Появление нового способа познания Бёме сравнивает и генетически связывает с порождением святого духовного бытия в «ветхом теле сего мира», где царствует «гнев и злоба»: возникновение «природы новой жизни» происходит в «поврежденном теле сего мира», это — «тело, в котором рождается живой дух; а из этого духа свет и разумение»³ Разумное познание, как и все в тварном мире, должно родиться, сотвориться, и сам познавательный процесс должен быть воспроизведением в человеке способа действия высшей творческой силы: продуцированием, созиданием, синтезированием⁴ Вне этого процесса ничего нельзя было бы постичь, и не будь мир в вечном творении, нечего было бы в нем постигать, — «не было бы ни одного природного или телесного существа; не было бы также и рождения божия, и все было бы неисследимо»⁵ Если бы сам бог не рождался — в самом себе и, далее, в нашей душе как дух — он оставался бы непознаваемым.

В одних случаях Бёме говорит о родившемся в его душе новом разумении как о чем-то совершенно объективном, появляющемся без всякого содействия со своей стороны и без всякой примеси «своего», в других случаях — как о своем собственном разумении. Попытаемся раскрыть своеобразную логику таких смещений.

Первое обнаружение новой формы познания трактуется герлицким мистиком как проявление субстанциальной мощи через человека, как продолжение в нем божественного творчества. Деятельность со стороны человека должна состоять лишь в том, чтобы сломить в себе своеволие конечного человеческого разума, подчинить его божественному и не препятствовать, а дать свободно проявиться этому высшему разуму, следовать ему и воспроизводить его в себе. Монизм гносеологический, как и онтологический, в таком случае не только вводится в качестве постулата, но и становится делом практического осуществления: одной из сторон противоположности предоставлена спонтанная активность, другая — «пленяется» первую, приводится к затишью и безмолвию. Бёме говорит о себе: «Я пробивался сквозь мертвый разум»; «я предоставляю богу действовать во мне и пленять плотский мой разум»⁶

Предмет божественного разума — божественное творение, и познается оно божественным же способом. Не я познаю нечто, а бог познает через меня свое творение. В сущности, этим выражается самопознание субстанции. В отчужденной форме (т. е. как «божественное» самопознание) у Бёме разворачивается идея подлинно человеческого познания, теория познания. В ней раскрывается принципиальный характер того, каким надлежит сделаться

познанию человека, чтобы стать суверенным и объективно истинным.

Бёме убежден, что иначе как через внутренний переворот это более высокое познание не может быть обретоно. Дело заключается, таким образом, в преобразовании старой формы знания. Новое не достигается в данном случае постепенным ростом старого, хотя и появляется из последнего. Сущность нового знания полагается в спонтанной активности, в самодеятельности, которая, однако, представляется Якобу Бёме самодеятельностью высшего существа в человеке, божьим творчеством в нем, сообщающим ясное видение: «И если бы теперь дух мой не видел духом его, я был бы слепой палкою»⁷ Через человека бог приходит к познанию себя, своей природы, становится действительно богом, порождает себя как бога, открываетея самому себе. Этот познавательный акт носит творческий характер. Познание есть творчество нового. Бог через человека продолжает свое творчество, открывается в человеке. И дело не может ограничиться отдельным актом откровения в человеке, поскольку божественное творчество бесконечно. Внезапное озарение — это только первый шаг в целой серии «откровений», в цепи творческих актов в человеке, «порождений духа» в нем, развертывающихся в процесс систематического познания.

Человек познает (творит) «с божьей помощью». Выражение «да поможет бог» должно означать теперь пожелание человеку собраться с силами, укрепиться духом, вызволить и активизировать дремлющие в нем высшие, подлинно человеческие силы, — сущностные, субстанциальные, природные, объединяемые под названием божественных. «Божественное» в данном случае утрачивает старый смысл «сверхчеловеческого»; бог у Бёме имманентен человеку настолько, что действия того и другого в последней инстанции не более различаются, чем в выражении «береженого бог бережет». Божественное творчество у Бёме там и здесь превращается как бы ненароком просто в совершеннейший образец для человеческого творчества; откровение бога самому себе божественное самосознание — в общее выражение раскрытия человеком своего Я, в образ появляющегося человеческого самосознания; божественное познание — в формулу собственно человеческого познания, в познавательную способность обновленного человека. Самопорождение и самосознание бога — это лишь отчужденная форма для выражения действительной самостоятельности человека и абстракция суверенности его познания.

«Бог познает себя в человеке, через человека». Если свести этот божественный идеализм к человеческому, божественное Я к человеческому Я, то перед нами явится чисто картезианское начало человеческого самопознания. К такому возвращению человека к самому себе и продвигается дело у самого Бёме. Антропология выступает у него не просто разделом учения, но ступенью развития его, следствием теософии, еще не отделенным от нее

как от предпосылки. Самоотдача человека и его самозабвенное видение бога в нем самом признается пока что безусловной предпосылкой появления индивида, познающего бога, его творение (мир) и самого себя в нем.

Чтобы знать все, надо, по Бёме, знать одного бога. Но для этого человеку самому нужно возродиться, стать как бы божеством со всеми его «рождениями». Для проникновения в бога и в его творение нужно особое «расположение» души, иначе останешься слеп, «хотя бы ты был даже умнейшим ученым»⁸ Душа должна сообразовать себя с актом порождения вещей, познающему надо, по прекрасному слову Бёме, «самому сложить себя в такой образ»; «здесь сокрыто ядро всего разумения божества»; «надо, чтобы душевный дух твой качественно сначала совместно с самым внутренним рождением в боге. иначе ты опишешь не святую и истинную философию, а вшей и блох, и окажешься поносителем бога»⁹ Познание должно быть не внешним, а имманентным самому порождению: «со времени падения человек никогда не мог постигнуть внутреннего рождения, понятия, каково рождение небесное; но разум его пребывал в плену внешней постижимости»¹⁰

Познание, как это видно из сути рассуждений Бёме, означает не одно лишь пассивное отражение, но деятельное воспроизведение субстанциальных ритмов, и такая способность не есть просто нечто благоприобретенное, человек не может просто заполучить ее от других и положить в карман как отчеканенную монету; он должен выволить ее из себя как собственную потенцию, деятельно реализовать в себе собственными усилиями. Новая форма познания, как и переход к ней, есть самостоятельный творчески активный процесс, и вместе с тем чуждый произволу и своеволию, — вот в сущности о чем ведет речь Бёме, когда наставляет: «Астрологическим искусством твоим, глубокомыслием и измерением окружностей ты также не сможешь этого постигнуть: оно (это знание. — *В. Л.*) должно родиться в тебе, иначе не постигнуть его ни хотеньем, ни уменьем. Если ты хочешь, чтобы глаза твоего духа были отверсты, то вот как ты должен рождать: иначе разумение твое одно только безумие»¹¹

Понимание познания как подлинно свободного творения. т. е. не просто производительной деятельности (результат которой — изделие), а творчества¹², простерлось в новую философию. На вопрос о том, как возможно познание истории не прошлой, а будущей, или каким образом возможна история а priori, Кант отвечает в «Споре факультетов», что такое прогнозирующее историческое познание возможно, «если предсказатель сам творит и вызывает события, которые предрекает»¹³ Идея такого познания с особым энтузиазмом была поддержана Шеллингом, который более отчетливо выявляет заложенное у Бёме стремление к основательности, исключающей прихоть и каприз, к цельности познания, опирающегося на единый принцип с оттеснением всего побочного, случайного, т. е., в противоположность разбросанности и полифоничности в ренессансном мышлении, стремление придер-

живаться чего-либо одного: существенного, субстанциального (как у Бёме — «божественного»), обуздывая причуды собственного воображения и фантазирования. Ибо «если влечение к познанию. — говорит Шеллинг, — в высшей степени сходно с влечением к воспроизведению, то в познании есть точно так же с одной стороны нечто аналогичное воздержанности и стыдливости, и, с другой стороны, распутство и бесстыдство, своего рода вожделение фавна, хватающегося за всевозможные предметы без любви и серьезной мысли о творчестве и произрождении»¹⁴

Потом в материалистическом направлении разовьется понимание человеческого познания как продолжения и дальнейшего осуществления творчества природы: в человеческом сознании происходит отражение, воспроизведение и новое творческое развертывание ее собственных процессов. И в этом смысле сознание человека, как говорит Ленин, не только отражает, но и творит мир. Но эту деятельную сторону в человеке теоретически развивает на первых порах идеализм, и развивает сначала в лоне теософии и в форме мистики.

Подражание образу действия бога — порождению, творчеству, выступает у Бёме условием имманентного созидания нового знания, так же как у Бэкона Веруламского открытия (авторство которых закреплено у него уже не за богом, как в случаях с «откровениями», а за человеком) «суть как бы новые создания и подражания божественным творениям»¹⁵ У герлицкого мыслителя бог — предпосылка появления объективно истинного постижения, основа превращения мышления человека в самостоятельное. Понятие производной самостоятельности не является для Бёме противоречивым ни в эмпирическом смысле, ни в теоретическом: все что есть само по себе, автономное и самостоятельное, повсюду является ставшим самим собою, произведенным таковым из некоторой основы, — даже самопознание бога и сам он имеет определенную предпосылку и основу для становления суверенным. И таким же должно быть продолжение и отражение божественного творчества, человеческое познание, — производным, продуктом творчества и вместе с тем самостоятельным и творчески активным.

Отсюда становится понятным, почему Бёме видит в старом знании омертвленность и безжизненность и в то же время может порицать его за субъективизм и произвол (человеческие выдумки и мнения, своенравное «что хочу»); свое же познание выдвигать в противоположность этому как самостоятельное и свободное и вместе с тем как объективно истинное; первый род познания для него — внешний, не способный проникать в суть познаваемого, второй — имманентный познаваемому.

Бёме хорошо чувствует, что этот пункт подвержен наиболее острым и коварным возражениям: «Я же нахожу, что мне противопоставлен умнейший дьявол; он возбудит ручателей, которые скажут, что я хочу своим собственным мечтанием измыслить Божество»¹⁶ Поэтому автор «Авроры» находит нужным прово-

дить различие между подлинным интеллектуальным творчеством и простым вымыслом, между интеллектуальным порождением и пустым фантазированием. Нечто очень похожее на это мы обнаруживаем у другого предвестника новой философии, у Ф. Бэкона: «Ибо мы строим в человеческом разуме, — говорит он, — образец мира таким, каков он оказывается, а не таким, как подскажет каждому его рассудок. Нелепые и как бы обезьяньи изображения мира, которые созданы в философиях вымыслом людей, мы предлагаем совсем рассеять. Итак, пусть знают люди. каково различие между идолами человеческого разума и идеями божественного разума. Те не что иное, как произвольные абстракции, эти же, действительно, знаки создателя на созданиях, запечатленные и определенные в материи посредством истинных и тончайших черт»¹⁷

В дальнейшем то направление естественнонаучного мышления, которое стремилось постигать бога в самой природе, представляло себе последнюю как творение божие, а не как основу бога; понимало природу как следствие, а не как исходную посылку. Сформировалось это воззрение именно на том смыслообразовании, что природа — это собственная природа бога, основа его самого, и что наше познание бога осуществляется из этой природы как внутренней основы его, как сущности его самого. Но не понимая своей первоначальной теоретической формулировки, забывая о ней и вдохновляясь ею лишь на свой лад, это натуралистическое воззрение тем самым впадало в идеализм.

Напротив, теософское воззрение Бёме, как ни странно, оборачивалось своеобразным натурализмом, поскольку у него природа бога предпосылается его духу, который только и есть бог в собственном смысле этого слова. Фейербах находит это учение разумным в том отношении, что «оно отправляется от природы и уже только оттуда переходит к человеку, причем заставляет дух развиваться из природы, — путь, совпадающий с путем природы»¹⁸

Идеи Бёме о порождении сознания из бессознательного Абсолюта (из божественной основы), разумности из неразумия, т. е. в конце концов духа из природы, в контексте зрелой философской мысли нового времени никто, пожалуй, так адекватно и в такой ясной форме не концептуализировал, как Шеллинг. В одном из самых глубокомысленных своих сочинений он высказал по данному вопросу существенно то же самое, что и Бёме, восприняв его точку зрения и выразив ее более квалифицированно. Вслед за Бёме он ставит понятие производной абсолютности, или божественности, в центр «всей философии». Вещи не могут, по рассуждению Шеллинга, возникнуть в Боге, ибо они бесконечно отличны от него. Чтобы быть отделенными от Бога, они должны возникнуть в чем-то отличном от него. Но так как ничего не может быть вне Бога, то это противоречие может быть уничтожено лишь тем, что вещи имеют свою основу в том, что в самом Боге не есть сам Бог, т. е. в том, что есть основа его существования.

«Содержащаяся в Боге основа его существования не есть Бог в абсолютном смысле, т. е. Бог, поскольку он существует; ибо она — лишь основа его существования. Она есть природа в Боге, неотделимая, правда, от него, но все же отличная от него сущность»¹⁹

Мысли Бёме о порождении из основы и о познании из основы возымели огромное значение в философии нового времени, но они были пока что мало прослежены в их историко-философском движении и безусловно могли бы стать предметом специального подробного и плодотворного исследования. Мы здесь можем ограничиться лишь кратким указанием на ряд узловых моментов, прочно закрепленных в философии марксизма, — прежде всего образно выражаемых термином «недра». Новый общественно-экономический строй зарождается «в недрах» старой формации. Например, элементы буржуазных отношений возникают — заметим это — не просто «в» феодальном обществе, но в «недрах» его.

Точно так же определенные явления суперструктуры общества, в том числе и такая надстроечная форма, как философия, выводятся и объясняются в марксизме не просто из структуры общества в целом, а в конечном счете из того, что составляет основу этой структуры, из базиса, на котором развивается и возвышается соответствующая ему надстройка.

Далее, у Ленина мы находим рассуждение о том, что в самом «фундаменте» материи есть свойство (отражение), по существу сходное с ощущением. Ощущение должно, таким образом, быть выведено и понято не из материи вообще, а из фундамента ее.

И наконец, о постановке основного вопроса философии. Без признания как материи, так и духа, он не может быть даже сформулирован. Ибо принимать что-либо за первичное имеет смысл только при наличии еще и другого, устанавливаемого как вторичное по отношению к нему или как производное, без которого, однако, не может быть и речи о первичном как таковом. Производное есть неустранимая посылка, от наличия которой зависит какое бы то ни было решение указанного вопроса, — или он не будет философским, и вообще не будет вопросом²⁰ Однако, с другой стороны, производное, чтобы быть доказанным в качестве такового, сначала должно быть вытеснено из рассмотрения, быть признанным как бы несуществующим, стать лишь подразумеваемым, чтобы сделаться предметом выведения из того, что принято за основу.

Если верующий протестант добивается полнейшей самоотдачи и в беспредельном доверии к всевышнему, в мистическом единении с ним, утрачивает свое особое Я, свою самостоятельность, превращаясь в «сосуд божий», и, как следствие этого, перерождается, обретая себя вновь в качестве верующего, делается «праведным», то в этом скрыта целая история последующего философского развития, которая разыгрывается сначала в протестантском сознании. На обоих уровнях (если оставить в стороне само развитие от одного к другому) видны два пункта, до очевидности несходных между собою. Как есть различие между верующим,

поскольку он отрешается от своей партикулярности и подчиняет себя в своих поступках велению бога, делая себя орудием святой божественной воли, и тем, кто сам «святой», так есть различие между тем, кто, искореняя в себе суемудрие, подчиняет себя божественной мудрости и тем, чей разум сам по себе «божествен».

Уже Джордано Бруно находил здесь не какую-то едва уловимую тонкую грань, а существенное различие, которое зафиксировано в работе «О героическом энтузиазме» (написанной в 1585 г. в Англии). Он говорит о двух видах вдохновения: в одних людей, «лишенных собственного духа и сознания, входит, словно в пустую комнату, божественное сознание и дух. Последний меньше может иметь места и проявить себя у тех, кто полон собственным разумом и сознанием. Другие, будучи искусны в созерцаниях и имея прирожденный светлый и сознающий дух, по внутреннему побуждению и природному порыву, возбуждаемому любовью к божеству, к справедливости, к истине, к славе, огнем желанья и веянием целеустремления обостряют в себе чувство, и в страдании свой мыслительной способности зажигают свет разума, и с ним идут дальше обычного. И в итоге такие люди говорят и действуют уже не как сосуды и орудия, но как главные мастера и деятели. У первых больше достоинств, власти и действенности внутри, потому что в них пребывает божественность; вторые — сами по себе достойны, более сильны и действенны и сами по себе божественны. У первых достоинство осла, везущего святое причастие; у вторых — достоинство священного предмета. В первых ценится и видно в действиях божество, и это вызывает удивление, обожание, повиновение; во вторых уважается и видно превосходство собственной человечности»²¹

Человек Возрождения несомненно приходит каким-то образом к преисполненности «собственным разумом и сознанием». Бруно называет среди источников и предпосылок этого и «прирожденный дух», и приобретенную способность — умение, «опыт». Но его концепция «превосходства собственной человечности» не включает в себе и не дает понимания того, как можно достичь этого отправляясь от обычного состояния сознания. Способность «божественного познания» представляется ему в человеке заранее данной в виде природной способности, «внутреннего побуждения»; «светлый и сознающий дух» достигается раздуванием в себе «божественной искры» в пламя героического энтузиазма, а это дается очень немногим избранникам, для них ни в каком преобразовании сознания и действительном переходе нет надобности, а относительно прочих вопроса об этом даже не ставится.

Что касается «святого невежества», то Бруно видит в нем совершенно иное направление, заключающееся лишь в принципиальном отказе от знания: это — «святая ослиность», которая уж никак не может быть ступенью к достижению человеком «достоинства священного предмета», к превращению себя в «главного мастера и деятеля». Якобу Бёме, конечно же, здесь была бы отве-

дена роль «осла, везущего святое причастие». Ибо Бёме и сам сознает себя сосудом божественной воли, орудием божественного разума. Как отмечает Фейербах, «Яков Бёме олицетворяет человеческое невежество, утверждающее себя как божественное всеведение»²² Однако это не последнее слово о Бёме, и для самого него положение: «Я со всем своим знанием — ничто, бог, действующий через меня — все» — это лишь отправной пункт последующего преобразования человеческого познания.

Ренессансный подход ничего не знает о резкой противопоставленности обновленного разума всему предшествующему и своему собственному разуму, в котором растворяются прочие подходы; здесь нет строгого различия между «божественным» (в новоевропейском смысле — теоретическим) способом познания и «человеческим» (в смысле старой, мирской познавательной способности человека, несоизмеримую с новой, «божественной»), и потому вышеуказанное преобразование представляется излишним.

Перед нами две расходящиеся концепции обнаружения высшей («божественной») разумности и раскрытия нового знания в человеке. Возрождение и протестантизм подходят к решению вопроса с очень различных концов и путями полярно противоположными. В одном случае дело сводится к счастливому совпадению природной одаренности, данной немногим избранныкам, с личным усердием в приобретении и совершенствовании уже имеющейся познавательной способности, в результате чего высший разум постепенно проясняется и созревает у тех, которые заранее предрасположены к нему и, собственно, стоят на его почве, и для них не существует поэтому проблемы перехода.

В другом случае вопрос решается путем коренного разрыва с существующей формой разума, через радикальную чистку сознания: новое «божественное» познание делается собственно человеческим достоянием не иначе как пройдя ступень крайней отчужденности от человека, во всем предшествующем познании усматривается лишь тщета человеческой премудрости перед божественной — считается, что никакое накопление и расширение познаний на существующей ныне основе не дает и принципиально не может дать возвышения к знанию «божественному», для этой цели нужен крутой переворот, ломка всего устоявшегося строя сознания. Нужна контрапозиция, или, как говорит Бёме, «дух должен быть испытан крестом и печалью»²³

Мы уже видели, что о появлении в себе божественного знания и о том, что оно — его собственное, протестант узнает только *post factum*. У Бёме, настойчиво утверждавшегося в «святой ослиности», столь же неприемлемой, сколь и презиравшейся Ноланцем, указанное выше преобразование, к изумлению самого Бёме, все же реализуется. Отказ от прежней человеческой субъективности, от «ветхого Я» приводит Бёме к субстанциализму, чего не достигается в ренессансном мышлении, — даже у Бруно. Бёме проникает в основу Бога, в природу его. Из природы бога — из действительной природы, осваиваемой пантеистически («все

в боге»), — он выводит человеческое познание. Познавая природу, человек у Бёме приходит и к постижению собственной своей природы. От богопознания путь пролагается у Бёме к миропознанию и, далее, к самопознанию; человек приходит, наконец, к самому себе как сознающему себя субъекту, действующему вполне самостоятельно и в теоретическом отношении, и в практическом, и в мыслях, и в поступках. Потом в круге самой философии повторится этот путь, — более или менее полно или сокращенно, цельно или фрагментарно он воспроизведется на рациональном уровне в различных вариантах у Декарта, Спинозы, Локка, Лейбница.

Обратим внимание на то, какая из идей проистекает у Декарта из принципа *cogito* самой первой и несомненно: несомненно лишь то, что я сомневаюсь; сомневаюсь, то есть являюсь существом несовершенным и независимым; это приводит к идее существа совершенного и независимого, т. е. бога; идея бога говорит о всецелой зависимости от него моего существования во все мгновения моей жизни; принимая это как неотразимую очевидность, Декарт усматривает в ней «путь, который приведет нас от этого созерцания истинного бога, заключающего в себе все сокровища науки и премудрости, к познанию остальных вещей вселенной»²⁴

Протестантская мысль отправлялась от абсолютного доверия к голосу совести верующего. Как продолжение и отклик на это у Декарта формируется прочная посылка познания: бог абсолютно правдив, он не создал нашего рассудка по природе таким, чтобы последний мог обманываться в суждениях о вещах, воспринятых им яснейшим и отчетливейшим образом. Бог никогда не обманывает, — это основа, на которой твердо стоит учение Декарта. Таким образом Декарт возвращается к человеческому мышлению как подтвержденному в своей силе, в своей способности продвигаться по пути истины, гарантию чего это мышление находит в себе самом.

Упомянем здесь также о Спинозе, посвятившем такого рода переходу труд жизни — «Этику». С учетом учения реформаторов о жесткой предопределенности всего он начинает с признания — больше того: с обоснования — безусловной божественной определяемости и упорядоченности в божественном строе существенного содержания всего сущего: природных вещей, человека как природного существа, его воли, поступков, мышления. В частности, сам человеческий ум «должен быть представляем через посредство абсолютного мышления, т. е. через посредство некоторого атрибута бога»²⁵ Далее, через множество опосредований, малых продвижений и истолкований того, как они осуществляются и как должны осуществляться внутри религии, внутри мышления (равно и в переходах от веры к разуму), Спиноза приходит, наконец, к заключительной части своего исследования, носящей — уже в противоположность фаталистическим по своему характеру исходным посылкам — название: «О могуществе разума или О человеческой свободе».

В лице Декарта и Спинозы новоевропейская философия реализует автономию человеческого разума, но автономию по образцу протестантской личной веры, утверждает достоинство человеческой личности и ее свободу, исходя при этом из завоеваний Реформации и расставаясь в конечном итоге с ее собственными христианскими посылками.

Пантеизм как вывод из христианства есть общий и, как кажется, существенный пункт, на котором сходятся Бруно, Бёме и Спиноза, если брать их как типичных представителей трех периодов истории мысли — ренессансной, протестантской и новоевропейской. Но по выявлении типологических особенностей пантеизма у этих трех мыслителей нельзя будет сказать, что источник различий между ними заключается во внутренней логике продвижения самого пантеизма, — какова бы она ни была, она не может дать понимания необходимости перехода от Бруно к Спинозе. И здесь в значительной мере сказываются генетические особенности ренессансного пантеизма, отличающие его от протестантского. Последний не является продолжением неоплатонической светской теории, получившей в философских учениях Ренессанса окраску восторженности, жизнерадостного принятия мира, в котором человек утверждает себя и свое место, но скорее напротив, есть сознательное и методичное осуществление аскетической христианской практики пиетета и куда жестче специфицирован в следствиях, которые с необходимостью вытекают из характерных особенностей протестантизма.

• На примере Бёме можно показать, что именно протестантский вариант пантеизма, в отличие от ренессансного, ведет к проникновению в бога, в его природу, формирует понятие (а не только чувство, переживание, представление) о нем и реализует переход к спинозовскому пониманию бога как субстанции. Ренессансного дружественного общения и задушевного единения с богом оказывается совсем недостаточно для богопознания и появления того субстанциализма, который составляет наиболее существенное в пантеизме Спинозы; для этого нужно еще внутреннее противоборство и самоотчуждение в пользу абсолютного начала, — момент, не принятый в полной мере, с твердостью и определенностью в ренессансной культуре²⁶, но энергично утвержденный в протестантизме.

«Если же кто хочет родиться вновь, тот не должен, — настаивает Бёме, — отдаваться в рабство жадности, гордости и своеволию, и услаждаться в пожеланиях своей плоти; но должен сражаться и бороться против самого себя»²⁷. Этим фактором задается продвижение от Бёме, — а не непосредственно от Бруно, — к Спинозе, вообще от протестантизма к философии нового времени, в собственном круге которой также имеет место нечто существенно сходное с протестантским самоотречением: отказ от личных интересов, мнений, желаний и т. п. составляет в ней существенную предпосылку.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Лютеранство стало победоносной формой протестантизма в Германии. Власть папы была низвергнута в пользу короля. Реформация разрушила религиозный католицизм, но на его место водворился католицизм политический. Поэтому в области политики встали такие же задачи борьбы, которые ставились реформаторами в области религии. Отсюда своеобразная последующая историческая судьба протестантизма: если признать поприщем людей землю, то он приведет не к чему иному как к республиканству. Ибо протестант — это религиозный республиканец, он превращается в политического республиканца по мере того как протестантизм сбрасывает религиозную оболочку. Как реформаторы религии отвергали обмирщенную веру католицизма, поскольку она лишала христиан религиозной энергии, так в новое время люди покидают почву христианства вообще, поскольку оно даже в обновленном варианте, протестантизме, сыгравшем уже свою роль, лишает человека политической энергии.

Религиозный протестантизм должен быть теперь критически преодолен и оставлен позади. Критика католицизма должна возвыситься и расшириться до критики христианства и должна быть сосредоточена на протестантизме как наиболее зрелой форме христианства и потому стоящей на уровне, достойном действительно критического отношения. С такой религией нельзя порешить только с помощью насмешек и нападок, она, как говорит Энгельс, подлежит научному преодолению, т. е. должна быть «*объяснена исторически*», а с этой задачей не в состоянии справиться даже естествознание»¹ Нет сомнения относительно того, в какой сфере должны решаться выявляющиеся далее проблемы. Место религии заступает философия.

Прежняя философия была не в состоянии заменить религию. Новая, чтобы выполнить эту функцию, должна, оставаясь философией, включить в себя в соответствующей форме то, что составляет раскрывшуюся и разоблаченную сущность обновленной религии, должна овладеть ее завоеваниями и результатами. Бытие человека, освобождающегося от средневековья, становится мирским, и определяющая форма сознания, форма, в которой обосновывается это бытие, должна быть мирской. Существенные особенности ее должны соответствовать существенным особенностям человечества, вступившего в новую полосу развития, где место Библии заняла книга природы, место бога — разум, место религии

и церкви — политика и государство, место неба — земля, место молитвы — работа, место ада — материальная нужда. Протестантизм доставил философии предметность, требовавшую такого способа подхода к ней, первообраз которого обозначился уже внутри самого протестантизма.

«Подобно тому как превращение бога в разум не упраздняет бога, но только его перемещает, так и протестантизм только поставил на место папы короля. Теперь, — свидетельствует Фейербах, — мы имеем дело с политическим папством. Основания, доказывающие необходимость короля, те же самые, что и основания, доказывающие необходимость папы в религии»² Но и основания против королевского абсолютизма очень напоминают те, что выдвигаются против церковного абсолютизма: глава церкви — папа — такой же человек, как и я, король — такой же человек, как и мы все, покушаться на имущество он имеет не больше права, чем папа властвовать над совестью; папа не выше общества верующих, глава государства не выше общества граждан.

На светском уровне бытия, где политика заступает место религии, в периоды последующих буржуазных революций вступает в действие и приобретает такую же значимость как в Реформации фактор внутреннего раздвоения, о котором шла речь при рассмотрении протестантского сознания. Человеку, мир которого — государство, общество, мир труда, частной собственности и т. д., а не мир религии, опять приходится подвергнуть себя существенному раздвоению. Внутреннее расщепление здесь, как и там, является продолжением и осуществлением в сознании необходимости разрыва в действительной земной основе, в социальной жизни. И покуда идеал разумного государственного устройства (собственно, буржуазной демократической республики) не осуществлен в реальной действительности, он осуществляется в воображаемой действительности, в сознании, где индивид подобно верующему протестанту, находящему свое религиозное гражданство сначала в граде небесном, обретает свое истинное политическое гражданство в отрешенности от действительного мира частных (и своих в том числе, собственных эгоистических) интересов.

«Гражданское общество и государство оторваны друг от друга, — разъясняет эту ситуацию Маркс. — Следовательно, и гражданин государства оторван от гражданина как члена гражданского общества. В первой организации государство выступает как формальная противоположность по отношению к гражданину, во второй организации гражданин сам выступает как материальная противоположность по отношению к государству. Для того, следовательно, чтобы быть *действительным гражданином государства*, чтобы достигнуть политического значения и политической действительности, гражданин должен выйти из рамок своей гражданской действительности, абстрагироваться от нее, уйти от всей этой организации в свою индивидуальность, ибо его *обнаженная индивидуальность* как таковая есть единственное существование, которое он находит для политического гражданства»³

Человек — не только естественное существо, но и общественное, и это составляет его «вторую природу». Попытки толковать ее натуралистически оказываются в конце концов недостаточными, неадекватными и приводят к путанице, пока не происходит на практике и не фиксируется теоретически расщепление индивида на естественное существо и общественное, — на человека, l'homme, и гражданина, citoien; «божественное» как духовное, или человечность в высшем смысле, в отличие от простой натуралистичности человека, начинает связываться со спецификой «второй» природы человека. И уже Бёме, конкретизируя в религиозной форме вопрос относительно человека, живущего «не хлебом единым», пытается ввести соответствующую дистинкцию: «Но дух человека произошел не от одних только звезд и стихий; в нем сокрыта также и искра от света и силы Божиих. Тело из стихий; потому и должно оно иметь стихийную пищу; душа же имеет свое происхождение не от одного только тела, и хотя она возникает в теле, и первое начало ее — тело, однако она имеет в себе источник свой также и извне, через воздух; и господствует в ней Дух святой, по тому роду и образу, как Он все наполняет и как все в Боге, и сам Бог все»⁴

При трактовке человека как общественного существа, в отличие от человека как частного лица или природного индивида, Бёме пользуется — более подходящего из религиозных образов он и не нашел бы — представлением об ангелах, которые суть возрожденные, возвышенные в своей природе люди. «Как человек сотворен в образе и подобии Бога, так равно и ангелы; ибо они братья людей: и люди в воскресении будут иметь не иной вид и образ, нежели ангелы, как в том свидетельствует сам царь наш, Христос (Матф. 22, 30). Также и ангелы никогда не являлись людям здесь на земле в ином образе, нежели в образе людей»⁵

Ангельское — это человеческое в его превосходстве и чистоте⁶, в сущности общественное. Можно было бы, вслед за Фейербахом, обозначить это смыслообразование у Бёме термином «сверхнатуралистичное» (если в нем элиминировать смысловой оттенок «магичности», «чуда»), поскольку общественная сущность человека действительно возвышается над естественно-природной. В попытках осуществить интеллектуальную операцию выделения общественной сущности человека из смеси с естественной и из зависимости ее от последней (т. е. из подчинения общественного частному) у Бёме намечаются начала и принципы общественно-политической мысли, подытоженной впоследствии в «Общественном договоре» Руссо, согласно которому общественная и частная жизнь индивидов должны быть совершенно разделены и ни одна не должна ввергаться в другую.

В общем и целом Бёме избирает верное (впоследствии разработанное более четко в терминологически адекватной форме, соответствующей философскому языку нового времени) направление различения естественной и общественной природы человека. В этой последней, т. е. на более внутреннем круге движения,

в более зрелой форме, в светской области существенно воспроизводятся многие процессы, происходившие сначала в религиозной оболочке и, соответственно, на религиозный лад осознававшиеся.

Это воспроизведение свидетельствует о том, что выдвинутые под религиозным покровом проблемы выходят за рамки специфически религиозных, что они остаются нерешенными и не могут быть до конца решены религиозными средствами. Общественные функции протестантской религии постепенно истощаются в ней, переходят в освобождающуюся благодаря действию этой самой религии иррелигиозную форму, которая становится самостоятельной и способной взять на себя решение задач, открытых и поставленных протестантизмом. Но типологическое сходство с последним часто дает о себе знать в светских реминисценциях о нем. Вопрос о государстве встает в такой же форме, как в Реформации вставал вопрос о церкви: истинное государство, в отличие от существующего, находится в политической душе гражданина, так же как для протестанта истинная церковь в отличие от существующей папистской, находилась в его верующей душе. Неудивительно, что при решении светских проблем в эпоху раннебуржуазных революций обращаются снова к религиозной терминологии и протестантские смыслообразования активно включаются в оборот: политика возводится в светскую религию, государство — в божество⁷ Идея претворения в действительность «истинного» государственного устройства, «царства разума» вдохновляет новых борцов, как воодушевляла борцов за реформу церкви идея «царства божьего» на земле. В ходе Великой французской революции вера в разум доходила прямо-таки до религиозного поклонения и выливалась в культ «высшего сущего». Ф. Энгельс разделяет то мнение, что многое в идеологии французской революции XVIII в. было по сути теологическим мировоззрением, которому «придали светский характер. Место догмы, божественного права заняло право человека, место церкви заняло государство»⁸

Протестантизм сделался символом для обозначения революционных сдвигов во многих областях новоевропейской действительности. Хотя Декарт по религиозной принадлежности и религиозному убеждению не был протестантом и к протестантской философии в узком смысле слова имеет весьма отдаленное отношение, тем не менее в выражении Энгельса: «Философия протестантизма, начавшаяся с Декарта»⁹ верно схватывается революционный дух реформаторства, преобразований, новаторства в философии, идущей от Декарта. В этом же состоит и глубинная связь новоевропейской философии с Реформацией.

Реформация создала предпосылку и проторила путь к новой постановке философских вопросов. Подобно тому как протестантизм обновил религию культивированием личной веры, через воссоздание предполагаемой первоначальной простоты и чистоты христианства апостольских времен, философия взялась обновить познавательную способность человеческого разума путем обращения к первоначальным простейшим и элементарным началам

познания. Примечательно, что многие естественные науки в этот период также начинают в своих сферах, по выражению Энгельса, с самых аздов.

Системы крупнейших представителей новаторской философии — Гоббса, Локка, Спинозы, Лейбница появляются именно в странах, где произошли реформационные преобразования. Француз Декарт не случайно прославлял Голландию, страну победившего протестантизма, где он видел наиболее подходящие культурные и социальные условия и благоприятную научную среду для своих занятий, здесь он прожил два десятилетия и написал большую часть своих основных произведений. Условия для новых философов в таких странах были, собственно, не более «легкими» (многие подвергались жестоким преследованиям и гонениям именно со стороны протестантов), но более зрелыми, насыщенными новыми проблемами.

Позднее Возрождение несомненно испытало на себе воздействие Реформации, но не субстанциально, не в смысле коренного изменения стиля мышления, — он остался прежним. Если мы находим у Монтеня как скептика подступы к «методическому сомнению» Декарта, в установлении Кампанеллой несомненности самосознания — подступы к *cogito* Декарта, так же как в пантеизме Бруно — запрос спинозизма, или же в лице Фрэнсиса Бэкона встречаем вообще очень сложную фигуру в смысле причастности как к Возрождению, так и к философии нового времени, то следует при этом учесть, что учения этих мыслителей развивались не без влияния Реформации, идеями которой (вспомним о «всеядности» ренессансных учений) они так или иначе проникались.

Эти учения можно рассматривать отчасти как переход к философии нового времени, но переход на пониженном тоне, осуществляемый не через вершину, а в обход ее. Опосредование протестантизма в этих случаях сказывалось, но недостаточно полно, не было глубокой пронизанности им. Для возрожденческой мысли протестантизм выступал не трамплином, как это было для Декарта, Спинозы, Локка, Лейбница, а препятствием, с которым приходилось считаться, которое принималось во внимание, но не преодолевалось. Он был для нее затруднением, со своими *pro* и *contra*, наподобие католицизма, а не как для Декарта, не как непреложная предпосылка, от которой тот уверенно отталкивался.

Подытоживая путь проведенного исследования мы можем сказать, что Возрождение привлекло к философскому рассмотрению забытые предметы, вызвало накопленное в истории знание и освоило его, сняло табу с запретных тем, от рассмотрения которых отваживало средневеково-католическое воззрение, открыло новые, еще неизвестные области и предметы для рассмотрения и освоения и все это передало в наследство новому времени. Новых философов не удовлетворял, однако, ренессансный способ рассмотрения, метод обработки материала, способ размышления и понимания.

Иной, более приемлемый способ понимания, иной образ мышле-

ния они почерпнули из протестантского образа действия, отделив его от специфически религиозной сферы, возвысив до интеллектуального образа действия, переход к которому наметился, как мы пытались это показать, в самой протестантской теологии. Теологическая сфера и теологическая предметность оказалась, в свою очередь, слишком узка и одностороння для этого выросшего из нее способа мышления, религиозная оболочка оказалась для него слишком тесной и даже неадекватной, поскольку способ этот по сути своей (не по происхождению) иррелигиозный и наиболее свойствен как раз научно-философскому подходу, в который он и выкристаллизовался в новое время.

Новая философия расходится с протестантизмом по предметному содержанию, ее интересуют мирские, а не теологические вопросы, а в этом отношении ей ближе идейный материал Возрождения. Но как ни велики заслуги Возрождения в новых интеллектуальных завоеваниях, развернуть систематически эти достижения и сделать плодотворными его идеи можно было лишь в системе новой формы знания, на основе обновленного разума. Достичь этого на почве Возрождения было невозможно, для этого потребовалось участие такого двигателя как религиозное учение, отвергающее все добытое и осваиваемое под старой формой содержание. И было бы непоследовательностью отдавать предпочтение Возрождению несмотря на то, что разум в нем слишком связан с верой, и порицать протестантизм за то, что разум в нем совершенно отделен от нее.

Новая форма достигается не без издержек и утрат. Мы видели, что декартовская форма мысли первоначально не содержит ничего, кроме голого существования мысли, что у Локка разум поначалу лишь «чистая доска» и в нем нет ничего, кроме чистой формы разумности. Но именно в этой форме развивается новый способ понимания, успешно превосходящий ренессансный. «Тот, кто стал держаться моих взглядов, — не без гордости заявляет Декарт, — гораздо легче поймет писания других и установит их истинную цену, нежели тот, кто не проникся моими взглядами; обратно если случится прочесть мою книгу тем, кто берет за начало древнюю философию, то, чем больше трудились они над последнею, тем обыкновенно оказываются менее способными постичь философию истинную»¹⁰

Первоначальное односторонне-негативное отношение новоевропейской философии, овладевшей этим способом, к ренессансной (и ко всей предшествующей) оказалось благотворным. Недостатки этого подхода очень скоро и успешно преодолевались в нем же самом. Позднее появилось положительное отношение к ренессансной философии, но такое, что она стала пониматься соответственно этому новому способу рассмотрения, в очищенном от исторически конкретного своеобразного ее облика. Проработанное новым методом содержание ее стали приписывать в таком его виде Возрождению, игнорируя или не замечая при этом культурно-историческую интеллектуальную оформленность, свойственную

этому содержанию, отделяя от формы его обозреваемое сквозь призму нового метода «существенное» для нового понимания и выдавая это существенное для себя за действительную сущность самих ренессансных идей. В таком виде они представлялись «понятными» и приемлемыми. Так в основу истолкования философии Бруно, например, полагалась логически выясненная терминология Спинозы или Лейбница.

Мы исследовали две исторически сменяющие одна другую формы мышления. После того, как между ними выявлен своеобразный переход, преобразование одной в другую и, далее, появление синтеза их (у романтиков и в философии Шеллинга, например), открывается возможность приступить к изучению более конкретных способов их бытия и функционирования — не только как исторических, привязанных к определенным эпохам, но и как равно наличных в наше время. Будучи каждая в свое время определяющей формой мышления, господствовавшей в определенный исторический период, ни та, ни другая не была в то же время единственной. Наряду с господствующей формой мышления, характерной для исследуемой эпохи культуры, существовала и другая форма, в одном случае как зачаточная, в другом — как реликтовая. В наше время они представляют не столько этапы развития форм мышления, сколько равноправные типы мышления. Поскольку теперь и та и другая форма имеют права гражданства, то выражения «новоевропейская» и «ренессансная» следовало бы употреблять применительно к ним с редуцированием или даже элиминированием в них исторически-временного оттенка, подобно тому как, например, о Западной и Восточной культуре теперь говорят, имея в виду не жесткую региональную привязанность или географическую локализацию, а тип культуры.

ПРИМЕЧАНИЯ

Введение

- ¹ Фонтенель Б. Рассуждения о религии, природе и разуме. М., 1979. С. 178—179.
- ² См.: Санктис Ф. де. История итальянской литературы. М., 1964. Т. 2. С. 282; Кузнецов Б. Г. Разум и бытие. Этюды о классическом рационализме и неклассической науке. М., 1972. С. 79.
- ³ Механика и цивилизация XVII—XIX вв. / Под ред. А. Т. Григорьяна и Б. Г. Кузнецова. М., 1979. С. 43.
- ⁴ Лаплас П. Изложение системы мира. Л., 1982. С. 289.
- ⁵ Там же. С. 291.
- ⁶ Гегель Г. В. Ф. Соч. М.; Л., 1935. Т. 11. С. 166.
- ⁷ Там же. С. 167.
- ⁸ Там же.
- ⁹ Там же. С. 169.
- ¹⁰ Там же. С. 170—171, 202.
- ¹¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 508.
- ¹² Баткин Л. М. Итальянские гуманисты: стиль жизни и стиль мышления. М., 1978. С. 160—161.
- ¹³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 37. С. 229.
- ¹⁴ Там же. Т. 36. С. 161.

Глава первая

- Бруно Д. Сто шестьдесят тезисов против математиков и философов нашего времени. Посвящение // Горфункель А. Х. Джордано Бруно. М., 1973. С. 164.
- ² Коперник Н. О вращениях небесных сфер. Малый комментарий. Послание против Веренера. Упсальская запись. М., 1964. С. 11.
 - ³ Там же. С. 12.
 - ⁴ Николай Кузанский. Соч.: В 2 т. М., 1980. Т. 2. С. 430.
 - ⁵ Там же. С. 428.
 - ⁶ Там же. С. 425—426.
 - ⁷ Там же. С. 137—189.
 - ⁸ Там же. С. 421.
 - ⁹ См.: Эстетика Ренессанса. М., 1981. Т. 1. С. 249—250.
 - ¹⁰ Антология мировой философии. М., 1970. Т. 2. С. 96.
 - ¹¹ Цит. по: Традиция в истории культуры. М., 1978. С. 142.
 - ¹² Баткин Л. М. Итальянские гуманисты: стиль жизни и стиль мышления. М., 1978. С. 147—148.
 - ¹³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 267.
 - ¹⁴ Эстетика Ренессанса. Т. 1. С. 254, 251.
 - ¹⁵ Баткин Л. М. Указ. соч. С. 69.
 - ¹⁶ Там же.
 - ¹⁷ См.: Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. М., 1977. С. 68—71.
 - ¹⁸ Кампанелла Т. Об оупущении вещей и о магии (1620) // Книга для чтения по истории философии / Под ред. А. М. Деборина. М., 1924. С. 168.
 - ¹⁹ Традиция в истории культуры. С. 129, 144; Ольшки Л. История научной литературы на новых языках. М.; Л., 1933. Т. 3. С. 3; Санктис Ф. де. История итальян-

- ской литературы. М., 1964. Т. 2. С. 339; История диалектики XIV—XVIII вв. М., 1974. С. 68; *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения. М., 1978. С. 478.
- ²⁰ См.: *Бруно Д.* Диалоги. М., 1949. С. 291.
- ²¹ «И то, что образует множественность в вещах, — это не сущее, не вещь, но то, что представляется чувству и находится на поверхности вещи» (*Бруно Д.* Указ. соч. С. 282).
- ²² *Ольшки Л.* Указ. соч. Т. 3. С. 19.
- ²³ *Прокл.* Первоосновы теологии. § 176 // *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Высокая классика. М., 1974. С. 522.
- ²⁴ *Бруно Д.* Указ. соч. С. 282, 285.
- ²⁵ *Гегель Г. В. Ф.* Соч. М.; Л., 1935. Т. 11. С. 176.
- ²⁶ *Бруно Д.* Указ. соч. С. 282.
- ²⁷ Антология мировой философии. Т. 2. С. 90.
- ²⁸ «Это был еще поэтический и непрочный синтез, прелюдия науки, предчувствие и отгадка высшего синтеза — результата длительного анализа как венца науки. Этот первичный синтез совершили Бруно и Кампанелла» (*Санктис Ф. де* Указ. соч. С. 328. См. также: *Баткин Л. М.* Указ. соч. С. 77, 161—164).
- ²⁹ Подробно об этом см.: *Горфункель А. Х.* От «Торжества Фомы» к «Афинской школе» // История философии и вопросы культуры. М., 1975.
- ³⁰ *Леонардо да Винчи.* Книга о живописи. М., 1934. С. 63.
- ³¹ Цит. по: *Горфункель А. Х.* Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения. М., 1977. С. 254.
- ³² *Монтень М.* Опыты. М.; Л., 1958. Т. 2. С. 264.
- ³³ Идеи эстетического воспитания / Сост. В. П. Шестаков. М., 1973. Т. 1. С. 312.
- ³⁴ *Декарт Р.* Разыскание истины // Соч. Казань, 1914. С. 107.
- ³⁵ *Петрарка Ф.* Эстетические фрагменты. М., 1982. С. 268—269.
- ³⁶ Цит. по: *Корелин М. С.* Очерк из истории философской мысли в эпоху Возрождения. Миросозерцание Франческо Петрарки. М., 1899. С. 22.
- ³⁷ *Монтень М.* Указ. соч. С. 243.
- ³⁸ *Декарт Р.* Избранные произведения. М., 1950. С. 344.
- ³⁹ *Монтень М.* Указ. соч. С. 246.
- ⁴⁰ Там же. С. 230.
- ⁴¹ *Петрарка Ф.* Указ. соч. С. 351.
- ⁴² *Монтень М.* Указ. соч. С. 260.
- ⁴³ Там же. С. 127.
- ⁴⁴ Там же. С. 204.
- ⁴⁵ Там же. С. 207.
- ⁴⁶ Там же. С. 266, 267.

Глава вторая

- ¹ *Декарт Р.* Избранные произведения. М., 1950. С. 83.
- ² Там же. С. 263.
- ³ Там же. С. 79.
- ⁴ Там же. С. 81.
- ⁵ Там же. С. 428.
- ⁶ Там же. С. 105.
- ⁷ Там же. С. 418.
- ⁸ Там же. С. 261.
- ⁹ Там же. С. 108.
- ¹⁰ Там же. С. 336, 415.
- ¹¹ Там же. С. 345.
- ¹² См.: Там же. С. 306—307; 425, 112.
- ¹³ Там же. С. 89.
- ¹⁴ Там же. С. 112, 113.
- ¹⁵ *Галилей Г.* Избранные труды: В 2 т. М., 1964. Т. 1. С. 199.
- ¹⁶ См.: *Декарт Р.* Избранные произведения. С. 97, 113.
- ¹⁷ См.: Там же. С. 412—413.
- ¹⁸ Там же. С. 109.
- ¹⁹ Там же. С. 275.

- ²⁰ Там же. С. 80.
²¹ Там же. С. 109.
²² Гегель Г. В. Ф. Соч. М.; Л., 1935. Т. 11. С. 169.
²³ Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978. С. 291.
²⁴ См.: Баткин Л. М. Итальянские гуманисты: стиль жизни и стиль мышления. М., 1978. С. 84—85, 147—148, 170, 177; Горфункель А. Х. Гуманизм и натур-философия итальянского Возрождения. М., 1977. С. 5, 42, 342—344.
²⁵ Декарт Р. Избранные произведения. С. 268.
²⁶ Герцен А. И. Письма об изучении природы // Соч.: В 9 т. М., 1955. Т. 2. С. 257.
²⁷ Цвейг С. Триумф и трагедия Эразма Роттердамского. М., 1977. С. 101.
²⁸ См.: Лосев А. С. Указ. соч. С. 290—291.

Глава третья

- Цит. по: Баткин Л. М. Итальянские гуманисты: стиль жизни и стиль мышления. М., 1978. С. 163.
² См.: Монье Ф. Опыт литературной истории Италии XV века. Кваттроченто. СПб., 1904. С. 322—324.
³ Эразм Роттердамский. Похвала Глупости. М., 1960. Гл. XXIX. С. 35—36.
⁴ См.: Там же. Гл. XIX.
⁵ Там же. Гл. XVI.
⁶ Там же. Гл. LXVI.
⁷ Там же. Гл. LXVII.
⁸ Там же. Гл. LXVII.
⁹ Там же.
¹⁰ Там же. Гл. LXVI.
¹¹ Там же. Гл. LXVIII.
¹² Там же. Гл. LXVII.
¹³ «Реформация, даже когда она затрагивает проблемы общественной жизни, остается движением в сущности своей религиозным; гуманизм, даже когда он включает в сферу своего внимания историю религиозную проблематику, сохраняет глубоко светский характер» (Горфункель А. Х. Гуманизм — Реформация — Контрреформация // Культура эпохи Возрождения и Реформация. Л. 1981. С. 8.).
¹⁴ См.: Осиповский И. Н. Томас Мор. М., 1978. С. 231.
¹⁵ Huizinga H. Erasmus and the Age of Reformation. N. Y. 1957. P. 169.

Глава четвертая

- ¹ Фишер К. История новой философии. СПб., 1906. Т. 1. С. 127.
² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 422.
³ См.: Эйкен Г. История и система средневекового мирозерцания. СПб., 1907. С. 287.
⁴ Цит. по: Бецольд Ф. История Реформации в Германии. СПб., 1900. С. 305.
⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 2.
⁶ Luther M. Von der Freiheit eines Christenmenschen, 23 // Hutten. Müntzer. Luther. Werke in Zwei Bänden. Berlin, 1978. Bd. 2. S. 128.
⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 422—423.
⁸ См.: Гефдинг Г. Философия религии. СПб., 1912. С. 120.
⁹ Арсеньев К. Реформация и реформаторы // Лихачева Е. Европейские реформаторы: Гус, Лютер, Цвингли, Кальвин. СПб., 1872. С. XVII.

Глава пятая

- ¹ Лейбниц Г. В. Соч.: В 4 т. М., 1983. Т. 2. С. 512.
² Цит. по: Бецольд Ф. История Реформации в Германии. СПб., 1900. С. 399.
³ Luther M. Werke. Weimar, 1908. Bd. 18. S. 603.
⁴ Бецольд Ф. Указ. соч. С. 293.

- ⁵ См.: Цвейг С. Триумф и трагедия Эразма Роттердамского. М., 1977. С. 14.
⁶ Цит. по: *Бецольд Ф.* Указ. соч. С. 370.
⁷ *Гегель Г. В. Ф.* Соч. М.; Л., 1929. Т. 1. С. 40.
⁸ *Монтень М.* Опыты. М.; Л., 1958. Т. 2. С. 203.
⁹ *Монтень М.* Опыты. М.; Л., 1958. Т. 1. С. 387; См. также: Там же. Т. 2. С. 204—205.
¹⁰ Там же. Т. 2. С. 270.
¹¹ Там же. С. 275.
¹² См.: *Кант И.* Логика // *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. С. 372—393.
¹³ *Luther M.* Op. cit. Bd. 18. S. 605.
¹⁴ *Декарт Р.* Избранные произведения. М., 1950. С. 280.
¹⁵ *Фишер К.* История Новой философии. СПб., 1906. Т. 1. С. 222.
¹⁶ *Декарт Р.* Избранные произведения. С. 283.
¹⁷ См.: Там же. С. 376, 377.
¹⁸ См.: Там же. С. 378; *Спиноза Б.* Избранные произведения. М., 1957. Т. 1. С. 526; Ср. Лейбниц в «Теодицее»: «Наши ошибки большей частью происходят от отвращения к мышлению, или от недостатка искусства мыслить» (Цит. по: Вера и разум. Харьков, 1887. № 16. С. 202).
¹⁹ Ср. также Локк: «Всякий имеет достаточно времени, чтобы приобрести столько знаний, сколько от него требуется и ожидается; поэтому о человеке, который этого не делает, можно сказать, что он влюблен в свое невежество и сам виноват в нем» (*Локк Д.* Избранные философские произведения: В 2 т. М., 1960. Т. 2. С. 243).
²⁰ *Фейербах Л.* История философии // Собрание произведений: В 3 т. М., 1967. Т. 1. С. 79.
²¹ См.: Источники по истории Реформации. М., 1906. С. 13.
²² Цит. по: *Hutten. Müntzer. Luther. Werke in Zwei Bänden.* Berlin; Weimar, 1978. Bd. 1. S. 207.

Глава шестая

Случай с Карлштадтом представляет характерный эпизод в неортодоксальном лютеранстве на пути к такой трансформации. Внутреннее свидетельство духа Карлштадт ставил выше доказательства с помощью Писания. Демократические симпатии увлекли его к цвиккауским «пророкам», товарищам Мюнцера. Декан богословского факультета в Виттенберге, эрудит, в котором Лютер признавал превосходство в научных познаниях, Карлштадт покинул весь арсенал своей учености как ненужный и вредный хлам, полагая, что необходимо возвратиться к природной простоте жизни, чтобы потом уже образоваться вновь. Одев крестьянское платье, он работал в поле и звался не доктором, а соседом или братом Андреасом. Многие студенты последовали его примеру, Виттенбергский университет опустел.

- ² *Hutten. Müntzer. Luther. Werke in Zwei Bänden.* Berlin; Weimar, 1978. Bd. 1. S. 219.
³ Цит. по: *Циммерман В.* История крестьянской войны в Германии. М., 1937. Т. 2. С. 231.
⁴ *Hutten. Müntzer. Luther.* Op. cit. Bd. 1, S. 197.
⁵ См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 7. С. 370.
⁶ *Hutten. Müntzer. Luther.* Op. cit. Bd. 1. S. 214.
⁷ *Ibid.* S. 212.
⁸ Цит. по: Антология мировой философии. М., 1970. Т. 2. С. 114.
⁹ Цит. по: *Смирин М. М.* Эразм Роттердамский и реформационное движение в Германии. М., 1978. С. 120.
¹⁰ *Hutten. Müntzer. Luther.* Op. cit. Bd. 1. S. 199.
¹¹ *Ibid.* S. 230.
¹² *Ibid.* S. 190.
¹³ *Шеллинг Ф. В. Й.* Философские исследования о сущности человеческой свободы. СПб., 1908. С. 54.
¹⁴ *Hutten. Müntzer. Luther.* Op. cit. Bd. 1. S. 190.
¹⁵ *Ibid.* S. 190.

- ¹⁶ Ibid. S. 192.
¹⁷ Ibid. S. 190.
¹⁸ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 98; См. также: Там же. С. 90, 316—317.
¹⁹ Смирин М. М. Народная реформация Томаса Мюнцера и великая крестьянская война. М., 1955. С. 98.
²⁰ Ср.: «Что касается разума в мыслящей вещи, то он есть сын, творение или непосредственное создание бога» (*Спиноза Б.* Избранные произведения. М., 1957. Т. 1. С. 108, 388—389).
²¹ Циммерман В. Указ. соч. М., 1937. Т. 1. С. 143.
²² Подробнее об этом см.: Там же. С. 183.
²³ Гегель Г. В. Ф. Философия религии. М., 1977. Т. 2. С. 304.
²⁴ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. М., 1970. Т. 1. С. 127; См. также: Там же. С. 128, 360—361; Там же. М., 1972. Т. 3. С. 307.
²⁵ Hutten. Müntzer. Luther. Op. cit. Bd. 1. S. 191.
²⁶ Смирин М. М. Эразм Роттердамский и реформационное движение в Германии. С. 211.
²⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 7. С. 370.
²⁸ См.: Гоббс Т. Избранные произведения. М., 1965. Т. 2. С. 380.
²⁹ Спиноза Б. Избранные произведения. Т. 1. С. 300; См. также: Фейербах Л. Избранные философские произведения. М., 1955. Т. 2. С. 501.
³⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 26. Ч. 1. С. 23.

Глава седьмая

- ¹ Спиноза Б. Избранные произведения. М., 1957. Т. 1. С. 118.
² Там же. С. 120; ср. С. 565. Так же смотрят на дело Локк и Т. Пейн (*Локк Д.* Избранные философские произведения: В 2 т. М., 1960. Т. 2. С. 142—143; *Пейн Т.* Избранные сочинения. М., 1959. С. 279, 373).
³ Локк Д. Избранные философские произведения. Т. 2. С. 146; См. также: Там же. Т. 1. С. 689.
⁴ Там же. Т. 2. С. 385.
⁵ Там же. Т. 1. С. 675.
⁶ Там же. С. 680.
⁷ Американские просветители. Избранные произведения: В 2 т. М., 1968. Т. 1. С. 99.
⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 601.
⁹ Там же. Т. 7. С. 220.
¹⁰ «Если человек не получает божественного откровения от самого бога, то он не может знать о боге ничего существенного, даже если он поглотил сотни тысяч Библий» (*Hutten. Müntzer. Luther. Werke in Zwei Bänden.* Berlin; Weimar, 1978. Bd. 1, S. 191).
¹¹ Спиноза Б. Избранные произведения. Т. 1. С. 407, 612.
¹² Цит. по: *Быховский Б. Э.* Философия Декарта. М.; Л., 1940. С. 119.
¹³ Источники по истории Реформации. М., 1906. С. 48.
¹⁴ См.: *Фейербах Л.* История философии // Собрание произведений. В 3 т. М., 1967. Т. 1. С. 78.
¹⁵ Смирин М. М. Эразм Роттердамский и реформационное движение в Германии. М., 1978. С. 121.
¹⁶ Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950. С. 376, 377.
¹⁷ Спиноза Б. Избранные произведения. Т. 1. С. 347, 215.
¹⁸ Локк Д. Избранные философские произведения. Т. 2. С. 197.
¹⁹ Hutten. Müntzer. Luther. Op. cit. Bd. 1. S. 253.
²⁰ Ibid. S. 206.
²¹ Цит. по: Смирин М. М. Эразм Роттердамский и реформационное движение в Германии. С. 125.
²² Цит. по: Смирин М. М. Эразм Роттердамский. С. 125.
²³ Цит. по: Смирин М. М. Народная реформация Томаса Мюнцера и великая крестьянская война. М., 1955. С. 85; *Он же.* Эразм Роттердамский и реформационное движение в Германии. С. 114.
²⁴ Декарт Р. Избранные произведения. С. 374.
²⁵ Спиноза Б. Избранные произведения. Т. 1. С. 118.

- 26 Там же. С. 441.
 27 Там же. Подробнее см.: *Гегель Г. В. Ф.* *Философия религии.* М., 1976. Т. 1. С. 280, 467; *Фейербах Л.* Указ. соч. С. 394, 395, 398.
 28 *Гегель Г. В. Ф.* Соч. М.; Л., 1935. Т. 11. С. 304—305.
 29 *Циммерман В.* *История крестьянской войны в Германии.* М., 1937. Т. 1. С. 143.
 30 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 7. С. 370.

Глава восьмая

- 1 *Герцен А. И.* *Дилетантизм в науке* // Соч.: В 9 т. М., 1955. Т. 2. С. 34.
 2 *Нордау М.* *Вырождение* // Собр. соч.: В 12 т. Киев, 1902. Т. 2. С. 57—89.
 3 См.: *Гегель Г. В. Ф.* Соч. М.; Л., 1935. Т. 11. С. 230.
 4 *Герцен А. И.* Соч. Т. 2. С. 247.
 5 Там же. С. 250.
 6—18 *Фейербах Л.* *История философии* // Собрание произведений: В 3 т. М., 1967. Т. 1. С. 179.
 19 Там же. С. 179.
 20 *Бёме Я.* *Аврора, или Утренняя заря в восхождении.* М., 1914. С. 262.
 21 См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 18. С. 574.
 22 *Фейербах Л.* *История философии.* Т. 1. С. 179.
 23 См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 252, 308.
 24 *Бёме Я.* Указ. соч. С. 272.
 25 Там же.
 26 *Интеллектуальное созерцание божества, признаваемое Спинозой самым высоким по достоинству процессом мысли, выступает у него вполне самостоятельным, не имеющим никакого отношения к низшим ступеням ее видом познания.*
 27 *Бёме Я.* Указ. соч. С. 333.
 28 См.: *Спиноза Б.* *Избранные произведения.* М., 1957. Т. 1. С. 379—380.
 29 *Haensch G.* *Jakob Böhme und die Dialektik der Erkenntnis* // *Deutsche Zeitschrift für Philosophie.* Jahrgang 26. 1978. N 2. S. 260.
 30 *Фейербах Л.* *Избранные философские произведения.* М., 1955. Т. 1. С. 262—263.
 31 *Бёме Я.* Указ. соч. С. 146.
 32 Там же. С. 199, 201—202.
 33 Там же. С. 355.
 34 Там же. С. 369.
 35 Там же. С. 355.
 36 Там же. С. 226.
 37 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 7. С. 377—378.
 38 Цит. по *Бейль П.* *Исторический и критический словарь.* М., 1968. Т. 1. С. 351.
 39 *Гегель Г. В. Ф.* Соч. Т. 11. С. 285.
 40 *Декарт Р.* *Избранные произведения.* М., 1950. С. 333.
 41 *Бэкон Ф.* Соч. М., 1972. Т. 2. С. 59.
 42 Там же. С. 59.
 43 *Спиноза Б.* *Избранные произведения.* Т. 1. С. 80. *Прим.*
 44 Шеллинг — Гегелю от 4 февраля 1795 г. // *Гегель Г. В. Ф.* *Работы разных лет.* М., 1971. Т. 2. С. 222.
 45 *Герцен А.* Указ. соч. Т. 2. С. 13, 22; См. также: *Чернышевский Н. Г.* Полн. собр. соч.: В 15 т. М., 1947. Т. 3. С. 207.
 46 *Герцен А.* *Дилетантизм в науке.* Ст. 1 // Соч. Т. 2. С. 20—21.
 47 *Бёме Я.* Указ. соч. С. 262.
 48 Там же. С. 107.
 49 *Бэкон Ф.* Соч. Т. 2. С. 34.
 50 *Локк Д.* *Избранные философские произведения.* М., 1960. Т. 2. С. 243.
 51 Цит. по: *Асмус В.* *Декарт.* М., 1956. С. 347. Не менее отчетливо фиксируется этот момент у Спинозы: «Понимание. есть простое или чистое страдание, т. е. наша душа изменяется так, что приобретает другие модусы мышления, которых раньше не имела» (*Спиноза Б.* *Избранные произведения.* Т. 1. С. 136).
 52 *Декарт Р.* *Избранные произведения.* С. 86.
 53 *Кеплер И.* *О шестиугольных снежинках.* М., 1982. С. 94.
 54 *Фейербах Л.* *История философии.* Т. 1. С. 178—179.
 55 *Бёме Я.* Указ. соч. С. 50.

Глава девятая

- ¹ Бёме Я. Аврора, или утренняя заря в восхождении. М., 1914. С. 378.
- ² Там же. С. 146.
- ³ Там же. С. 355.
- ⁴ Там же. С. 333.
- ⁵ Там же. С. 242—243.
- ⁶ Там же. С. 262.
- ⁷ Ср.: «Все величие каждой теории состоит именно в этом таинственном ее родстве с темными законами деятельности человеческого духа, и заслуга гениев — делать постоянные попытки к приведению в сознание того, что составляет врожденные силы нашего духа» (*Стаюлевич М.* Философия истории в главнейших ее системах: Исторический очерк. СПб., 1902. С. 99).
- ⁸ Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950. С. 261.
- ⁹ См.: Бёме Я. Указ. соч. С. 156, 50.
- ¹⁰ Гегель Г В. Ф. Соч. М., 1959. Т. 4. С. 17.
- ¹¹ Локк Д. О пользовании разумом // Избранные философские произведения. М., 1960. Т. 2. С. 244.
- ¹² Там же.
- ¹³ Спиноза Б. Избранные произведения. М., 1957. Т. 1. С. 329; Декарт Р. Избранные произведения. С. 109.
- ¹⁴ Лейбниц Г В. Соч.: В 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 290.

Глава десятая

- ¹ Бёме Я. Аврора, или Утренняя заря в восхождении. М., 1914. С. 272, 379.
- ² Там же. С. 168.
- ³ Там же. С. 373, 383, 384.
- ⁴ «Слово сотворил ты должен разуметь, как если было сказано стягивать воедино или собирать воедино»; «слово сотворил означает здесь согнание воедино» (Бёме Я. Указ. соч. С. 148, 304).
- ⁵ Бёме Я. Указ. соч. С. 383.
- ⁶ Там же. С. 371.
- ⁷ Там же. С. 377.
- ⁸ Там же. С. 322.
- ⁹ Там же. С. 282.
- ¹⁰ Там же. С. 305.
- ¹¹ Там же. С. 322.
- ¹² См.: Бахтин М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 372.
- ¹³ Кант И. Спор философского факультета с юридическим // Кантовский сборник. Калининград, 1981. Вып. 6. С. 96.
- ¹⁴ Шеллинг Ф. В. Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы. СПб., 1908. С. 72.
- ¹⁵ Бэкон Ф. Соч. М., 1972. Т. 2. С. 80.
- ¹⁶ Бёме Я. Указ. соч. С. 369.
- ¹⁷ Бэкон Ф. Соч. Т. 2. С. 77. Трудности, встающие при разрешении этого вопроса воспроизвелись в полемике между Декартом и Гоббсом. См.: Гоббс Т. Избранные произведения: В 2 т. М., 1965. Т. 1. С. 432.
- ¹⁸ Фейербах Л. Избранные философские произведения. М., 1955. Т. 2. С. 665.
- ¹⁹ Шеллинг Ф. В. Й. Указ. соч. С. 27.
- ²⁰ Перипатетику Агафоклу, чванившемуся тем, что он-де первый и единственный философ, овладевший диалектикой, лукиановский Демонакт заметил: «Если ты единственный, то не первый, а уж если первый, то не единственный». (*Лукиан из Самосаты.* Жизнеописание Демонакта. 29 // Избранное. М., 1962. С. 251).
- ²¹ Бруно Д. О героическом энтузиазме. М., 1953. С. 52—53.
- ²² Фейербах Л. История философии // Собрание произведений: В 3 т. М., 1967. Т. 1. С. 184.
- ²³ Бёме Я. Указ. соч. С. 371.
- ²⁴ Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950. С. 371, 388; 417—418.
- ²⁵ Спиноза Б. Избранные произведения. М., 1957. Т. 1. С. 388.

- ²⁶ Даже смертью на костре Бруно отстаивал то, что называл «превосходством собственной человечности», утверждая свою набоженность.
- ²⁷ Бёме Я. Указ. соч. С. 379.

Заключение

- ¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 18. С. 578.
- ² Фейербах Л. Избранные философские произведения. М., 1955. Т. 1. С. 112.
- ³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 307—308.
- ⁴ Бёме Я. Аврора, или Утренняя заря в восхождении. М., 1914. С. 21—22.
- ⁵ Там же. С. 60.
- ⁶ Там же. С. 64. 230 лет спустя молодой Маркс привлек для выражения этого образа «великого святого — святого Гумануса» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 126).
- ⁷ Подробности и важные замечания об этом см.: Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. 1. С. 111—112, 259.
- ⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 21. С. 496.
- ⁹ Там же. Т. 41. С. 178.
- ¹⁰ Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950. С. 418—419.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение

3

1 ПРОБЛЕМЫ ПЕРЕХОДА К ФИЛОСОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Глава первая.	Ренессансное мышление и его особенности	10
Глава вторая.	Декарт и ренессансный способ мышления	26
Глава третья.	Этапы развития гуманизма	36
Глава четвертая.	Идейные корни протестантизма	45
Глава пятая.	Протестантская вера и рациональное познание	51
Глава шестая.	«Раскрытие разума в человеке». Томас Мюнцер	65
Глава седьмая.	Протестантизм и философское мышление нового времени	77

2 ПРОЦЕСС ПЕРЕХОДА К ФИЛОСОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Глава восьмая.	Переворот в познании. Трансформация внутри мистики	89
Глава девятая.	Протестантский иллюминизм и его перспективы	103
Глава десятая.	Производность и самостоятельность познания	111
Заключение		122